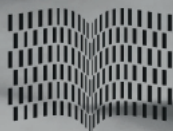


Dax Moraes

---

# O acontecimento do amor

Ensaio para a recolocação da  
essência do amor humano



Editora da  
UFCSPA

## **O acontecimento do amor**

Editora da UFCSPA



Dax Moraes

## **O acontecimento do amor**

Ensaio para a re colocação da  
essência do amor humano

Porto Alegre  
Editora da UFCSPA  
2020

Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre

**Reitora**

Lucia Campos Pellanda

**Vice-reitora**

Jenifer Saffi

**Editora da UFCSPA**

**Diretora**

Ana Carolina da Costa e Fonseca

**Vice-diretor**

Êder da Silveira

**Conselho editorial**

Alberto Antônio Rasia Filho, Ana Rachel Salgado, Andrey Carvalho de Deus, Cláudia de Souza Libânio, Katya Vianna Rigatto, Márcia Vignoli da Silva, Paulo Guilherme Markus Lopes, Rodrigo de Oliveira Lemos

**Preparação**

Olívia Barros de Freitas, Rodrigo de Oliveira Lemos

**Revisão**

Ana Carolina da Costa e Fonseca, Olívia Barros de Freitas

**Projeto gráfico**

André Selbach Nasi (Ascom/UFCSPA)

**Capa**

Caroline Guedes Peracchi

É permitida a reprodução sem fins lucrativos apenas do texto escrito desta obra, parcial ou total, desde que citada a fonte ou sítio da Internet onde pode ser encontrada ([www.ufcspa.edu.br/editora](http://www.ufcspa.edu.br/editora)).

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

M827a Moraes, Dax

O acontecimento do amor : ensaio para a recolocação da essência do amor humano [recurso eletrônico] / Dax Moraes. — Porto Alegre : Ed. da UFCSPA, 2020.  
1 Recurso on-line (389 p.)

Modo de acesso: <https://www.ufcspa.edu.br/vida-no-campus/editora-da-ufcspa/obras-publicadas>  
ISBN 978-85-92652-20-3

1. Amor. 2. Filosofia. I. Título.

CDD 110

CDU 111

Elaborado por Solange Padilha Ortiz - CRB 10/1211

Biblioteca Paulo Lacerda de Azevedo - UFCSPA

# SUMÁRIO

PALAVRAS INICIAIS .....	11
CAPÍTULO 1 – A ESSÊNCIA DO AMOR.....	13
§1. O amor improvável, ou sobre o conceito de acontecimento .....	13
§2. A invenção de um problema .....	29
§3. A dedução platônica .....	41
§4. Eliminando pressupostos .....	48
§5. Para um novo ponto de partida.....	66
§6. <i>Amor fati</i> e a afirmação do mundo vivido .....	80
§7. O peso de amar .....	90
§8. A hipótese do eterno retorno .....	103
§9. Digressão sobre a ilusão criativa da história pelo amor .....	113
§10. Amor ao desconhecido e amor ao ausente .....	119
a) a suposta dependência do amar em relação ao conhecer.....	119
b) implicações para a tipologia do amor.....	129
c) futuro: destino sempre desconhecido e ausente.....	134
§11. A insuficiência do <i>carpe diem</i> .....	153
§12. A tríplice essência do amor .....	164

CAPÍTULO 2 – O AMOR E O TEMPO .....	185
§13. “Tão longe, tão perto” .....	185
§14. A “relatividade” essencial do tempo do amor .....	194
§15. Os (ditos) males do tempo .....	214
a) a errância no tempo fictício .....	214
b) a impotência .....	219
c) filtros da impotência .....	224
d) o tédio .....	230
e) possibilidade e angústia .....	238
§16. Paixão, efemeridade e o esvaziamento da vida .....	241
a) a natureza móvel .....	241
b) o repouso antinatural .....	250
§17. Amor do ter-sido .....	266
§18. A temporalidade do amor .....	281
§19. O amor à luz do duplo modo de ser do ser humano .....	293
§20. Cuidado e atenção .....	315
§21. A angústia do amor .....	331
§22. Morte, solidão e esquecimento .....	341
§23. Casamento e geração como modos do porvir no amor .....	357
§24. Epílogo .....	380
REFERÊNCIAS .....	381

*para Jaque  
e nosso Werther*



*Não se trata de fazer a existência humana andar “com a cabeça”. Sem dúvida, é preciso reconhecer que o pudor, o desejo, o amor em geral têm uma significação metafísica, quer dizer, que eles são incompreensíveis se tratarmos o homem como uma máquina governada por leis naturais, ou mesmo como um “feixe de instintos”, e que eles concernem ao homem enquanto consciência e enquanto liberdade. [...] A importância atribuída ao corpo, as contradições do amor ligam-se portanto a um drama mais geral que se refere à estrutura metafísica de meu corpo, ao mesmo tempo objeto para o outro e sujeito para mim.*

(Maurice Merleau-Ponty)

*Provavelmente, não há nada além de uma coisa ainda mais íntima do que o amor: a que se poderia chamar “sentimento metafísico”, ou seja, a impressão radical, última, básica, que temos do Universo. Ela serve de fundo e suporte para o resto de nossas atividades, quaisquer que sejam. Nada vive sem ela, mesmo que nem todos a tenham ressaltada dentro de si com a mesma clareza.*

(José Ortega y Gasset)



## PALAVRAS INICIAIS

O presente livro, originalmente, consistia no elemento principal da obra concebida sob o título *Solidão em tempo de multidão: por uma filosofia do amor*, que logo de início se fez preceder por uma primeira parte, recentemente publicada como *História filosófica do amor: ensaio para uma nova compreensão da essência do amor humano* (EDUFRN, 2019).<sup>1</sup> Nela se encontra uma perspectiva crítica da história do pensamento, sobretudo o filosófico ocidental, desenhando-se um resultado que se pode chamar de “negativo”. “Negativo” no sentido de que, por semelhante caminho, identificou-se o que havia de promissor e de sobremaneira a ser superado no modo tradicional de se compreender o amor. O corpo denso de preconceitos, inadvertidamente, permeou de modo tão profundo e fecundo a cultura que de maneira alguma se precisa saber qualquer coisa de filosofia para reproduzir, inclusive com terminologia precisa, ditos de grandes filósofos.

---

<sup>1</sup> Obra disponível gratuitamente para *download* em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/27912>.

Desta vez, mediante os resultados que levaram à concepção de amor como acontecimento, cuja essência é a liberdade, inicia-se um livro que se pretende de leitura autônoma com relação à *História filosófica do amor*, obra na qual as teses aqui desenvolvidas já se prenunciam. Todavia, a prévia leitura dessa história há de ter o papel – que julgo necessário à maioria – de preparar o terreno, de romper com os preconceitos, a fim de que a reconsideração do que é essencial ao amor, agora positivamente expresso, tenha seus melhores efeitos na reflexão. Aliás, os mais atentos deverão notar que a expressão “amor humano”, que figura nos subtítulos de ambos os livros, daqui em diante, não deve ser vista senão como um pleonasma. A essa altura deverá ficar cada vez mais claro o porquê.

\* \* \*

Aproveito para agradecer a todos que, de perto ou de longe, acompanharam, no todo ou em parte, com entusiasmo e interesse, o percurso que culmina neste livro. Dentre estes incluo aqueles que, nas figuras da Pró-reitoria de Pesquisa, Pró-reitoria de Pós-Graduação, Pró-reitoria de Extensão e Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, concederam os necessários apoios institucionais para a pesquisa desenvolvida e para os eventos realizados nos últimos anos. Agradeço especialmente àqueles que, direta ou indiretamente, participaram das experiências vitais, pequenas ou grandes, fundo essencial de tudo que busquei pensar aqui.

## CAPÍTULO 1 – A ESSÊNCIA DO AMOR

*O que brilha, é para o instante nascido,  
O autêntico não é na posteridade perdido.*  
(Goethe. *Fausto*, v. 73-74)

*Não é amante aquele que não ama sempre.*  
(Eurípides. *As troianas*, v. 1051)

### §1. O amor improvável, ou sobre o conceito de acontecimento

A essência de algo não é coisa que possa ser demonstrada com provas, mas compreendida na vivência. Com isso não pretendo dizer que seja algo que o tempo e a experiência propriamente “ensinem”, mas, em vez disso, senão pelo contrário, que apenas se *sabe* na medida em que aquilo cuja essência se busca compreender é existencialmente concreto, como que “fazendo parte” de uma vida – a *minha*. Para tanto, o “tempo” não conta muito; basta um *instante* para que uma essência seja compreendida em uma vivência singular, e isso depende menos da idade do que como se vive a idade que se tem, seja jovem ou velho. Tal instante é o que chamo, neste livro, de “acontecimento”. Sei o quanto essa noção de “acontecimento” se tornou polêmica a partir

do século XX, quando se transforma em um problemático conceito filosófico sob as “críticas à Metafísica”. Do ponto de vista de tais críticas, só existe o que pode ser medido, verificado e explicado, jamais uma “essência”, e, como consequência fatal, tudo que seja, antes de tudo, *essencial*, é prontamente reduzido a fatos e mecanismos, se não meramente posto de lado como fantasia, símbolo ou abstração. Antes de tudo, cabe ressaltar: *acontecimento* não deve ser entendido aqui, sob pena de total incompreensão de minha proposta, como um “fato”, no sentido de um “dado”, algo que simplesmente se dê e desde então possa ser como que “recortado” de uma linha temporal e descrito em seus traços gerais. Do mesmo modo, “instante” não é aqui uma fração de tempo ordinário, mas o ato mesmo de instanciar-se, de fazer-se pleno e realizado, próprio do acontecer, como logo veremos. Vejamos, primeiro, o que diz Heidegger<sup>2</sup> sobre o instante:

*Fundamentalmente*, o fenômeno do instante *não* pode ser esclarecido pelo *agora*. O agora é um fenômeno temporal que pertence ao tempo da intratemporalidade: o agora “em que” algo nasce, perece ou simplesmente se dá. “No instante”, nada pode ocorrer. Ao contrário, enquanto atualidade em sentido próprio, é o instante que deixa *vir ao encontro* o que, estando à mão ou sendo simplesmente dado, pode ser e estar “em um tempo”. (HEIDEGGER, 2014, §68a, p. 424).

O instante não é parte do tempo em que coisas se dão, mas a instância graças à qual qualquer coisa pode se dar. Por isso, não é no sentido corriqueiro, aí excluído por Heidegger, que pretendo utilizar a palavra *acontecimento*, mas naquele outro copertinente, também para Heidegger, ao fenômeno do instante. O que pretendo dizer com essa palavra – “acontecimento” –, embora não pareça, é algo relativamente simples. No *acontecimento* se dá o essencialmente *verdadeiro*. Dastur, em uma de suas obras sobre Heidegger, também reconhece que seu “*Ereignis*” – cujo significado corrente em alemão é “acontecimento” –,

<sup>2</sup> Todos os grifos não sinalizados em citações estão em conformidade com as edições por mim referenciadas. Todas as traduções não indicadas foram feitas por mim.

“tem de ser compreendido a partir de seu sentido etimológico que o associa não desde logo a *eignen* e a *eigen*, ao próprio e ao apropriar, mas a *Auge*, ao olho e ao ver: ele quer dizer apreender com o olhar, chamar a si do olhar, a-propriar”, pois “*Ereignen* enquanto *eräugen* significa, portanto, conduzir ao próprio tornando visível” (DASTUR, 1997, p. 145-146). A propósito, ainda no século XIX, Goethe muito utilizava a forma mais antiga, “*eräugen*”, no sentido de “acontecer”, justamente para colocar em relevo sua derivação da palavra “*Auge*”, “olho”. Em alemão, se diz “instante” pelo termo “*Augenblick*”, como que indicando se tratar de algo tão imediato quanto uma visada do olhar. “Num instante” se capta “toda a cena” – os gregos diriam *panorama*.

Nada é mais *instantâneo* e *imediato* do que o olhar; tudo que capta é inteiro, *simultâneo*, não importando se falso ou verdadeiro, acurado ou descuidado, consciente ou inconsciente – e sempre *certo* enquanto aquilo que se vê, somente após pode ser objeto de dúvida. Desse modo, sequer podemos distinguir, no ato de ver, entre a visão e a coisa vista. Essa instantaneidade imediata não consiste tanto ou apenas em “rapidez”, mas, sobretudo, na completa falta de reflexão e julgamento, bem como na completude com que o que é visto se dá à vista – não há “tempo” para a razão, nem espaço em que “caiba” a cena. “Real” é o tudo *que* se “vê”; o que não se vê, nada é, não é parte de coisa alguma para nós – mais do que irrefletido, é o *despercebido*, o que não deixa traço algum de sua passagem. É algo similar a nossas recordações, em que amplos espaços e vários fatos simplesmente passam como um raio em nossos pequenos cérebros, enquanto que o esquecido é como se simplesmente não estivesse ali. *O acontecimento é uma totalidade cuja divisão abstrata em partes, aspectos e por análise segundo relações extrínsecas fere seu caráter essencial* – o acontecimento é uma *configuração*, inteira e fechada em si mesma, sempre verdadeira, e tal compreensão a seu respeito talvez bastasse à solução da recente problematização filosófica, pois um

acontecimento, por definição, difere das interpretações ou significações posteriores que se lhe atribuem.

Uma essência, assim entendida, não podendo ser provada ou explicada por alguma outra coisa que lhe anteceda ou lhe suceda, ou mesmo que lhe seja contemporânea, porém alheia, não é provável, mas *possível*. Mais do que possível, é *real* na medida em que se mostra, enquanto se mostra, tal como verdadeiramente é por inteiro. Por contraintuitivo que isso nos pareça, pressionados que somos pelos preconceitos adquiridos junto à nossa animalesca fidelidade a tudo que se nos apresenta como “razoável” – meramente o “palpável” –, essas considerações iniciais terão crucial aplicação para que se compreenda, mais adiante, o alcance e o significado da *visão amorosa*. É, todavia, impossível e indesejável nos adiantarmos tanto, não apenas por questões didáticas ou metodológicas, mas pela prévia exigência, já referida, de remoção das camadas de preconceitos oriundos do cotidiano.

Abro aqui um parêntese para citar a “Nova refutação do tempo”, publicada por Borges em 1944, especificamente um trecho negligenciado e lamentavelmente suprimido na revisão feita dois anos após. Embora o próprio autor declare logo de início não crer nessa “refutação”, considero preciosa a referida passagem, e o leitor que acompanhar o desenrolar deste livro haverá de entender o porquê:

O amante que pensa “Enquanto eu estava tão feliz, pensando na fidelidade de meu amor, ela me enganava”, se engana: se cada estado que vivemos é absoluto, essa felicidade não foi contemporânea dessa traição; a descoberta dessa traição é mais um estado, impróprio para modificar os “anteriores”, embora não a lembrança deles. A infelicidade de hoje não é mais real que a felicidade pretérita. [...] Cada instante é autônomo. Nem a vingança nem o perdão nem as prisões nem sequer o esquecimento podem modificar o invulnerável passado. Não menos inúteis me parecem a esperança e o medo, que sempre se referem a fatos futuros; ou seja, a fatos que não acontecerão conosco, nós que somos o minucioso presente. [...] não existe a vida de um homem, nem sequer uma de suas noites; cada momento que vivemos existe, não seu imaginário conjunto. (BORGES, 2012, p. 64).

Não vem ao caso esmiuçar desde já a profunda densidade dessas palavras para além do que se esclarece pelo contexto em que são citadas, pois, para tanto, talvez fosse requerido um novo livro. Parece mais recomendável retornar a esse ponto ao fim deste mesmo livro, quando esse pensamento já tiver sido suficientemente preparado. Por ora, basta observar, a partir do ensaio de Borges, que não se trata aí de mero fenômeno psicológico ou abstração literária, mas, muito pelo contrário, da flagrante concretude existencial: *não se vive mais do que um instante por vez*, seja enquanto se está feliz, seja quando se cai desse estado, instante igualmente irreduzível no qual o *fato* paralelo é trazido ao presente *como* um passado “até então” desconhecido. É, portanto, notável o descompasso entre o tempo dos fatos encadeados em passado–presente–futuro e o tempo vivo do instante.

A história da Metafísica mostra muitas extrapolações (que de põem contra ela) de uma intuição verdadeira: o Ser é o não-criado, o *originário*, aquilo que não depende de nada para ser o que é – todavia, isso vale para toda e qualquer essência, não apenas para o Deus-Criador ou um “primeiro motor imóvel”. “Manifestações” de uma essência podem eventualmente ser explicadas e submetidas a provas, não a essência ela mesma, princípio de *compreensão* do que se manifesta *enquanto* se manifesta, compreensão acerca do *sentido*. O amor *já é* quando se dá a ver e saber, não sendo algo que simplesmente “pode acontecer ou não” – não é este o significado de “possibilidade” a que me referi –, mas, sim, que *efetivamente é e está presente* quando e enquanto *acontece*, uma *fatalidade* ou, melhor dito em termos existenciais, uma *faticidade*. Por isso mesmo, como diz Schuback (2012, p. 146): “O amor traz ao mundo outro sentido de possibilidade que só com dificuldade pode ser trazido à compreensão”. Isto é muito diferente das coisas que podem ser “provadas” como “ocorrendo em tais e tais condições, necessariamente”, passíveis, portanto, de previsão e projeções estatísticas, bem como de experimentação laboratorial. “O amor se inicia sempre em

um encontro. E a esse encontro” – diz Badiou – “dou o estatuto, de algum modo metafísico, de um *acontecimento*, ou seja, algo que não está na lei imediata das coisas.” (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 38).

Cair de amor é muito diferente do que cair pela força da gravidade. Desse modo, nenhuma analogia entre o “peso do amor” e o “peso dos corpos”, como a que faz Agostinho em suas *Confissões* (XIII, 9, §10), pode ser considerada legítima. Contudo, aprovo o dito agostiniano segundo o qual a constatação da correspondência entre o objeto amado e nossas expectativas a seu respeito leva à conclusão de que já se o amava. Aprovo-o, com ressalvas, nos seguintes termos: de que o amor não é causa do querer, mas seu “sinal de alerta”, pelo qual descobrimos que já amávamos o que o amado *é* antes mesmo de termos encontrado “razões” para isto; não no sentido de que o amado esteja em conformidade a expectativas preestabelecidas – isso é uma *casualidade*, e das mais raras, mais rara do que o próprio acontecer do amor profundo. Não apelo, portanto, como Agostinho, à psicologia, até porque a insaciabilidade humana não poderia levar a outro ser amável que não um deus. Se, de fato, “manifestações” de amor podem ser remetidas a inúmeras circunstâncias das mais diversas espécies, explicáveis sob os mais diversos aspectos (social, psicológico, fisiológico, religioso, estético até), nenhuma explicação dará conta de sua *origem*, do seu *acontecer*, daquilo segundo o que o amor se deu a *ver* e se fez uma possibilidade de fato. Quanto a nutrir amor por meras imagens, é algo que pode ocorrer antes, durante ou depois do feliz encontro, mas isso é outra questão a ser guardada para outro momento.

O amor, portanto, é algo que se *vê* e descobre como já estando lá, não havendo nada em um tempo anterior que lhe possa ter *feito vir a ser*. Os antigos consideravam a visão o mais elevado dos sentidos, logo seguida apenas pela audição, pois é por estes que tudo se conhece e aprende em primeiro lugar. Lembremos ainda o que nos ensinou Plotino: Eros é um Olhar. Já em Platão, Eros é um ímpeto de geração.

A geração (*geneas*) guarda proximidade às ideias de conhecer (*gnonai*) e fazer conhecer (*gnorisai*), presentes na metáfora socrática da maiêutica, método pelo qual se daria a “parturição das ideias verdadeiras”, isto é, o trazer ou dar à luz a verdade na consciência, significando dar à alma o poder de ver o que os olhos corpóreos não veem. Nesse sentido, o verdadeiro e o genuíno também podem ser ditos “*gnesie*”. Em nossa língua, à parte certos termos técnicos, como “gnosiologia” ou “gnóstico”, o parentesco é expresso mais corriqueiramente nas palavras “ignorância”, “ignoto”, “ignaro” ou mesmo “ignóbil” – no último caso, como algo indigno de consideração ou apreço. (Isto é importante, pois o que é bom para o intelecto como para a vista – o saber, a beleza e o amor – é o que mais se preza). Os latinos, porém, fizeram correspondência entre a terceira letra do alfabeto grego e a terceira letra do seu, convertendo o “g” em “c”, resultando em que, por exemplo, “eu sei”, em grego, se diz “*ginosko*” e, em italiano, “*conosco*”. Em latim, todavia, a experiência grega é ainda presente e até mesmo reforçada, pois “*cognoscere*” não apenas conserva a raiz “*gnar*”, como em “*gnarurire*” (“fazer conhecer”) e “*gnarus*” (“conhecedor”), mas é também aparentada ao termo “*gnatus*” (“filho”, “nascido”), que, em português, transformou-se em, simplesmente, “nato”, pela supressão do “g-mudo”. “*Cognoscere*” inicia-se pelo prefixo *co-*, indicativo da experiência de algo que surge em conjunto como uma unidade, persistindo em nossa língua uma série de termos técnicos que conservam essa raiz, como “cognoscente” e “cognoscível”, e também, de modo mais expressivo, na palavra “cognato”. É notável que a palavra “cunhado(a)” sirva para indicar uma espécie de laço sanguíneo bastante especial: trata-se de quem é nascido junto a quem se ama (ou se pretende amar, uma vez que é a pessoa com quem se casou...) – isso independe da controvérsia relativa a que os casamentos não tenham, historicamente, relação inicial com o amor, já que se trata aí da união em vista da constituição de um núcleo familiar, geração de filhos etc. Ainda no âmbito das

curiosidades etimológicas, “*cognome*” é o que chamamos “sobrenome”, que permite saber de que “fulano” se fala, ou ainda “apelido”, que, para nós, é uma determinação precisa de quem se fala, pois apelidos tendem a indicar, em nossa língua, uma singularidade: André *Barreto* distingue-se de André *Silva*, podendo ser também conhecido como *o Dedé*. Nessa acepção, a identificação pode ser tão singularizante que se torna uma *senha*, algo íntimo e secreto, recebendo em nosso idioma uma designação ainda mais próxima da origem: é o *codinome* – o nome próprio codificado, tornado exclusivo, o “Codinome Beija-Flor”.

De volta aos alemães, *ereignen* indica o que se passa diante dos olhos de alguém, o que, desse modo, *não passa despercebido*. O termo “*Eignen*” carrega sempre a ideia de algo peculiar, próprio, a algo ou a alguém, como vimos observar Dastur. Remetendo-me à primeira epígrafe deste capítulo – muito embora Goethe empregue “instante” no sentido corriqueiro da palavra –, eu diria que o autêntico acontecimento não consiste em algo que simplesmente se dá e logo passa, como luz que acende e se apaga, cujo brilho repentino causa surpresa seguida de indiferença e então esquecimento, mas, pelo contrário, traz em si sua *potência de futuro* como fato *marcante* – o acontecimento é *prenhe*; em latim, *præ-gnans*, o que já está por dar à luz. O primeiro caso corresponde a uma extraordinariedade que desperta uma curiosidade vulgar; para o segundo, é requerido algo mais do que um espírito mediano, “aburguesado”, cuja vida se veja restrita a “um insistir no conhecido e habitual, uma satisfação inalterável dentro do repertório costumeiro” (ORTEGA Y GASSET, 1966, p. 478). O que brilha, antes ofusca do que propriamente se dá a ver como é em sua forma definida, enquanto que, sua verdade, caso a tenha, perdura. Por isso, em português, por vezes colocamos ênfase na palavra “acontecimento” a fim de nos referirmos a um fato *notável*, isto é, digno de admiração e apreço, compartilhamento e, sobretudo, de *gravar-se na memória*, muito embora costumemos

usar o termo justamente para o que, de tão impactante, logo cai em esquecimento – o objeto da curiosidade mediana.

Isso parece emprestar à noção de “acontecimento” a qualidade de não ser nada de banal, mas incomum, se não *extraordinário*. Por outro lado, não se trata do “extraordinário” que qualquer um vê pelo simples fato de chamar a atenção, mas justamente extraordinário por consistir em uma apreensão excepcional do ordinário mesmo, não sendo à toa que a filosofia seja nomeada como um modo de amar, ou ainda, o saber do amor, pelo qual o que para o geral dos humanos é banal, para o filósofo, torna-se digno de ser pensado. De fato: uma fatalidade é sempre algo “fora de ordem” e, por isso, imprevisto, ou seja, que não pode ser visto antes de já se ter feito presente (*antevisto*, *previsto*). Para o homem comum, uma fatalidade não é nada além de uma casualidade de que ele busca se prevenir; a própria noção de casualidade se converte em desculpa para um “nada ter feito para evitar”, ao passo que, para o amante, deve consistir na própria tragicidade da vida, constitutivamente incontornável e que, por isso, em seu amor, deve ser a cada vez assumida.

É justamente isso o que se quer propriamente dizer ao se enfatizar a palavra “notável” – referindo-se ao que se destaca da normalidade e ganha relevo –, bem como o que se tornou problema para alguns filósofos contemporâneos que não achavam cabível reconhecer coisa alguma ou fato algum como *original*. Para aqueles que pensam que para tudo há um precedente, seja uma causa, seja uma fonte de significado, que em tudo se pode reconhecer uma remissão infinita a algo outro, o original “não existe”, jamais se dá nem nunca se deu, ou não pode ser outra coisa senão Deus. É estranho, mas os mesmos pensadores que desejam romper com a noção metafísica de causalidade ou fundamento constituem o vasto grupo daqueles que, negando lugar ao original, transformam tudo em fantasmagóricas reverberações de qualquer coisa absolutamente indefinida, de uma

absoluta “não-coisa”, ou “não-ser”. Acho muito estranho e me inspiram muita desconfiança pensadores que tentam conciliar a impossibilidade de explicação última e definitiva à recusa da originalidade, da criatividade e do absurdo radical. Afinal, não pode haver absurdo algum se não há o original, exceto para o conhecimento, que então precisa produzir um “original” e chamá-lo “Deus” ou algo que o valha. Parece, diga-se de passagem, um pensamento tipicamente esquerdista, na acepção depreciativa da palavra, pois quer recusar explicações para o que julga inaceitável sem abrir mão de querer denunciar o *sentido* de sua procedência, ou antes a procedência de seu sentido – em síntese, o que se quer é desqualificar por completo uma dada conjuntura. Expressão cabal disso é a titanomaquia empreendida por certos antropólogos sociais contra, a um só tempo, cientistas (naturalistas) e filósofos (metafísicos). Mas, como já insinuei há pouco, não tenho aqui a menor intenção de alimentar querelas como esta. A coisa é simples! O acontecimento é notável na medida em que circunstâncias imprevistas e inexplicáveis simplesmente se dão aos nossos olhos e são vividas essencialmente. Existe grande diferença entre assustar-se com um relâmpago repentino em meio à tempestade e o espanto perante a ausência de chuva sob um céu plúmbeo com nuvens baixas, justamente porque a primeira ocorrência é esperada, a segunda não, por ser uma quebra de expectativa com relação ao habitual. Está ali, e sabemos seu sentido *porque e na medida em que o vemos*, nada mais! Não importa de onde vem e, se o perguntamos, não obtemos mais do que hipóteses, simulacros de resposta. O autêntico é prova de sua própria verdade, tal como aparece; aparece como é e é tal como parece ser. Nada tem a ver com “evidência”; simplesmente *vive-se* seu acontecer.

Em nosso idioma, “acontecimento” é uma palavra que tem parentesco muito tortuoso com tudo isto, tornando-se difícil às pessoas em geral compreenderem que tipo de “fato” é esse; pela mesma razão, as etimologias e remissões que acabo de fazer tendem a ser

sem efeito para muitos leitores. Para muitos, dizer que “o amor é um acontecimento” é uma afirmação completamente vazia, ao passo que dizer “o amor acontece” parece confabular e compactuar junto àqueles que tratam o assunto com desleixo. Não é o caso aqui – o que aqui digo será importante no decorrer deste livro; talvez, o mais importante para quem tiver olhos para ver. “Acontecer”, em português, soa como aquilo que é tecido em conjunto, ou que se tece junto a algo ou alguém. Os antigos concebiam o destino, ou melhor, a *fatalidade*, como um fio tecido por divindades exclusivamente incumbidas dessa função. Nesse sentido, a noção de “fatalidade” provém da ideia de algo “feito”, um *factum*. Daí se fala da “linha do destino, ou da vida”, do “destino traçado”. Traçada é a escrita, e daí “escrito nas estrelas”, para usar uma expressão astrológica provavelmente inspirada no costume de narrar histórias sobre imagens reconhecidas nas constelações vistas da terra, então associadas a entidades míticas, imagens também como que traçadas por mãos divinais. Para Kierkegaard (2013, p. 102), “destino é justamente unidade de necessidade e casualidade”, o que “se exprime de modo engenhoso quando se diz que o destino é cego, pois quem avança cegamente, tanto anda necessariamente como casualmente” e “uma necessidade que não tem consciência de si mesma é *eo ipso*, ‘por essa mesma razão’ casual com relação ao momento seguinte”, de maneira que “o destino é então o nada da angústia”. O acontecimento é, portanto, a configuração fatal que “sabe-se lá por quê” se dá de tal maneira perante alguém que esse alguém se vê imediatamente envolvido e enredado. É fato e, então, verdadeiro; é o que “tem de ser”, porém casual para quem o experimenta. Sua “trama” é indevassável, *infinita*, sem início, meio ou fim; seu mistério, embora determinado como mistério, impõe-nos sua imprevisibilidade mais radical enquanto inerente ao cotidiano, sua liberdade em face de nosso saber e de nosso agir. O que pertence ao destino, o que está sempre por vir e acontecer, por necessidade e

sem aviso, é por isso angustiante. Em tal sentido, enquanto acontecimento e destino *livre*, o amor é cego, isto é, sem meta ou justificativa – o amor é o que é.

Há, no entanto, visões ainda mais elaboradas sobre esse caráter de “ser-feito” do que fatalmente se dá. Agamben, por exemplo, remete a concepção heideggeriana de amor à faticidade chamando a atenção para o seu modo próprio de ser, que não é o da mera contingência, pois não se trata de “alguma coisa que se encontra em um ponto determinado do espaço e do tempo e que possui um certo conteúdo de realidade”, mas de “uma não-originariedade *constitutiva*” (AGAMBEN, 2003, p. 17-18; grifo meu). É precisamente por ser não originária que a faticidade, ao contrário de uma necessidade, é, ao mesmo tempo, constitutiva, na medida em que é marcada pela *liberdade*. Prossegue Agamben (p. 20) mostrando que Heidegger, tendo se inspirado em Agostinho, compreende a faticidade como “a condição daquilo que se demora oculto em sua abertura, daquilo que é exposto por seu próprio retirar-se”. Trata-se de uma compreensão que, à luz do que citei anteriormente, nos permite reconhecer, além da influência agostiniana, também ecos kierkegaardianos. Assim, o acontecimento pode ser dito como algo que já se deu e escapa quando tentamos submetê-lo ao entendimento, mas cujo dar-se remete a algo de essencial. Assim, no parágrafo final do texto de sua conferência “A paixão da faticidade”, Agamben (p. 53) recorda as palavras de Nancy segundo as quais “o amor é aquilo de que não somos senhores, aquilo a que jamais acedemos mas que sempre nos acontece”. Para Badiou, por sua vez, o amor é dito o acontecimento de um encontro que, para além do mero encontro, carrega em si aquela pregnância de futuro por ele denominada “construção de verdade” em que “o mundo é experimento a partir de dois” (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 30). Logo adiante (p. 32-33), ele prossegue dizendo que “um encontro não é uma experiência, é um

acontecimento que se mantém totalmente opaco e só tem realidade em suas multiformes consequências no interior de um mundo real” – assim se constrói um mundo: “O amor é sempre a possibilidade de assistir ao nascimento do mundo. O nascimento de uma criança, se é no amor, é um dos exemplos dessa possibilidade”. Em suma, a construção amorosa da verdade como dar à luz o mundo a partir de dois é um feito do amor, não um fato da natureza, e o filho desse amor não se explica biologicamente como se se tratasse de uma banalidade natural qualquer comum a tudo o que vive – a este ponto em particular deveremos retornar na parte final do livro. No capítulo dedicado à “Construção amorosa”, também lemos: “o amor, antes de tudo, tem lugar no mundo. É um acontecimento que não era previsível nem calculável segundo as leis do mundo. [...] Mas o amor não pode se reduzir ao encontro”, como querem os românticos, “pois é uma construção. O enigma do pensamento do amor é a questão dessa duração que o realiza” (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 40). O enigma do amor, digo eu, remete à sua relação com o tempo, tema mais diretamente explorado no próximo capítulo.

A essência do amor, como qualquer outra essência, não pode ser adequadamente compreendida segundo a usual oposição entre “verdade” e “aparência”, já se pode ver. Dito fenomenologicamente, não se trata de menosprezar o “mundo das aparências”, tampouco de se ater às superfícies, mas, como procura fazer o próprio Platão, investigar nas aparências o *que* nelas se mostra. Platão busca, nas aparências, a Ideia. O cuidado que se deve ter, uma vez reconhecendo a essência do que se mostra, ou seja, o que é *em si mesmo* aquilo que aparece *para nós*, o que dá a forma daquilo que percebemos, é o cuidado de não cair na tentação de *julgar* as aparências, jogando-as fora como embalagens inúteis após se haver tomado posse do conteúdo. Entretanto, é justamente nesse descuido que recaem os intelectualistas radicais, assim como todo materialista erra trilhando o caminho

inverso. Afinal, é sempre esse “conteúdo” o que a cada vez aparece na medida em que temos olhos para vê-lo e segundo as possibilidades de seu meio de expressão. No que diz respeito ao amor humano, o meio de expressão é o homem e suas possibilidades, cuja expressividade, por sua vez, permanece restrita às possibilidades de seu olhar, que variam de uma pessoa para outra.

Lançando mão da famosa alegoria da caverna, elaborada por Platão, eu diria que não se trata de darmos as costas às sombras nas paredes para nos dirigirmos àquilo *de que* são sombras, os objetos “reais” que se encontram fora da caverna, além do mundo “aqui de baixo” – eis o que Platão e seus sucessores, diretos e indiretos, procuram sempre fazer com relação ao amor.<sup>3</sup> Em vez disso, trata-se de aceitarmos também as sombras como objetos reais, coisa que de fato são, independentemente da realidade própria aos objetos que são sua causa e cuja silhueta é projetada pela luz. “Luz” e “sombra” são duas *realidades* e, à parte sua relação causal, que não diz respeito senão à Física e ao mundo dos usos cotidianos, devem ser tratadas com igual dignidade. Na *História filosófica do amor* concentrei-me nas filosofias voltadas para a “luz” racional; agora, é devido um espaço às “sombras” misteriosas do interior da caverna. Como diz Mefistófeles ao Imperador no primeiro ato da segunda parte do *Fausto*, versos 5030-5032, “Quem anda e à luz do sol pesquisa,/ Em meras ninharias pisa,/ Mistérios vivem no negror” (GOETHE, 2011, II, p. 65).

<sup>3</sup> Disse-se, inclusive e em profusão, que é o próprio amor a nos levar para longe do mundo e dos homens – se isso é verdade, é importante saber em que sentido, de que “mundo” nos retira e para que “outro” nos orienta. Talvez, no caso de Platão, sequer se tratasse de falar de *dois* mundos – muito provavelmente, não. Essa tese posterior, reforçada pela dogmática cristã até culminar nos impasses epistemológicos da modernidade, infantiliza Platão. Ele estaria mais próximo de propor uma impossibilidade: colocar lado a lado o que as coisas são e o que nos parecem ser, vigília e sonho, a fim de poder compará-las e decidir sobre um critério de valor. É desse modo que as sombras enganam, como cópias imperfeitas etc., por serem meramente relativas e derivadas. Acontece, todavia, que em *nosso* mundo, as sombras são tão inextirpáveis quanto a luz.

Se, de início, pôde-se constatar o quanto perseguir o caminho de “saída da caverna” (que é o nosso mundo) nos leva para longe do amor humano, da vida e deste mundo (que é o nosso *único* mundo), deve-se agora perceber que, do amor, como das sombras, não cabe mais exigir provas de existência. A “existência” do amor é algo que se sabe ou não se sabe; que acontece ou não na vida de alguém (i.e. independente de nosso controle calculista e de nossa previsão); apesar disso, o amor é o que é, não o que se diz ou se sente a seu respeito, não importa o quanto de fato valha a pena seguir as pistas deixadas por esses ditos e sentidos. O que antes exige provas é que sua “existência” dependa de uma outra, um outro objeto atingido por um “foco luminoso” e passível de esclarecimento por alguma espécie de ciência. Além do mais, ainda que esse segundo objeto fosse o primeiro na ordem das *coisas* – que é a da Física e, portanto, da *exterioridade* e da *superfície* diante da qual toda ciência se detém por sua própria natureza –, causa do efeito *antes percebido* – pois é sempre do efeito que se vai à causa –, e por isso dito “mais real”, jamais teríamos chegado a ele sem antes haveremos posto em questão a natureza desse efeito sobre nós em sua concretude. Quando Platão, pela boca de Sócrates, faz o prisioneiro seguir em direção à causa e à condição para o fenômeno “negativo” da sombra, ele o faz se afastar da origem de sua dúvida – a sombra – rumo à origem da coisa posta em dúvida – a “realidade”; a sombra é negligenciada em benefício de algo exterior a ela e a seu ambiente. É claro que Platão não tinha em vista a superfície das coisas, mas veremos a seguir por que pôde ter se valido de tal analogia em seu projeto de superação do mundo das aparências pelo conhecimento, estimado como meio de acesso ao fundo originário dos fenômenos.

Então, pergunto: por que se colocou em dúvida o amor, exigindo-lhe demonstrações acerca de sua fonte? Para retornar a ele e lhe impor limites, exigir-lhe explicações e prestação de

contas? Para obter certificado de procedência para sua dignidade e valor? Ora, a sombra, como o amor, é aí tão negligenciada que só se diz a seu respeito o que na verdade se vê *fora* dela, a seu redor, pois a sombra na parede é circundada pela luminosidade que conseguiu contornar o “objeto real” lá fora, ao se desviar dele como que *evitando-o ou vencendo-o*. De fato, a fonte de luz produz a sombra e, delimitando-a, a torna visível, ainda que não lhe pertença, nem a ela se misture jamais. Como, então, fazer provir do Sol o valor e a dignidade daquilo que ele apenas revela aos olhos deficientes, tão inaptos para enxergar no escuro ou para encarar a luz de frente? O Sol é aí mero intermediário, e como mero intermediário se concebeu Eros. Mas o Sol e o conhecimento que promove não sabem do amor. Deixemos a “fonte” e a “superfície”, e, voltando “para dentro” do *espectador*, procuremos reviver o contato com aquelas sombras como quando éramos ingênuos o bastante para não perguntar o que as poderia ter causado. Afinal, o que faz com que se vejam (re-conheçam) as manifestações de amor, elementos psicológicos e de expressão, não é de modo algum o mesmo que o amor faz ver e manifestar-se (fazer-se saber na consciência). Quando o amor é um “objeto passivo” do olhar de alguém, ele já se acendeu e iluminou, de maneira que nenhuma outra luz haverá de esclarecê-lo – o amor já terá acontecido *antes* mesmo de *poder* ser reconhecido.

Nesta seção de abertura, vale, portanto, lembrar as palavras de um prefácio de Merleau-Ponty (2011, p. 4):

Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem – primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho.

Embora eu não me comprometa aqui a elaborar uma “Fenomenologia do Amor”<sup>4</sup>, nem mesmo uma fenomenologia em geral, cabe confessar o caráter inspirador da fenomenologia como *atitude* perante as questões inerentes ao existir humano, como esforço de retomada do sentido vivo e original do próprio filosofar, segundo podemos ler ao final da Introdução à *Fenomenologia da percepção*: “A experiência antecipa uma filosofia, assim como a filosofia nada mais é que uma experiência elucidada” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 99). Diz Merleau-Ponty (p. 14), mais adiante no Prefácio, que o “mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo”. E ainda:

Buscar a essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em ideia, uma vez que o tenhamos reduzido a tema de discurso, é buscar aquilo que de fato ele é para nós antes de qualquer tematização. O sensualismo “reduz” o mundo, observando que, no final das contas, nós só temos estados de nós mesmos. O idealismo transcendental também “reduz” o mundo, já que, se ele o torna certo, é a título de pensamento ou consciência do mundo e como o simples correlato de nosso conhecimento, de forma que ele se torna imanente à consciência e através disso a ascedade das coisas [a qualidade de existirem por si mesmas e independentemente de qualquer causa exterior] está suprimida [...] e se eu procurasse, através de “critérios”, distinguir minhas percepções de meus sonhos, eu deixaria escapar o fenômeno do mundo. Pois se posso falar de “sonhos” e de “realidade”, se posso interrogar-me sobre a distinção entre o imaginário e o real, e pôr em dúvida o “real”, é porque essa distinção já está feita por mim antes da análise, é porque tenho uma experiência do real assim como do imaginário. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 13).

## §2. A invenção de um problema

Quando se parte do pressuposto – aliás, oriundo da experiência cotidiana e do modo natural de pensar, próprio ao senso comum – de que “as coisas não são o que parecem”, algo como a alegoria da caverna surge mais cedo ou mais tarde, formalizando o assim dito começo da “história do pensamento”. Esse é um

---

<sup>4</sup> Para tanto, prefiro remeter o leitor ao livro organizado por Jonna Bornemark e Marcia Sá Cavalcante Schuback, *Phenomenology of eros* (2012).

pressuposto da experiência – repito –, particularmente da *experiência do engano*, que me parece ser possível na medida em que os humanos descobrem *em si* não apenas a capacidade de mentir e a possibilidade de se enganar, mas também de se envenenar ao comer ou beber algo semelhante a outro que seja salutar, bem como de ser atacado por animal que pareça dócil ou inofensivo e assim por diante. Aliás, recorro a uma curiosa comparação feita por Sócrates, segundo Xenofonte (1972, p. 52), entre o beijo de alguém belo e jovem e a picada de uma tarântula! A comparação está no terceiro capítulo, §§11-13, do primeiro livro de sua obra *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, no qual também se lê que pessoas belas e jovens são tão mais perigosas e letais do que as tarântulas, pois ferem até mesmo à distância, possível razão, segundo ele, para que o amor seja representado munido de arco e flecha (!). É, decerto, um belo começo para se pensar o amor...

O primeiro trabalho intelectual do homem é o de encontrar os meios para que não se engane, o que deve ser reconhecido como pertinente desde a “pré-história do pensamento”. A Filosofia e toda forma de Ciência partem dessa tarefa. No que diz respeito ao “amor correto”, evitar a sedução das belas aparências a fim de que não ocorra desvio na busca da “verdadeira Beleza”, a única boa em si mesma, tal como previne Sócrates, é um notável começo – quiçá o equívoco inaugural ou mesmo o *pecado* original do pensamento. Isso remete à afirmação de Franco (2008, p. 72; 2018, p. 154) de que Sócrates não ama e, inclusive, parece corroborado por Xenofonte (1972, p. 129) na mesma obra, mais precisamente pela “memorável” história, contada no capítulo XI do terceiro livro, acerca do encontro com Teódota, mulher de admirada beleza a quem Sócrates responde enfim: “Não quero ser conquistado: prefiro conquistar-te” (§18). Como se isso não bastasse, diante da sujeição de Teódota a essa condição de amante sem contrapartida, mostrando-se disposta a segui-lo mesmo assim,

como se a ela fosse suficiente apenas ser por ele recebida, embora caiba *ao amado* receber amor, Sócrates lhe desfere, sem qualquer misericórdia, o enigmático golpe final com que a “memorável” se encerra: “Receber-te-ia se não tivesses em casa alguém a quem amo mais que a ti”. Por sincero que seja, um “dito” assim é “memorável” mais pela humilhação que inflige a quem ouve do que pela pretensa nobreza de quem diz, além de exprimir a recusa de Sócrates *também a ser amado*. Talvez, a pessoa a quem ele “ama mais” seja ele mesmo. Portanto, é com muita justiça que, fazendo referência ao menosprezo dirigido a Alcibiades no *Banquete* platônico, Franco (2018, p. 153) acusa a tradição de compreendê-lo “como uma qualidade admirável, como se o desdém pelo físico fosse uma virtude no amor”.

Contudo, nesses relatos de Xenofonte, me interessa mais a “aracnofobia” de Sócrates. Acredito ser uma passagem bastante elucidativa da arbitrariedade com que, às vezes, se distingue o perigo real do imaginário, justificando que se abra aqui um parêntese. Chama a atenção o fato de tarântulas não corresponderem ao pequeno tamanho indicado por Sócrates, e também de que *não* pareçam inofensivas. Na verdade, o animal em questão é o “*phalangion*”, opilião, aracnídeo como ácaros e escorpiões, porém distinto das aranhas propriamente ditas. De fato, a analogia de Sócrates tem em vista convencer de que algo aparentemente insignificante pode causar imenso dano se não tomarmos as devidas precauções. Daí a referência a um aracnídeo muito disseminado e muito pequeno com fama de perigoso. Apenas em parte tarântulas ou caranguejeiras fazem jus a essas características, sobretudo à fama de serem nocivas ao ser humano, a qual se deve certamente a sua aparência bastante repulsiva e assustadora aos olhos de muitos. No entanto, opiliões e a maioria das tarântulas não são de modo algum letais à nossa espécie. Essa verdade científica, por sua vez, não elimina a eficácia retórica do que Sócrates

afirma. Importa, sim, que o sentido da mensagem seja compreendido, aspecto no qual Sócrates é bem-sucedido. Por outro lado, por que deveríamos acreditar que Sócrates não se engana também com relação ao perigo dos amores? Não terá o preconceito relativo aos perigos dos amores desempenhado aí um papel igualmente fundamental? Nesse caso, vale observar que pouco ou nada importa se Sócrates realmente disse isto, se Xenofonte foi “mais fiel aos fatos” em seus relatos do que fora Platão ou vice-versa, se Sócrates era como um ou outro diz, se ambos os relatores são igualmente fidedignos ou nenhum deles o é. Aparências e testemunhos são suficientes para a elaboração de ideias graças à sua verossimilhança, não à sua veracidade, não importando, finalmente, se Sócrates também acreditava serem perigosos os aracnídeos a que se refere, bastando-lhe que assim acreditassem seus ouvintes. Importa que a história registrada exprime um modo de ver as coisas, que é a perspectiva real e verdadeira *para alguém*, e, principalmente, que tem consequências e dá a ver como pressupostos equivocados podem parecer muito convincentes junto a quem se encontra predisposto a aceitar o que deles se deduz e, ademais, ignora o assunto. Em suma, apelar a crenças é um poderoso expediente retórico e, mesmo vindo de um amante da verdade, pode ocultar más intenções.

O relato faz supor que Sócrates recorre a uma espécie de credence popular (que não poderia ter sido confirmada por ele mesmo, posto que falsa) a fim de intimidar seus interlocutores, e consegue! Isso é muito elucidativo do tipo de reservas que temos de ter com relação a teorias e testemunhos, pois corremos o risco de agir segundo preconceitos sem antes buscarmos saber se os mesmos têm qualquer fundo de verdade. A Lógica admitiria que a tese de Sócrates sobre o caráter letal do beijo não é abalada pela falsidade do perigo oferecido pelos opiliões, mas não estamos tra-

tando de Lógica, até porque a Lógica também não permite dizer que beijos causem dano. O fato é que a opinião geral atribui ao veneno do opilião dores e delírios cuja causa deve ser outra coisa, jamais sua picada. É o que acontece no caso do amor: damos mais atenção ao modo como os amantes se comportam enquanto amam do que à verdadeira relação que o amor tem com tais comportamentos. O autêntico problema com que se defrontam aqueles que tentam compreender a essência do amor é o de como chegar a ela se não através de suas manifestações, como que retornando destas a suas pretensas causas. Se o amor pode ferir mesmo à distância com suas “flechas”, o que dizer do beijo? Aliás, a palavra grega para “beijo” deriva de *philia*, o que testemunha tratar-se, a seu ver, de legítima expressão de amor-amizade. O beijo, portanto, é mesmo como uma “picada de amor”, mas a pergunta que se deve fazer é: será ela mesma dolorosa, venenosa, mortal?

Não sei dizer nem posso supor a razão pela qual a tradução verteu *phalangion* como “tarântula” em vez de “pequena aranha” ou, simplesmente, “aranha”, se o intuito era o da clareza. Acontece que, propositadamente ou não, a metáfora socrática é tão desqualificada em grego quanto em português. Por outro lado, a decisão por “tarântula” termina sendo muito feliz na medida em que nos vem à mente o fenômeno do tarantismo. Trata-se de uma convulsiva condição física e psíquica, não muito esclarecida quanto à causa, que envolve desde dores físicas a estados de melancolia ou euforia e delírio, devendo sua designação justamente a outra difundida credence mediterrânea a que se refere Fabre (1916, p. 40-41), entomologista de fins do século XIX, início do século XX. De acordo com a crença, o tarantismo era causado pela picada da tarântula, rezando a lenda que a tradicional tarantela teria efeito terapêutico para a vítima, ou ainda, que a própria dança manifes-

taria o estado de inquietante delírio provocado pelo veneno. Ora, a vinculação entre o tarantismo e a inquietação erótica, unida à prática ritual da tarantela, confere certo ar baco-dionisiaco que pode muito bem estar implícito na reprovação socrática relatada por Xenofonte. Em suma, para fechar este parêntese, penso que o equívoco em questão serve também como analogia para o tipo de equívoco que permeia uma série de teorias sobre o amor.

Já a alegoria da caverna, aqui tomada como mero exemplo ilustrativo, congrega os elementos de uma tese fundamental e, certamente, importantíssima. A de que, embora as coisas possam não ser exatamente como aparecem para nós ou, ainda, como nos parecem ser, o que experimentamos sem questionar corresponde a algo mais original, que existe por si mesmo, sem necessidade de um terceiro elemento para ser o que é. As sombras só são o que são por intermédio da luz, de sua posição e da superfície sobre a qual se projetam marcando uma silhueta, bem como do objeto opaco original de que se obtém a silhueta. O objeto original, pelo contrário, existiria por si mesmo, tanto na claridade como na escuridão, mesmo na nossa ausência – a essa perspectiva dá-se o nome de “realismo”. Este último é concreto e palpável, enquanto as sombras que dele são projetadas são o oposto, meros fantasmas indefinidos e intangíveis cujas proporções podem variar de modo, a princípio, inexplicável. Tal hipótese acerca de um “objeto original” nos oferece uma saída contra o ceticismo quando a experiência não se mostra plenamente confiável. No que diz respeito ao “problema do amor”, a resposta deverá ser procurada – seguindo o pressuposto – junto a seu “objeto original”, não nos comportamentos daqueles que se dizem (ou se saibam) amantes. Quanto a esta segunda parte – que visa a descartar a mera opinião subjetiva –, nada tenho a obstar, mas tenho dúvidas de que o amor tenha

como correlato um *objeto* preciso – a aposta realista de Platão –, o que implicaria dizer que há objetos dignos e objetos indignos de amor, corretos e incorretos, respectivamente.

Há também um segundo pressuposto, oriundo, por sua vez, da fantasia intelectual. Trata-se da crença de que, se todos querem a felicidade, ela possa ser em alguma medida atingida. Caso contrário, seria como termos nossa natureza ludibriada desde sua origem. Surge, então, o problema: que seria a felicidade? Identificada vagamente com alguma espécie de bem-estar, convencionou-se supor que a satisfação desse anseio deveria corresponder a um estado no qual nada mais seria necessário. Atingir a felicidade corresponderia ao encontro da plena realização dos anseios e supressão das necessidades. Em última análise, a supressão de todas as carências. Nesse sentido, a discussão filosófica, amparada em frustradas experiências humanas de busca da felicidade, deteve-se em investigar quais anseios deveriam ser perseguidos e quais necessidades deveriam ser satisfeitas – mais, quais carências deveriam ser ignoradas ou renegadas e quais outras teriam de ser reconhecidas como necessidades naturais e recorrentes (fome, sede etc., que simplesmente nos avisam que devemos cuidar de nossa nutrição e de nossa saúde). Quanto às necessidades dignas de cuidado, também se investigou *como* satisfazê-las adequadamente. Não é à toa que a felicidade, a saúde, o trabalho, o comércio, sejam temas de Ética, que trata dos modos de agir e se conduzir na vida. Assim, ao se vincular o amor à felicidade, começa a delimitação dos objetos dignos de serem amados, quais sejam, aqueles capazes de promover satisfação legítima em detrimento de prazeres transitórios incapazes de produzir saciedade.

Note-se, então, que a problemática ética lança suas raízes até suposições metafísicas pelas quais se busca dar sustentação episte-

mológica ao erro inaugural: o realismo do senso comum, isto é, a fé cega na existência objetiva de coisas independentes de nossa presença diante delas! Desse modo, elucubrações metafísicas são respostas ao senso comum e muitas vezes se nutrem de seus pressupostos acríticos – em geral, o senso comum é incapaz de se colocar as perguntas, sendo por isso que a filosofia lhe soa como uma conversa de loucos, não por ser produto de cabeças que pairam sobre as nuvens.

Temos então problemas “teóricos” e problemas “práticos”, relativos ao bem-saber e ao bem-agir, *ambos* voltados para a vida diária e objetos de reflexão, razão pela qual a oposição radical entre teoria e prática consiste em abstração insossa, que só deveria ser levada a sério do ponto de vista metodológico. Todavia, surgem dois obstáculos. Primeiro, quando se generaliza o caráter ilusório ou pelo menos derivado de tudo o que diz respeito ao mundo dos sentidos e se atribui o caráter de verdade apenas ao conteúdo do que é pensado. Segundo, a própria noção de “problema” parece evocar a convicção de que há algo por explicar através daquele conteúdo. Assim, pensam filósofos e cientistas, diante das sombras, devemos nos ocupar daquilo *de que* elas são imagens e produto para que então possamos explicar o fenômeno. As causas das sombras estariam *fora* delas. Para os variados fenômenos do amor também se passou a buscar uma causa única, sempre *fora* desses fenômenos. A expressividade do amor deveria substituir a “origem” do amor a fim de se lançar luzes sobre seu conteúdo verdadeiro. A primeira resposta, pré-filosófica, já sabemos: o amor é um deus. Não é por outra razão que o problema do amor é inventado: admitindo-se o amor como um deus, ou como algo em alguma medida divino, ele deve passar a ser pensado em conformidade àquilo que se pensa dos deuses, a saber, seres imortais dotados de feliz perfeição. Os deuses antigos, parece, eram para o humano arcaico algo muito diverso

do que representam para o homem civilizado em sentido estrito, mas a concepção de amor, uma vez assimilada à retórica fantasista e assim contrabandeada para o interior da Filosofia, acompanhou rigorosamente o espírito do tempo cultural.<sup>5</sup>

É porque Platão formula uma visão peculiar da essência do divino que Eros não pode mais ser compreendido como nas tradições populares vigentes até então. Tudo passa a girar em torno da clarificação do conceito de divino e seus atributos, de maneira que, ao mesmo tempo em que é tematizado pela Filosofia, o amor deixa de ser pensado como tal, mas em correspondência ao que se pensa sobre os deuses – afinal, o amor só poderia ser racionalmente *explicado* segundo aquilo de que é *feito*. Até a ciência mais materialista procede do mesmo modo, buscando explicações para o amor em causas bioquímicas, enquanto psicólogos investigam em paralelo suas causas psíquicas. Eliminados tais pressupostos, o amor não poderia ser objeto de nenhuma investigação digna de ser considerada séria e razoável, ao passo que, para sê-lo, deve se tornar um problema que possa ser tratado por alguma “metodologia”. Ou seja, se o amor não puder ser pensado como capaz de promover a felicidade e assim re-

---

<sup>5</sup> Aqui, o leitor deve estar atento para o papel desempenhado pela palavra “acontecimento”, que substituí radicalmente aquilo que se consolidou na tradição ocidental como “origem”, ou seja, a pressuposição dualística de algo externo e estranho ao fenômeno como sendo sua causa ou fundamento. A noção de “acontecimento” indica, portanto, uma relação posta por si mesma. Os gregos, de início, pensavam a causa (*aitia*) ou a origem (*arché*) – sem que com isso eu pretenda tratar esses termos como sinônimos ou reduzir um ao outro, dado que são profundamente complexos – como aquilo sem o quê uma coisa não pode ser o que é ou ser pensada, isto é, não necessariamente como algo anterior. Com o tempo, as noções de causa e de origem se tornaram cada vez mais obliteradas até que “origem” e “fundamento” não podem mais ser compreendidos senão como uma espécie de “causalidade eficiente”, ou poder de produção de um efeito – disto a língua alemão fornece um exemplo cabal com suas palavras “*Sache*” (coisa dada) e “*Ursache*” (coisa originária), ambas traduzíveis indistintamente como “causa”. Nesse sentido, a própria noção de acontecimento gera problemas por ser tida como referente a uma espécie de fato inaugural do qual decorreriam efeitos.

metido ao Bem, se não puder ser pensado como algo objetivo e assim remetido ao Real, não haverá critérios para discutir a adequação de casos fatuais a um modelo dado; se os amores de que temos experiência não puderem ser confrontados a um “amor original”, não é possível estabelecer um modelo. Há certamente algo estranho e pernicioso nesse racionalismo que pressupõe e inventa a necessidade de um modelo universal, situe-o em uma transcendência, na fisiologia ou no instinto. No entanto, cabe perguntar: quem disse que o amor deve ou pode ser adequado a alguma espécie de modelo e como afirmar categoricamente que tal modelo envolve o Bem e a felicidade se isto é alheio a toda experiência humana? Nada disso é provado; é pressuposto, indicando que o amor é submetido ao modo *único* de pensar o mundo natural em geral de maneira a tornar viável seu conhecimento e sua ordenação. Se há algo das expressões de amor que sempre foi levado a sério pela tradição filosófica, trata-se precisamente de uma fantasia: a felicidade como promessa do estado amoroso – promessa que se supõe dever ser cumprida de algum modo.

Não se pode deixar de lado, por fim, um terceiro pressuposto, desta vez psicológico-afetivo. Os estados psicológicos relacionados às emoções sentidas na presença do que é amado, ao lado das emoções “ruins” vinculadas à sua ausência, somam-se às pretensões de felicidade e às ideias sobre o que ela é e como pode ser atingida. Afinal, conforme a fantasia humana, produzida não pela emoção, mas pelo intelecto abstrativo, nada é mais belo e prazeroso do que a felicidade, mas isso não quer dizer, conforme a experiência humana, que tudo que seja belo e prazeroso conduza à felicidade – assim se supõe ao abstrair da única vida que conhecemos tudo que seja doloroso e pesado, tornando necessário partir da felicidade, não da beleza exterior ou do prazer pessoal. Note-se o quanto o tradicional pressuposto ético supõe o pressuposto metafísico-epistemológico: se

queremos a felicidade, tem de existir o objeto que a produza – se não neste mundo, em algum outro. Não ocorre pensar que esse querer possa não ter objeto que lhe corresponda, que seja antes mera insatisfação produtora de um lançar os olhos para além do horizonte, para onde nada se pode ver, apenas imaginar.

Quanto ao vínculo entre o amor e o prazer na beleza, sua origem remonta a *interpretações* da poesia de Hesíodo. Tudo o que Hesíodo diz de Eros na *Teogonia* é, todavia, primeiro, que ele faz a mediação na geração de novos deuses originários. Depois, sem esclarecer se se trata de um mesmo ou de outro, apresenta Eros *afiliado* a Afrodite. Tais elementos, confrontados à experiência comum, servem para vincular Eros a estados em si mesmos agradáveis ligados à sexualidade e à contemplação da beleza. O sentimento amoroso sempre vem acompanhado de um eufórico bem-estar. O amor está ligado a coisas boas em si mesmas, mas os bens nem sempre são utilizados de maneira adequada, o que exige reflexão sobre o modo como nos ligamos às coisas e às pessoas. Assim a moral pretende assumir o controle sobre o indomável mundo dos afetos. À diversidade de maneiras faz-se corresponder uma multiplicidade de manifestações eróticas, a princípio associadas a anseios de felicidade. Acontece, porém, que uma experiência psicológica bastante típica conduz o assunto também ao primeiro pressuposto aqui enumerado. Tal experiência é expressa pelo Werther de Goethe (1999, p. 56) na abertura de sua carta de 18 de agosto de 1771: “Por que razão aquilo que representa a felicidade do homem também se transforma na fonte de sua desventura?”. Essa pergunta independe da crença ou não de que a felicidade seja possível, pois não está em jogo apenas atribuir ao amor a não efetivação de uma melhora, mas uma efetiva *piora* no estado de ânimo. Ou seja, o pressuposto do sentimento concreto se associa ao pressuposto da imaginação, mas independe dele, pois não parte de uma

felicidade desejada, mas sentida até então. Além disso, esse sentimento diz: o amor não parece ser *agora* o que *antes* parecia.

Segundo a *problematização* da experiência e considerando os três pressupostos básicos, concluiu-se que a fonte das desventuras só pode ser aquilo que *parece* amor, não o amor como *verdadeiramente* é. Desse modo, a verdadeira felicidade dependeria de que se fruisse corretamente de bens verdadeiros, a fim de que não mais se encontrasse desventura onde se buscava e se julgava ter encontrado uma fonte de felicidade – assim se conjugam os três pressupostos. O tríplice preconceito pode ser então enunciado sob a forma de uma máxima: “Felicidade apenas no gozo do real”. O “aparente” é incapaz de trazer felicidade e, portanto, não devemos nos ligar a ele.

Em suma, o que, no título desta seção, denomino “problema inventado” é a proposta *abstrata*, baseada em pressupostos e preconceitos demasiado genéricos, de que haja duas coisas em vez de uma: amor *aparente* e amor *verdadeiro*. É claro que, uma vez buscando a essência do amor humano, interessa-nos o verdadeiro, mas devemos antes questionar se “amor verdadeiro” corresponde aos “critérios de verdade” propostos com base nos pressupostos indicados, a saber: a existência de um objeto original, a possibilidade da felicidade e a incompatibilidade entre amor e sofrimento. Além disso, devemos perguntar se existe algum amor que possa ser meramente aparente, incorreto, impuro, ou se o que recebe este nome é mesmo outra coisa, isto é, se interesse, paixão, geração, prazer etc. Lhe dizem respeito ou não e em que medida. Na *História filosófica do amor* foram reunidos os mais diversos elementos que, agora, sem ser necessário retomá-los todos, devem servir de base a uma nova crítica, mais “construtiva”, a respeito dos pontos exatos em que tais teorias se perderam de seu propósito ou, conforme o caso, em que seus respectivos propósitos e aquisições nos ajudam a ter uma

compreensão *positiva* da essência do amor humano. Desse modo, o histórico não será refeito, mas submetido a análise em uma direção um pouco diferente. Embora o conteúdo da primeira parte seja a partir de agora considerado como conhecido pelo leitor, creio que o que se segue possa ser lido de modo independente.

### §3. A dedução platônica

Gilson pensava não haver dentre os gregos um “problema metafísico do amor” a resolver, parecendo estar certo quanto a isso. Não quer dizer, todavia, que outros “problemas metafísicos” e suas respectivas soluções ou impasses não influíssem de modo decisivo em uma metafísica grega do amor, que, sem dúvida, se verifica antes mesmo de Platão. Aliás, isso é evidente. Por extensão, a metafísica grega do amor, especialmente a platônica, determinou as tentativas posteriores. Contudo, a compreensão platônica típica segundo a qual essências correspondem a realidades inteligíveis independentes e incorpóreas chega a tornar forçoso admitir que o amor, como tal, não teria uma essência propriamente dita. Algo como uma “essência” do amor, em sentido forte, parece ter sido uma novidade cristã, se não uma tese *exclusivamente* cristã, já que é com o Cristianismo que o amor se converte em *objeto*. Na filosofia grega clássica, o amor se aproxima mais de uma *atitude* e, derivadamente, é exercido como *ethos*; antes dela, trata-se apenas de uma força da Natureza. Isso, por sua vez, não reduz a importância da contribuição de Platão e dos demais gregos para o esclarecimento do assunto, mas, pelo contrário, justifica um retorno a eles. Por que e em que sentido? Porque o ponto de partida que adoto é, como fizeram os gregos, tomar o amor como uma *relação* e então lhe questionar a essência, entendida aqui não como um objeto privilegiado, mas como *modo próprio de ser o que é*. Com o Cristianismo, o amor, embora continue sendo visto como

relação, decai à condição de objeto, cuja realidade é personificada em Deus e, em seguida, reconhecida na história, que é a História da Salvação, hipostasiada em Cristo – Cristo é o *nome* da *relação* de Deus com o Homem, modelo da relação do Homem com Deus e, desse modo, seu intermediário, como o Eros platônico o é entre o Homem e o Belo. É assim que os cristãos fazem derivar sua doutrina genérica do amor daqueles três pressupostos indicados. Por influente que tenha sido o platonismo nesse processo, não é esta a dedução que fizera o próprio Platão, como passo a explicitar.

Pode-se reconhecer em Platão a expressão de um modo de ver as coisas, sob certo aspecto, bastante aparentado ao de Empédocles. Provém de Empédocles a proposta de vincular a uma espécie de amor a força que preside a união, a conformação e a reprodutibilidade da natureza viva, declarando pertencer a uma força contrária a desunião, a degradação e a esterilidade. (Lembremos que a Philotés de Empédocles pode ser traduzida como Concórdia, nisto residindo o núcleo de todas as representações posteriores do amor moral e do sensual, como se pode observar no universo semântico da palavra inglesa “*agree*” – concórdia, acordo, consentimento –, da qual deriva “*agreeable*” – agradável ou passível de consentimento, complacência, simpatia, termos linguisticamente equivalentes ou aparentados a “compaixão”.) Isso faz com que o amor tenha a ver com a *ordem* do mundo, sendo toda perversão sintoma de sua ausência, conclusão que não se aplica apenas à ordem cosmológica, mas também à moral e à estética, bem como à política e à psíquica. Assim o amor é vinculado exclusivamente ao bem e à positividade, atributos que não se encontravam de modo algum decididos na tradição poética anterior. Inspirado em doutrinas pitagóricas, Platão reconhece nas formas, ou Ideias, o Bem e a Positividade, enquanto que o amorfo é uma espécie muito misteriosa de negatividade, de não-ser, de privação de bem,

daquilo que repele os limites, tendendo sempre à indefinição – em uma palavra: caos. Se Eros, de acordo com a primeira narrativa de Hesíodo, provém do Caos originário, não teria dele recebido seu caráter, mas antes o poder de ordenação das trevas primordiais personificadas pela Noite, sua congênera. Se há, portanto, algo que Eros dissolve é a diferença promovendo sua unidade em uma totalidade fusional, ou ainda, revelando a unidade originária essencial do que parece partido, conforme defenderão os místicos.

Do ponto de vista platônico, portanto, apenas o bem pode ser positiva e verdadeiramente conhecido; em última instância, o Bem é o único objeto próprio ao conhecimento – porque ordenado – e, mais do que isso, tudo que *é* alguma coisa – isto é, existe – deve ser, em alguma medida, bom. É nesse sentido até problemático falar do que *não é*, pensar o impensável. Conhecer o amor significa, então, conhecer o que há de Bem nele e em suas manifestações. O Bem é o divino, eterno e imutável, reconhecível nas coisas sensíveis na proporção em que estas participam dele. Uma vez espiritualizada essa força natural que é o amor, o amor passa a ser compreendido como aquilo que nos dirige ao Bem, à conformidade. O amor remete, enfim, à perfeição, que quer dizer *completude, totalidade, inteireza, realização*. Considerando então a natureza dessa força tal como a via Empédocles, como aquela que preside as uniões e formações (i.e. *gerações*) entre afins, *jamaís as desuniões e deformações*, pois o que se desune ou interrompe a cadeira generativa (como as mulas estéreis) testemunha sua falta de afinidade/conformidade intrínseca, Platão, fiel à sua orientação filosófica, livra o amor do mutável ao mesmo tempo em que supera a interpretação meramente física de seu antecessor itálico. O amor não é ele mesmo uma coisa ou um objeto, mas algo pelo que a alma ou o corpo se dirige ao que é bom aspirando unir-se a ele em virtude exclusivamente do bem real e verdadeiro a que aspira em última instância. Aos olhos

da racionalidade grega, Eros personifica aquilo em que e pelo que as partes de uma relação se veem ligadas. Supondo-se impossível desapegar-se do Bem uma vez o tendo reconhecido e conquistado, o amor autêntico não tem nem pode ter, segundo tal ponto de vista, relação com qualquer espécie de capricho, estando antes ligado a um saber efetivo, a uma consciência acerca da verdade. Não é à toa que Platão dá relevo ao amor como uma relação que se estabelece entre almas *livres e iguais*, a qual encontra expressão privilegiada nos laços de *amizade*, considerada em sentido amplo. Nisto, Platão é originalíssimo e abre espaço para as abordagens morais e para a concessão de lugar de destaque à amizade como virtude política, já explícita como tal em Aristóteles.

Falando do amor como relação com um objeto em sua totalidade, Badiou, nas últimas páginas de seu livro *Elogio do amor*, me faz recordar uma esquecida passagem de *A república*. A passagem, a que ele oferece uma livre versão, encontra-se no livro V (474c). Ali, diz Sócrates: “quando dizemos que se gosta de alguma coisa, deve-se entender, se se fala corretamente, não que se gosta de uma parte dessa coisa, e não de outra, mas que se estima a totalidade” (PLATÃO, 1996, p. 253). Algo muito semelhante se pode ler nas palavras de Diotima, relatadas por Sócrates no *Banquete* (205a-b):

Por que então, Sócrates, não dizemos que todos amam, se todos amam as mesmas coisas e sempre, mas dizemos que uns amam e outros não? [...] Isolamos um aspecto do amor e o nomeamos, atribuindo-lhe o nome do todo, e para os demais aspectos usamos outros nomes. (PLATÃO, 2021, p. 137-139).

Assim, o amor não é ele mesmo uma totalidade, tampouco apenas une o que é múltiplo. O amado é sempre amado como um todo indiviso no amor, quando verdadeiro o amor, de maneira que não cabe, como quis o próprio Platão, julgar a legitimidade dos objetos em busca do indiviso, pois esses são redimidos no amor, unos

no amor. No amor, o amado já está unido em si e ao que o ama em uma relação de duas singularidades. O próprio amor da sabedoria se exprime pela estima ao saber como um todo, não a apenas uma parte sua, e então complementa Badiou: “quem não começa pelo amor jamais saberá o que é a filosofia” (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 93). A unidade do saber a que se liga o filósofo – que não é o saber fragmentado do especialista que muito sabe de seu ofício e muito pouco ou mesmo nada do restante – tem por condição o amor, pois filosofia é saber do amor, não o contrário, como em geral se diz, pelo que também escreve Heidegger (2010, §14, p. 62): “O digno de amor denomina a palavra a ‘sabedoria’”. Vê-se logo a necessidade de repensar o sentido da união visada pelo amante.

Reverberando o ensinamento de Empédocles ainda no Cristianismo, que estabelece de uma vez por todas a tese de que o mundo é obra ordenada pelo amor – uma unidade cósmica já dada –, as apropriações posteriores do platonismo, mescladas com elementos da mística neopitagórica, como, por exemplo, a tese de que “Tudo é Um”, dá-se uma notável reconfiguração do platonismo ortodoxo. Na tradição cristã, mais profundamente do que na neoplatônica pagã, Eros não é apenas o promotor das inúmeras formas de unificação – ele se converte, agora sob o nome do Deus único, na personificação da Unidade ela mesma. O que antes constituía a relação entre duas partes se vê assimilado no mistério da Trindade ao mesmo tempo em que tem sua própria singularidade aniquilada pela personificação. Finalmente, o amor é exposto como estando apenas ao alcance daquele que é uno, isto é, que não é internamente dividido, que não possui conflitos ou contradições ou tensões, coisa de que nenhum ser humano pode ser exemplo, uma vez que, na condição de pecado, é um composto de dupla natureza, não uma entidade simples. O sentido da busca por Deus na própria interioridade nada mais é do que a busca pela parte indivisível da alma, a que se denomina “semelhança

divina” e elo remanescente com o Amor-Criador. A única possibilidade humana de atingir o amor em sua plenitude é, dito de outro modo, reconduzir-se à unidade originária do espírito conforme terá sido supostamente criado por Deus – unir-se ao Amor no Amor –, o que, certamente, não é plenamente possível nesta vida. Todavia, como afirma Merleau-Ponty (2011, p. 481; grifo meu), semelhante amor, de ar agostiniano, suprime radicalmente a própria alteridade.

Em Deus eu poderia amar a outrem como a mim mesmo, mas ainda seria preciso que meu amor por Deus não viesse de mim, e que na verdade ele fosse, como dizia Spinoza, o amor pelo qual Deus se ama a si mesmo através de mim. Dessa forma, para terminar, *em parte alguma haveria amor por outrem nem outrem, mas um único amor por si que se estabeleceria sobre si mesmo para além de nossas vidas, que não nos concerniria em nada e ao qual nós não poderíamos ter acesso*. O movimento de reflexão e de amor que conduz a Deus torna impossível o Deus ao qual ele desejaria conduzir.

Se o amor, como em Platão, subsiste no Cristianismo enquanto elo entre “este mundo e o outro”, não lhe pertence mais o lado ancestral não divino e mortal, deficiente e pobre, a que se faz referência no diálogo *Banquete*. Desse modo, a conversão do amor em objeto, o amor no mundo como sombra ou vestígio de Deus, faz com que ele pertença ao outro mundo e que *de lá* nos atraia. De anseio por perfeição, o amor é convertido ele mesmo no ser perfeitíssimo. Podemos, então, concluir com Badiou (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 70-71) que, protegendo o elemento universal do amor na transcendência – tal como a entende o Cristianismo tradicional – ao invés de reconhecê-lo na imanência – i.e. no mundo –, as religiões, em última instância, *não falam do amor*. Se não tivesse sido o amor elevado tão alto no sentido de princípio de vinculação com um bem absoluto e promessa inequívoca de felicidade, como ímpeto de superação de toda pessoalidade em vista de uma universalidade que apenas de modo derivado faz caso da condição humana na Terra, a morte de deus algum o afetaria, assim como nenhuma abstração mo-

ral ou epistemológica teria sobre sua compreensão qualquer efeito, menos ainda sobre sua vivência.

Diante disso, devemos partir do “fato” de que o amor humano é incomensurável a um “amor divino”, seja este último real ou mera abstração. A existência mesma dessa abstração – ou, caso se prefira, desse pensamento – supõe o que é próprio à experiência psíquica do amor dentre os humanos, a única que podemos ter. Dito de outro modo, o amor humano não deve ser tomado como extravio, mas como aquilo cuja condição reside precisamente na cisão interna que caracteriza o humano a partir de determinado estágio de sua presença no mundo, estágio no qual nossa espécie conhece o amor. Eis a compreensão concreta do modo de ser do amor, emersa junto ao desamparo do estar só e ver-se dirigido a outro. Sem isso, sem o reconhecimento da crise, da autodiscórdia e da dúvida, não se requer uma unidade que lhe dê serenidade, não se conhece deus algum. Em última análise, o amor, tal como podemos vivê-lo, não pode sequer ser conhecido por ser divino algum, tampouco como pode sê-lo por um animal não humano, enfim, por nenhuma entidade cuja ação seja inseparável de sua intenção, o sentimento da figuração, o ser da expressão. Em um ensaio de 1909, “Psicologia do coquetismo”, no qual Simmel parte exatamente da filosofia platônica do amor, lemos o seguinte na segunda parte:

Sim, o próprio fato de que o ser humano é de essência absolutamente dualista, de que sua vida e seu pensamento se movem numa estrutura bipolar, de que cada conteúdo do ser se encontra e determina a si mesmo somente em contato com seu polo oposto, remonta talvez, em última instância, a esse dilaceramento da espécie humana, cujos componentes se buscam eternamente, se completam mutuamente sem nunca, porém, superar sua oposição. Que o ser humano com suas necessidades apaixonadas dependa assim de um outro, de quem é separado talvez pelo maior abismo metafísico, é também a imagem mais pura, talvez mesmo a forma original, com efeitos decisivos, dessa solidão que faz do ser humano um estranho, não só entre as coisas deste mundo, mas também entre os seres que são os mais próximos de cada um. (SIMMEL, 2006, p. 108).

Nesse sentido é que talvez devamos entender o póstumo fragmento antiplatônico – e mesmo antitradição – no qual Simmel (2006, p. 184) afirma, sem reducionismo sociológico: “A vida não se origina do amor, mas o amor, da vida. É por isso que este, assim que se torna autônomo, fica igualmente infecundo. Ele não pode alcançar a vida, é preciso que ela esteja de saída nele”. O amor não cria, não gera, não produz, não causa. Ele – diria eu – acontece em uma vivência, e somente a partir daí pode ele ser prenhe de futuro. Oportunamente retornarei ao importante tema da fecundidade, devendo, por ora, me ater à problematização dos pressupostos a superar.

#### §4. Eliminando pressupostos

A *História filosófica do amor* mostra que, convertendo-se o amor em um *objeto transcendente*, negligencia-se seu caráter originário reconhecido como *relação com a transcendência*. Uma das consequências mais imediatas desse desvio é desconsiderar que *todo amor é interessado*.<sup>6</sup> Não é necessário repetir meus argumentos em prol desta afirmação expostos no §33, até porque seu pleno desenvolvimento nos ocupará mais adiante. Neste momento, importa chamar a atenção para o fato de que toda moralização do amor se pautou na concepção muito embaraçosa e controversa de um “amor desinteressado”, mas isto consiste em uma inovação cristã que não encontra pleno respaldo na filosofia de Platão. Antes de prosseguir, vale observar que desinteresse não é a mesma coisa que desapego ao próprio benefício quando causas mais elevadas estão em jogo. Ainda é cedo para afirmar se apego tem ou não tem algo a ver

---

<sup>6</sup> Descobri tardiamente que Scheler, em seu ensaio “*Ordo amoris*”, já declarara o amor como, essencialmente, interesse, mas logo constatei que o que ele fizera com esse verdadeiro achado é muito distinto do que pretendo defender, especialmente pelos pré-julgamentos teológicos que marcam seu pensamento. Por exemplo, a célebre declaração, a princípio original do ponto de vista antropológico, de que “o ser humano é um *ens amans*, antes de um *ens cogitans* ou *ens volens*” (SCHELER apud CHACON, 1994, p. 409) termina nos levando aos lugares-comuns das ontologias do desejo.

com amor do ponto de vista da essência, muito embora pareça claro que, se o apego lhe pertence, não pode ser no sentido de uma posse ou de um querer-possuir, próprio não ao amor, mas ao *desejo* – daí a confusão. De todo modo, desinteresse envolve *desligamento* ou *indiferença*, o que, no entanto, não exclui o querer-possuir – nesse caso, possuir a si mesmo desligando-se dos outros ou sendo-lhes indiferente, asceticamente.

Ninguém pode negar, com relação a Sócrates, seja com base nos textos de Platão ou nos de Xenofonte, que ele tivesse interesse em seus amigos, e mesmo naqueles que não o eram, seus ferozes adversários. Pelo contrário, são recorrentes as menções a ocasiões em que Sócrates só se mostra disposto a falar a quem, por sua vez, tem interesse em escutá-lo, mesmo que com segundas intenções, como as de expô-lo e destratá-lo. Aliás, Sócrates demonstra interesse nas ofensas, pois lhe dão oportunidade de responder (mesmo que com perguntas) e, junto a seu adversário, tentar buscar a verdade. Sócrates mostra que só vale a pena dirigir suas perguntas a quem esteja comprometido em responder-lhe com seriedade, ou seja, com mais interesse na pergunta do que na oportunidade de fazer valer seu próprio ponto de vista a todo custo por meio de respostas pré-concebidas. O que Sócrates teria condenado seria, na verdade, um tipo particular de interesse, qual seja, o de levar vantagem sobre outrem. Muito distinto disso é aquilo que se defende entre os teóricos do Cristianismo, a saber, uma *ligação* com um ser de natureza absolutamente *diferente* da nossa à custa do *desligamento* em relação às coisas profanas, *indiferentemente* se semelhantes ou dessemelhantes. Dizer, todavia, que Sócrates não sabia amar nem ser amado não é uma conclusão tirada a partir da constatação desses seus interesses, mas a partir do modo como lida com aqueles que o amam e da natureza daquilo a que adere em detrimento desses, de seu desprezo pela beleza exterior, do fato de ele parecer se compreender como o próprio Eros e assim por diante.

A obra de Platão, no que diz respeito a amor e assuntos afins, é digna de louvor, ao menos na medida em que o desembaraça da Física, movimento que é revertido na metafórica cristã quando atribui ao amor um “peso”. Apesar de, espiritualizando o amor, seus melhores resultados servirem ao esclarecimento da amizade – talvez, o único tipo de amor que movia Sócrates – e terem efeitos mais expressivos em uma doutrina das virtudes ou na vida política, trata-se de um avanço que não pode ser ignorado se consideradas certas limitações da Filosofia. Focando-se na compreensão do amor segundo seu papel em nossa relação com a transcendência, Platão, no entanto, inaugura a possibilidade de se pensar o amor como relação entre livres e iguais. Isso é importante repetir, levando-nos, então, à pergunta sobre o que significa levar vantagem sobre outrem. *“Levar vantagem” resulta em enfraquecer a liberdade mediante a produção de uma desigualdade.* Daí as disputas e cisões, coisas que jamais devem ocorrer entre amantes de qualquer espécie, pois sua relação deve ser imune à “lógica” dos negócios cotidianos. Ora, o amor como desejo de posse deve ser excluído, e então Platão o substitui pelo amor como desejo de gerar o Bem no Bem, o Belo no Belo. O amor exclui o poder, assim como a sabedoria exclui a força – um como a outra, amor e sabedoria, expressões da liberdade no mundo humano, têm em vista a equidade das partes, por este meio ligando-se à ideia de justiça, não à mera isonomia. Nesse aspecto, pelo menos, é extremamente válido vincular o amor à concórdia e seu oposto à discórdia, recordando Empédocles.

Em certo sentido, portanto, a proposta inaugural de Platão é digna de ser pensada ainda hoje como uma lição das mais importantes. Assim, refletindo sobre a contribuição de Platão, diz Badiou:

[...] no mundo de hoje, é amplamente generalizada a convicção de que cada um só segue seu interesse. Então o amor é uma contraprova. Se ele não é concebido como mera troca de vantagens recíprocas, ou se não é longamente calculado com antecedência como um investimento rentável, o amor é, na verdade, confiança depositada ao acaso. (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 26).

Por estranha que essa conclusão possa parecer no que concerne à filosofia de Platão, na qual aquilo em que se deposita confiança é o mais seguro e determinado – o Bem e a Beleza –, podemos compreendê-la adequadamente se a interpretarmos nos seguintes termos: o amor é uma *entrega* de si ao que se confia, não no sentido de uma abnegação, mas enquanto *liberar-se ao futuro* – que quer dizer gerar se não isto: produzir futuro?

Há pouco me referi à ideia de que o amor, enquanto força unitiva, passa a ser compreendido como remetendo a uma unidade original, que, para os cristãos, é Deus, ou, melhor dizendo, a relação intrínseca e misteriosa expressa na Santíssima Trindade. Em Platão, essa unidade original absoluta pode ser reconhecida no Bem, que é também o Belo. Pela relação de amor, é ao Bem e ao Belo que quer unir-se o amante, gerando uma imagem do Bem e da Beleza. Tal união geradora, que não teria sua expressão mais elevada no mundo biológico, mas no ético, enquanto tal, traz em si uma semente de *futuro*. Nesse caso, o amor, como a sabedoria, tem em vista legar algo do que já se possui, ao contrário reter para si o que uma vez se conquistou de outro ou de investir na conquista do que ainda não se possui. Tal “semente de futuro”, portanto, não se confunde com um querer-mais. Trata-se do mistério da difusão do que é bom pelo qual aquilo que se divide com outrem, ao invés de diminuído, é multiplicado exponencialmente por tantos quantos forem os destinatários da dádiva. Esse mistério foi apenas vislumbrado no Evangelho pela *metáfora* dos milagres da multiplicação, que, aliás, remete à do maná enviado por Javé aos hebreus no deserto quando recém-sai-

dos do Egito. A dádiva de amor e sabedoria, em suma, jamais se dispersa, já que é dádiva de algo indivisível e, nesse sentido, indestrutível. Por isso, nada do que se doa com amor pode ser dito “perdido” ou “desperdiçado”, nem sequer o tempo, mesmo que se trate de uma “semente sobre pedras”; trata-se de algo que é extensão de algo “maior” e cujo sentido *já* se realizou plenamente *na* dádiva, mesmo que “semeado em solo infértil”; seguindo-se a mesma ideia, não é cabível uma “devolução”, nem tampouco esperável qualquer “contrapartida”. O contrário ocorre quando o bem e a beleza em questão são coisas passíveis de fragmentação ou redução e seu contrário, como, por exemplo, a atenção. Explico: embora não possamos tirar uma parte de nosso amor por um e dá-la a outro – se o amor é indivisível, também será intransferível, já que toda transferência supõe uma ruptura do que antes se achava unido –, é impossível darmos a ambos a mesma atenção simultaneamente – resultado: aquele que se sente secundário em nossa atenção pode ficar sujeito a ciúmes, o que, inclusive, pode acometer a *ambos* na medida em que ambos vejam dividida a atenção que lhes é dispensada e que ambos anseiem por obtê-la por inteiro. Desse modo, o amor só pode ser pensado *positivamente* segundo a perspectiva ativa da livre dádiva, ou seja, do *amante*, não da passividade do querer ser amado, pois este é o polo em que se encontra a privação e a necessidade. Significa dizer que o amado não é necessariamente um protagonista na relação de amor? Até certo ponto, a resposta é sim. Lemos em um fragmento póstumo de Simmel (2006, p. 195-196):

O “amado” é um problema bem particular, que, estritamente falando, nada tem a ver com o amor. De fato, o amor só existe no amante, mas o estado moral do amado está em sua alma, onde, segundo os pressupostos, não se encontra nada de amor. A natureza desse estado depende integralmente da compleição e do modo de reação próprios à sua alma. Assim que o amor sentido no outro provoca em si mesmo o amor, ele é, por sua vez, amante, e o problema desaparece nessa medida.

A propósito, há uma passagem na segunda parte do *Fausto* extremamente sucinta e verdadeira, e por isso mesmo de uma densidade belíssima: trata de crimes passionais, dizendo que, se o marido é capaz de cruel violência contra o amante da esposa em razão do que sente por ela, é igualmente capaz de cometê-la contra a esposa pelo que sente quanto ao rival. Goethe o explica pelas palavras de Mefistófeles, na figura de Fórquias, dizendo que, sendo a beleza indivisível, quem uma vez a tenha possuído por inteiro, não admite partilhá-la – trata-se do ciúme que acomete quem outrora possuiu e então perdeu (v. 9052-9066). Sem dúvidas quanto à profundidade da sabedoria de Goethe aí expressa, que em poucas palavras elimina a confusão daqueles que pensam poder nascer ódio do amor, percebe-se claramente que são incompatíveis o desejo de posse e a unidade indivisível do objeto amado. Ademais, releva-se como contrassenso uma outra confusão ainda mais corriqueira, qual seja: a de que a indivisibilidade do que é amado (e do próprio amor) justifica alguma espécie de exclusivismo, nomeado pelo eufemismo “fidelidade”. Lembrando Proust, Badiou opõe-se à interpretação habitual de que o ciúme seja pertinente ao amor, sendo antes “um parasita artificial do amor” que de modo algum está incluído em sua definição – o verdadeiro inimigo do amor não é o rival, mas o egoísmo; é o “eu” o inimigo a ser vencido, não o outro (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 66). Em outro fragmento, Simmel (2006, p. 194-195) faz distinção entre duas possibilidades de amor que podemos associar à diferença radical entre amar e desejar possuir:

Uma quer algo do objeto amado, quer “tê-lo” num sentido qualquer; seu significado e sua evolução dependem integralmente da espera e da chegada da resposta proveniente do objeto. A outra consiste em amar pura e simplesmente, é uma função inteiramente subjetiva, não precisando portanto de uma reação do objeto. O “se eu te amo, que te importa?” não vai completamente nesse sentido. Porque temos aí uma renúncia, uma modéstia, um entrave ao

desejo. Ora, o amor que quer apenas amar não precisa renunciar, porque, *a priori*, não deseja.<sup>7</sup>

Vínculo isso, especialmente, à ideia de que renúncia e abnegação não pertencem como tais ao amor, podendo mesmo se lhe opor, visto que não são mais do que desejo entravado – só se pode renunciar ao que se deseja; sem isso, não há renúncia. Muito embora o desejo acompanhe as expressões de amor, este não é redutível a suas expressões, como poderei aprofundar oportunamente mais adiante. O que vale enfatizar desde logo, para que não fiquem reticências, é o peculiar a todo desejo: extinguir-se, senão no momento da conquista, gradualmente na medida do uso mais ou menos voraz que acompanha o entusiasmo inicial por essa conquista.

Não é por outra razão que Platão recomendava amar objetos indestrutíveis, que se desgastam no uso, embora não com a intenção de possuí-los de fato, mas sim, tê-los para sempre *junto* a si em sua plena integridade. “Ter junto” é muito diferente, se não o contrário, de “possuir”, pois o que se possui é o que se põe junto de outras coisas que guardamos para nós, permanecendo exteriores a nós, não sendo sequer necessário que essas coisas estejam junto a nós, podendo estar em um cofre do outro lado do mundo, ao passo que podemos ter junto a nós o que é livre de nós – isto é evidente: nem todos os nossos “bens” constituem nossas *posses*, nosso “capital”. Por sua vez, “junto a si” não deve ser reduzido a uma relação meramente espacial como a que temos com as coisas exteriores que podemos possuir ou não. Trata-se, pelo contrário, a meu ver, do verdadeiro sentido da “união no amor”, que não consiste na justaposição ou fusão do até então separado ou passível de separação. Nesse caso, deve-se lembrar, o amor *não* é objeto de espécie alguma, mas o *meio* pelo qual bens são

---

<sup>7</sup> Não apenas divirjo, como sequer compreendo por que Simmel reconhece esse “amor que quer apenas amar” no amor cristão.

dados sem jamais sofrerem redução, o que significa: o amor torna o objeto imune à fragmentação, ou ainda, ama o que é inteiro por inteiro. Os ideais de fusão e consequente dissolução de si no divino, decisivos para a mística cristã, têm, por sua vez, sabor oriental, chegando ao Ocidente principalmente através dos egípcios, segundo me parece – em tal perspectiva, amar o que é inteiro por inteiro é confundido com deixar de ser alguém em face do amado absoluto e, portanto, deixar de ser amante, o que é, mais uma vez, um contrassenso. Contudo, tais ideais repercutem no Romantismo determinando o desfecho trágico das grandes paixões. Mas nada do que disse até aqui deve ser interpretado como uma “Apologia de Platão”, pois se trata apenas de tentar remover as camadas mais exteriores (e posteriores) do platonismo até, finalmente, chegar a seu núcleo, sempre no intuito de retornar à compreensão do amor como relação sem pressupor seu papel.

Ainda neste capítulo se tornará claro que uma essência positiva (ou afirmativa) do amor já começa a se delinear. Por essência negativa entendo, por exemplo, a ideia de “perfeição”, como aquilo que só pode ser pensado como ausência de falta no objeto visado; portanto, a ideia de perfeição é duplamente negativa, pois já pressupõe a falta em geral, falta essa de que algum outro ser (supostamente perfeito) é privado. O evidente círculo vicioso é inerente a toda perspectiva dualística, sendo necessário protegê-la de suas próprias falácias. Ou seja, primeiro se concebe algo, a partir da experiência, fazendo abstração do que é “desagradável”; essa falta de qualidades “más” é então atribuída a um ser concebido como perfeito justamente por ser privado do que parece ser “mau”, mas que, seguindo esse critério, distingue-se de absolutamente tudo o que conhecemos de fato. Para tanto, o platonismo se vê obrigado a recorrer ao curioso expediente de dizer que a falta, ou o mal, *nada é*, preservando assim

a pressuposta plenitude do divino, pois, só lhe faltando o não-ser – o divino é absolutizado em uma verdadeira peripécia filosófica das mais complexas –, consiste mesmo em dizer que nada existe senão aquilo que é atributo do que existe plenamente – o perfeito. A busca por esse objeto leva ao processo de purificação em que, primeiro, se pretende purificar o indivíduo de suas paixões (Platão) e, em seguida, purificar o próprio amor tornado objeto (Cristianismo), supondo-se que o amor puro só pode estar presente naquilo que é absolutamente puro. Assim é que o amor se converte no Deus Uno-Trino que, como Amor, ama a si mesmo como a um outro. Mas não nos enganemos: o amor platônico é próprio à condição de imperfeição – embora isso seja falso, é internamente coerente –; o amor cristão só é possível ao ser perfeito – igualmente falso, traz em seu íntimo a inconsequência de obrigar-nos a concluir que, amando com se deve amar, cessa o desejo, a que se pode reduzir toda forma humana de amar.

No entanto, no caminho rumo à posituação da essência do amor, vê-se que o desinteresse, em sentido estrito, não lhe pertence por definição, pois amor é relação, ligação, interesse que vincula amante e amado e que, não tendo em vista a obtenção de vantagens, não implica posse, mas o compartilhamento, bem como não implica fusão, mas o estar-junto, con-viver. A pureza e a perfeição não devem ser ideias abstratas a determinar a compreensão do amor, mas, compreendidas pelos olhos do amor, devem significar o caráter simples e indivisível do que está em jogo, implicando uma alegria perante o que é pleno. Mais ainda, tal simplicidade não é humildade, mas denota a impossibilidade de fragmentação ou análise, não podendo ser objeto de uma “lógica” ou de uma “geometria”; se o ser-simples significa ser-pobre, o é exclusivamente no sentido de nada pretender adquirir, reconhecendo nada mais precisar e pouco ou nada tendo a perder. Finalmente, enquanto relação, totalidade, a referida simpli-

cidade – entendida como o oposto de multiplicidade – é necessariamente, e sem contradição, sempre *complexa*.

É aí que o lado mesquinho de nossos afetos, que constitui a avareza de Eros, deve ser posto à luz quando interfere nas relações de fato, como quando motiva crimes passionais, mas daí a vincular a avareza e o ciúme à autêntica essência do amor humano vai uma longa distância. Como mostram os versos de Goethe citados na primeira epígrafe a este capítulo, o que brilha pertence ao transitório, e por isso inspira um zelo ora mais, ora menos obstinado, mas o que é autêntico e profundo não há de se perder, pois sua natureza, indestrutível, não requer cuidados, de maneira que os cuidados movidos pelo amor não têm em vista uma finalidade como a conservação de algo passível de perda, nem qualquer outra finalidade exterior, mas tão somente o prazer na dádiva – eis o que transcende os amantes no amor, o sentido da entrega, que não é autoabandono, nem autoaniquilamento, mas, pelo contrário, uma *perseverança*. Daí se segue a afirmação expressa no verso de Eurípides na segunda epígrafe: o amante *ama sempre*. Se há alguma pertinência entre zelo e amor, deverá ser em um sentido bastante diferente da mera conservação, o qual deveremos questionar mais a fundo em momento próprio, não sendo necessário, por enquanto, ir além da explicitação de preconceitos comuns. Aliás, “conservar” geralmente nomeia a ação de colocar tudo à disposição, enquanto “preservar” adquire o sentido de tornar algo antecipadamente disponível para servir no futuro como um “fundo de reserva” – nada há de amor nisso, exceto, talvez, de “amor-próprio”, pois o conservar e o preservar cotidianos têm sempre em vista o autossustento. O “amor que conserva” é aquele que investe na constância da disponibilidade do prazer para a curiosidade pública e impessoal, como peças em um museu, enquanto o “amor que preserva” investe na garantia da disponibilidade do prazer contra

carências futuras – nesse ponto, o amor banal entre as pessoas é tão inconsciente de seu egoísmo quanto o “amor à Natureza” ou o “amor à vida”. Muito embora a etimologia não remeta “conservar” e “preservar” a “servir”, é assim que se verifica nos fatos.

De volta aos pressupostos básicos, dos quais vemos decorrer as noções de desinteresse, unidade, perfeição, pureza, simplicidade, transcendência, percebe-se que cada uma dessas abstrações teve e tem em vista oferecer condições para que se possa crer em uma *promessa* de felicidade oferecida em resposta aos inúmeros sofrimentos humanos nascidos do apego a coisas que não podem ser retidas. Isso fica patente nas *Confissões* de Agostinho. Errou-se o alvo ao se pensar que o problema se encontrava nos objetos amados, não nos amantes humanos, os quais foram sendo convencidos de que lhes fora oferecida a possibilidade de amar divinamente segundo o exemplo de Cristo – um modelo de Homem, no fim das contas. Cabe ainda perguntar qual será a consequência disso: se é o caso de nos conformarmos à natureza cambiante do que amamos ou se é o caso de dirigirmos nosso amor ao que é por sua própria natureza indestrutível. Na verdade, tais perguntas devem estar entre as últimas a serem respondidas, pois, aqui, toda precipitação é fatal. Entretanto, algo se pode sinalizar provisoriamente, a partir do que já se atingiu: cada qual à sua maneira, ambas as alternativas devem receber resposta positiva, mas a solução de tal contradição requer a consideração de nosso duplo modo de ser e, antes disso, uma compreensão da impotência de nosso arbítrio, tanto em um caso (o da conformação do afeto) como em outro (o do direcionamento do amor). Por isso, qualquer pretensa saída psicológica está fadada ao fracasso.

Na primeira parte da pergunta, subentende-se que aquele que se dispõe a amar o mutável deve conformar-se “livremente” à sua mutabilidade ou, pelo menos, não a tomar como condição para seu amor, supondo a possibilidade de arbitrar sobre isso. Na segunda

parte, porém, está mais uma vez em jogo, antes de tudo, se está em nosso poder arbitrar sobre para onde dirigimos nosso amor, como parecem querer os filósofos tradicionais em geral, defendendo a liberdade do agente, não do amor. Independentemente de qual seja a resposta, não há espaço de manobra para amar verdadeira ou *profundamente* o que é mutável enquanto mutável. Por sua vez, sendo possível amar o que é efêmero, a questão pode ser respondida se lançarmos mão da noção de unidade do objeto, considerando mutáveis suas manifestações exteriores.

Quando critico as doutrinas filosóficas que advogam o amor pelo imutável, critico a interpretação que oferecem para o que seja esse imutável digno de ser amado, supondo, porém, que possa ser outra coisa. Heráclito, por exemplo, que ficou conhecido entre nós por dizer que tudo está sempre em irrefreável mudança, oscilando entre opostos, também diz haver uma unidade essencial dos contrários. Já o amor platônico, evadindo-se do mutável, é um amor da distância, nisso residindo um dos principais problemas da ontologia platônica do desejo e uma de suas limitações, conforme explicitarei acima. Os extravios daí decorrentes no que concerne a uma filosofia do amor estão ligados à concepção platônica de transcendência e ao fato de a diferença entre *philia* e *eros* ser uma diferença de grau, conforme observado por Franco (2008, p. 64, n. 5), dizendo que “é apenas no que diz respeito à intensidade que Platão distingue Eros de *philia*”. Sobre isto, também escreve Schuback (2012, p. 139) que “o amor platônico é transcendência [...] no sentido de um movimento de intensificação [...] de algo além de si mesmo em direção a outro além”. “O amor platônico”, prossegue Schuback, “é a intensificação do desejo que, começando pelo amor corpóreo, pelo tu-amável, progride ao amor espiritual ou intelectual, ao todo-amável”. Ora, a crítica histórica desenvolvida na *História filosófica do amor* mostrou que não se deve admitir graus no

amor ou na liberdade, o que traz como consequência equivocada e indesejável o estabelecimento de hierarquias entre objetos de amor, ao passo que semelhante gradação só pode pertencer à esfera do desejo. Acontece que aquela distância ainda teve seu sentido deturpado pelo Cristianismo e por todos aqueles que por ele se deixaram influenciar. O que se encontra a uma distância intransponível, como para além de um abismo infinito, é o objeto amado, *não o amor*. Mesmo assim, tal objeto é, no encontro, o que há de mais próximo – isto os místicos compreenderam bem até decidirem que não se poderia tratar de nada senão de um deus ou algo similar.

O amor, como relação *com* a transcendência – relação ela mesma transcendente, portanto –, ao invés de ser extraterrestre, nos faz atravessar por sobre o abismo como que a bordo de um tapete mágico, mas, sendo o abismo infinito, a chegada à borda oposta é impossível e, desse modo, a posse do objeto jamais se efetiva nem pode nunca se efetivar. Nesse particular, Platão parece ter tido uma compreensão adequada, de que, todavia, tirou conclusões errôneas à luz de seus preconceitos metafísicos. Então, o objeto do amor é transcendente? Sim, como tudo a nossa volta, embora não no sentido da mística cristã. Para quê, então, sobrevoar o abismo? Para nada, ou pela mera fruição da viagem, durante a qual, como em um jogo onírico, se nos dá a viver o encontro do amado como aquele de Helena por Fausto, separados um do outro por milênios. “O amor”, nas palavras de Badiou (2011, p. 72), “não é uma possibilidade propriamente dita, mas antes a travessia de algo que podia parecer impossível”, que existe sem razão de ser, que não era previamente “dado como uma possibilidade”, portanto imune a todo cálculo, de maneira que tal “travessia de uma impossibilidade” consiste no “começo do amor”, isto é, no acontecimento do encontro. As mudanças não afetam o amor não apenas por lhe serem exterior-

res, mas, sobretudo, porque o amor *salta* sobre elas em direção ao amado e, assim, o traz ao mundo ao invés de pura e simplesmente nos retirar dele – a união amorosa promove uma suspensão do tempo exterior em que as múltiplas mudanças têm lugar, sendo *neste sentido* que os amantes “saem do mundo” e ingressam no sonho. Não existe aqui uma “dialética”, tampouco um paradoxo, mas um duplo modo de consideração.

Como acabo de dizer, no encontro, o amado se revela como o mais próximo. Assim, prevenidos de toda posse, o estamos também de toda perda, cabendo apenas traduzir, em linguagem não poética, mas representativa direta das vivências concretas, como isso pode se dar de fato, o que não pode ser tarefa para este primeiro capítulo. De todo modo, muito diferente é colocar como objeto inatingível do amor não um alguém que nunca será absolutamente *nosso*, mas que está bem ali junto a nós. Por sua vez, eleger um objeto tal que nunca nos pode afetar imediatamente, mas apenas por sentimentos vagos ou meras abstrações, como é o caso de Deus ou do “Um” e, *principalmente*, da Humanidade, consiste em perversão do amor, ou mesmo falta de capacidade para amar propriamente. É evidente que a esses sonhos de encontro sobre o abismo se intercalam desencontros “pé-no-chão”, mas essa intermitência, como veremos, envolve outros fatores que não refletem a essência do amor, mas o nosso duplo modo de ser.

*Pertence ao nosso modo de ser, não à essência do amor, o caráter intermitente e oscilante de nossas relações no mundo.* Cabe então levantar a hipótese de que o que há de imutável e mutável, indivisível e divisível, espiritual e sensual, interior e exterior no objeto amado seriam também abstrações ou projeções oriundas desse duplo modo de relação com o mundo, produtoras da própria dicotomia entre físico e metafísico, profano e sagrado, falso e verdadeiro, aparente e real,

subjetivo e objetivo. Ou seja, de que tudo isto pode ser reconduzido ao primeiro pressuposto, do qual se deduzira a ideia de um “objeto original” ou de uma “causa primeira”. Considerando a diferença entre amor e atenção, poder-se-ia admitir que o amor persiste em meio às variações da atenção, assim como o zelo varia a despeito da constância do prazer em cada dádiva intermitentemente oferecida, caindo por terra a oposição rígida entre mutável e imutável.

Se tal “objeto original” é o Bem – admitamo-lo por hipótese – e o amor é uma relação pela qual podemos participar desse Bem, conhecê-lo e nos alegrarmos dele, isso não significa de modo algum que o Bem seja a *causa* do amor, mesmo que se trate aí de Deus “em pessoa”. Se se suprime a ideia de “causa”, que apenas desempenha um papel no esclarecimento sobre a natureza do nosso modo de *conhecer*, mas que em absolutamente nada esclarece nosso modo de *ser*, a compreensão do amor e sua essência (ou modo de ser) deve *superar* o anseio de explicação. Dito de outro modo, se a explicação segundo causas, que só pode tratar de *objetos*, não dá conta de algo como o amor em casos particulares – de acordo com o próprio senso comum –, não há nenhuma justificativa para que se busque uma causa para o amor em geral, seja no Bem, seja em um deus. Pelo contrário, o próprio Bem, a Beleza em si, o divino, passam a ser objetos *postos em relação conosco pelo amor*. A própria causalidade é ela mesma uma relação, porém, de outra espécie, que diz respeito a fenômenos determinados, não a outras relações livres e essenciais. Isto é, o amor é como a “causa” do Bem, aquilo em virtude de que o Bem, a Beleza e o Deus *acontecem* e se dão a “ver” diante de nossos olhos. Por exemplo, quando se diz “Quem ama o feio, bonito lhe parece”, se está dizendo que a beleza é projetada pelo amor e apenas pelo amor, cabendo, portanto, a seguinte correção: “A quem não ama, parece

feito o que é bonito a quem ama” – quer dizer: *ninguém* ama *verdadeiramente* a outro *porque* é bonito, mas este é bonito *desde que e enquanto* amado. Uma relação é aquilo em que objetos, coisas que são, se encontram em ligação, sendo objetos dados apenas em virtude de suas relações *já* determinadas. A relação *precede* o objeto e o próprio sujeito, pois uma coisa ou alguém só aparece para mim quando já está em relação comigo, e sempre de acordo com a qualidade dessa relação, seja relação de amor, seja de conhecimento. O amor não é de modo algum cego, é uma visão peculiar.

A diferença não é de pouca monta. Decorre desta “inversão” ontológica que pressupostos acerca de “objetos originais” nada dizem do amor graças ao qual eles se tornam “conhecidos” (i.e. *vistos*). Se o amor segue o bem e a beleza, na medida em que bem e beleza só são vistos graças a ele, nada garante que bem e beleza já estivessem lá *antes* do amor. Nada garante que a Afrodite saída das águas seria amada se não fosse seguida por Eros. Sim, também o mobiliário de um ambiente desconhecido só está *lá* a partir do instante em que nele ingressamos; antes, era de todo ignorado, era “nada para nós”, *inexistia* em nosso mundo. Ao invés de promessa, de um bem futuro que de fato nos “aguarda”, a felicidade é uma *descoberta* feita no estado amoroso, anunciando-o de imediato e sendo sempre *atual*, de maneira que não estamos em posição de cobrar das coisas amadas o nosso próprio bem-estar, muito menos nossa salvação, pois, se estamos mal com os objetos que nos rodeiam, trata-se de um sintoma de que o amor se ausentou ou sequer se apresentou.

Aludi de início a uma passagem de Agostinho que trata da correspondência entre o objeto amado e a imagem que dele já se tinha, que pode ser confrontada a uma passagem em que Rousseau afirma amarmos mais a imagem do que a realidade que ela preten-

de representar. Diferenças à parte, a relação entre imagem e realidade permeiam o senso comum sobre o amor, a que respondo: o amor exacerbado à *imagem* é o que merece o nome de “ilusão”. O equívoco fundamental, portanto, reside em julgar o amor e seu objeto segundo tais correspondências, pois o fato de amarmos mais (ou antes) a imagem sinaliza onde se encontra o verdadeiro problema psicológico envolvido, uma vez que imagens carregam em sua natureza duas faltas graves: primeiro, são *estáticas*, tornando-se impossível que acompanhem o fluxo da realidade vivida; segundo, enquanto produtos da imaginação (isto vale também para a imagem da felicidade), embora estáticas, *desfazem-se* facilmente no confronto com a vida real, justamente por serem estáticas. Desse modo, mesmo o amor pelo inalterável requer do amante *lucidez* e igualmente uma “plasticidade do espírito”, que não há de ser grande desafio enquanto, amando, persevera a visão do bem e da beleza, o que parece tornar um tanto improfícua a longa discussão filosófica entre amar o mutável ou o imutável, que já dura mais de dois milênios. Logo, o imutável e indivisível não é o estático que reluz em nossa mente, mas o ser autêntico com o qual o amor nos põe em relação e que ao mesmo tempo se vela para nossa consciência fixada em superfícies exteriores. Uma comparação pode nos auxiliar: trata-se da diferença entre amar a imagem em uma fotografia ou aquilo que é na fotografia retratado – assim se dá quando se ama não alguém, mas a imagem que se tem dele. Suprimida a relação, a imagem que tínhamos se reconfigura e o que nela se fundava se perde. Escreve Schopenhauer (2001, p. 200) no §20 de seu ensaio *Sobre o fundamento da moral*, meio que emendando ou complementando Agostinho: “O que prezamos e amamos ou desprezamos e odiamos nos outros [e em nós mesmos] não é algo mutável e variável, mas algo permanente, que subsiste sempre: aquilo que eles *são*. E, quan-

do mudamos de certo modo de opinião sobre eles, não dizemos que mudaram, mas que nos enganamos sobre eles”. Ordinariamente, a má-fé generalizada entre os seres humanos os leva à convicção contrária, de que o outro nos trai em nossa expectativa ou que – dá no mesmo – não o conhecíamos o bastante, razão pela qual o amor é “reconhecidamente” um pântano traiçoeiro, um engodo. Contra essa visão tão sedimentada, Ortega y Gasset vai mais longe ainda em seu ensaio “A eleição no amor”, IV, quando escreve:

Diz-se que, em muitos casos, um ou outro dos amantes se enganou: acreditou que seu escolhido era de uma maneira e então passa a ser de outra. Não é essa uma das canções mais repetidas na usual psicologia do amor? A julgar por isso, o *quid pro quo*, o equívoco, seria praticamente o normal. [...] Eu não posso, sem fartas razões, aceitar nenhuma teoria segundo a qual se conclua que a vida humana, em uma de suas mais profundas e sérias atividades – como é o amor –, seja um puro e quase constante absurdo, um despropósito e um equívoco.

Não nego que estes possam se dar, como acontece na visão corporal, sem que isso invalide o acerto de nossa percepção sadia. Mas se se insiste em apresentar o equívoco como um fato de frequência normal, direi que me parece falso, oriundo de insuficiente observação. O equívoco, na maior parte dos supostos casos, não existe: a pessoa é o que naturalmente pareceu ser, embora posteriormente se sofram as consequências desse modo de ser, sendo a isso que nos referimos como nosso equívoco. (ORTEGA Y GASSET, 1964c, p. 615).

Contudo, isso vale para quem ainda tem em si alguma sinceridade e boa-fé, já que o normal é acusar o outro de enganador ou sedutor. Por outro lado, permanece indecيدido se de fato houve “engano”, qualquer espécie de “cegueira”, ou se foi o desaparecimento do amor – acaso isso seja possível! – a levar consigo a visão do que antes agradava. Afinal, não se trata de questionar se o outro mudou seu caráter ou se nos enganou deliberadamente, mas o que nos manteve “cegos com relação às consequências” desse caráter. Deveremos, não obstante, mediante um pensamento adequado sobre a essência do amor, não restrito a uma psicologia do amante, buscar uma com-

preensão suficiente que nos permita dizer se, em última instância, o amor prescinde ou não desse “saber sobre o futuro”. Se o amor dispensa garantias – como parece ser o caso –, a não aceitação do que naturalmente decorre do caráter do amado não pode de modo algum, senão por um ato de má-fé, *justificar* o “fim do amor” – quando muito, a inviabilidade da relação considerada de seu exterior, ou seja, como “convivência”, proximidade física.

Não cabe, em todo caso, perguntar “O que se deve amar para ser feliz”, tampouco “Como amar para fazer feliz”, mas, sim: “O que leva o amor a ausentar-se, quando se o supunha permanente, ou a sequer se fazer presente?”. Afinal, quando se tem diante de si o bem e a beleza, quando o amor é algo que se *sabe* presente, nada se pergunta ou se tem a perguntar. Toda dúvida é indicativa de uma falta, de algum grau de sofrimento, de insatisfação. O que faz sofrer não é, enfim, a presença do amor, nem mesmo de um “amor errado”, mas sua “errante” ausência. Isso não é um problema relativo à teoria ou à prática, mas a um âmbito da existência que precede a ambas.

### **§5. Para um novo ponto de partida**

A ordem das razões parece invertida: para se provar a purificação pelo amor, buscou-se purificar o amor. Se isso acaso se justificasse mediante nossa resistência à “purificação”, mas não – esta resistência “natural” é exacerbada e definida como pecado “original”. O bem e a beleza postos pela relação amorosa foram identificados com o próprio amor tornado objeto de aspirações – “ama-se o Amor”, disse Agostinho, não o que lhe seja “inferior”. Tal atitude, assumida por concepções filosóficas e teológicas que enraízam o amor fora do mundo humano, não tem seus efeitos restritos à teoria, tampouco ao círculo seletivo dos debates intelectuais. Contribuindo para a construção de uma visão de mundo “esclarecida” e “rigorosamente racional”,

suas conclusões permeiam o mundo das ações e o imaginário comum, impondo aí seus fantasmas como guardiões de uma sagrada fortaleza. O “Amor” é instituído como aquele “Irmão Maior”, cuja incumbência é nos tornar, ao mesmo tempo, iguais, irmãos uns dos outros, e infinitamente (in)diferentes no espaço de convívio, incapazes de todo e qualquer amor que não o tenha como objeto exclusivo, sob pena de sermos acusados por “adultério”. Na verdade, devo alertar que aludo, aqui, antes à figura ideológica concebida por George Orwell em seu célebre romance *1984* do que àquela outra lentamente consolidada pelos “Pais da Igreja”, até porque a figura fictícia do *Big Brother* inclui toda idolatria hegemônica. Aliás, não é à toa que, como verei mostrar em momento próprio, essa obra de Orwell oferece uma eloquente metáfora de como o amor pode ser morto e, além disso, de como efetivamente o é pela política, seja teocrática, seja laica e tecnocrática – sobretudo por esta última. Assim como toda política elege seus inimigos de Estado, os profetas do “Grande Amor” também o fazem.

Somente após passar por conflitos bastante ordinários é que a abstração filosófico-teológica entra em cena trazendo consigo a despersonalização do amado, exceto quando se trata de Deus, mediante a intelectualização do amor sob os conceitos de “verdade”, “espiritualidade”, “eternidade” e “universalidade”. A seguir, estabelece-se ao longo da história a moralização do amor como dever, consolidando graus de legitimidade e correção. Em contraste, tem-se a vulgarização do amor humano como sentimento de desejo, o que, junto àqueles que lhe negam fundamento transcendente, sustenta a desconfiança ou recusa de qualquer amor desinteressado, mesmo o amor por Deus. De fato, eu mesmo digo que não há amor desinteressado, mas a grande maioria dos pensadores ainda restringe a noção de “interesse” a “querer algo do outro para si”, como um

“desejo de vantagem”, em vez de entendê-lo, como faço aqui, no sentido de “ligação essencial”, ou “ligação entre seres”, no sentido de “*relação ontológica*” – *inter esse*.

Mas, para que fique claro em que medida procuro estabelecer aqui um novo ponto de partida, parece útil sintetizar alguns dos pontos principais da crítica à tradição. Em primeiro lugar, as concepções a que acabo de me referir levam à desilusão quanto à possibilidade de efetivação do amor no mundo humano, uma vez que exigem do amor algo *irrealizável* neste mundo – o Ideal. Como defesa contra esse sentimento de desilusão, forjam-se esperanças ilusórias, *ideais*, mas, lembrando as palavras escritas por Kundera no décimo capítulo da quinta parte de seu romance *A insustentável leveza do ser*, “é impossível encontrar o que é ideal” (KUNDERA, 1995, p. 202). Uma vez que o amor é tornado incompatível à realidade humana – e isso é feito com “plena consciência”, deliberadamente –, as doutrinas do amor como “dom” (a graça no sentido da caridade) estabelecem seu fundamento fora do humano e de seu mundo próprio. O homem é incapaz de dar a não ser que receba de Deus. Se Deus é fonte primeira de toda dádiva e toda caridade humana é mera intermediária de seu agir providente, o mais digno de ser amado é o divino. O amor é *alienado* nesse outro radical do homem, que é Deus. Paralelamente, isso se reflete de modo muito corriqueiro na esfera profana, uma vez que tendemos a aderir a ideais de amor e, diante do amado, “divinizá-lo”. Nessa alienação profana, nosso amor se vê condicionado pelo amor de outrem, com frequência insuficiente para “matar a nossa sede”. Trata-se de um importante indício. Seguindo-se esta pista, chega-se facilmente à conclusão de que um deus perfeito seria o único a corresponder a tamanha expectativa nascida da desilusão em face das ditas “imperfeições humanas”. Em um caso como no outro, as expectativas do querer ser amado são postas à frente das efetivas possibilidades de amar, fazendo com que se

julgue o objeto do amor em detrimento da liberdade com que o amor acontece. Kundera, mais adiante, no quarto capítulo da sétima parte, oferece uma lúcida psicologia do amor humano:

[...] será que ele me ama? será que gosta mais de mim do que eu dele? terá gostado de alguém mais do que de mim? Todas essas perguntas que interrogam o amor, o avaliam, o investigam, o examinam, será que não ameaçam destruí-lo no próprio embrião? Se somos incapazes de amar, talvez seja porque desejamos ser amados, quer dizer, queremos alguma coisa do outro (o amor), em vez de chegar a ele sem reivindicações, desejando apenas sua simples presença. (KUNDERA, 1995, p. 298-299).

O que psicologicamente se dá é que normalmente as pessoas à nossa volta não *atendem* às nossas grandes expectativas, ou, dito de modo mais seco e direto, não nos dão tão facilmente o que queremos. Sartre estaria completamente certo se não tivesse ousado dizer que tudo se reduz a isso – quero dizer que, se um amor em tais moldes é irrealizável, ao fazer dele a única via, Sartre nos expõe o amor como algo inviável, contaminando irremediavelmente todas as suas conclusões ao previamente envenenar o poço de onde as recolhe. De todo modo, acreditar em alguém com poder de tudo nos dar, bem como aceitar que o que não recebemos é por falta de mérito próprio ou em virtude de sábios fins conhecidos apenas por aquele que é Todo-Bem, é o tipo de ilusão forjada como remédio para males a essa altura incuráveis. Se a desilusão do humano é o remédio para o “desvio adúltero” da ilusão erótico-passional, a ilusão do “matrimônio invisível” é reciprocamente um remédio infalível contra o mal da desilusão. Em síntese, não reside na coisa amada uma insuficiência; antes somos nós a nos iludirmos em nossas pretensões de satisfação.

A ilusão inerente à fantasia de ser amado por um ser que é Todo-Amor e Todo-Sabedoria se desenvolve fartamente quando há – e não poderia jamais ser diferente – uma imensa obscuridade na determinação da perfeição própria ao amor. Uma vez que o homem

se convence de que as expectativas não atendidas em sua vida correspondem a “imperfeições” constitutivas, a perfeição é imaginada como tudo aquilo que uma existência humana *não* pode ter: transbordamento, imutabilidade e saciedade. Falta ao homem perguntar em que medida essas “faltas” são de fato “faltas” ou estados meramente imaginados como passíveis de supressão pelo atendimento de expectativas – estas, sim – de fato irrealizáveis. De todo modo, tais ilusões e fantasias reforçam, de um lado, o preconceito de que o amor só traz alegrias, e, de outro, produzem o amargo menosprezo pelo mundo da vida, ou seja, *niilismo*. Odeia-se a vida, nega-se-lhe o bem e o valor na exata proporção em que se espera dela o que ela jamais pode dar – pessimismo é nada mais do que otimismo frustrado e, portanto, – surpresa! – como constatou Nietzsche em sua *Genealogia da moral*, o mundo parece tão ruim quanto mais se adere à promessa de que há de ser melhor, inventa-se a doença para que haja mercado para seu pretensu antídoto, que não tem outro efeito – e isso vale para todo e qualquer ideal – senão conservar a enfermidade e assim sucessivamente, a demanda cada vez maior pelo placebo. O placebo é aqui o nome técnico para a *esperança* – o último dos *males* da caixa de Pandora, vendido aos desavisados como sua cura ao passo que, sem ele, os demais não teriam tamanho efeito. Em suma, o homem *faz-se* incapaz de amar segundo a frustração de suas reivindicações, mas o “problema”, por assim dizer, não está em reivindicar ou querer reivindicar – isso é “humano, demasiado humano” –, mas, *sim*, em *supor que o atendimento de tais reivindicações seja indício de ser amado, ou ainda, legítimo padrão de medida para o amor*. Seria apenas uma confusão perigosamente letal entre amor e atenção se não se tratasse de um caso ainda mais sério: aderir a uma atenção imaginária estando cego perante tudo aquilo que o mundo oferece, de bom ou de ruim. Afinal de contas, em razão de quê os males da Terra não

costumam receber de nós a indulgência piamente dedicada aos males que vêm do Céu? Não há para esta pergunta nenhuma resposta digna de consentimento imparcial!

Dizer que amor é graça e dádiva, contudo, é completamente diferente de dizer que ele seja mensurável pela *capacidade* de dar, qualidade realmente difícil de encontrar a *contento* junto aos homens. Por outro lado, a humanidade é constituída de descontentamento, de inquietação, de angústia e de tédio, o que por si só já basta para desconsiderarmos a “virtude dadivosa” como medida do amor, muito embora ele seja dom e graça. É um mistério incômodo e inconveniente, como, aliás, todo e qualquer mistério sempre o é, motivando as grandes mentes pensantes a acender as luzes da razão como se fossem faróis de milha a fim de não derrapar em nenhuma curva da estrada. Mas esse sutil equívoco é responsável por se reconhecer como “amorofo” apenas aquele detém poder e, por extensão, como sumamente amoroso, exclusivamente aquele a quem cabe o epíteto de “Senhor da Graça”, sentado no topo da montanha, para além da neblina, pronto a dar recompensas aos que tenham conseguido chegar até ele. Mais uma vez isso consiste em uma confusão, pois o amor se dá na graça porque *já é* graça, não porque haja primeiro a Graça e depois o Amor ou vice-versa. Dizer que o mundo é obra da Graça (transbordamento) “porque” o Criador é Amor ou vice-versa oculta o fato, reconhecido pelos próprios teólogos, de que o ser não se distingue da ação nem do saber. Este ocultamento é, por sua vez, responsável pelo não reconhecimento de que a coincidência de ser, agir e saber não é privilégio divino, mas uma verdade *concreta* até mesmo nas mais “inferiores” formas de vida (para não dizer: sobretudo nelas!). Aliás, é nestas formas relegadas que tal verdade se mostra mais claramente: na planta e no animal, o saber sobre o que é nutritivo, sua obtenção e a fome são uma única experiência vivida no instante atual; é pela abstração

que nos homens esse complexo se separa – o homem tem fome e, refletindo, forja um saber sobre ela e planeja ações para suprimi-la ou mesmo evitá-la, pois, segundo esse saber refletido *a posteriori*, a fome há de voltar. Se o ser, o saber e o agir são modalidades distintas, o são apenas do ponto de vista do pensamento analítico e abstrato das “ciências”. Analogamente, amor, amar e ser amado são, ao menos em certo sentido, no íntimo, a mesma vivência, acaso “ser amado” possa ser o mesmo que o sentimento de recompensa por amar, em vez de mera “constatação” de estar obtendo de outro o que deseja para si. Ao passo que a compreensão do amor como relação necessariamente inclui sujeito amante e objeto amado, a redução do amor à condição de objeto o isola, ou seja, “refletir sobre a relação” produz o equívoco de tomar suas partes como subsistentes por si mesmas, portanto, como fora de relação – isso não tem como dar certo se se quer compreender a experiência amorosa.

Por fim, o que há de mais negativo em toda abstração analítica é que suas definições só dizem o que a coisa definida é dizendo implicitamente tudo o que ela *não é* – uma cadeira *não é* um objeto esférico feito de ar, espontaneamente produzido pela Natureza e que sirva para beber, e assim por diante. O amor é “isto” *porque* não é “aquilo”; é chamado “amor” *porque* tem tais e tais características e não outras – não pode haver contradição. Ora, se o amor envolve contradições e paradoxos, o que fazer? Negar-lhe a existência como algo de absurdo ou adequá-lo a exigências formais do pensamento? Adotar uma terceira via de tipo sartreano, declarando-o ao mesmo tempo essencial e impossível? Combateu-se a verdade própria do amor a fim de que o amor coubesse na verdade da razão. Primeiro, eliminou-se sua realidade para, enfim, restando-lhe apenas o ideal, se lhe atestar a inexistência, ou o rótulo de devaneio romântico, fantasia religiosa, ou, quando muito, subproduto da fisiologia humana.

A concretude existencial foi encoberta pela dialética das oposições lógicas entre “isto” e “aquilo”, ou ainda das antinomias do “em si” e do “para si”, da natureza objetiva e da consciência subjetiva.

Uma essência, para ser compreendida de modo *afirmativo*, não pode receber limites – eis o que *fazem definições, determinações* – meramente “conceituais”. Conceitos são concepções *delimitadas* em nossa mente, incluindo em seu interior o genérico e deixando de fora todo o restante, mas é, ao contrário, a *singularidade* o que concretamente distingue o que algo é do que ele não é, ou seja, a totalidade complexa de seus atributos. Tal singularidade não pode ser devidamente abordada por nenhuma dialética – talvez, nem mesmo pela hegeliana. A compreensão afirmativa (para não usar a carregada palavra “positiva”) deve se dar, é claro, com o auxílio de conceitos, pois *nós* precisamos deles para nos comunicar – constituem o significado de nossas palavras –, mas apontando para o que é inteiro em si mesmo, não para o que parte de um todo maior do qual só se destaca por fronteiras rígidas e arbitrariamente estabelecidas. Contudo, não é dos conceitos que se deve começar para delimitar uma essência, pois são meios precários de exprimi-la, sempre em atraso com relação ao que já se sabe. Dito de modo mais claro, coisa muito difícil de *dizer*: a compreensão afirmativa da essência do amor deve ser aquela que nos permita levar em consideração tudo que pertence ou pode pertencer à relação posta pelo amor, sem determinidade, sem teleologia. Quanto ao que não pertence nem parece poder pertencer, isso não pode ser comparado – i.e. avaliado segundo o mesmo ponto de vista, um denominador comum – ao que se dá ou se pode dar naquela relação; em vez disso, deve ser tratado como algo paralelo, que corre ao lado, mas sem se misturar *essencialmente*. Por exemplo: em nosso dia a dia, nos comportamos de formas diferentes junto àquilo que amamos e junto àquilo que não amamos; nesse caso, em vez

de julgar a adequação de nossos “amores” particulares a um “Amor” genérico, devemos dar atenção ao que, nesses amores, é marcado por algo de estranho e ao que é marcado por algo de próprio ao amor.

O que é “próprio ao amor” não deve ser definido de modo abstrato com base em preconceitos, mas buscado no que a vivência concreta do amor evoca antes de lançarmos sobre ela nossa reflexão. Isso se pode conseguir mediante a tentativa de reconhecer o sentido da relação amorosa a cada vez que ela se mostra, no ato de seu acontecer, não importando o objeto a que se dirige, para somente então se tentar tratar de casos de amor, ou seja, as ocasiões em que o amor se “manifesta”. O equívoco tradicional foi o de partir dessas “manifestações” e excluir desde o começo, sem maior cuidado, o que não era ou não parecia ser compatível com os preconceitos da razão analítica, esses sim determinantes de uma análise viciosa pela qual já se encontrava predeterminado o que tinha o *direito* de ser aceitável como expressão de amor e, portanto, o que poderia estar adequado a ele. Por exemplo, a condenação da homossexualidade, que *já tem sua ilegalidade (natural e moral) decidida* quando se determina a geração como finalidade do amor em geral, de maneira que o pré-conceito já tem julgada toda “infração” possível, dispensando maiores demonstrações. A Sociologia já refutou essa relação teleológica entre amor e geração muito antes de sequer terem germinado as questões de gênero que hoje protagonizam uma série de debates, verificando-se que a relação entre amor e sexo é inteiramente outra, tem outro sentido – por vezes inverso – e assume um caráter existencial até mesmo incompatível com o que ensinou Platão. A ideia de algo como uma “lei do amor” também só é possível quando já se predeterminou racionalmente com total “exatidão” o que o amor seja, coisa que ninguém jamais conseguiu fazer, senão em “aparência”. Eu mesmo não pretendo aqui encontrar a “total exatidão”, mas desfazer a confusão

entre o que pertence à essência do amor e o que, embora extrínseco, interfere nos casos de fato. Nesse sentido é que será necessário considerar o já aludido duplo modo de relação do homem com o mundo, a fim de compreender como e por que tal interferência é possível, quicá incontornável, e que, como tal, não deve servir ao desengano do amor, mas sim à sua compreensão mais abrangente – na medida do humano, o amor deve incorporar o que é próprio do homem, o contrário do que costumeiramente se fez até aqui entre os mais diversos pensadores, a saber: excluir da essência do amor o que ele tem de humano. Portanto, não é meu objetivo *julgar* amores como se eu pudesse me colocar acima deles, mas, sim, considerá-los de uma perspectiva existencial que é, por princípio, essencialmente humana – nem de cima, nem de baixo, mas “de dentro”.

Cada um dos mal-entendidos destacados até agora se vincula a concepções usuais que *fecham* o amor como aspecto da vida humana ordinária. Considerando que o amor seja *relação* e que toda relação deva envolver abertura, o fato de tais concepções “fecharem” o amor corresponde ao fato de o amor *se mostrar ausente*. Em seu texto intitulado “Amor heideggeriano”, Schuback (2012, p. 133) diz algo a respeito:

Quando os humanos tomam Eros por algo que possuem ou querem possuir, mesmo assumindo que Eros tem de ser despertado e inflamado pela aparição do “outro”, do “tu”, eles tomam Eros por aquilo que cai sob o sujeito do querer. O que aparece neste tempo de abandono pelos Deuses é um Eros triste e decaído, não um Eros inexistente, mas um Eros abandonado, que se conserva, como os mortos, na condição de ausência presente, como presença distante. Como ligadura entre vida e morte, Eros é um semideus, um Deus que partilha da mortalidade e da morte dos humanos. O amor começa e dá à luz, mas o amor também morre. A tristeza de Eros é a tristeza do Eros decaído.

É, aliás, notável que Eros perde seu caráter originário, sendo reduzido a semideus, pela primeira vez, no discurso de Sócrates no *Banquete*, de Platão, que constitui o ponto de inflexão

de toda filosofia do amor já em seu começo. É, ao mesmo tempo, o começo de sua autonegação e de todo fechamento, passando-se a qualificar Eros como querer-gerar, o amor sendo posto como perpétuo amor do distante. Não espanta que o amor, no momento mesmo em que o pensamento se dá conta dele, seja desfigurado na ambígua figura de uma potência decaída.

O modo fundamental desse fechamento é a crença de que o amor possa *vir a se* efetivar desde que cumpridas certas *condições*, o que pode ser reconhecido tanto nas concepções comuns quanto nas teológicas e moralizantes. Tal crença se manifesta de diferentes maneiras: compromisso com a felicidade alheia (que não está ao alcance de poder algum e produz os sentimentos de culpa, fracasso e frustração), exigência de aniquilamento (que supõe a esperança de livrar-se do sofrimento e implica ressentimento), dever de caridade (que comumente mascara o amor-próprio e contribui para a vaidade), fantasia de fusão (que exaspera a solidão, paradoxalmente reforça a identidade e incita a mágoa), desejo de espelhamento (que faz impor ao outro o amor de si e o fere fazendo-o sentir-se negligenciado), desejo de posse (que produz ciúme), exigência de fidelidade (que facilmente degenera em exclusivismo), pretensão princípio de reciprocidade (que reduz dádivas imponderáveis a grandezas quantificáveis sujeitas a avaliações de custo-benefício). A desilusão com relação a um ou mais desses “requisitos” eleva o egoísmo ao seu máximo e à mais inconsciente de suas formas: a pretensão de autossuficiência do amor, ou seja, de que o amor basta a si mesmo, podendo residir em apenas uma das partes. Trata-se de uma forma da admissão do “compromisso com a felicidade alheia” que produz no amante a convicção de que tem o *poder* de tornar feliz e melhor mesmo quem não o ama. Seu vício característico é a soberba e tende a se tornar a forma mais violenta do egoísmo, pois,

movido pelo amor, o amante considera inaceitável a rejeição, como se seu amor justificasse também o autoaniquilamento pelo outro quando ele mesmo, querendo assim, faz de tudo menos *abnegar* de seu amor. Exclusividade, reciprocidade, unidade, espelhamento e até fidelidade tornam-se irrelevantes, mas se mantêm como esperança, alimentada pela possibilidade de “reconhecimento” de nossos “esforços desinteressados”. A máxima de “amar por dois”, de certo modo legítima, é aqui um veículo de sedução (minando as fraquezas especialmente de outros desiludidos) e, por isso, um engodo. Quando essa sedução não surte efeito – isto é, quando não há reconhecimento dos esforços do amante pelo amado –, nutre-se o profundo sentimento de injustiça, cujo ressentimento pode levar aos mais extremos atos de violência, pois é impossível ao amante convicto da autossuficiência do amor se conformar com a rejeição, mais do que com qualquer forma de traição, na medida em que esta lhe causa dor. O “serviço” por ele prestado, “o mais valioso”, não é estimado, e a culpa é sempre atribuída a outro, jamais à própria ilusão persistente de querer conservar o amor onde *não há relação*. A outra “alternativa”, como já se pode prever, é amar “aquele que tudo sabe e, capaz de examinar os corações, mesmo que não o demonstre em palavras, *reconhece* meu amor” – em geral, esse “alguém” é identificado com Deus. Deveremos ver, em momento próprio, em que sentido é legítimo “amar só”; com certeza, não quando se é movido por esperanças, mas pela compreensão do caráter essencialmente solitário inerente a toda relação amorosa.

Há ainda outra forma de fechamento, mais difícil de abordar, pois nasce justamente da rejeição de quaisquer “condições” para o amor. O mito do amor como escolha pessoal – tipicamente romântico –, que permeia os discursos de liberdade de orientação sexual como todos os demais discursos contemporâneos, embora a

mais pacífica, é a forma mais obscurecedora da essência não-causada do amor. Afinal, é a crença que mais enfaticamente declara estar ao alcance do homem decidir sobre amar ou não, bem como a quem ou a que dirigir “seu” amor – as aspas indicam o equívoco de se julgar possuidor do “próprio” amor ou, como se diz, detentor do “direito de amar”. Esta crença é irmã gêmea daquela outra sobre a liberdade do querer, pela qual se pensa o querer como objeto da vontade entre outros, como algo que esteja sob o poder do juízo na medida em que o agir parece estar. Graças à crença no livre-arbítrio, o amor perde sua indeterminância originária, deixa de ser absurdo, é subjetivado até o limite e isso contribui para que as pessoas se tranquilizem ao se sentirem mais donas de si mesmas. Transmuta-se em questão jurídica. Aqui, todos os demais ideais são descartados exceto do ponto de vista das conveniências e práticas sociais estabelecidas da bondade, da colaboração, da fidelidade, da honestidade, valores exigidos de cada um por todos os demais, não devendo estar menos presentes nas relações amorosas do que em quaisquer outras das relações humanas. O amor é definitivamente dessacralizado, mundanizado, racionalizado. Todo revés é decidido por discursos ou, em última instância, pelo abandono, se não nos tribunais. O “amor” é regido pela lógica do “contrato entre homens livres”. O amado pode ser a cada instante substituído, de modo que é ele a sofrer a cada vez temendo a perda do que recebe, e por isso dá o que tem, mas segundo esta condição: a de receber. Trata-se de uma liberdade acorrentada em que, sendo prometida a facilidade em se desvencilhar de perdas e danos, tornam-se mais iminentemente ameaçadores a perda e o dano, produzindo um círculo vicioso de busca incansável por segurança nas relações – “eu me arrisco, mas amparado em garantias”. Isso, por sua vez, ao lado daquela tranquilidade oriunda

do sentimento de “posse de si” produz ansiedade, ressentimento e culpa conforme às assimetrias nas relações – “o problema são os outros”. Essas inquietações tendem a fazer com que se recaia nos mitos precedentes, e o próprio desejo de exclusividade se manifesta no temor de perder a vantagem de “ter sido escolhido”. O individualismo moderno, que na vida política se consolidou com tanta teimosia quando no mundo psíquico, faz penetrar nas relações amorosas os preceitos de liberdade individual e consentimento entre partes, razão pela qual se trata de um amor “pactual” no qual a sexualidade tem seu papel mais central – amor, sexo e direito ao prazer se confundem quase indissolúvelmente na chamada “liberdade de associação”. A perversão extrema movida por esse mito contemporâneo culmina na pretensão de controle do amor pelas neurociências e pela farmacologia.

Com muita correção – na medida em que classificações podem ser corretas quanto à sua justiça em relação à multiplicidade dos fenômenos que classifica –, Badiou distingue três concepções filosóficas sobre o amor: a romântica – concentrada no êxtase do encontro –, a comercial, ou jurídica, que reduz o amor a um contrato entre indivíduos livres que declaram amar um ao outro, estando focada na equidade da relação, no sistema de vantagens recíprocas etc. – e, finalmente, a cética – que faz do amor uma ilusão. Penso que o diagnóstico traçado antes se encaixa muito bem nessa classificação, parecendo-me a mais precisa e compreensiva. Contudo, o importante é que, como constata Badiou (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 30), “o amor não se reduz a nenhuma dessas tentativas” de clarificação.

É evidente que algumas das afirmações feitas nesta enumeração exigem maiores explicações, o que certamente encontrará seu devido lugar no decorrer deste livro. Contudo, o intuito, conforme

anunciado, era o de oferecer as grandes linhas de uma síntese dos desdobramentos dos preconceitos e pressupostos teóricos indicados, não de tratá-los desde já em detalhe. No contexto do presente capítulo, importa mais lançar os elementos básicos para uma compreensão afirmativa da essência do amor. Para tanto, não só de críticas devemos nos ocupar, mas também daquilo que há de positivo nas reflexões tradicionais, ou seja, que efetivamente contribuem para a nova compreensão que se pretende oferecer acerca do amor. Alguns desses aspectos positivos legados pela tradição podem ser assim enumerados: distinção entre o amor e paixões (que sugere limitações para a redução ao erotismo), aproximação entre amor e amizade (pela qual se oferecem indicações para que a relação exclua o interesse na posse), a compreensão do amor como graça (que enfatiza a dádiva sem ter em vista a contrapartida nem qualquer intenção de controle, além de superar visões determinísticas), tudo isso podendo ser sintetizado na compreensão, ainda obscura, do amor como liberdade. Tampouco essa enumeração é exaustiva, mas deve bastar para que nos lancemos ao novo ponto de partida, que considero residir na concepção de *amor fati*, tal como encontrada em Nietzsche.

### **§6. *Amor fati* e a afirmação do mundo vivido**

Talvez seja mais correto admitir que minha abordagem sobre o *amor fati*, evidentemente voltada para a questão da essência do amor, consista, antes de tudo, em uma interpretação ou uma proposta de leitura, como, aliás, tudo aquilo que disse e ainda direi sobre as ideias de qualquer pensador. Nesse caso, cabe alguma ressalva com relação às palavras “concepção de *amor fati*, tal como encontrada em Nietzsche”. Por outro lado, inspiro-me mais diretamente na obra de Nietzsche do que no *carpe diem* “original” ou qualquer outra fonte. O próprio Nietzsche nos oferece de modo

profuso e disperso *sua* interpretação e *sua* proposta de leitura para a sentença encontrada nas *Odes* de Horácio, poeta do século I da era pré-cristã. Ao final da famosa ode, lê-se: “Colha o dia, crendo o mínimo no amanhã”. Trata-se de uma exortação a se viver o aqui e agora, que inclui todo o passado que trouxe até então, ao invés de se ocupar com garantias e esperanças relativas ao futuro que se encontra além de nossas vistas *e de nosso poder*.

O dito segundo o qual “O futuro a Deus pertence” carrega pelo menos uma verdade expressa de modo indireto: o futuro *não é* “nosso”, senão quando se torna *fato* incorporado à vida e nada mais podemos fazer a respeito, mas, enquanto tal, na condição de *futuro*, jamais o é, assim como o conquistador jamais será o senhor de uma terra estrangeira enquanto se encaminha para ela. A vida é breve, diz ainda a ode, e por isso mesmo deve-se vivê-la a cada momento, não deixar de lado a vida que acontece *agora* para empenhar-se em um futuro que só existe em nossa imaginação, tampouco correr porque o “tempo é curto”. Viver de esperanças é, na verdade, *não* viver, pois a vida não acontece em um tempo que *ainda não é* o seu. *Ninguém* tem “tempo a viver”, no rigor da expressão. *Nada* é prematuro, nenhum fruto amadurece antes da hora – “colher o dia” é também fruir do antes semeado. Viver é, contudo, gerador de futuro, mas um futuro sempre em aberto, para sempre ainda não decidido ou, acaso decidido, velado para quem o haverá de viver. Assim, a afirmação do mundo vivido significa viver com o que se tem, a cada dia. Mas, como diz a bela canção “Capitão Gancho”, de Clarice Falcão, o que hoje se é e se tem, obtido ontem, seja grande ou pequeno, bom ou ruim, ainda perdura, mesmo que já consumido, pois o que ontem consumimos nos nutriu para hoje e assim nos fez, e assim também o que porventura nos consumiu. A afirmação do hoje recorre ao ontem, mas nada *garante* acerca do

amanhã. A sentença de Horácio ecoa em tom ainda mais próximo do de Nietzsche quase dois séculos depois no §8 do “*Encheiridion*” (Manual) de Epicteto (2014, p. 42): “Não busques que os acontecimentos aconteçam como queres, mas quere que aconteçam como acontecem, e tua vida terá um curso sereno”. Voltando então a Nietzsche, a meu ver, uma das mais completas expressões de sua interpretação do *carpe diem* se encontra na também famosa passagem de *A gaia ciência*, §341, intitulada “O maior dos pesos” – trata-se da primeira enunciação publicada do “eterno retorno”. Vale a pena transcrevê-la integralmente:

*O maior dos pesos.* – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes amaldiçoando o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2001, p. 230).

Este aforismo é como o último do livro IV, seguido apenas de uma espécie de epílogo – ou, na verdade, a indicação de um novo início – intitulado, sugestivamente, “*Incipit tragædia*”, isto é, “A tragédia começa”, o anúncio de Zarathustra, figura central da obra seguinte de Nietzsche. Nesse aforismo final, §342, fazendo as vezes de um prólogo a uma obra ainda por ser escrita, ou sua “semente”, diz Zarathustra ao Sol, antes de descer de sua montanha:

Olha! Estou enfasiado de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; [...] quero oferecê-la e reparti-la, até que os sábios entre os homens novamente se alegrem de sua tolice e os pobres de sua pobreza. [...] Então abençoa-me, ó olho tranquilo, que sem inveja pode olhar até uma felicidade em excesso. Abençoa o cálice que quer transbordar [e] novamente ficar vazio. (NIETZSCHE, 2001, p 231).

Aliás, assim concluía *A gaia ciência* – o livro V, assim como o seu prólogo e o apêndice, surgiria apenas cinco anos depois, já nos últimos tempos da atividade intelectual do autor, como uma “consequência” de Zaratustra. Por isso, *A gaia ciência* como um todo se situa em região privilegiada da obra nietzscheana.

Detenhamo-nos brevemente na tragédia cujo começo encerra a “alegre ciência” (ou que nela se encerra). Zaratustra refere-se ao Sol como um “Olho”. Inspirado por esse Olho, que eu diria ser como o “Olho do Amor”, o sábio profeta nietzscheano propõe a si mesmo deixar de acumular, na solidão de quem se exilara do mundo, para compartilhar em meio aos homens. Sua dádiva é uma obra de amor e, como tal, deve-se notar que ela não oferece apenas o mel doce e suave, mas a possibilidade da ferroadada – Zaratustra tem ferrões! Todavia, em seu amor, essa “abelha” não se vinga dos ofensores, nem sequer se defende dos ofendidos – sim, estes são os mais perigosos! –, é demasiado amoroso para oferecer a outra face; seus ataques são contra a fé: a fé em um futuro que negue o passado e, sobretudo, o presente – o que é. Zaratustra não quer permanecer cheio e, por isso, não quer *trocar* sabedoria por honraria, riqueza por serviço, amor por fidelidade, o que é *dele* pelo que possa vir de outrem – quer ele generosamente “ficar vazio”, mas jamais o poderá, pois o que tem a dar é indivisível e não se pode perder, sendo, portanto, inesgotável, mas parece, por isso mesmo, prestes a afogá-lo; *pesa-lhe*, também.

É em dar que reside a alegria, não em receber, pois, quando se *ama*, em seu anseio infinito, quem recebe sempre julga ser pouco o

recebido, do mesmo modo que quem dá, em sua generosidade infinita, sempre julga ser pouco o dado. É um erro separar a generosidade do anseio como se fossem reciprocamente excludentes, do mesmo modo que é um equívoco pensar que esse anseio e essa generosidade infinitos são semelhantes a quaisquer anseios ou generosidades. Há anseios de tão somente acumular, de obter até mesmo o impossível. Há generosidades que se alimentam tão somente da admiração ou qualquer outra vantagem que recolhem por aquilo que despendem. Durante séculos, defendeu-se a ideia de que um anseio infinito só é compatível à generosidade enquanto se dirige ao que é divino, mas, pelo contrário, o anseio pelo divino, pelo que nos é impossível e inalcançável, pelo mero *ideal* alheio à nossa natureza, consiste em insaciabilidade que, desprezando o que, no mundo, *não pode jamais satisfazê-la*, não pode ser generosa de maneira *profunda* com nada que seja terreno e existencialmente próximo. Do mesmo modo, a generosidade como simples meio de satisfazer tamanho anseio pelo divino não passa de um negócio. O “anseio infinito” a que me refiro como positivo envolve um “jamais enfastiar-se ou aborrecer-se”, enquanto a “generosidade infinita” diz respeito a “jamais fazer recuar a própria disponibilidade”. Quando é o divino e extraterreno que se tem por objeto, reconhecem-se os sintomas do fastio e do aborrecimento com o mundo, bem como a indisponibilidade para com o cotidiano humano.

Daí ser necessário ao pobre “alegrar-se” de sua pobreza, bem como ao sábio de sua “tolice”, ou seja, de seu não saber, pois, no primeiro caso, não se deve ter em vista ficar enfim “satisfeito”, e, no segundo, não se deve julgar a si mesmo já satisfeito e, por isso, orgulhosamente fechado a qualquer coisa que possa vir em acréscimo. Não se trata de querer doutrinar e conformar dizendo que pobreza e ignorância sejam “boas” ou “nobres” em alguma medida – de jeito nenhum o são! –,

mas de admitir que a felicidade só pode ter lugar dentro dos limites do possível, pois só assim o que se tem de fato se carrega de valor para nós – querer além é sintoma de descontentamento e, por conseguinte, o cerne de toda infelicidade. Diz Nietzsche no último aforismo do segundo livro de *A gaia ciência*, §107:

[...] precisamos descobrir *o herói* e também *o tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu do bobo* [...] para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*. (NIETZSCHE, 2001, §107, p. 133).

Mais adiante, diz que pobres seriam “aqueles que não entendem a pobreza voluntária” de quem “jogou tudo fora” (NIETZSCHE, 2001, §185, p. 169). Trata-se, por um lado, de ser capaz de se livrar do que *pesa*, do que é fardo, de reconhecer o que não é necessário e quando não o é, de nada precisar. Por outro lado, esse “nada precisar” supõe a capacidade de alegrar-se com o que então *não se tem*, bem como de não cobiçar o que para outro é excesso. A única forma de se obter uma autêntica felicidade em um mundo deficitário e psicologicamente hostil é desvincular a felicidade dos anseios de satisfação, ou seja, da ilusão de que se pode atingi-la por meio de objetos visados no desejo, pois a verdadeira saciedade não provém das posses, mas, sobretudo, da atitude em face do que não se possui. Spinoza estava terrivelmente equivocado, não importa o quanto o próprio Nietzsche pareça concordar com ele, pois a potência – e nisso acho que Nietzsche o corrige – reside *em nós*, não podendo ser acrescida por aquilo de alheio que incorporamos ao nosso poder. Alegrar-se com o que falta, só o amor o permite, no anseio e na generosidade combinados, pois sempre o autêntico amante julga suas dádivas aquém dos prazeres do amor que tem em si, e se recebe menos do que julgaria, encontra em si a falta, não no outro – a alegria

depende de que não se confunda amar com querer amor, pois este o amante já tem, e é o *seu*. Quem “tudo tem” vive em amarras preso ao solo e às solicitações de sua própria conservação, jamais podendo alçar-se aos Céus de modo *verdadeiro*. Como isso pode se dar pela piedosa convicção de estar preenchido pela Glória de Deus? Como querer, nesse caso, que contas que não fecham intimamente fechem exteriormente? Como esperar que uma relação interna insolúvel de devedor-credor se resolva fazendo-se credor ou devedor de outrem?

Desse modo, tal alegria, que constitui o “saber alegre” e é por ele constituída, não é isenta de melancolia, mas é a alegre melancolia de quem é superior o bastante para, como o Sol, como o Amor, encontrar alegria na felicidade alheia, que é, ainda, sua própria felicidade refletida. Quem não é feliz é incapaz de enxergar a felicidade alheia senão como afronta, a tal ponto que uma condição melhor que a sua – assim lhe parecendo pelo menos – o perturba mesmo que não seja lá essas coisas. Afinal, diz também Zaratustra no mesmo §342: “Qual seria tua felicidade, se não tivesses aqueles a quem iluminar?”. Só há alegria – dito brevemente – quando não se tem inveja ou cobiça; sem inveja e cobiça, é possível alegrar-se também na dor, graças à “alegre ciência” de que todo prazer e toda dor são para todo o sempre e desde sempre encadeados, como o são simultaneamente aqui e agora, a todo tempo, a cada vez. Que dizer então da melancolia se não que consiste na lucidez de que se ama sempre a outro, contudo sempre a sós consigo? O amor é sempre “meu”, inalienavelmente, embora por este “meu” se deva entender antes “ser possuído (pelo amor)” do que “possuir (o amado)” – daí não se poder confundir o amor com seu objeto. Pode parecer estranho que alegria e melancolia – o mal causado pela “bílis negra”, diziam os antigos – estejam relacionados, mas somente se não se considera que nem toda melancolia é da mesma espécie. Em um escrito aristotélico presumidamente

apócrifo, *Problemas*, lê-se no trigésimo livro (955a14-16): “quando a mistura devida à biliar negra se torna mais fria, dá origem [...] a todo tipo de desespero, mas, quando está mais quente, à alegria” (ARISTÓTELES, 1957, p. 167). Mais adiante (p. 181), no livro XXX, consta o seguinte: “como o calor é excessivo, a alma tem mais movimento do que o normal, e como o movimento é mais violento, não conseguem dormir” (957a33-36). Assim, não apenas uma forma de alegria, mas também uma forma de melancolia é compatível com o amor, guardando estreita relação com seu calor e com sua inquietude características.

Cabe ao que é cheio de graça *deixar livre* ao invés de escravizar, mesmo que para o livre partir e não mais refletir o que se lhe dera de brilho e calor. Querer, ao contrário, que persista o reflexo, é querê-lo preso à nossa presença e negligenciado, apagado em nossa ausência; querê-lo preso, negligenciado e apagado, é acelerar seu fenecimento, cuja visão revela tardiamente o sentido oculto do aprisionamento: querer não a felicidade do outro, mas a própria felicidade, mesmo que como mero reflexo, narcisicamente.<sup>8</sup> Imagem de tal fenecimento do que é enredado pelo amante ciumento é expressa no remorso de Tereza ao observar Tomas, de longe, no final (sétimo capítulo da sétima parte) de *A insustentável leveza do ser*:

[...] para se assegurar de que ele a amava; ela o tinha conduzido até que ficasse assim: cinzento e cansado [...] teria sido preciso chegar a esse ponto para ter certeza de que ele a amava! [...] Ela entrou e preparou um banho. Estava estendida na água quente e pensava que a vida inteira usara sua fragilidade contra Tomas. [...] Tinha chegado aonde queria. Sempre desejara que ele ficasse velho. [...] dali por diante um não é mais forte do que o outro. (KUNDERA, 1995, p. 310-314).

---

<sup>8</sup> Que diferença há entre o Sol a quem Zaratustra pede bênçãos para partir e os deuses que, no *Banquete*, de Platão, ciumentos da plenitude da alegria terrena, dividem os felizes em dois, dispersam suas metades embaralhadas pelo mundo e as tornam, com isso, incuravelmente infelizes!

Não teria ela sido capaz de ver o brilho de seu amor refletir-se em Tomas, ou ainda, ocupada demais que o mesmo refulgisse o bastante aos seus olhos, estava cega diante do brilho que dele mesmo provinha? Remetendo-se a uma carta de Heidegger e Arendt, escrita em 22 de junho de 1925, concluem Lancelin e Lemonnier (2009, p. 161), citando-a: “Amar [...] é ‘apreender o ‘tu’ deixando-o ao mesmo tempo ser, isto é, sem procurar possuí-lo. Abandonados ao que nos supera, não podemos nos apropriar completamente dessa doação que nos é feita, mas apenas acolhê-la. ‘Que o amor *seja*, eis o regozijante fardo de que a existência é legatária, a fim de que, por sua vez, ela *possa ser*’”. Na carta também se lê que amor é fé, confiança no outro, sendo por essa abertura que se torna possível “apreender o tu” tal como ele é e será:

Se digo que minha alegria para consigo é grande e cresce, então isso significa que também acredito em tudo o que faz parte de sua história. Não arrango para mim um ideal, nem tampouco estaria em condições de me sentir tentado algum dia a educá-la ou coisas do gênero, mas a amo completamente. Exatamente como você é e com a história que permanecerá a sua. Somente então o amor também tem força para o futuro e não se confunde simplesmente com o gozo fácil de uma ocasião; somente então a possibilidade do outro está co-inserida e fortemente instaurada contra crises e lutas que não permanecem ausentes. Mas com isso uma tal crença também está protegida contra o abuso de confiança do outro no amor. O amor que pode se lançar alegremente em direção ao futuro finca raízes. (HEIDEGGER apud LUDZ, 2001, p. 26).

Logo, amor não é apenas amor de algo imediatamente presente, mas, originariamente, *amor do porvir*. Assim já se antevê o sentido de nomear esta primeira parte “Amor e tempo”, pois, para além da tese geral de que o encontro amoroso seja um *acontecimento*, ponto do qual partimos, na busca de elucidação desse acontecer encontra-se a perspectiva de considerar o amor para além do instante em que ele se revela, ou seja, como “*força para o futuro*”.

Não é desprezível o fato de que apenas o livro IV da publicação original de Nietzsche em 1882 traga um título. O título, “*Sanctus Januarius*”, antes de uma homenagem ao mártir cristão e santo católico, principal patrono de Nápoles, faz referência à sacralidade do novo ciclo que se anuncia, na figura de um novo ano, com a entrada no mês de janeiro. “Belíssimo Janeiro!”, exalta o último verso da epígrafe, escrita na Itália. É interessante também observar, porém, que o dia dedicado a São Januário, 19 de setembro, é véspera da primavera no Hemisfério Sul, estação tradicionalmente vinculada ao florescimento, ao passo que, no Hemisfério Norte, precede alguns dias o início do outono, estação em que o frio e as noites mais longas começam a ceder, prenunciando um novo período de fertilidade, de *vida*, o retorno do período *solar*. Já o primeiro aforismo do livro IV, §276, recebe o apropriado e oportuno título “Para o Ano Novo”. Seu tema: o *amor fati*, ou amor ao destino. Não o destino no sentido de algo preestabelecido, mas da fatalidade do que é como tem de ser, do que é por sua própria natureza inacessível a toda forma de poder e controle. Trata-se de amar o indevassável, a completa ausência de garantias, a insegurança e a casualidade. Desse aforismo inicial destaco as seguintes palavras: “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: — assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!*” (NIETZSCHE, 2001, p. 187-188). Desviar o olhar... Desviar o amor, não do que é “feio” ou “tolo”, do que é “vergonhoso” ou “imoral”, mas do que *verdadeiramente* não é digno da vida, daquilo que a nega exigindo-lhe que seja qualquer coisa de “falso” e não necessário, qualquer coisa diferente do que ela é e deve ser por sua própria natureza. “Livre na lei mais amorosa”, é

o que quer Nietzsche para sua alma naquele mês de janeiro de 1882, conforme o verso de sua epígrafe. A potência para o enfretamento da impotência, o amor do que não se pode dominar, é, contudo, a mais rara das aptidões, a tal ponto que, à maioria incapaz sequer de figurá-la, antes parece uma ficção, a ficção das ficções.

### §7. O peso de amar

A certa altura do romance *A insustentável leveza do ser*, lê-se o seguinte: “o homem não pode ser feliz, pois a felicidade é o desejo de repetição” (KUNDERA, 1995, p. 300). De imediato, poder-se-ia levantar uma embaraçosa objeção, bastando para levá-la a sério recordar o disseminado mal que é a rotina. O contexto em que a sentença é escrita não ajuda muito, pois se refere a um gracejo, dando a entender que aí se confunde felicidade com divertimento, do tipo em que rimos de uma piada não mais por sua “graça” original, mas pelo *ridículo* da insistência de alguém em repeti-la a todos que já a conhecem de cor. Mas por que o mesmo gracejo permanece risível, quando mais natural seria fechar-lhe os ouvidos com aborrecimento, uma vez que não há nada mais sem graça do que uma piada cujo desfecho já se pode antecipar? Porque, como também é dito no contexto da passagem, a brincadeira conserva seu “encanto”, ou seja, sua graciosidade, *mesmo na repetição*. A pergunta agora é: como pode haver alegria (e até felicidade) na repetição?

Em primeiro lugar é necessário compreender o que, na repetição, motiva nosso aborrecimento, e então poder-se-á compreender o que, na rotina, é um “mal” que “morde com força”, como diz a canção mais famosa do Joy Division, “Love will tear us apart”. Não se trata da repetição ela mesma, mas do que ela comumente traz consigo e instila em nós, seres cheios de anseios e de curiosidade, movidos por uma vontade sem limites, como afirmam Nietzsche e Schopenhauer.

A canção prossegue adicionando à rotina outros fatores: “E as ambições estão baixas/ E o ressentimento voa alto”. Tudo que é rotineiro costuma receber esse nome quando se pretende indicar algo estagnado. O rotineiro *não* é em si mesmo uma repetição qualquer, mas uma condição de *vício*, de giros em torno de um mesmo eixo de que não se vê saída, mas se deseja ardentemente tal saída, a ruptura da circularidade, como uma fera inconformada em uma jaula. Assim, surge o ressentimento, a maldição íntima contra o passado que nos conduziu até ali ou mesmo contra quem responsabilizamos por nossa atual condição cativa. A ausência de saída ao nosso alcance mina as ambições da vontade quanto ao seu futuro então bloqueado, ao passo que essa mesma vontade quer fugir, pois, incapaz de deixar de ambicionar, ambiciona que não tivera sido o que foi e que, portanto, não tenha vindo a ser o que é, *necessariamente*. A vontade se ressentida e quer vingança.

Se o amor pode ser dito uma virtude, o é no seguinte sentido: quer ele excelência, expansão, *futuro*, estar sempre à frente e nas alturas. Isso, como veremos mais adiante, parece colocar o amor em conflito com o tempo, embora este seja apenas um aspecto derivado e negativo de sua relação intrínseca. Escreve Kundera no mesmo parágrafo, com grifo meu: “O tempo *humano* não gira em círculos, mas avança em linha reta”. É *porque e enquanto não se vê futuro* que o amor leva para longe do agora e é *porque e enquanto o agora estagnou* que a perspectiva de viver *outra vez* o mesmo giro na jaula se torna, para nós, “o maior dos pesos”. O amor quer a eternidade diante de si. Assim interpreto o enigmático título da canção “O amor nos separará de novo”, a despeito de se poder vincular a palavra “amor” à amante do compositor – que seja, caso a amante personifique o futuro ambicionado. Não apenas “a morte nos separa”; também o amor, quando, querendo outro, querendo além, querendo diferente, traz a

morte para dentro da vida que se vive. A morte, em uma relação estagnada com a vida, anuncia que o amor partiu e nos quer levar consigo, como que para dela nos salvar. A vida acometida de morte é imune ao amor, mesmo em fantasia, como mostra Marguerite Duras (2002) em um breve romance.

Sim, o ser humano é efêmero, mas isso não é “culpa” de seu amor tal como a tradição o declarou, tampouco pode amor algum nos salvar de nós mesmos. O amor “procura” algo de indizível que não sabemos e não podemos antecipar, mas, se ele fosse insaciável como a vontade que nos deixa sempre atrás de si, insatisfeitos, talvez a tradição pudesse estar correta. Contudo, nesse caso, nenhum amor poderia jamais ter sido pensado ou sentido como sempre foi – e isso não pode ser ignorado –, a não ser que se forjasse, para justificar o pensamento e o sentimento do amor, um amor que correspondesse à nossa vontade, mas isso seria – e foi – uma sedução da imaginação. Pensar que uma vontade infinita *só pode* existir em nós se houver um objeto que a satisfaça é a maior das perfídias da doutrina cristã, que também deve pressupor um deus perfeitamente bom para se amar, já que, de outro modo, tal vontade sem objeto capaz de satisfazê-la só poderia existir no mundo por um ato de perversidade da natureza, como, aliás, defende Schopenhauer. Portanto, ao invés de pressupor tantas condições para que amor e vontade sejam o mesmo no querer/desejar em geral, como faz supor o abuso dos termos envolvidos, deve-se admitir, *sem nada pressupor*, que, talvez, o amor nada tenha a ver com a vontade. O fato de a experiência comum de amar coincidir com a de um querer/desejar não significa que sejam o mesmo, apenas que, no amor, estejam unidos, até porque nem toda experiência de querer/desejar é reconhecida como amorosa – pelo contrário! A vontade, na verdade, nos move mais impetuosamente quando *não* temos junto a nós o amado em que, finalmente, encontramos repouso e

superamos o erotismo animal, *fisiológico*, cujo lugar ocupado em nós é, de fato, o de uma ausência. Daí decorre o equívoco fundamental da confusão entre amor e desejo nas ontologias tradicionais.

Embora Schopenhauer seja em grande medida devedor dessa tradição, sua concepção de amor desinteressado enquanto amor mais verdadeiro (que ele encontra na compaixão, aparente antítese da paixão sexual) já lhe permite dar um passo além da mera redução de toda forma de amar ao simples desejo e ao querer possuir. Em um outro contexto, relativo ao desinteresse que caracteriza o prazer estético, encontramos uma pista valiosa: “Assim que surge novamente na consciência uma relação com a vontade, com a nossa pessoa, [...] o encanto chega ao fim”, passando-se a procurar “por aqueles objetos que têm alguma relação com a sua vontade, e tudo que não tenha semelhante relação ecoa em seu íntimo como [...] um contínuo e inconsolável ‘de nada serve’” (SCHOPENHAUER, 2015, §38, p. 229). Ou seja, como diz ele mesmo em outro lugar, o desinteresse de que se trata aqui tem por opositora a *cobiça*, o desejar para si como algo que serve a um fim qualquer – a alegria, por exemplo. A essa cobiça ele reserva a palavra “interesse”, à qual, neste livro, para me referir ao interesse amoroso, confiro significado mais estrito. O interesse amoroso, tal como o entendo, naquilo que tem de *próprio e essencial*, nada tem de cobiça. Assim, as palavras de Schopenhauer nos ajudam, no presente momento, a traçar o devido limite entre amor e vontade, sendo esta última ativa precisamente enquanto o indivíduo se encontra *insatisfeito*, ao passo que, no amor, já se está satisfeito na plenitude do acontecimento. Enquanto Schopenhauer faz a vontade preceder o intelecto, eu afirmo em acréscimo que o amor precede a vontade, devendo sua liberdade essencial ser considerada de modo adequado e muito aquém das ditas liberdades de escolha – isso talvez pudesse ser aceito por Schopenhauer ao menos na medida em que,

segundo ele mesmo, a compaixão consiste em um silêncio, ou mesmo em uma negação da vontade.

O amor e a vontade são, nesse caso, excludentes entre si, pois queremos o que ainda não temos e só podemos amar o que já se encontra em relação direta com nosso amor. Se o que se quer é determinado, chama-se esse querer de “desejo”. Assim, querer/desejar a vida é algo absolutamente distinto de amar a vida. Amar a vida exige a capacidade do *amor fati*, enquanto desejá-la comumente inclui o desejo de acréscimo – deseja-se viver apenas na medida em que se pretende adquirir algo por esse meio ou gozar por mais tempo de um bem que já se possui. Como diz o próprio Nietzsche (1998, p. 146) em “Do superar a si mesmo”, voltando-se contra Schopenhauer pela boca de Zarathustra, não existe “vontade de vida”, pois não se pode querer o que já se tem: “o que é existente, como poderia ainda querer existência!”. Sem necessidade de entrarmos no mérito da controvérsia, nos é suficiente concluir: querer a vida é, portanto, querer mais *da* vida. O “aumento de dias” e a “multiplicação da estirpe através do tempo” é a maior das bênçãos no Antigo Testamento, mas ali, justamente por isso, a Vida é o supremo *valor*, não o supremo *amor*. Sob esta luz, damo-nos conta de que a *limitação* do tempo por viver aparece como punição contra o crime de Adão e Eva. Com a promessa de ressurreição pela Nova Aliança essa situação não muda substancialmente, pois a “vida” dotada de *valor* é aquela indestrutível, pela qual se ganha um “acréscimo de dias” infinito que não mais necessita da “multiplicação da estirpe” para se manter. Para se “ganhar a vida eterna”, é necessário romper com a vida terrena que se afirma e se renova pela sexualidade, função adquirida pela vida mortal, ou seja, pela condição de não-vida, em que se vive uma vida “cheia de morte”, portanto *imune* ao amor. O amor evangélico consiste formalmente na promessa de futuro, mas para por aí, uma vez

que tal promessa tem meramente em vista o atendimento de um desejo. Nem em um caso nem em outro o *amor à vida* se realiza a contento, pois a cada vez está confinado ao *querer viver*, antes entravado pela morte, em seguida garantido pela promessa. Nem Nietzsche, nem Schopenhauer, em suas respectivas críticas ao Judaísmo ou ao judeu-cristianismo os consideraram de modo preciso, especialmente por que o primeiro esteve cego para a afirmação judaica da vida, enquanto o segundo esteve cego para a insistência do querer viver que anima o espírito cristão ordinário.

Em resumo, e retomando o que dizia de início, não é a repetição que é enfadonha, mas o que se repete é que, não sendo amável, aborrece. Contribuí para esse aborrecimento a ânsia comum por novidade, a curiosidade, o gosto pela aventura e pelo exótico, mas esta é uma questão cuja reflexão cabe melhor em um momento posterior, pois o nosso assunto principal ainda não são questões de fato, mas sim questões relativas à essência.

Passando já à segunda consideração, o próprio texto de Kundera diz que a graça, a “doce lei da repetição”, tem lugar em razão do caráter idílico do gracejo. Dito de outro modo, o que alegra nessa repetição idílica, o que lhe confere encanto (graça) é tratar-se de “um amor sem conflitos, sem cenas dramáticas, sem evolução” (KUNDERA, 1995, p. 299), algo cuja felicidade consiste no próprio fato de o círculo não ser obstáculo para a vontade, mas o *habitat* do amor. Como lembra Merleau-Ponty (2011, p. 237), o “hábito” encontra-se etimologicamente referido ao “ter” (*habere*), de modo que – acrescento por minha conta – um *habitat* se constitui daquilo que se tem, em que se *vive* e no que se *é*. Onde o amor está, a vontade se cala e nenhum outro objeto nos solicita, só havendo fronteiras a cruzar para esta, não para aquele, não podendo mais ser admissível reduzir o amor aos ímpetos eróticos, às pulsões do desejo, que nos

acometem na exata proporção em que o amor cede à vontade. Em uma conferência de 1951, intitulada “Construir, habitar, pensar”, Heidegger (2007a, p. 137/140) se refere ao habitar como um *demostrar-se junto às coisas*, algo de que não abrimos mão quando nos “recolhemos” – “os mortais precisam sempre de novo buscar a essência do habitar, [...] *devem primeiro aprender a habitar*”. Um bebê brinca serenamente em um cercadinho, uma criança já crescida não se cansa de encontrar novidades nas coisas banais de sempre, e, mesmo quando não mais as encontra, tira prazer em sabê-las de cor para então repetir incansavelmente o que viu e aprendeu a todos quantos vê, e, mais uma vez, tudo de novo, até crescer e enfasiar-se das fronteiras recém-descobertas de seu mundinho, que é o nosso, dos adultos... Analogamente, nenhum viciado se reconhece como tal até que deixe de tirar prazer de seus rodeios, até que se sinta estagnado e deseioso de “outra vida”. Todo aquele que tem hábitos rígidos, vícios ou mesmo obsessões conserva em si uma parte fundamental de espírito infantil e – o que não é lá muito diferente – de animalidade.

A propósito, o amor idílico jamais pode unir, no romance de Kundera, um ser humano a outro, apenas um animal na condição de amante a um humano na condição de amado. Apenas o animal – e a criança, acrescento por minha conta e risco – pode oferecer um amor idílico. Pergunto-me, porém, se não há resquícios de idealismo em Kundera, não por negar ao homem a possibilidade do amor idílico – isto é pessimismo –, mas por restringir o idílico a essa total ausência de tensão. No entanto, o tom de seu romance é justamente esse, em aparente oposição a Nietzsche: o caráter insustentável da leveza.

Em terceiro lugar, deve-se dar atenção ao que escreve Kundera. Ele não diz que a felicidade está *na* repetição, pois isso significaria que qualquer repetição deveria ser prenhe de felicidade, o que acabamos de ver não ser o caso – seja porque (1) há no

rotineiro o que não se queira sequer uma vez, seja porque (2) fora da animalidade ingênua as limitações se opõem à possibilidade do idílio. A felicidade está no *desejo* de repetição. É preciso querê-la, e todo querer é seletivo, exceto, talvez, o do *amor fati*. Ao selecionar, o querer em geral não quer *tudo* de novo, mas apenas “isto” e não “aquilo” ou vice-versa. O homem olha para sua própria vida de maneira tão fragmentada que lhe é impossível até mesmo ter diante de si tudo o que há nela, em sua história. O próprio Kundera, ao restringir o âmbito do amor idílico, parece não querer a repetição da tensão, do que “pesa” e do que é rotina. Seu protagonista, Tomas, não quer o compromisso, sendo este o inferno de Tereza e, por extensão, o abatimento dele. Se o tempo humano avança em linha reta, mesmo que haja reincidências e recorrências, o próprio compromisso será sempre impossível, pois cada fato, cada dia, cada dor e cada alegria serão únicos e fechados em si mesmos, fluindo irrefreavelmente e tornando-se passado tão logo ocorrem. É segundo tal perspectiva que Tomas segue Tereza, a cada vez deixando tudo para trás e sem nada adiante. O mundo, aos olhos de Tomas, é similar àquele representado na “Nona Elegia” de Rilke ([1984], p. 51):

[...] estar-aqui é excessivo e todas as coisas parecem precisar de nós, essas efêmeras que estranhamente nos solicitam. A nós, os mais efêmeros. *Uma vez* cada uma, somente *uma vez*. *Uma vez* e nunca mais. E nós também, *uma vez*, jamais outra. Porém este ter sido *uma vez*, ainda que apenas *uma vez*, ter sido *terrestre*, não parece revocável.

De fato, há nesta elegia uma exaltação do “aqui e agora”, mas que, passando por cima da dimensão do passado, que em Nietzsche se reafirma como presente e perspectiva de futuro, as palavras de Rilke podem ser usadas como legitimação de uma atitude existencialmente negligente e, pior ainda, eliminar o efeito de afirmação do *vivido*

ênfatisado por Nietzsche com sua hipótese sobre o eterno retorno. A diferença fica mais clara quando vemos para qual dos lados tende o romance de Kundera.

Kundera inicia seu livro com uma menção ao “mito nietzscheano” do eterno retorno. Não está em questão aqui se sua interpretação – ou, antes, a de seu personagem – é “correta” ou não, “fiel a Nietzsche” ou “deturpada”. Não há em *A insustentável leveza do ser* alguém pretendendo “explicar” ou “ensinar” o “pensamento maior” de Nietzsche; há apenas alguém que faz desse pensamento objeto de uma reflexão livre. A literatura, como toda arte livre, tem essa prerrogativa que a põe acima de qualquer julgamento, para além da mera licença poética. O que importa no que diz o artista por suas palavras, imagens e sons aos nossos olhos, ouvidos e inteligência é se o que compartilha conosco de seu espírito é ou não *é profundo* – Kundera o é muitíssimo na bela intensidade de seu romance. Assim, o artista permite a seu espírito hospedar o que não é “seu”, ao mesmo tempo em que é sempre *seu* o espírito da imagem produzida. Importa mais do que a leitura que nos oferece do eterno retorno de Nietzsche o seguinte: Tereza, envolta e envolvente (no bom como no mau sentido) em sua sincera suavidade, é um ser pesado que, pesando, sobre quem a ama como sobre si mesma, arruína a si a cada pesadelo produzido pela insegurança de quem não consegue permanecer nas alturas. Ela mesma o admite no fim da história e o peso lhe pesa como culpa, a culpa que até então atribuíra a outrem – a Tomas, seu amado, e a “suas amantes”. Mas Tomas não é leve, tampouco – é um buscador da leveza segundo sua compreensão do que seja o peso: o compromisso. O compromisso como predeterminação de futuro, como destino, como círculo, como já dado, é o que a seus olhos torna a vida desprovida de sentido, pois não há futuro propriamente dito, apenas a repetição do mesmo que fora antes, sem marcas a deixar na história do mundo.

O mais difícil de suportar no pensamento do eterno retorno é justamente a ideia de que tudo revém, sem esperança de eternidade futura ou de tempo futuro que venham corrigir o instante. E é justamente essa dificuldade que acarreta o perigo de uma identificação do “tudo revém” do eterno retorno com o “tudo dá no mesmo”, “tudo é igual, nada vale a pena” do niilismo passivo. (MACHADO, 1997, p. 131).

Para Tomas, como que movido por esse niilismo pessimista a que se refere Roberto Machado, o peso da vida é retirado uma vez que o efêmero é isento de culpa; a fugacidade é uma “circunstância atenuante”, conforme se lê no capítulo de abertura do romance. A leveza lhe é retirada pelo amor de Tereza, a que ele adere como que sem querer, tentando provar a si poder querer não aderir, sendo no hábito que sua felicidade é vivida sem conhecimento. Tereza não via o compromisso como peso, pois dele esperava a “garantia”, mas permanecia incapaz de se “sentir garantida” – eis o seu peso. Por outro lado, qual será o preço da leveza assim pensada? O autossacrifício ao “tempo em linha reta” no qual o fim de tudo é o esquecimento, posto que “tudo passa, tudo passará”?! Tomas e Tereza recusam a repetição, e *por isso* ela pesa sobre ambos.

Em um mundo cheio de dor e esforço é mesmo difícil admitir e, mais ainda, *desejar* que *tudo* se repita. Mesmo negando sua possibilidade, Kundera nos oferece seu modelo concreto. O que normalmente se quer do futuro é justamente que algo *mude* se está ruim, que *retorne* se fora bom, que *melhore* se não há de que se queixar. A vontade quer mais, mas o amor quer o mesmo, mesmo sem saber. Então, é apenas quando a vontade, no amor, se cala, que o amor pode tê-la a seu serviço, possibilitando que se queira *ainda* o aqui e agora. O desejo de repetição implica a acomodação da vontade ao amor, não o contrário, ao passo que, conforme reconheceu Freud, a pulsão de vida inerente ao erótico é indissociável de uma destrutiva pulsão de morte. Contudo, para que se queira o que

fora *antes* desse amor, incluindo todos os querereres não satisfeitos de nossa vontade, bem como seus não querereres, é necessário um querer superior, uma compreensão de que se é agora a totalidade da vida vivida em cada detalhe. O *amor fati* consiste na necessidade de livremente admitir o que necessariamente se é, algo já intuído por Spinoza, porém expresso do modo mais obscuro e tortuoso possível segundo as limitações incontornáveis que fazem de toda ética uma Ética. Se a Psicanálise ensina que usualmente recalcamos e escondemos até de nós mesmos o que maior mal nos causou, que certos traumas passados podem ser muito mais graves do que nos parecem ser hoje, quanta coragem será necessária para querermos de volta o mal do qual sequer nos recordamos e que recalcamos por impossibilidade de superá-lo! Estaríamos querendo sem querer o ressurgir da dor que dolorosamente enterramos no fundo da alma? Que psicanálise o recomendaria?!...

Mas é a essa vontade submetida ou em conformidade ao amor que entendo dirigir-se o *amor fati*, para o qual o peso se converte em leveza e se supera a quimera desolada e infantil de um “amor idílico”, enraizado numa infância já perdida e simulada junto a animais ou mesmo criancinhas. Na ausência desse desejo, admite o próprio Kundera, a felicidade humana se torna impossível. Tal impossibilidade é tema importante na obra de Schopenhauer, para quem a vida em si mesma é qualquer coisa, menos desejável. Como diz Brum (1998, p. 86) a esse respeito, sendo este mundo “repetição, ora angustiante, ora tediosa, da Vontade que nos domina”, a “concepção antropológica angustiante” de Schopenhauer apresenta o homem como “condenado a viver uma existência comandada por uma Vontade inconsciente que lhe é estranha”, cuja “força onipresente exige uma satisfação impossível e condena-o a um eterno retorno da impotência: a cada dia a dor de viver se renova e quando cessa caímos em um pântano afetivo, o tédio,

o tempo que se prolonga, que custa a passar”. No entanto, a admissão dessa impotência é condição para o reconhecimento de que a conformidade da vontade ao amor não está sob a jurisdição de ninguém, mas não é impossível – impossível é, antes, um amor que satisfaça nossas pulsões, de maneira que procurá-lo é tão inútil quanto tentar capturar fantasmas ou carregar água em uma peneira. Em síntese, uma vontade só se cala por si mesma e na presença do amor, não porque tenhamos controle sobre a primeira ou sobre o último, mas porque toda vontade quer amar, como uma liberdade querendo liberdade, pois só assim pode cessar seu movimento vicioso. É, no entanto, querendo amor que a vontade se perde, convertendo-o em objeto de desejo a fim de poder concebê-lo como meta a atingir e, desse modo, evitar angústia e desespero. Dito de outro modo, poder-se-ia concluir que às vezes a vontade, querendo amor mais do que amar, ama não o outro, mas o amor do outro, sendo o amor reduzido a objeto e fonte de prazer – tal vontade ama a ficção de amar.

Se é verdade inquestionável que não podemos controlar nossos desejos e menos ainda nossa vontade, é, todavia, admissível que o amor possa influenciá-los ou mesmo conduzi-los, e é precisamente *esta* possibilidade que se encontra na origem de tudo o que escrevi sobre o amor nos últimos anos, incluindo, em especial, este livro. É claro que tal possibilidade não garante que algum ser humano seja realmente capaz de dizer “Sim!” ao eterno retorno de todo o vivido, mas uma verdade deve ser admitida como indubitável, e é dita por Kierkegaard (1979, p. 201) em seu tratado sobre *O desespero humano*, ao fim do Livro I:

[...] o homem deseja sempre libertar-se do seu eu, do eu que é, para se tornar um eu da sua própria invenção. Ser este “eu” que ele quer faria a sua delícia – se bem que em outro sentido o seu caso não seria menos desesperado – mas o constrangimento de ser este eu que não quer ser, é o seu suplício: não pode libertar-se de si próprio.

Eis o que, em última instância, *pesa*: o que cada um de nós é de modo inescapável. Mas que outra fatalidade seria mais digna de se *confessar*, e que amor seria possível na falta desta única confissão? – somos o que somos, temos o que temos, e ninguém é *responsável* por isso. Mais uma vez se veem separados amor e vontade. Eis o grande compromisso da existência e do amor: enquanto existimos, *já* estamos comprometidos de tal maneira que nenhum querer pode nos livrar de nós mesmos; apenas o amor possibilita o feliz encontro consigo mesmo. Que *este* compromisso é o compromisso necessário e original junto a tudo que se ama deverá ficar mais e mais claro na medida em que prosseguirmos. Por ora, basta a compreensão do sentido em que amar “mostra-se” ordinariamente como peso, peso sentido, todavia, apenas por quem está de algum modo *fora* do amor, por vezes voluntariamente, como Tomas.

O amor não é um objeto que se move de acordo com as leis da Física, como na já referida analogia de Agostinho. O amor não é um “corpo pesado”, uma gravidade. Por isso, a fim de destacar a diferença, intitulei esta seção “O peso de *amar*”, em vez de “peso do amor”, já que o amor é uma relação, não uma coisa, e porque o peso *não é dele, mas nosso*. É um peso *existencial* para o qual não há lei. Se, de fato, Agostinho está correto ao dizer que o amor encontra repouso em seu “lugar natural”, não o está completamente. Como disse há pouco, considerando que amor e vontade em certo sentido se excluem, o amor não nos leva para onde está “o verdadeiro amado”, até porque isso nem sempre é sabido, mas para longe do que não é amado, usando os motivos do desejo como isca ou deixando a morte entrar na vida quando toda a exterioridade caíra em desencanto (desgraça), como no tédio. Se assim não fosse, e o amor se confundisse com instinto, desejo ou cobiça, como compreender que o amor conduziria a qualquer espécie de superação, como quase sempre se disse, se não hierarquizando

seus possíveis objetos? Se o amor detivesse *apenas* o poder positivo de aproximar, não o negativo de afastar ou do simples manter-distância – como o desvio de olhar nietzscheano –, como ele poderia suscitar qualquer tipo de esperança e inspirar o desejo de futuro, manter-se na ausência embalado por uma potência de porvir? Mas o “levar para fora” não é, de fato, essencial ao amor, pois é o não-amável – que é o “feio” e o “ruim” – aquilo que o repele, o que corriqueiramente se confunde com o ódio. Assim é que a morte vive no deserto de amor, sendo seu legítimo contraditório, não o ódio produzido pelo desejo frustrado. Eis o sentido da *livre atuação* do amor, que nem nos escraviza determinando-se por objetos dados, tampouco se permite situar em relações não estabelecidas por ele mesmo – o amor se rebela. Junto ao amado, o amor faz com que a vontade queira ficar e deseje a repetição, alegrando-se com ela. Desse modo, um amor que, conforme Agostinho, encontre seu repouso apenas no seio da divindade é exatamente aquele amor que, aquém do divino, ou seja, no mundo, na vida, nada encontra de amável, apenas morte! Para este, tudo no mundo é vício, e o próprio mundo não passa de uma jaula de que se deve libertar – libertar-se de todo peso e de todo corpo (mera prisão da alma) para obter a veloz ascensão, como o negro fumo de lenha queimada... desde então imprestável. A caridade não passa de amor em fuga, e, seu ideal, uma loucura do desejo que quer morrer.

### §8. A hipótese do eterno retorno

Diante do peso representado pela mera ideia de repetição de todo o vivido, fica claro por que o aforismo sobre o eterno retorno fora intitulado por Nietzsche como “O maior dos pesos”. Não nos interessam neste momento as interpretações cosmológicas acerca do eterno retorno, mesmo a de Deleuze, e suas respectivas posições quanto ao retornar ou não retornar *efetivo* das coisas – o próprio

Nietzsche recusara semelhante misticismo em sua *Consideração intempestiva* sobre a História, embora seja controverso se ele teria posteriormente reconsiderado a teoria em novos termos. Importa-nos, como a Roberto Machado (e a Clément Rosset, em quem ele pode ter se inspirado mais do que explicita), a força própria ao querer a vida como vida, ao querer a si mesmo como aquilo que se é, não como outro – o eterno retorno como atitude *existencial* possível da vontade (no amor – adiciono de minha parte). Basta-nos a compreensão do eterno retorno como realidade afirmada *pelo* querer, pela liberdade em seu sentido mais positivo, como o máximo alcançável por uma vontade extraordinária: “Dessa forma, nos textos publicados, o pensamento do eterno retorno aparece principalmente como uma prova, um teste, um desafio que tem por objetivo aquilatar o efeito que a ideia de eterna repetição da vida tem sobre a vontade humana.” (MACHADO, 1997, p. 150-151). Em geral, essa simples ideia já se mostra como algo terrível que não poderia ser expresso senão por um demônio. Sobre esse assunto, o livro de Machado (*Zaratustra: tragédia nietzschiana*), em sua terceira parte, intitulada “O eterno retorno do instante”, encontra sua perfeição, de modo que me parece mais cabível indicar sua leitura do que transcrever suas palavras, pois, não sendo o caso de retocar o que é dito ali, seu texto terminaria sendo mutilado. Mais vale atentar para alguns detalhes do aforismo inaugural de *A gaia ciência*.

Não é desprezível que o “demônio” possa aparecer a qualquer momento, seja noite, seja dia, mas em situação bastante precisa: quando se estiver experimentando a “mais desolada solidão”. Que outro estado de espírito pode ser mais infeliz e, portanto, menos digno de se querer mais uma única vez que seja? Desembaraçar-se da solidão é tudo o que mais se deseja e, além disso, não é outra salvação que o amor parece prometer antes de todo o resto: estar para sempre

junto daquilo *junto* a que se é feliz, aquilo cuja ausência mais sofrimento provoca. Mesmo nos casos em que a solidão é autoimposta, no “a sós consigo” ou no “a sós com Deus”, no “a sós com animais” e coisas do tipo, busca-se uma companhia íntima. Já a solidão profunda é o “estado de espírito” em que toda desventura, toda banalidade e todo esforço vão retornar à mente para atormentar, como se a isto se reduzisse a maior parte do “já vivido”, quando a “bílis negra se torna mais fria”, quando o pequeno tropeço se torna queda no abismo e todo encanto se torna pérfido feitiço. O mundo é destituído de graça. Parece que é a essa solidão profunda que de algum modo se vincula a pequena obra-prima de Beckett, *Companhia*, na qual alguém sozinho, deitado de costas no escuro, por companhia, imagina alguém que fala a um “tu”, mas ele mesmo não sabe ao certo a quem se dirige a fala, a ponto de ter sua própria existência diluída naquela voz que fala, talvez a um terceiro ou a ninguém, sendo talvez sua própria voz no vazio. Enfim, o momento da “mais desolada solidão” é também o momento em que presente e passado se tornam tão amargos que o futuro, se colocado em perspectiva, é aguardado com desconfiança ou, pelo menos, com esperança de mudança. Mas não é incerteza ou esperança o que propõe o suposto demônio: junto à garantia quanto ao que está por vir – sempre mais do mesmo –, vem a desoladora sentença de que nada há que se esperar de novo debaixo do sol. Também não é apenas a dor agora sentida acrescida da dor agora lembrada – com isso retornará a dor esquecida, tornada pequena até ser tragada junto a tudo que passara despercebido. Vejo-o representado na imagem da aranha, animal que, além de causar horror a inúmeras pessoas – como ao próprio Sócrates, segundo as memórias de Xenofonte –, simbolicamente rico, é dos mais impertinentes.

A aranha não é impertinente como uma mosca que insiste obstinadamente em pousar no mesmo lugar, não importa o que

façamos para impedi-la, como se ela só se permitisse ir embora após terminar o que viera fazer. A aranha não é impertinente como um mosquito que, não satisfeito em nos sugar o sangue, parece fazer questão de zumbir bem perto de nossa orelha como que para mostrar que está ali, que não podemos ignorá-lo e que, mesmo com as luzes acesas, podemos ter grande dificuldade para encontrá-lo. A aranha não é impertinente como um grilo cujo ruído noturno, além de contínuo, como que se multiplicando no ar, parece vir de todos os lugares ao mesmo tempo, tornando-se quase impossível saber onde está a fonte do som que não nos deixa dormir. A aranha é impertinente porque se alimenta do descuido, não porque seja “inoportuna”. Basta que deixemos um canto qualquer sem cuidado que cedo ou tarde uma aranha, como que vinda do nada, ali se instalará com uma teia pronta para sua conservação e reprodução se nada fizermos a respeito. De nada adianta destruímos a teia se a aranha permanecer viva, pois em nada a atinge nem lhe pesa ter de começar tudo de novo. A aranha, como um anti-Sísifo, está sempre pronta para voltar a tecer seu pequeno mundo desde o começo. Ela está lá porque não pertence ao nosso espaço, porque, silenciosamente, cobre tudo aquilo que está em desuso e sem visitação. Aranhas não incomodam, mas é errado pensar que se escondam – se fosse o caso, teríamos de admitir que são péssimas nisso –, pois o que se dá é que elas vão para onde não mexemos, mesmo que às vistas de qualquer um, seja atrás de uma cadeira, seja em um ângulo do teto, tendendo mais a fugir de nós do que a nos atacar e nos invadir o espaço.

Talvez o temor (ainda inexplicado) às aranhas não se deva tanto a elas ou a seu aspecto – muitas são belíssimas – quanto à condição de abandono dos recantos em que proliferam. Além disso, dentre os animais tecelões, a aranha é o que vive mais perto de nós e quase sempre haverá uma aranha por perto de alguém solitariamente

desolado, pois esse melancólico jamais cuidará de uma faxina, ocupado demais que está com seu próprio abandono. Enquanto tecelã, a aranha nos remete às antigas divindades encarregadas do destino, sempre temidas por sua ininterrupta atividade e temida inflexibilidade, *sempre indiferentes a nós*. É uma qualidade diferencial em relação às baratas, que, adorando ir atrás de nossa comida como de nosso lixo, remetem a outra espécie de abandono, muito mais afeitas à escuridão e aos esconderijos! Talvez por isso um ambiente coberto de teias de aranhas produza certo sentimento bucólico de fascínio e até comoção, ao invés da repulsa diante de um ambiente repleto de baratas. Ao passo que as aranhas se prestam muito bem à observação de sua exemplar paciência e seu admirável talento arquitetônico, a simples expressão “entregue às baratas” já diz tudo de mau e decadente que semelhante animal representa quando se trata de abandono. Aranhas estão para a melancolia como as baratas para o aniquilamento. Assim, aranhas são animaizinhos tragicamente ambíguos. Toda ambiguidade carrega em si uma semente de tormento, sobretudo se for trágica. Compondo o horror das coisas miúdas das quais ninguém pode se desfazer de uma vez por todas, acrescentam-se as sombras disformes e monstruosas que invadem o quarto pela ação do “lunar entre as árvores” – imagem clássica da fantasmagoria.

A seguir, o suposto demônio nos reduz a nada ao mostrar quão grande e pesado é o imperceptivelmente pequeno, bem como que nada de indizivelmente grande perdura, antes termina para recomeçar do zero. Nós, no meio de todo esse pó que a brisa leva aonde lhe aprouver, sem controle. O eterno retorno, em sua imagem que faz do homem “partícula de poeira”, evoca mais uma vez o retrato da efemeridade e insignificância (temporal e espacial) de nossa espécie, já apresentado na fábula inicial do fragmento “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral” (NIETZSCHE, 2007, p. 25-

26), em oposição a toda a megalomania da Ciência e da Moral. Em uma implícita alusão a esse breve texto inacabado de 1873, em que Nietzsche faz contrastar o orgulho antropocêntrico que recebera no idealismo kantiano sua forma acabada, Brum cita, em nota, as seguintes palavras de Foucault (1997, p. 27): “Segundo Freud, há três grandes feridas narcisistas na cultura ocidental: a ferida imposta por Copérnico; a feita por Darwin, quando descobriu que o homem descendia do macaco; e a ferida ocasionada por Freud quando ele mesmo, por sua vez, descobriu que a consciência nasce da inconsciência”.<sup>9</sup> Nesse sentido, conta-se que Freud, chegando à América com Jung, dissera estar trazendo consigo a peste.

Não que Nietzsche queira rebaixar o homem como fizera o Cristianismo, mas *elevá-lo!* Como? De duas maneiras, ou de uma única em um duplo movimento: trazendo-o para o “instante imenso”, afirmativo, uma vez resguardando-o das ficções pelas quais a imensidão do universo e do próprio fenômeno da vida, pelo assujeitamento à racionalidade calculadora das Ciências e demais expressões do que ele chamava “vontade de verdade”, servem de insubstancial alimento à sua mal fundada e infundável arrogância. Não apenas a arrogância daquele que pretende superar os deuses com sua sabedoria pretensamente isenta de tolice, mas também daquele pobre que, infeliz com sua pobreza, se julga filho do *único deus*, herdeiro da única riqueza verdadeira. O homem se tornara “grande” e *pesado* em demasia para sustentar-se no vazio de suas próprias esperanças. Eis o que se precisa reduzir para que haja a superação, reduzir o peso para que tenha lugar o voo. A grandeza humana, acaso se possa falar nisso, residiria alhures. Nesse sentido, Schopenhauer, a seu modo, também a reconhecera na possibilidade de negação da vontade. Em ambos os casos, em Nietzsche como em Schopenhauer, o que há de

---

<sup>9</sup> cf. Brum, 1998, p. 58, n. 13.

se afirmar é a liberdade sobre a Natureza, não segundo um espírito de competição, mas em se situando à devida distância – há de se afirmar o prescindir de “porquês”, o viver sem razão, pois razões dizem respeito apenas ao conhecimento natural. Somente assim se abre a possibilidade de uma reconciliação com a fugacidade do instante e, com ele, de nós mesmos, “partículas de poeira” encerradas no interior da ampulheta em perpétuo movimento. Disse certa vez Birault em uma conferência intitulada “Da beatitude em Nietzsche”: “O homem bem-aventurado fez as pazes com a realidade. Ele é feliz *do* que é e *com* o que é, isto é, para Nietzsche, com a própria brevidade do instante que passa” (BIRAULT apud BRUM, 1998, p. 79, n. 91).

A esse “bem-aventurado” revela-se que quem falava no momento da “mais desolada solidão” não poderia mesmo ser um demônio. O demônio tem a tarefa de, como o Mefistófeles goetheano, animar nossa insistência na busca por um único instante que seja de felicidade, após o qual se possa ter a ambicionada “boa morte”. O demônio sabe que tudo é vão e que, para nós, isso é um suplício. Diz Mefistófeles a Deus no “Prólogo no Céu”, versos 296-298, a respeito do homem e seu mundo: “Mestre! acho-o tão ruim quão sempre; vendo-o assim/ Coitados! em seu transe os homens já lamento,/ Eu próprio, até, sem gosto os atormento” (GOETHE, 2011, I, p. 49). Agora, a fala que de início soara demoníaca converte-se em uma autêntica libertação *de si mesmo*, não do mundo, pois, diferente do que se diz, o inferno *não são os outros*, mas, sim, *nós mesmos*. Uma vez redimido e reconciliado com suas próprias mágoas, o “Sim!” ao retorno de *todas* as coisas passadas até então é também uma afirmação da eternidade desse retorno, pois ele inclui o “demônio”, aquele momento da “mais desolada solidão” e, mais uma vez, o “Sim!”, para sempre. Por isso, tudo pesado, não importa o que ainda de “novo” venha a acontecer, pois antecipadamente a força do *amor fati* já o

admitiu e acolheu como fruto a colher do aqui e agora, de maneira que o homem também se reconcilia com o futuro que não mais quer dominar, mas deixar ser, deixar que venha, pois seu caráter indeterminado de possibilidades não mais o angustia.

Em um fragmento póstumo de 1881, lê-se o seguinte:

Mesmo admitindo que a repetição cíclica seja apenas uma verossimilhança ou uma possibilidade, o simples pensamento de uma possibilidade pode nos emocionar e nos transformar, tanto quanto sentimentos e esperanças. Que se pense na ação que exerce a simples *possibilidade* da eterna condenação. (NIETZSCHE apud MACHADO, 1997, p. 149).

Tal transformação é aquela que penso ser operada pelo amor no íntimo da vontade. Nesse sentido, Nietzsche parece oferecer uma alternativa ao imperativo categórico de Kant. Em vez de agir conforme o que se *julga* poder ser uma lei universal para todos e em todos os tempos, “a questão em tudo e qualquer coisa” seria *poder querer para si e até para sempre o que pelo menos uma vez se fez e se quis*, querer para sempre e em detrimento de qualquer alteração possível o que uma vez se amou. Na formulação de Deleuze (1976, p. 56), parodiando Kant de modo mais explícito: “*O que tu quiseres, queira-o de tal modo que também queiras seu eterno retorno*”.<sup>10</sup> Qualquer semelhança entre a “lei mais amorosa” de que fala Nietzsche e o ensinamento de Epicteto citado acima pode não ser mera coincidência, mas isso pouco importa, assim como pouco importa se qualquer coisa efetivamente retornará ou não, pois, como diz o próprio Nietzsche, basta-nos *o pensamento da possibilidade* para que nossa vontade se transforme pelo amor que, a meu ver, é *condição existencial* de semelhante pensamento. Não é que o pensamento tenha ou passe a ter “poder” sobre o querer, mas, sim, que *todo* pensamento já é um querer – eis o sentido do que se diz irrefletidamente “bom/mau pensamento” – e, portanto, um querer amoroso

---

<sup>10</sup> Ver cap. II, p. 14.

já é um pensamento amoroso, coincidindo na transformação que se opera como anúncio de sua presença no amante. Afinal, nenhum pensamento tem poder algum sobre a vontade, tampouco um sentimento, pois todo sentimento é já sintoma íntimo do querer/não querer. O amor cuja essência afirmativa se procura aqui não é algo do corpo nem da alma, mas que de algum modo os precede.<sup>11</sup> E se essa transformação *acontece*, é o amor humano, o amor *neste mundo*, o que se mostra também possível, não mais como ideia, mas como realidade existencialmente concreta e imediata. O amor é, aqui, *adesão ao que de fato é*. Como diz Machado (1997, p. 141-142),

[...] pensar o eterno retorno é um ato de afirmação da vontade que se liberta do niilismo na medida em que é capaz de querer a vida como ela é, ou de querer o eterno retorno de todas as coisas como uma forma de fazer justiça às coisas terrenas, à vida terrena, mesmo que efetivamente ou realmente elas não retornem; isso, na verdade, pouco importa.

Aliás, tal pensamento é ainda mais *necessário*, ou seja, mais *amoroso*, quando é pensado em meio à dor de uma felicidade que “se sabe” irretornável, pois é esta a pior das perdas, aquela cujo retorno jamais se quereria viver, se não fosse pelo amor que se teve “uma vez, jamais outra”.

---

<sup>11</sup> Sempre tendo em vista o problema do dualismo, perante semelhante afirmação que ainda pode soar bastante estranha, se não extravagante, não é demais insistir: a distinção entre corpo e alma é algo que pertence apenas à “teoria”. Isso, evidentemente, não invalida discursos e teses que a pressupõe, até porque nossa expressão linguística se refere sempre a essa diferença entre “interior” e “exterior” que constitui nossa experiência objetiva. Não podemos contornar o dualismo por completo, nem mesmo aqui. Todavia, ao dizer que o amor precede essa diferença, pretendo apontar para aquilo que há de mais decisivo: a cada vez que uma pessoa “sente algo” por alguém ou por alguma coisa, movendo-se em sua direção ou evadindo-se, a “alma que sente” não se diferencia em nada da “coisa corpórea” a que se refere seu “sentimento”; seu corpo move-se em unidade com o sentimento, exprimindo-o, exteriorizando-o. Apenas pela reflexão surge um “eu que sente algo” por um “objeto externo”, condição para que se julgue e valore um e outro, até o ponto de acrescentar-se, como terceiro elemento, a relação entre o corpo e a alma então distinguidos, como, por exemplo, o sentimento, como se ele fosse em si mesmo passível de valoração.

Por isso, é importante que “os mais efêmeros” não caiam na sutil armadilha de, louvando o que é fugaz, negar-lhe seu amor e, com ele, seu próprio valor, fazendo do amor mesmo algo fugaz como que se *conformando* (e conformando-o) a uma “ordem das coisas”, pois o problema, já advertira o próprio Agostinho, não reside nessa ordem, mas *em nossa atitude* uma vez confrontados a ela. Mas há também outra armadilha que tem como vítimas preferenciais “os mais nostálgicos” e “fiéis a si mesmos”, aqueles que nutrem saudades da juventude ou da fortuna perdida: “a crença no eterno retorno (efetivo, inerente às coisas reais) supõe uma concepção de passado memorável que faz deslocar-se o indivíduo do presente em função da repetição desse passado no futuro, esvaziando-se com isso o próprio valor do presente como tal”, sendo sempre para eles “em *outro lugar* e em *outro tempo* que se encontra aquilo que é tido como objeto/tempo digno de afirmação, ou mesmo o *sentido* do ser atual, então *ausente*” (MORAES, 2008, p. 87). O eterno retorno, portanto, não se confunde com um desligar-se nem com um aferrar-se ao que passou, não exerce sua força sobre o passado como tal, tampouco produz futuro, consistindo, antes, em um deixar ser aquilo que é tal como é, *sempre presente no instante*, uma “adesão ao que é, sem reserva de emenda possível ou desejável” (ROSSET, 2000, p. 86). Em suma:

[...] a afirmação nietzscheana do eterno retorno seria voltada para o presente, o aqui e agora, o instante imediato e extra-ordinário (*fora-da-ordem*), caracterizando-se como uma admissão do passado e do futuro que no eterno presente (sempre singular, e, portanto, não-durável) se encontram, uma afirmação da vida vivida e da vida por viver através da afirmação da vida presente como tal e de tudo aquilo nela mesma é pressuposto imediatamente. [...] O amor à vida, fórmula fundamental da alegria dionisíaca e, portanto, da afirmação trágica, envolve a vontade de retorno – por mera hipótese como prova da profundidade deste querer a vida! – de absolutamente tudo o que faz parte desta vida, sem tirar nem pôr, sem um “mas...”, sem hesitação. (MORAES, 2008, p. 87/96).

Contudo, a esta altura já podemos compreender que há aí mais do que “querer a vida”... há aí *amor* à vida.

## §9. Digressão sobre a ilusão criativa da história pelo amor<sup>12</sup>

Já me referi antes à *Consideração intempestiva* sobre a História e, agora, gostaria de fazer algumas considerações adicionais com base nesse texto de 1873. Não é qualquer amor que Nietzsche estima como favorável à criação da história, deve-se admitir já de início. Trata-se de um amor apenas realizável por indivíduos sobre-humanos, conforme enfatizado em sua obra posterior, e já explicitamente preconizado aqui; um amor que, ao invés de consistir em adequação, acomodação, fusão, negação-de-si em função de outro, tem sua raiz na afirmatividade – é, portanto, um amor (trágico?) voltado para a positividade criadora. Diz Nietzsche no primeiro parágrafo do §7:

[...] o homem cria somente quando ama, quando se banha na ilusão do amor, quer dizer, quando acredita incondicionalmente em algo que seja justo e perfeito. Quando se obriga alguém a não mais amar de maneira incondicional, se cortam as raízes de sua força: por conseguinte, este ficará absolutamente ressecado, quer dizer, tornar-se-á indigno. Por causa destes efeitos, os estudos históricos se opõem à arte: somente quando admite ser transformada em obra de arte, ou seja, numa pura criação da arte, é que a história pode eventualmente preservar ou mesmo despertar os instintos. (NIETZSCHE, 2005, p. 129).

Esse “amor-artista” se caracteriza pela ilusão na medida em que se contrapõe àquele sentimento nutrido por expectativas dadas, que circunscrevem o futuro, e/ou se origina de experiências ou qualidades agradáveis, regendo-se segundo modelos estáticos, ou ainda na medida em que não é acessível ao homem comum para quem a história não passa de uma justaposição de fatos causalmente encadeados. Com relação ao “amor comum”, poder-se-ia sugerir um paralelo com os três tipos historiográficos apontados por Nietzsche: o monumental, o tradicional e o crítico. Estes corresponderiam, respectivamente

---

<sup>12</sup> Esta seção consiste em uma versão revista e levemente modificada da seção 4 de meu artigo, já citado, “Singularidade e repetição”, originalmente publicado na revista *Trilbas filosóficas* (v. MORAES, 2008, p. 88-91).

te, àquele amor que busca realizar ideais românticos ou meramente vive de grande(s) amor(es) passado(s), àquele que se deixa condicionar por modelos usuais convencionalistas e àquele que, *des-iludido*, somente se permite aderir a possibilidades bem determinadas, rejeitando o “falso”, o “ideal”, todo amor em que “se encontra falta”, tornando-se mesmo incapaz de amar, de confiar, de receber e admitir. A ilusão do amor, nesses termos, consistiria na crença de que o amor que se vive aqui e agora é sempre “instante imenso” (justo e perfeito enquanto totalidade atual), despertando no amante não apenas uma intensa afirmatividade do presente (mesmo porque se trata de um amor inescapável), como também uma admissão de tudo quanto o precedera e uma positividade de todas as suas possibilidades futuras, sempre em aberto. Incondicional, trata-se de um amor que não se extingue por “inadequações”, pois as novas possibilidades se abrem, para esse “artista”, a cada instante, uma vez por ser ele capaz de conferir plasticidade a cada objeto de sua experiência, de modo a ser essa experiência sempre renovada e alegre, perfeita, plenamente realizada a cada momento. O amor, portanto, como que “dá o tom” e “colore” a experiência vivida, conferindo-lhe um significado que jamais teria senão pelos olhos do amante.

Esse amor não é dito provir da criatividade, mas o contrário, uma vez que a arte supõe uma disposição para a admissão incondicional do mundo e da vida que nele tem lugar, o mundo onde se dá o novo – i.e., aquilo que é *livre de condicionamento e acontece*. Faz-se necessário, não ao artista, mas, antes, para que de fato *haja* o artista, que o mundo não seja contemplado segundo uma “objetividade histórica a que se deva fazer justiça”, mas sim como aquilo em que, como artista, o indivíduo seja capaz de intervir criativamente. Isso parte do pressuposto de que não há uma lei natural necessária, e abre a possibilidade de intervenção por quem é capaz de criar. Portanto,

o amor aparece como *condição* para a arte, sendo ele mesmo incondicionado, sem reservas. Na ausência de uma ilusão que nos estimule uma *incondicional* alegria perante a vida, não seria realmente possível amar um mundo tal qual, segundo Nietzsche (2005, p. 129), nos traz à luz a pesquisa histórica, a saber, um mundo marcado por “erro, grosseria, desumanidade, absurdo, violência” (ou, nas palavras de Zarathustra no “Canto ébrio”, §11, “de sofrimento, de inferno, de ódio, de opróbrio, do aleijão” (NIETZSCHE, 1998, p. 377)). Essa “realidade”, “objetivamente elucidada pela historiografia”, que a crítica nos impele a ingerir – diz ele, em sequência a essa enumeração –, “acaba matando inevitavelmente a indispensável pia ilusão, onde *unicamente pode viver tudo aquilo que quer viver*” (NIETZSCHE, 2005, p. 129; grifo meu). Mas, para Nietzsche – radicalizando Schopenhauer como este radicalizara Kant –, a objetividade científica não é menos ilusória do que qualquer outra ficção – real e imaginário são ambas representações –, mas o diferencial da invenção amorosa é sua *liberdade*, a incondicionalidade daquilo que engendra, pois não é seu modo de operar o “ater-se aos fatos segundo o fio da causalidade”, mas *criá-los*. Assim, é a apolínea “beleza do sonho” que nos reconcilia com a existência, com o mundo e com a vida.

A “morte inevitável” do querer-viver perante um mundo sombriamente cruel significa a impossibilidade e mesmo a *incapacidade* para amar de tal maneira artística, pois se produz em um mundo no qual o indivíduo-artista nada tem a fazer, nada lhe resta a oferecer, não lhe está disponível matéria alguma passível de ser por ele transformada, de ser por ele submetida à sua *força plástica*. O amante pleno, no sentido nietzscheano do termo é aquele que, a partir de si e da força que caracteriza seu gênio, coloca-se frente ao mundo de maneira afirmadora, reconhece nele a possibilidade de lhe impor seu sentido (“ilusório” enquanto desvinculado da “realidade objetiva

externa”), e é nessa atividade que sua criatividade pode *dar à luz* o novo. A elucidação, portanto, não se dá a partir do *fato* (intelectualmente investigado no passado), mas da *produção estética* (projetada na representação sensível presente que honra, dignifica, valoriza), não segundo o dado, o “verdadeiro”, o *factum*, mas segundo a ilusão, assim compreendida não como patologia psíquica, mas como força formadora, *dadivosa* de sentido.

Não se trata, contudo, da defesa de um psicologismo subjetivista, mesmo porque a interioridade própria de um “sujeito”, disse-  
ra Nietzsche anteriormente, se constrói segundo uma exterioridade contra a qual vem se opor. Esse sujeito interiorizado é produto intelectual de uma oposição com relação ao mundo (objetivo) que o cerca e determina. Nietzsche se refere a uma unidade entre vida e história, entre o indivíduo e todo-tempo, de modo a que tenha lugar a extemporaneidade, ou intempestividade. Nesse sentido, quando digo “desvínculo com relação à realidade objetiva”, refiro-me a uma não predeterminação pela exterioridade, por uma natureza ou um destino perante o que o homem nada teria a fazer. Sua *interpretação* lhe é *própria*, e o papel da ilusão que, também de maneira própria, acomete o amante, consistirá em fazê-lo crer naquilo que produz como se fosse a própria realidade – nisto consiste a “pia ilusão”, ou ilusão crente, *piadosa*, cheia de “boa-fé” –, no entanto, agora, renovadamente dotada de qualidades estimulantes da vida e do fazer artístico que a move e que é, por sua vez, movido pelo instinto de vida. Em suma, a arte se produz na medida em que se ama, e se ama na medida em que esse amor abre espaço para a arte, para a interpretação liberta de determinações e que, ao mesmo tempo, encontra beleza no material sobre o qual labora. Tal matéria consiste naquilo que, presente, provém de um passado e, pela ação do artista-intérprete, projeta-se para um futuro. O amor não é, então, como sentenciou Sartre, um

projeto de ser amado, mas, antes disso, um projeto de ser no futuro; quer entregar algo ao mundo, não tomar o mundo para si; é arte, não ciência; beleza, não “verdade”. O amor já é sempre “amável”, não lhe cabendo querer-ser-amado.

Assim como uma ênfase excessiva no sentido histórico de caráter monumental ou tradicional menosprezam o presente, assim também o faz a ênfase no sentido histórico de caráter crítico. Reduzido o presente, respectivamente, a um tempo privado da glória do passado, a uma reprodução indefinida do passado que só tende a se perpetuar ou a uma herança de erros passados, não há lugar para objetos dignos de serem amados por si mesmos tal como são. O apego ao monumento, que enaltece o passado de tudo o que é presente, deixa de ser útil para a vida quando todo o valor do presente se obscurece e se esvazia segundo um olhar retrospectivo que, ou se prende ao que foi, ou se projeta para o restabelecimento futuro do que não é mais. Já o apego às tradições deixa de ser útil à vida quando, deixando de servir como valor inerente à vida presente (que se “ama” condicionalmente), não só rechaça o novo no presente como, por este meio, evita mesmo que haja futuro diferente do que é o tempo presente que meramente repete o passado de modo mecânico e passivo. Por fim, a crítica, que, em si mesma, tende a produzir o novo, passa a negar a vida presente quando, por seu intermédio, esse presente é condenado como decorrência de um passado vicioso e destituído de valor, constituindo-se, portanto, como uma historiografia reativamente destrutiva, pois o atual lhe parece um mal genético. Trata-se precisamente daquele “desejo do novo” que, mais acima, foi dito corresponder a uma fuga do amor.

Contudo, Nietzsche também oferece reiterados argumentos segundo os quais a história e a memória são necessárias. Seu alerta dirige-se, portanto, não contra a História, mas à sobrevalorização

do passado e/ou do futuro, da nostalgia e/ou da esperança, àquilo em que se reconheça uma recusa do presente, do mesmo modo que denuncia aqueles que rejeitam o passado pela via crítica ou evitam o futuro pela via tradicionalista, ou, se afirmam algum tempo, fazem-no apenas condicionalmente por meio de um “desde que...” ou de um “se não...”. Como admitir amorosamente a vida se o tempo em que ela se dá mais imediatamente – i.e., o presente – é destituído de valor e indigno de afirmação ou se aquilo que se coloca como perspectiva futura não se presta a nenhum exercício da arte criadora do novo? Nesse sentido particular, Nietzsche ainda valoriza uma vida onde haja *esperança*. Não uma esperança de retorno do antigo, nem de melhora, pois, além de constituírem *condições*, em ambos os casos, é o presente que não mais se quer. Trata-se, antes, de uma – diria eu – coragem frente ao novo, ao fruto criativo da arte, que é sempre atualmente indeterminado, imprevisto, *extra*-ordinário, estranho a toda teleologia, toda “natureza”, porém sempre dotado de história, uma vez que tão somente uma história unificada à vida seja capaz produzi-lo. Diz Nietzsche, em exortação, no final do §6:

Somente o homem experimentado, o homem superior, pode escrever a história. Quem não tenha feito algumas experiências maiores e mais elevadas do que as de todos os outros homens não poderá jamais interpretar a grandeza e a elevação do passado. A voz do passado é sempre uma voz de oráculo: só a podeis compreender se vos tornardes os arquitetos do futuro e os conhecedores do presente. [...] Ao olhardes para frente, ao perseguirdes um objetivo elevado, reprimis simultaneamente este exuberante impulso analítico que devasta o vosso presente, que vos interdita de toda calma e vos impede de crescer e morrer em paz. Erguei à vossa volta a paliçada de uma alta e vasta esperança, de uma empresa cheia de esperança, e esquecei a crença supersticiosa que vos condena a ser apenas meros epígonos. (NIETZSCHE, 2005, p. 127-128).

É nestes termos que Nietzsche nos introduzirá ao amante-artista, ao historiador como intérprete da vida, intempestivo não por ser exclusivamente a-histórico (sem história), supra-histórico (alheio à história), e não por ser atemporal, mas por ser, enquanto

*histórico*, de “todo-tempo”, agindo, em nome do “instante eterno”, contra a “época presente”, sobre esta época e sempre em benefício do tempo futuro, tal como Nietzsche nos descreve o intempestivo e o valor da filologia no prefácio à Segunda Intempestiva. Fazer justiça à História não consiste, portanto, em *julgar os fatos*, mas sim, em *amar o que se vive*, sempre historicamente, pois toda vida é histórica, como histórica é toda criação. Em outras palavras, mais sumárias, poder-se-ia dizer: fazer justiça à História consistiria em ser digno dela, ao contrário de tentarmos, arrogantemente, torná-la digna de nós e nossos anseios, como o faz, por exemplo, a “História da Salvação”. Assim Nietzsche, pela primeira vez em sua obra, mostra que o amor deve dar as mãos ao tempo a fim de que possa acontecer e gerar futuro na beleza atual.

## §10. Amor ao desconhecido e amor ao ausente

### *a) a suposta dependência do amar em relação ao conhecer*

Não se ama o que não se conhece, o que não se vê, e Agostinho precisou recorrer ao conhecimento inato de Deus para contornar o grande problema que decorre dessa afirmação feita por ele mesmo, sem falar na conveniente conclusão de que conhecemos mais a Deus do que a qualquer outro ser à nossa volta, justamente por se tratar de um conhecimento inato. Refletindo bem sobre isto, não parecerá a hipótese do eterno retorno um subterfúgio psicológico ou uma autossugestão que, analogamente à proposta de Agostinho, tenha como único *uso* contornar a inquietação em face do futuro no qual qualquer coisa pode vir a ser, para o bem ou para o mal, a sobrevivência ou mesmo a morte? Como amar o futuro indevassável que se ignora, sempre marcado pelo inquietante “ainda não...”? Diferente é o que se dá com relação ao passado. Mesmo que não se conheça a “razão” de ser e de ter sido, é possível ver a beleza que os acompanha,

desde que presente para nós. Afinal, só se pode assumir um passado como “meu” na medida em que e enquanto o mesmo se faz vivamente presente em minha memória. Por sua vez, de nada podemos dizer que “tem um belo futuro”, pois o futuro não é apenas incerto, nós o ignoramos por completo, para não dizer – na ausência de desígnio – que não passa de ficção. A ignorância é uma espécie de falta de visão, uma espécie de desconhecimento, ao passo que a ficção é uma espécie de ilusão, de visão falsa. Se o amor propicia uma visão da beleza – sempre verdadeira! –, ele pode coexistir junto a uma relativa incerteza, mas amor e ignorância se excluem, ou seja, não se ama o que se ignora *quando e enquanto se ignora*. (Sobre a ilusão, já disse algumas palavras acima...) Muito embora o amor seja irredutível a qualquer “inteligência” ou entendimento, sempre se nos mostra como um *saber*.

Nesse sentido, pergunta-se Merleau-Ponty no primeiro capítulo da última parte de sua *Fenomenologia da percepção*: “o que é amar senão ter consciência de um objeto como amável?”. Afinal, completa ele, “amar e saber que se ama são um único ato, o amor é consciência de amar, a vontade é consciência de querer. Um amor ou uma vontade que não tivessem consciência de si seriam um amor que não ama, uma vontade que não quer, assim como um pensamento inconsciente seria um pensamento que não pensa” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 504-505). Tal saber tem, certamente, algo de incerto, mas sua incerteza – bastante inquietante, aliás – não diz respeito tanto ao que *é* quanto ao que *deseja*. A diferença parece obscura à primeira vista, sobretudo porque tradicionalmente o amor é reduzido a desejo, e daí a dúvida acerca de um objeto ser ou não ser o que se deseja se confunde com ser ou não ser amor o que se “sente” por esse objeto – afinal, o próprio amor está sendo aí confundido com um objeto (seja sentimento, seja pessoa, seja coisa ou atividade) sobre o qual se

poderia emitir algum juízo de aprovação ou desaprovação, um juízo de valor. “No amor, a certeza de que se é o sujeito que ama e é amado desmorona. O que então irrompe é que o amor ama, e isto a tal ponto que, no amor, é somente o amor que sabe e olha para quem ama e é amado [...]” (SCHUBACK, 2012, p. 136). Já vimos que desejo e amor tendem à exclusão recíproca, daí se podendo antecipar conclusões sobre as circunstâncias nas quais as incertezas do desejo podem interferir e comumente interferem na consciência imediata do amor. Como relação posta por si mesma, como nos ensinara Plotino, o amor é ele mesmo o olho que vê e, vendo, *sabe* – daí dizer-se “o amor ama” ao invés do agostiniano “ama-se o amor” como se se tratasse de um objeto do pensamento ou dos sentidos. Uma vivência não se confunde com o que se pensa dela, nem um conhecimento se reduz ao valor que se lhe atribui. Assim também se passa com o amor, conforme escreve Merleau-Ponty (2011, p. 511-512) mais adiante: “Meu amor, minha raiva, minha vontade não são certos enquanto pensamentos de amar, de odiar ou de querer, mas, ao contrário, toda a certeza desses pensamentos provém da certeza dos atos de amor, de raiva ou de vontade, dos quais estou seguro porque eu os *faço*”.

Com relação a isso, também podemos encontrar em Franco (2006, p. 87-88) uma excelente ilustração do que se passa quando ela, em seu livro *O sopro do amor*, recorre a Proust:

[...] não há sujeito apaixonado que desconheça seu estado apaixonado; o sujeito apaixonado sabe que algo o está afetando; ele tem consciência do seu amor, mesmo se esse amor lhe parece inteiramente impróprio para ser reconhecido como amor. Tal é, me parece, por exemplo, a situação em que se vê Swann, a famosa personagem de Marcel Proust, em *Du côté de chez Swann (À la recherche du temps perdu)* [*No caminho de Swann (Em busca do tempo perdido)*], quando se dá conta de que está apaixonado por Odette de Crécy: Odette possuía um tipo de beleza para a qual Swann era indiferente; ela era o oposto de tudo o que ele sonhara para uma mulher; sua beleza não lhe inspirava absolutamente nada, chegava mesmo a causar-lhe “uma espécie de repulsa física”. Odette era, além disso, vulgar; seu gosto, comparado ao de Swann, era medíocre; ela tem sede de um “*chic*” que Swann definitivamente

despreza. E mais ele dela se aproxima, menos tem a lhe dizer; o convívio dos dois é cada vez mais monótono e Swann, em determinada altura do romance, teme se cansar do caráter excessivamente “coagulado” de Odette; teme (e se desespera!) deixar de amar Odette. Ele ama o que em seu estado normal repudia. Mas, embora tenha total consciência desse fato, ou melhor, embora ele veja claramente o ser de Odette, não consegue sequer *desejar deixar de amar* Odette.

Palmeiro, em seu artigo “Amor, discurso e futuro”, também se questiona acerca desse pressuposto segundo o qual é preciso conhecer para amar. Partindo de uma afirmação de Leonardo da Vinci a esse respeito, faz a seguinte consideração:

Leonardo desenvolve nessa passagem um discurso de conhecimento sobre o amor. O que é afirmado a seu respeito encontra-se dito com um tom de autoridade, de maneira imperativa: *Não se pode amar* aquilo que não respeita *uma determinada condição*, isto é, a condição de *ser conhecido*. O tom dessa passagem e aquilo que ela afirma significam o mesmo: que o conhecimento constitui a condição primária do amor. (PALMEIRO, 2015, p. 158).

Segundo Palmeiro, a autoridade de da Vinci é não apenas confirmada como também radicalizada por Descartes. No entanto, para que não se pense que o que diz Franco a partir de Proust só vale para a ficção, uma recordação de Descartes nos leva a tomar o caso (mais) seriamente:

[...] quando criança, eu amava uma jovem da minha idade que era um pouco vesga; devido a isso, a impressão que se fazia pela visão em meu cérebro, quando eu olhava seus olhos perdidos [*égarés*], se juntava tanto àquela que se produzia também para mover [*émouvoir*] em mim a paixão amorosa que, muito tempo depois, vendo pessoas vesgas, eu me sentia mais inclinado a amá-las que a amar outras. (DESCARTES apud PALMEIRO, 2015, p. 158-159).

O que se torna então evidente é que não temos a menor clareza acerca do que esse “conhecimento” conhece, apenas de que sabemos amar. Dito de outro modo, se Descartes acredita tender a amar alguém por lhe fazer recordar um amor juvenil, não significa ser essa a causa e, portanto, não se sabe *por que* se ama, como diz ele mesmo a seguir: “quando somos levados a amar alguém, sem que conheçamos

a causa, podemos crer que isso se deva a que existe algo nele de semelhante ao que esteve em outro objeto que amamos anteriormente, ainda que não saibamos o que é” (DESCARTES apud PALMEIRO, 2015, p. 159). Assim, Palmeiro conclui com exatidão:

Descartes considera que o falso amor é aquele produzido por sua confusão com uma qualidade que lhe é alheia. O importante é que esse diagnóstico não fornece um critério positivo que permita definir o amor. Na verdade, em termos do que podemos conhecer de maneira estrita, nunca podemos estar certos de que um amor seja, de fato, verdadeiro, pois pode sempre ser o caso de que apenas ainda não tenhamos reconhecido a falsa qualidade que leva a que nos enganemos e que pensemos estar amando. [...] [O discurso de conhecimento] não seria conciliável com aquilo que é próprio da experiência amorosa. Esta encontra-se dissolvida pelo conhecimento que pretende dizer sua verdade de maneira definitiva. (PALMEIRO, 2015, p. 159-160).

De todo modo, o limite que separa o saber sobre o amor do não saber sobre o objeto do desejo – i.e. o que objetivamente se visa no e com o amado – se esclarece facilmente e, já no discurso de Aristófanes no *Banquete*, de Platão, se pode encontrar uma expressão satisfatória. Embora seja pela ligação sexual (*aphrodisíon*) que os humanos buscam restabelecer a unidade perdida com sua metade e, portanto, não precisemos recusar a leitura feita no §11 da *História filosófica do amor* em torno do famoso mito, podemos ir um pouco além e confirmar o que foi dito no final do §33.

Após a narrativa do castigo divino e suas consequências, diz Aristófanes no *Banquete* (192b-d):

Quando [...] encontra a sua metade mesma, eles maravilhados são arrebatados pela amizade, intimidade e amor, não desejando, por assim dizer, separar-se um do outro nem por breve instante. Os que passam a vida um com o outro são esses, os quais nem saberiam dizer o que querem um do outro, pois ninguém acreditaria que o que querem seja a união afrodisíaca, como se por causa disso se comprouessem [khairēi] em estar um com o outro com tanto entusiasmo. É claramente uma outra coisa o que a alma de cada um quer, algo que ela não consegue exprimir, mas adivinha e diz por enigmas. (PLATÃO, 2021, p. 101; grifo meu).

Além de explicitar a noção de amor como *comprazimento* – por meio de uma palavra que evoca a graça, *kharis* –, que o objeto de tal “entusiasmo”, ou fervor (*spoudés*), não é facilmente determinado, esta passagem também deixa claro o equívoco de se pensar que a resposta dada por Aristófanes é de que amor é desejo sexual. Também Ortega y Gasset, comentando o sentido platônico de “atingir a perfeição na união” em seu “Amor em Stendhal”, §3, considera falso dizer que é a união carnal que se deseja em primeiro lugar.

Que é essa “união”? Os mais autênticos enamorados dirão verdadeiramente que não sentiam – pelo menos em primeira instância – apetite de união corporal. O ponto é delicado e exige maior precisão. Não se trata de que o amante não deseje também a união carnal com a amada, mas, porque a deseja “também”, seria falso dizer que é isso o que deseja. (ORTEGA Y GASSET, 1964b, p. 572).

No §4, Ortega y Gasset (p. 576) complementa dizendo que sem dúvida nascem desejos do amor, mas “o amor mesmo não é desejar”. O sexo é um mero simulacro de união que, enquanto simulacro, apenas simula provisoriamente o que de fato se busca. A propósito, Badiou, comentando a tese de Lacan de que não há ligação sexual (*rapport sexuel*), diz que, no sexo, o prazer é sempre “meu”, tendo o corpo do outro como mero mediador, de modo que o sexo separa ao invés de unir, a união é imaginária, ao passo que o real é narcísico (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 27). Mesmo quando há interesse real no prazer do outro, o que se tem em vista é o prazer que isso dá a “mim”, o prazer em dar prazer. Mais adiante, conclui Badiou (p. 29)<sup>13</sup>: “Enquanto o desejo dirige-se no outro, de maneira sempre um tanto fetichista, a objetos preferidos, como os seios, as nádegas, o pênis..., o amor dirige-se ao próprio ser do outro, ao outro tal como surgiu [...] em minha vida”.

---

<sup>13</sup> Ver também p. 44.

Segundo as palavras atribuídas a Aristófanes na sequência (192e-193a), dá-se o nome Eros “para o desejo e busca [do] todo”, não do prazer resultante do ato sexual, o qual, por sua vez, somente se descobre por ocasião da simulação. O desejo sexual, intensificado pelo prazer que ao mesmo tempo o pacifica, é, nesse caso, uma determinação *posterior* do objeto procurado por um querer incerto, cuja exigência provém de algo que se sabe no reconhecimento. Prefiro, então, dizer que a procura propriamente dita seja um desejo, mas o que a põe em movimento, a saber, *o amor*, é outra coisa. *Dar a essa busca e a esse desejo o nome “amor” é tomar o efeito pela causa, ou melhor, a expressão por aquilo que se expressa, ou “o fenômeno pela coisa em si”.* Nesse sentido, a adaptação do mito aristofânico por Stephen Trask na canção “The origin of love” traz um acréscimo importante:

Na última vez em que te vi  
Tínhamos sido há pouco divididos em dois.  
Olhavas para mim.  
Eu olhava para ti.  
Tinhas um jeito tão familiar,  
Mas eu não poderia reconhecer,  
Pois tinhas sangue em teu rosto;  
Eu tinha sangue em meus olhos.  
Mas eu juraria, por sua expressão,  
Que a dor no fundo de tua alma  
Era igual àquela na minha.  
Eis a dor,  
Que corta em linha reta  
Atravessando o coração;  
Nós a chamamos amor.  
Então envolvemos um ao outro nos braços,  
Tentando nos juntar de volta.

Na canção, o amor, ou aquele “desejo e busca do todo”, consiste, mais expressivamente, na dor constitutiva de um ser cuja origem consiste em ser desde sempre separado de si mesmo, marcado por uma solidão existencial irreparável, mais radical do que qualquer “solidão profunda”.

O que um deus fizera, apenas um deus pode desfazer, e assim prossegue Aristófanes no diálogo de Platão:

Se diante deles juntos surgisse Hefesto com seus instrumentos e perguntasse: 'O que é que quereis, [humanos, *anthropoi*], um do outro?'. E se, por estarem perplexos, perguntasse de novo: 'Será isso o que desejais, estar o máximo possível um com o outro no mesmo lugar, de modo a nem de noite nem de dia afastar-vos um do outro? Se é isso o que desejais, quero vos fundir e soldar no mesmo, de modo a de dois tornar-vos um, e enquanto viverdes, sendo um só, viveréis ambos em comum, e quando morrerdes, lá no Hades, em vez de dois, sereis um só em uma morte comum. Mas vede se é por isso que ansiais [*erate*] e se vos satisfará alcançá-lo'. (PLATÃO, 2021, p. 101-103; trad. modificada).

Hefesto, deus do fogo, experto em forjar formas indestrutíveis, além de esposo frequentemente traído por Afrodite, é um deus aleijado e, portanto, feio e abominável aos olhos de um grego. Não deixa de ser significativo seu contraste com relação a Eros, nem pode causar surpresa que Afrodite não lhe seja fiel, pois o amor não pode ter olhos para ele que, no entanto, enquanto metalúrgico, produz *ligas*. Hefesto não é nem pode ser o amado, apenas o marido, fiel à beleza com que não lhe é dado dividir o leito.

É, então, importante observar, à parte o caráter utópico da possibilidade de Hefesto surgir perante os amantes com semelhante proposta, que é diante da clara determinação do querer amoroso que ele se revela como *já sabido*. “Clareza, e não obscuridade, é atributo do amor”, diz Franco (2006, p. 88-89) acerca do “caráter visionário do amor”, que “não faz ninguém parecer melhor; ele de fato metamorfoseia os amantes quando desoculta seu verdadeiro ser”, de maneira que o amante vê a “imagem da verdade, da beleza ela mesma”, “vê o que realmente ama, o verdadeiro ser do seu amor”. Embora em um contexto bastante diverso, também lemos em Heidegger (2007b, I, p. 45): “O amor nunca é cego, mas clarividente; somente o estado daquele que está enamorado [*Verliebtheit*] é cego, fugidio e brusco”.

O que de modo confuso se expressava no desejo amoroso, no mero erotismo, finalmente se revela em toda sua clareza, como diz na sequência o discurso atribuído a Aristófanes: “Sabemos que, ao ouvir essas palavras, ninguém diria não, nem pareceria querer outra coisa, mas simplesmente pensaria ter ouvido o que há muito desejava: unir-se e fundir-se com o amado e de dois tornar-se um”. Conforme observa Franco (2006, p. 129), “não é exatamente, ou somente, sexo o que querem os homens, mas sobretudo restauração”. Ora, não é preciso dizer que isso só se aplica àqueles ligados pelo reconhecimento amoroso, não a qualquer encontro de belezas, como o “fugidio” enamorar-se a que se refere Heidegger. Verdade é, todavia, que essa graça não pode ser atingida, nem Aristófanes afirma o contrário. Apenas a mística neoplatônica muito temerariamente o prometerá. Tampouco o discurso em questão legitima qualquer tentativa de efetivar as fantasias de fusão, pois isso só leva à abnegação e aniquilamento, a comportamentos possessivos e exclusivistas. O discurso apenas diz de uma falta constitutiva, mas não de algo estranho a nós, e, sim, uma ausência de nós mesmos.

Nunca é demais repetir as palavras de Yourcenar: “Em teus braços, eu só podia morrer”. Afinal, nada mais se pode querer a não ser jamais voltar a sofrer a partição, de maneira que, ao menos no miraculoso amor recíproco, a morte deve ser a morte simultânea de ambos, pois nenhuma outra pode ser desejável – ademais, o *quando* dessa morte é absolutamente irrelevante quando a felicidade é *presente*. Outra observação fundamental a se fazer é que não se trata de “querer morrer” – quer-se, como nunca antes, *viver*, pois a vida é uma ao amor e, a morte, seu contrário –; trata-se, em vez disso, de não querer além do que se tem, de ter uma “boa morte” no instante de felicidade de modo a torná-la definitiva. Como ilustração de que semelhante morte é como uma dádiva divina das mais elevadas, temos

também dentre os antigos a história de Filêmon e Báucis, narrada por Ovídio (1951, p. 455) no final do oitavo livro das *Metamorfoses*. O maior desejo do velho casal, dentre tudo o mais que poderiam pedir aos deuses prontos a lhes conceder em gratidão à sua hospitalidade, foi simplesmente o seguinte: “e uma vez que passamos nossas vidas em constante companhia, rogamos que a mesma hora traga a morte a ambos de nós – que eu jamais veja a tumba de minha esposa, nem seja enterrado por ela” (708-710). Além dessa graça, receberam ainda outra mais excelente: a de serem eternizados como árvores, mantidas para sempre unidas como foram na vida humana. Como nos diz Franco (2006, p. 94-95), “em mitologia metamorfose é morte”, não como “término da vida, mas passagem do mesmo ao outro”, sendo, portanto, uma “morte simbólica”, “já que não nos é dado saber o que é a morte objetiva, talvez sequer diante do fato mesmo de nossas mortes”. Nesse sentido, Franco (p. 90-91) defende que Eros “não é apenas o deus mantenedor da coesão interna do Cosmos porque une o diverso, aquilo que sem ele jamais se uniria, mas é também o deus criador do múltiplo, no sentido em que é ele quem preside a produção de toda geração que foi, é e será no universo”, embora, “pela mesma razão”, prossegue ela, “a experiência erótica também deve envolver uma sabedoria da morte, morte que não é o avesso de vida, que não é aniquilação de existência, mas passagem do múltiplo ao Um”. Por tudo isso se deve concluir, em consonância com o que venho dizendo, que apenas o presente conta no querer de quem ama, pois o amor não tem em vista o que não sabe nem pode saber, razão pela qual não dirige seus olhos para o futuro objetivo como tal, não ama o que *ainda não é*.

Sob esta perspectiva, o pensamento do eterno retorno não parece uma boa saída. Todavia, está em jogo encará-lo não como mero pensamento, como “produto intelectual”, como “teoria” ou “filosofia

prática”, mas como *atitude existencial* motivada pelo amor ou nele *enraizada* (para não cairmos no problema das “causas e efeitos”). O eterno retorno não é uma hipótese criada para que algo *se torne* amável, mas para que se reconheça o que é amado de fato, sendo sua afirmação pela vontade antes uma consequência motivada pela atitude amorosa do que condição para amar. O peso que vimos recair sobre aquele a quem o “demônio” de Nietzsche faz a proposta é análogo ao peso imposto pela proposta de Hefesto no mito de Aristófanes, o que se verifica na ressalva do deus: “*Mas vede se é por isso que ansiáis e se vos satisfará alcançá-lo*”. A seriedade da proposta não poderia encerrar nada menos do que algo ameaçador. Afinal, trata-se de uma *aposta* na perpetuidade *do desejo*. Platão, pela boca de Sócrates, toca mais uma vez no âmago da questão ao escrever mais adiante no *Banquete* (200d): “Examina o seguinte: quando dizes: ‘desejo o que tenho no presente’, se dizes outra coisa senão ‘o que tenho no presente quero tê-lo também no futuro’” (PLATÃO, 2021, p. 123; grifo meu). Apenas é lícito querer para o futuro a parcela de ideal que já se encontra em si como presente, não aquela mera fantasia que de modo algum se encontra em si nem se poderá jamais encontrar, muito embora a esperança de tal encontro seja o motor dos anseios e, por conseguinte, o veneno do espírito. Nesse sentido eu disse e repito que a vontade se conforma *por amor*. Para darmos um primeiro passo na direção de uma explicação melhor para isso – o que, aliás, é uma das propostas deste livro como um todo –, acho conveniente retomar e desenvolver um pouco mais, ainda que rapidamente, a questão posta na *História filosófica do amor* sobre a relação de pertinência entre tipos de amor.

#### *b) implicações para a tipologia do amor*

Uma vez que a amizade se estabelece com quem se conhece, não com alguém cuja existência se ignora, a caridade só se liga a ela *pelo conceito*, como abstração e como ideal. Falta então ao “saber”

que funda a caridade uma concretude existencial, pois seu objeto é marcado por uma ausência, e por isso até mesmo a compaixão schopenhaueriana – a mais concreta forma de compaixão que se pode reconhecer na *História filosófica do amor* – é destituída do elemento de *convívio* necessário para que uma relação de amor seja, de fato, uma relação, pois não há ali um “eu” e um “tu” bem determinados. Vale ressaltar que a concretude da compaixão schopenhaueriana consiste em que se trata de uma experiência de despersonalização graças à qual o amor *perde* seu objeto, mas, por outro lado, amando a essência (universal) em lugar do fenômeno (indivíduo), não apenas deixa de ser um amor condicionado como ele mesmo, enquanto amor, fica a salvo da redução à condição de objeto. Ama-se o que *é*, não o amor, e isso que *é* consiste na totalidade do mundo vivo que se revela imediatamente presente como *sofredor*, não mais uma abstração da inteligência ou um objeto do desejo, muito menos um intermediário na relação íntima e transcendente com Deus.

Aliás, vale ressaltar também, mais uma vez, que, estando em questão o amor *humano*, não estou descartando a possibilidade de uma concretude existencial na relação com o divino, mas destacando o caráter precário da passagem desta vivência íntima *incompartilhável* – se não por meras palavras – para seu compartilhamento com os seres com os quais convivemos de fato. Se, por um lado, toda “vivência íntima” é incompartilhável, nem por isso a polaridade da relação amorosa deve ser reduzida ao Um Absoluto como se pretende no compartilhamento do “divino” ou da “humanidade”. O elemento de convívio está presente na amizade, mas não na caridade, tampouco ou ainda menos na compaixão schopenhaueriana, pois, nela, o “próximo” cede lugar ao “tu és isto”, toda “distância” e toda “diferença” caem no Nada. Pelo contrário, o “amor desinteressado” é um não amor na medida em que supõe um *desligamento* tão profundo que não apenas o amado se

ausente, mas o próprio amante está ausente de si mesmo, imerso na inconsciência extática do mundo, por mais que haja uma “interação”, *sempre exterior*, entre sujeito e objeto da caridade. Ou seja, a presença imediata da totalidade do mundo se confunde com o aniquilamento dos polos da relação amorosa enquanto tais, de maneira que a compaixão schopenhaueriana esgota-se na condição de fundamento da moral e, justamente por isso, não chega a corresponder a uma essência do amor. A “perfeita objetividade” segundo a qual a coisa amada não desperta nossa cobiça, nosso desejo de vantagem, supõe uma subjetividade arrebatada que, alheia a si mesma, não pode relacionar-se propriamente com nada em particular.

Se é verdade que a *ágape* exprime o extremo da generosidade e a generosidade é uma expressão de amor, nem por isso devemos concluir que *toda* generosidade provém do amor – se há amor, há generosidade, mas isso *não* implica que onde haja generosidade também haja amor. Isto se dá não porque a generosidade seja maior ou superior ao amor, embora possa “beneficiar” um maior número de indivíduos, nem apenas porque haja atos generosos com segundas intenções, mas porque é indiferente a relações concretas, podendo ser, se de fato desinteressada, mera espontaneidade imotivada, exclusivamente devida ao “caráter” ou à idiosincrasia. Por isso, à generosidade poderia caber, em alguns casos, o adjetivo “desinteressada”, mas isso não autoriza ninguém a confundir-la com amor em sentido próprio e estrito. Pelo contrário, é por amor que um interesse pode ser ao mesmo tempo generoso, deixando de ser sinônimo de desejo de vantagem. Desse modo, devemos admitir que a *ágape* não é a forma suprema de amar e, provavelmente, que não seja amor – sua proclamada pureza provém de uma espécie de *vazio*, não de simplicidade. Ao invés disso, podemos dizer que, na afirmação amorosa da vida e do mundo, a *ágape* possa surgir como *extensão* de

um amor determinado por um indivíduo singular *qualquer*. Porém, se a *ágape* nasce de um amor divino – não posso afirmar que isto seja impossível –, por um ser absoluto, não se torna sequer possível estender esse mesmo amor a qualquer outro sem, com isso, trair o amado – eis o que a filosofia cristã jamais se cansou de nos repetir, recomendando-nos sub-repticiamente, por uma consequência *necessária*, trair cada ser terreno em particular em prol da *ideia genérica e impessoal* de “Humanidade”. Não, isso não é um exagero, tampouco uma unilateralidade contra o Cristianismo, mas resultado de uma análise criteriosa. A semelhante resultado já chegara Hannah Arendt em sua tese de Doutorado sobre o amor em Agostinho:

Aceitando o amor divino, a criatura renega-se a si própria, ama e odeia como Deus. Renunciando a si, ela renuncia ao mesmo tempo a todas as relações mundanas. Ela só se compreende a si própria como criada por Deus (*a Deo creata*) e rejeita tudo o que ela própria fez, todas as relações que ela própria instaurou. Por esse fato, o outro, o próximo, perde para ela o sentido que lhe dá a sua existência concreta – como amigo ou inimigo, por exemplo – no amor (*dilectio*), amando-o como Deus [o ama]. [...] Neste amor ao próximo, não é exatamente o próximo que é amado, mas o próprio amor. [...] O próximo nunca é amado por si mesmo mas pela graça divina. Este caráter indireto próprio do amor (*dilectio*) suprime, num sentido ainda mais radical, a evidência natural do ser-conjunto. Toda a relação com o outro torna-se uma simples passagem para a relação direta com Deus. [...] toda a comunidade humana tem como perspectiva o ser do gênero humano, mas não o do indivíduo. O indivíduo só pode conhecer-se como tal no isolamento em que o põe a fé em Deus. (ARENDR, 1997, p. 113, 117, 168-169).

Quando a *ágape* nasce do amor *terreno*, a coisa é inteiramente diferente, pois nessa generosidade ampliada que não visa a ninguém em particular, mas a todos e qualquer um indistintamente, ninguém é traído. A história do mundo poderia ter sido muito diferente – sem com isso querer proferir uma heresia gratuita – se Jesus tivesse sido despertado para sua missão mediante o encontro de Maria Madalena cercada pelos apedrejadores, pois ele não seria aí o juiz soberano, apenas amante. É certo, sim, que o amado

terreno pode se sentir até vilipendiado quando seu amante oferece excessivamente sua generosidade a terceiros, mas também pode se sentir orgulhoso, sobretudo quando sabe ser sua inspiração – aliás, o cônjuge de um médico, por exemplo, pode sentir-se do mesmo modo –, mas atribuir tais sentimentos um tanto mesquinhos a um deus, e ainda em detrimento de tudo o que há na terra, não é, também decerto, apropriado. Além disso, tanto o vilipêndio quanto o orgulho não se devem ao amor que se inspira, mas à vaidade ferida ou acariciada, respectivamente, sobretudo em um amado que não se *sente* seguro de si mesmo.

Ainda não é o momento de responder se, de fato, como também quiseram os filósofos, até mesmo Nietzsche, a amizade consiste no amor mais puro e mais verdadeiro entre os homens. A princípio, isso me parece muito “pessimista”, pois supõe a evasão daquilo que, no amor, é mais crítico: a incontornável antinomia da *con-viver*. Badiou sugere – e nada tenho a objetar – que a preferência quase unânime dos filósofos pela amizade está relacionada ao fato de ser o mais intelectual dos sentimentos (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 44). Basta, por ora, concluir que *ágape* é um modo derivado do amor como graça cuja justiça depende de que tal amor nasça de uma relação determinada *no mundo*, recusando-se, portanto, a tese de que a *ágape* seja o modelo extramundano de todo amor verdadeiro. Em consonância ao que diz Nietzsche no fragmento de 1881 citado anteriormente (§8), trata-se de reconhecer o potencial transformador do amor pelo que há no mundo. Com isso se tem superado o primeiro pressuposto indicado no início deste capítulo, não sendo mais necessário recorrer a um “objeto original” para se conferir sentido a seus ditos reflexos, pois se trata sempre do mesmo amor superando limites, fazendo-se infinito na dádiva uma vez que, feliz consigo, deixa de ser seletivo e exclusivo, adquirindo múltiplas formas de expressão

conforme a ocasião, justamente porque o grande amor “não cabe em si”. Implicitamente, também se supera o segundo pressuposto: o da possibilidade de felicidade, para o que a atitude expressa pelo *amor fati* serve como exemplo, ensinando-nos que é o olhar alegre e sereno que traz para junto de nós a felicidade do que se tem, não qualquer empenho por melhorias em vista do que não se tem – *carpe diem*. De todo modo, vale a pena dizer algo mais sobre a relação desse *amor fati* com o futuro por ele deixado à parte, o futuro para nós desconhecido e para sempre ausente, o que *jamais acontece* – sim, o futuro é um não-acontecer por sua própria natureza. Afinal, é por isso que o homem tanto se ocupa dele enquanto se sente já certo acerca de seu “presente” como *fato*.

*c) futuro: destino sempre desconhecido e ausente<sup>14</sup>*

O amor pelo ausente outrora presente (e conhecido) pode e deve perdurar, ainda que hoje nos pareça não ter passado de “ilusão”, pois o passado constitui o que somos agora. Já o futuro está sempre em aberto, como promessa, mas o amor, como relação, é *presença*. O amor não existe *no* futuro. Nenhum amor “tem futuro”; por isso mesmo *o quer*. O amor é *para* o futuro na medida em que quer futuro, não alguma “*outra coisa no futuro*”. Assim, o amor *não depende* do porvir como se *do* futuro esperasse vir o que o tornaria perfeito ou “mais real”; antes o *projeta* estabelecendo o desejável e o indesejável. O desejável é (ainda) ter o amado sempre junto a si, mas o caráter da ligação amorosa é zelar pela essência – o que o amado *é* – e, seu “compromisso”, *deixá-lo ser*, conforme as palavras de Heidegger (2008, p. 329), complementadas pelo que se lê no §14

---

<sup>14</sup> A presente subseção, no que concerne a Heidegger, incorpora boa parte do que é desenvolvido de modo mais amplo e coeso em meu artigo de 2018, intitulado “A pertença do sentido originário do amor ao horizonte central do pensamento de Martin Heidegger”, publicado no segundo número do volume 41 da revista *Trans/Form/Ação*.

de seu manuscrito póstumo reunido sob o título *Meditação*: “*amor*’ é a vontade de que o amado *seja*, na medida em que ele encontra o caminho para a sua essência e se essencialize nesse caminho. Uma tal vontade não deseja nem exige. Dignificando, ela deixa que o que é digno de amor ‘venha a ser’ como o amado, sem, não obstante, criá-lo” (HEIDEGGER, 2010, p. 62). Nas palavras de Badiou, “a fim de fazê-lo existir contigo, tal como ele é” (BADIOUS; TRUONG, 2011, p. 28).

Uma vez *compreendido* que a felicidade não é um produto de nossas ações, ao contrário do que nos quer convencer a “positividade de autoajuda”, é possível libertar-se das inquietas ocupações pelas quais se tenta obstinada, egoística e narcisicamente conformar o amado a expectativas do amante, como se o próprio amante não devesse, também, ser “passível de mudanças”. Esse já é um tema recorrente nas primeiras cartas de Heidegger a Arendt, como, por exemplo, na escrita em 8 de maio de 1925, na qual ele se pergunta: “Tudo já não tinha se *dado* e não será sempre assim? Fizemos algo para que isso acontecesse?/ E o que podemos fazer além de nos abrimos: além de *deixarmos* ser o que é[?] Deixar *ser* de um tal modo que o amor se torne para nós uma alegria pura e a fonte de cada novo dia de vida” (HEIDEGGER apud LUDZ, 2001, p. 21). Heidegger chega a afirmar (na carta seguinte) ter apreendido isto de Agostinho, segundo a formulação “*Amo: volo, ut sis*” (p. 23). A formulação encontrará seu lugar no terceiro capítulo da segunda parte da tese de Arendt (1997, p. 116) no contexto em que ela escreve: “O amor renuncia ao outro para o provocar para avançar em direção ao seu ser verdadeiro, tal como tinha renunciado a si próprio na procura de si próprio”. É, no entanto, desejável e – mais do que isso! – necessário pensar tais palavras *contra* Agostinho e para além dele, no seguinte sentido: amor como superação do desejo de

posse – a única renúncia legítima. Permite-se assim – e somente assim! – que cada um seja o que é. E isso não é válido apenas para relações de amor propriamente dito, uma vez que, nas palavras de Schopenhauer (2009, p. 200), na 21ª de suas “Parêneses e máximas”, “para vivermos entre os homens, temos de deixar cada um existir como é, aceitando-o em sua individualidade ofertada pela natureza, não importando qual seja”.

Mas o que digo?! Não me contradigo afirmando ao mesmo tempo que a felicidade não é produto de nossas ações e que, no entanto, há algo a se fazer a fim de que possamos nos livrar do que produz infelicidade, o indesejável? Não. O que digo é: *nada há a fazer*. Para mim, esta é uma das lições mais importantes do *carpe diem*, lucidez acerca de nossa impotência. Pois bem, não seria essa uma decisão? Sim, mas não está em nosso poder tomá-la ou não – nós já somos essa decisão na medida em que nossos atos a testemunham. Sempre se mantém válido no que digo aqui: não somos senhores de nosso amar, pensar, sentir e querer que buscam expressão do agir – toda deliberação não passa de *tentativa* de conformar o que está sob nosso controle àquilo que de modo algum pode estar. O que pretendo dizer é que um amor que seja autêntico o bastante para se autocompreender como amor, em vez de se ocupar do que lhe parece melhor ou pior, é um amor capaz de permitir que o amado seja o que ele é, e também o amante, pois é do amor a liberdade, não de nosso desejo ou arbítrio. Com relação a isso, também lemos em Ortega y Gasset (1964a, p. 559):

Amar uma coisa é estar empenhado em que exista; não admitir, no que depende de si, a possibilidade de um universo no qual esse objeto esteja ausente. Mas observe-se que isso vem a ser o mesmo que lhe estar continuamente dando vida *naquilo que depende de nós*, intencionalmente. Amar é perene vivificação, criação e conservação *intencional* do amado.

Comentando o trecho há pouco aludido da “Carta sobre o humanismo”, escreve Acylene Ferreira ao fim de seu artigo “Amor e liberdade em Heidegger”:

Encarregar-se de alguém não significa ser em seu lugar, assumir os seus cuidados ou conservar este alguém para si, antes significa doação de ser, ou seja, gratuidade em desdobramentos de liberação de possibilidades de ser [...]. Isto significa empenhar-se conjuntamente para que cada um seja livre para ser o que propriamente se é. [...] Neste tipo de empenho fica em suspenso os modos impróprios da afinação do amor, melhor, neste empenho está suspenso o controle sobre o modo de ser do outro, a cobrança que o outro seja deste ou daquele modo e a barganha ou o comércio de possibilidades de ser. Com esta suspensão temos o encarregar-se de alguém no modo do empenho livre para ser o que se é, ou seja, temos o modo próprio da afinação do amor. (FERREIRA, 2011, p. 157).

Essa observação tem completa afinidade com o que se pode encontrar acerca do cuidado que corresponde à liberdade do outro em *Ser e tempo*, obra capital de Heidegger. Ali, reconheço claramente a que possibilidade da preocupação corresponde o amor autêntico da *kháris*. Em *Ser e tempo*, §26, dentre os modos positivos da preocupação, há aquele que evita que o outro seja em sua propriedade, buscando ser *em seu lugar* nas ocupações. Trata-se do *einspringen*. Essa atitude exacerbadamente cuidadora domina o outro pela dependência, mantendo-o *incapaz*, como se ele não pudesse ser por si mesmo, calando seu cuidado essencial. É o que comumente se entende por “superproteção”. O outro modo positivo se encontra expresso pela palavra *vorausspringen*. Esse modo de preocupação consiste em não substituir ou tentar substituir o outro em seu ser e suas possibilidades de fato, retirando-lhe *seu* cuidado, mas devolvendo-o, ou seja, sem indiferença, mas contribuindo para seu ser-capaz. Eis a atitude *amorosa* para com o outro que Heidegger (2014, p. 179) diz ser, “em sua essência, [a que] diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma *coisa* de que se ocupa”. Nessa atitude, ajuda-se “o outro a tornar-se, *em* sua cura, transparente a si mesmo

e *livre para ela*". Portanto, amar não é estar disponível como quem presta um serviço, não é dedicação a algo superior, mas a proteção que visa à elevação do amado no sentido da realização de suas possibilidades, próprias ou impróprias, sejam elas de nosso gosto ou não – por isso se diz que a preocupação genuinamente amorosa é *gratuita*.

O sentido da afirmação de que a liberdade é do amor, não nossa, é algo cujo esclarecimento deve esperar por um momento mais apropriado, não sendo o caso de expô-lo agora por inteiro havendo ainda tanto a se dizer antes de chegar lá. Contudo, parece suficiente e oportuno a essa altura uma referência a uma das definições oferecidas por Heidegger para o verbo "*freien*" ("liberar") – que também pode ser traduzido por "namorar" ou, antigamente, por "pedir em casamento" –, a qual, aliás, guarda grande proximidade à sua recém-aludida caracterização do apego amoroso à essência. Diz ele: "significa, originária e propriamente: defender, deixar algo repousar em sua própria essência protegendo-o" (HEIDEGGER, 2006, p. 108-109). Propositadamente não sigo a opção da edição argentina utilizada vertendo o verbo "*schonen*" para o espanhol "*preservar*" a fim de escapar à conotação já criticada acima (§4), que, com certeza, também Heidegger quereria evitar. Minha opção por "defender" responde por conotações que remetem ao cuidado (em amplo sentido) e à proteção, não apenas inerentes ao sentido do verbo alemão como também explicitadas pelo próprio Heidegger na sequência: "Mas proteger é: manter a essência no cuidado em que só se demora se se lhe permite retornar ao repouso de sua própria essência. Proteger é: ir constantemente em socorro desse repouso, esmerar-se nele". Pela mesma razão indicada, não segui o espanhol "*retener*" em vista de suas conotações de "retenção" inerentes a todo "conservar" de fato, o que não é o caso, já que o protegido permanece evidentemente livre em sua essência sob a proteção cuidadora. Assim, a *constância*

é exigência *de quem cuida*, não do que é cuidado, que só permanece enquanto é livre, se não escaparia, justamente porque, cuidando do amado, é do próprio amor que se cuida, e o amor reside no dar, não no receber, sendo a reciprocidade uma feliz co-incidência, no rigor da expressão – a incidência conjunta de dois na relação que os liga entre si sob a forma de um *duplo* cuidado, não de *um* cuidado que se oferece e se tem *de volta*. Eis por que toda dominação ou controle é repelente do que se pretende dominar e, portanto, nisso reside o sentido da *incompatibilidade entre amor e poder e o da coincidência copertinente de liberdade e amor*. Por sua vez, o verbo “manter” abre espaço à ideia de um cuidado que tem em vista, na manutenção, garantir apenas que persista o vigor do que é mantido, o sentido de todo cuidado que vai em socorro. Em semelhante sentido se poderia falar em uma alegórica relação de maternidade da parte de Afrodite para com Eros, a Beleza como nutriz-mantenedora do Amor.

Falando em vigor e sua manutenção, a deusa da juventude no paganismo germânico chamava-se Freya – era ela, deusa também da fertilidade, do amor e da beleza e cujo nome segue a etimologia de “liberdade”, “*Freiheit*”, a cultivadora das maçãs de ouro que garantiam a imortalidade dos demais seres divinos. Assim, pensar o amor como liberdade é pensar o amante como *abrigo acolhedor* para o amado. A propósito, a palavra alemã que Heidegger usa aqui para “cuidado” é “*Hut*”, homógrafa do termo alemão para “chapéu”, que, em inglês – também uma língua germânica –, virou “*hat*”. Em inglês, “*hut*” significa “cabana” – em alemão, “*Hütte*”. A proximidade significativa entre essas palavras é bastante visível e nada casual: a cobertura de uma cabana assemelha-se a um chapéu, além de desempenhar o papel de, cobrindo, proteger e defender das intempéries o que se encontra sob si. (De minha parte, eu também vincularia a essas imagens a palavra inglesa para “abraço”, “*bug*”). Também em

latim se verifica essa associação, pois “*tegere*” significa “cobrir”, “abrigar”, “proteger”, e, “*tegum*”, “telhado” – talvez nossa palavra “telhado” tenha vindo daí após algumas transições fonéticas. A partícula “pro” de “proteger” – em que também se reconhece o “*tegere*” latino – indica ao mesmo tempo o caráter antecipatório da defesa que abriga, em que *o protetor já se põe disponível para outro, ao invés de querer ter o outro disponível para si*, e ainda, que essa antecipação, sendo sempre em prol, em vista de um outro, não se antecipa à sua *presença*, mas é *sempre junto dela coincidindo no instante de seu acontecer*, pois a ela se destina, antecipando-se a si mesmo, não ao outro.

Em outro texto de Heidegger (2000, p. 32), a conferência “Que é isto – a filosofia?”, de 1955, isso parece se confirmar: “O elemento específico de *philein* [amar] do amor, pensado por Heráclito, é a *harmonia* que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem originariamente numa disponibilidade de um para com o outro”. Uma vez que “*freien*” carrega, sobretudo, a ideia de algo *aberto*, esse abrigo não aprisiona, essa defesa não reprime, a manutenção não retém, a cabana não tem portas trancadas. À parte o fato de a imagem da humilde cabana sem trancas do campo consistir em imagem bastante recorrente e evocativa do pensamento de Heidegger, “o filósofo da Floresta Negra”, é notável o universo semântico que permeia suas palavras sobre a proteção do livre, palavras que se fundem de modo tão harmônico que, em seu fundo, vibram em uníssono, sinfonicamente. Tal proteção é, portanto, inteiramente diversa da compreensão “policialesca” usual, que consiste, antes de mais nada, em vigiar para “proteger”, ou melhor, para *poupar*, *resguardar*, trazer para junto de si na mesma proporção em que aparta do restante.

Outra observação que se faz pertinente é sobre o caráter originalmente ingênuo e inocente do pro-teger amoroso, isto é, aquele

que *não se antecipa* à presença do protegido. Certo de si mesmo, como o são toda ingenuidade e toda inocência, trata-se de amor seguro que, oferecendo segurança, não conhece o perigo e, por isso, libera. Não há nele qualquer malícia. Apenas de modo derivado a defesa de que se ocupa o protetor é uma antecipação de um perigo não atual, seja de todo ausente ou já iminente, pois é segundo a experiência do risco e da força exterior, segundo um sentimento de todo alheio ao amor – a saber, de des-confiança –, que o defensor se converte naquele que procura se pre-venir de um dano pre-visto *qualquer*. Nesse último caso, ao defender, o defensor ocupa-se menos do defendido do que daquilo de que pre-tende defendê-lo; nessa ocupação, o defendido pode ser até “esquecido” enquanto se mantém uma vigilância atenta ao que se passa alhures. Tal defesa pode até mesmo dar as mãos ao aprisionamento, como em um estado de sítio, em uma quarentena, sob um toque de recolher etc., mas também em todo tipo de restrições estabelecidas “para o nosso próprio bem”.

Naturalmente isso faz recordar *A peste*, de Camus – não tanto pelo isolamento geográfico politicamente imposto, mas por suas consequências existenciais. Penso, em particular, em Raymond Rambert, o jornalista estrangeiro que faz de tudo para escapar do território sitiado, não apenas, como tantos outros, para salvar a si mesmo, mas para reencontrar e cuidar da esposa que, muito doente, poderia vir a falecer enquanto ele era detido ali sem notícias. Conta o narrador, na segunda parte do romance, que “durante todo aquele tempo ele havia de algum modo se esquecido de sua mulher para dedicar-se inteiramente à busca de uma abertura nos muros que o separavam dela”, dando-se conta disso apenas no momento em que viu “todas as rotas uma vez mais fechadas”, graças a que “ele a reencontrou de novo no centro de seu desejo” (CAMUS, 2005, p. 145). O fracasso da desgastante insistência em escapar, a frustração decisiva

de seus planos, eis o que lhe tirou a venda dos olhos permitindo-lhe ver de novo o verdadeiro objetivo de seus esforços – a mulher amada. Não basta, portanto, que o amado seja o fim último de nossas ações se, ao nos dedicarmos a ocupações, ainda que em seu nome, ele se torna mero fim, mero nome, e então “esquecido”, correndo-se o risco de, uma vez tendo o amante reunido todas as provisões e oferendas necessárias ou simplesmente desejadas para prestar-lhe honras, não houver mais quem as receba. Aqui se pode reconhecer, em toda sua extensão, a falha essencial de toda *dedicação*: dedicar-se ao que se ama envolve sempre, ao mesmo tempo, abandono do que se ama em prol de alguma espécie de serviço; eis o que significa dedicação – serviço e separação; jamais amor. A exigência de “amor e dedicação” é uma demanda que destrói a si mesma, consistindo na insana tentativa de dar atenção a dois objetos ao mesmo tempo enquanto apenas um pode estar em primeiro plano presente a nós.

Deixando então repousarem as curiosidades etimológicas e seus desdobramentos mais imediatos, que decerto não são meras “curiosidades”, vejamos como conclui Heidegger (2006, p. 108/109), com grifos meus: “Somente isto é *o acontecer da essência do defender*, que *de modo algum se esgota no negativo* do não-tocar ou do não-utilizar”. Não que assim se possa tocar e utilizar, até porque o livre é inutilizável e até mesmo intangível enquanto transcendência – o amor, como a filosofia (o saber que o amor mesmo libera), de nada serve, afinal, exceto quando desfigurado pela posse avara do que generosamente oferece. Tampouco se trata de uma atitude meramente “vigilante”, ou na qual o defensor se abstém de ir ao encontro. Menos ainda se deve apontar aí uma indiferença ou despreocupação, muito pelo contrário!<sup>15</sup> Não estamos no universo da dedicação piedosa,

---

<sup>15</sup> Vale comparar com o que escrevera Heidegger (2000, p. 161-163) na quarta seção de *Sobre a essência da verdade*, cujo título é “A essência da liberdade”.

mas da preocupação com aquele que tem *nosso* modo de ser. É nessa condição que a amizade se faz pertinente à compreensão do amor em sua essência, pois o amigo, nas palavras de Aguiar (2010, p. 140), conforme ensina Arendt, “apoia e defende, para o outro, um lugar no mundo que lhe viabilize a oportunidade de revelar quem é”. Tal copertinência a um mundo – expressão que traduz melhor do que “convívio” tal condição – não pode se dar na compaixão, marcada, como venho dizendo, pelo desligamento e pela despersonalização. Amor envolve compartilhamento. “A compaixão”, complementa Aguiar (p. 140),

é uma espécie de aversão ocasionada pela percepção de um semelhante humano afetado pelo sofrimento. Completamente sentimental, na compaixão, há ausência de mundaneidade. Conquanto seja uma reação importante, não pode substituir as formas positivas de solidariedade. A compaixão é passiva. Nela o outro é inferior, carente e sofredor. Ao contrário, a amizade, para Arendt, manifesta uma solidariedade ativa, pois os amigos sustentam uns aos outros nas qualidades especificamente humanas da palavra e da ação. [...] Partilhar o mundo mostra-se superior a partilhar o sofrimento, pois a abertura para o outro é ativa.

O que acabo de dizer nos últimos parágrafos pode parecer algo, se não abstrato, tão fora do alcance humano quanto o amor divinal que venho criticando. No entanto, o que testemunha a favor do que digo é que *apenas a vivência* de tal amor confirma tais palavras, não algum conceito ou preconceito do qual se deduzam consequências e implicações lógicas. Sei que qualquer pregador diz o mesmo de suas pregações... Mas não tenho intenção de lançar mão de nenhuma falaciosa “autoridade” do testemunho pessoal, de uma “verdade interior” meramente subjetiva. Antes que se pense que isto soa a “misticismo”, na acepção pejorativa da palavra, adianto-me em dizer que tais vivências – propositadamente escrevo no plural – de fato se dão e que isso é algo fácil de reconhecer quando se observa *atentamente*. Como reforço sempre,

não devemos buscar ideais, mas vivências, o que não quer dizer que o amor autêntico não seja raro, um “golpe de sorte”. O que importa, todavia, não é se é raro ou o quanto nos é possível vivê-lo, mas, sim, encontrar respostas para a questão crucial: por que tal amor é raro e por que parece ainda mais raro no mundo contemporâneo? Não devemos supor apressadamente que tal amor sempre tenha sido raro, por isso mesmo digno da poesia, ou que tudo que se ouve do passado é mera ficção, pois tal amor jamais existiu. Por essa razão é que abordagens históricas não nos ajudam em nada no que concerne ao nosso assunto. O “sentimento” comum de que é mais raro hoje do que fora um dia ou, pelo menos, de que é mais difícil hoje do que fora antigamente imaginar um “amor imenso”, talvez seja indício de algo que se intensificou em detrimento da vivência amorosa. Aguiar, seguindo Arendt em sua análise do romantismo e suas implicações sobre a dicotomia público-privado, nos indica um sintoma muito pertinente: “Nas sociedades massificadas, o sentido recorrente de amizade é o da partilha da intimidade ou da compaixão filantrópica. Perde-se, deste modo, o sentido original mesmo de filantropia, amor e admiração pelas coisas humanas, deturpando-se em caridade ou sentimentalismo em face da dor espetacularmente exposta” (AGUIAR, 2010, p. 139). Hoje, “exercita-se” o amor pelo estranho na medida em que o estranho significa para nós cada vez menos, e tal exercício vem sendo tão estimulado pela mídia que a tendência passa a ser, contrariamente, a de nos tornarmos indiferentes à violência e à brutalidade do mundo, cada vez mais banalizadas e sem rosto. Enquanto isso, fechamo-nos cada vez mais em círculos “íntimos” paralelamente a uma solidão crescente que nos leva a redes sociais no esforço frenético de ampliação desse espaço privado para sempre insuficiente à medida que passamos da “intimidade” ao *isolamento* no próprio lar

ou mesa de escritório. Esse duplo fenômeno, paradoxal apenas em aparência, é bastante visível, por exemplo, no apadrinhamento de crianças miseráveis mediante ninharias pagas mensalmente para mantê-las do outro lado do oceano, enquanto cada padrinho ou madrinha leva sua vida confortável, sente-se bem consigo ao receber notícias, faz propaganda nos perfis virtuais povoados por quem pensa igual a ele ou a ela e, entre uma coisa e outra, financia a exploração infantil nos sinais de trânsito. O amor pelo humano é sistematicamente *anestesiado* pela cultura, e isso parece ir além do que diagnosticou ou previu Freud há décadas sem que pareçamos ter-lhe dado a devida atenção.

Devemos, de todo modo, procurar compreender o que dificulta a efetivação do amor autêntico neste contexto e qual o seu sentido. Mas, antes disso, devemos prosseguir no pensamento que vínhamos desenvolvendo e de que nos afastamos bastante, o qual nos levava ao terceiro pressuposto a superar: o de que o amor e o sofrimento são incompatíveis. Somos conduzidos a este ponto, pois a ocupação com o futuro, que tende a não deixar livre para si mesmo o que se ama, corresponde diretamente à tentativa, consciente ou não, de evitar que o sofrimento se abata onde antes havia amor e, portanto, felicidade. O futuro é algo que se ignora, fato que, por si só, já inspira certo ódio, algo de que devemos nos ocupar antes que se converta em sofrimento. Quando nos deslocamos do amor presente ou sequer amamos no presente, empenhamo-nos em evitar reveses meramente possíveis. Nesse sentido, eu me referia ao desejável e ao indesejável. Será possível desejar *apenas* a morte comum, além de – é claro – evitar o indesejável, acaso isso seja menos impossível?

É desejável, em geral, estar isento de culpa se acaso o sofrimento indesejável vier, mas isso pode se revelar como um artifício

cuja finalidade é clara: culpar o amado “ingrato”. Contudo, por que agradecer pelo que foi dado de graça?! “Ingrato” é apenas aquele que não reconhece uma dívida contraída. Quem eventualmente não reconhece a graça dos dons de amor não é propriamente ingrato, mas somente alguém que não ama em retorno, e *por isso* não vê *nem pode ver* valor no que recebe – ou melhor: sequer recebe. Embora a gratidão caiba justamente quando o que se recebe não é dado por obrigação, a gratidão, por isso mesmo, não pode ser cobrada como se cobra uma dívida, pois dívidas não se contraem mediante doações, mas *empréstimos*. Inteiramente diversa e equivocada é a compreensão usual segundo a qual “agradecer” é sinal de “boa educação”. Colocar o amado em débito é o mesmo que dizer: “Nada lhe dei, apenas emprestei”. Diante disto, o amado se descobre devendo o aluguel de seu abrigo, mesmo sem jamais ter recebido antes um boleto! Notificar o amado de que ele se encontra em dívida é como cobrar um resgate e promissórias vencidas que, durante a vigência da relação amorosa, a qual parecia até então pagar-se a si mesma, iam se acumulando silenciosamente no criado-mudo. Trata-se de um ato de *má-fé*, no sentido que lhe dera Sartre: atribuir a outrem o que é responsabilidade nossa, para dizer brevemente. Mas não reduzamos tudo a algo tão simplório, embora eu considere já uma grande ideia pensar que tal atitude, geralmente inconsciente, diz muito de nossa relação com o futuro, bem como a respeito da fuga de toda culpabilidade, ou *má-fé* nas relações humanas.

O problema principal inerente à compatibilidade ou à incompatibilidade entre amor e sofrimento não reside tanto no que concerne às ações das partes envolvidas na relação amorosa, mas se liga à possibilidade de o amor dar lugar, também, a alguma espécie de ódio. A citada indignação de Werther não se dirige nem jamais se dirigiria a Charlotte, justamente porque a amou até seu último ago-

nizante sopro de vida. Em parte, sua terrível morte se voltava contra ele mesmo como uma vingança, mas tal vingança – pois todo suicídio é uma vingança (e talvez eu ainda venha a escrever especialmente sobre isto)! – se dirige a quê exatamente? Muitos se matam para fazer sofrer de remorso um amado que não lhes correspondera. (É muito comum desejar que os outros em geral chorem por nossa morte, pouco importa por quanto tempo e se com sinceridade – um velório sem público é algo de vergonhoso, pois se imagina que toda morte seja digna de luto, a ponto de a não ocorrência do luto ser vista como abominação, a exemplo do que se lê em *O estrangeiro*, de Camus.) Há outros que, menos impetuosos, porém mais dramáticos, conseguem ou pelo menos tentam trazer o amado para junto de si por intermédio da *ameaça* de suicídio. (Trata-se de querer apoio externo para a convicção da importância da própria vida, sinal de desorientação existencial, que geralmente acarreta mais piedade do que interesse legítimo.) Mas há aqueles que dão cabo de si mesmos por não encontrarem diante de si nenhum futuro desejável. (Já este é o caso do suicídio clássico e mais nobre, voltado apenas contra si mesmo.) Qual destes é o caso de Werther? O terceiro? Talvez. Todavia, sua queixa indignada nos permite ir além desse reconhecimento de uma insuportável impotência para permanecer vivo.

Exemplo claro e explícito de suicídio por tal impotência pode ser encontrado em outro romance, *Fogo fátuo*, de La Rochelle, contemporâneo de Camus. Seu protagonista, Alain, assim define o suicídio no começo do penúltimo capítulo: “O suicídio é o recurso dos homens cuja mola foi roída pela ferrugem, a ferrugem do cotidiano. Eles nasceram para a ação, mas demoraram a agir; então a ação retorna sobre eles [...]. O suicídio é um ato, o ato daqueles que não puderam concluir outros atos” (LA ROCHELLE, 2003, p. 159). Tal compreensão do suicídio faz lembrar a de Schopenhauer, para

quem o ato de dar fim à própria vida consiste não em uma negação do querer viver, mas, pelo contrário, em sua afirmação, um ato de violência contra si motivado pelo profundo sofrimento decorrente de não se conseguir obter satisfação para os desejos, de não conseguir agir de maneira a realizar algo na vida. Desse modo, a vingança da vontade contra si mesma estende-se a toda a vida, a vida que não se ama, mas se deseja amar. Trata-se de um desejo de que o próprio mundo desapareça; uma impotência, sim, porém não assumida, na medida em que o suicídio, longe de ser uma covardia, se torna uma afirmação de poder sobre si, uma coragem de enfrentamento que deve substituir toda impotência. Nesse mundo, Alain chega a identificar possíveis vítimas de seu ato, como que na ilusão de, finalmente, causar algum efeito no mundo *através delas, ser real* de alguma maneira. Assim prossegue:

É um ato de fé, como todos os atos. Fé no próximo, na existência do próximo, na realidade das relações entre o eu e os outros eus.

“Eu me mato porque vocês não me amaram, porque eu não os amei. Eu me mato porque nossos laços foram frouxos, para apertar nossos laços. Deixarei sobre vocês uma mancha indelével. Bem sei que se vive melhor morto do que vivo na memória dos amigos. Vocês não pensarão em mim, certo, mas não me esquecerão jamais!”. (LA ROCHELLE, 2003, p. 159-160).

Nesta ressentida e amarga revolta do querer contra si mesmo é que se exprime o ódio à vida que não corresponde ao que se espera dela, num ato violento do egoísmo inspirado – no dizer de Schopenhauer – pela afirmação do querer viver, não pela negação do querer viver que inspira o amor pelo outro eu em seu ser, e que, ao mesmo tempo, nega toda ligação com os fenômenos ao invés de querer estreitá-la. Ressentimento e amargura também inspiraram os planos de suicídio do “homem ridículo” de Dostoiévski, cujas reflexões, conforme expressas no segundo capítulo da obra, também possuem certo ar schopenhaueriano:

[...] enquanto não me transformei num nada, então estou vivo, e consequentemente posso sofrer, me zangar ou sentir vergonha pelos meus atos. Que seja. Mas se eu vou me matar, por exemplo, daqui a duas horas, então o que é que me importa a menina e o que é que tenho a ver com a vergonha e com o resto do mundo? Eu me transformo num nada, num nada absoluto. [...] dou-me um tiro e não há mais mundo, pelo menos para mim. (DOSTOIEVSKI, 2013, p. 100).

Mas nada disso parece corresponder ao caso de Werther. Werther deposita sua vida em uma *promessa* – não de Charlotte, não da vida, mas, supostamente, do amor, do *seu* próprio amor. O amor, para ele, “representa a felicidade”, mas “se *transforma* em infortúnio”. Werther explode a cabeça (ou quase) *por causa* do que *pensou* ser uma transformação. Não foi Charlotte quem o traíra, tampouco foi ele impotente para conquistá-la – ela o amava profundamente como a um doce amigo. Werther morre porque pensou que o seu amor o traíra, transformando-se em algo contrário ao que, *para ele*, prometera ser. O suicídio de Werther, como todo “morrer por amor” em circunstâncias semelhantes – não-correspondência ou correspondência aquém do desejado –, é, na verdade, um ato louco pelo qual se tenta causar remorso no Amor ele mesmo, é uma *vingança contra o amor* e seu “futuro enganador”. Werther prova apenas a impossibilidade de amar o que não está “presente” e, ao que parece, jamais estará, e isso ocorre pelo simples fato de que, focado no objeto de seu amor, não mais suporta o seu próprio amor pelo objeto “ausente”. Isto, contudo, faz lembrar o que conclui Piazza (2003, p. 101) do que seria a essência do amor para Heidegger: “A essência do amor não pode ser experimentada senão aceitando-se o inadmissível que nos escapa e abandonando-nos a ele”. No contexto desta conclusão, ela acabava de dizer:

Afirmando implicitamente que o amor consiste em manter-se em presença de uma ausência, [Heidegger] não quer dizer com isso que seja necessário dissolver a ausência na presença, lançando sobre ela um raio

de luz que a exponha e a revele. Inversamente, manter-se em relação com o oculto tampouco significa deixar-se atrair por ele e permitir que todas as coisas se tornem obscuras. A dimensão de claridade-obscuridade e de opalescência aberta pelo amor, de que a *a-létheia* é a metáfora mais luminosa, equivale à condição em virtude da qual somos entregues àquilo que nos ultrapassa, àquilo de que não podemos nos apropriar nem compreender por completo, somente padecer.

Eis o que se pode compreender como consistindo na transcendência propriamente dita do amor, sendo, portanto, de todo diversa daquela “transcendência” desejada e proclamada pela tradição filosófico-teológica relativa a uma duração e presença infinitas. Nesse caso, não está em jogo apenas a possibilidade de felicidade, mas o absurdo que é, para o amante, o amor *vir a ser o que não era ou não deveria ser*: fonte de sofrimento. O caso exemplar do Werther de Goethe exige que tentemos superar o terceiro pressuposto, pois a mera superação do segundo, por si só, não produz nada além de um desinteresse pelo futuro e, portanto, pelo amor – i.e. *despreocupação*. Como querer o amor se esse querer sempre se dirige ao futuro incerto e jamais presente? A primeira coisa a se levar em conta é que, embora seja o amor um anseio de infinito, é inerente ao que é amado – Deus à parte – a finitude, que traz a ameaça da ausência definitiva, não importam quais sejam nossas ações e cuidados para com ele. A ausência pode se dar por abandono ou pela morte – não importa, pois o sentimento de injustiça é o mesmo, variando apenas o “culpado” pela perda. Por sua vez, trata-se *sempre* de uma ausência *exterior*, pois o que faz sofrer é o conflito entre *esta* ausência e a presença *interior*. Ou seja, aquilo pelo que não há amor em nós pode ir-se e sequer o notamos. Assim, algo a se pensar posteriormente é a relação entre essa persistente presença “interior” do amado e a dita imortalidade do amor, ou melhor, *no* amor. Por enquanto, o principal é: o amor *não salva* o amante, mas mantém presente o amado, e tal presença pode se converter em *perdição* do amante. Quando se dá a perdição, isto é, a perda exterior em conflito com a

presença interior, não sobreviver pode parecer a única saída. Afinal, o mundo foi roubado de sua beleza. Todavia, Werther vai além da “fria melancolia”, pois à primeira vista e aparentemente decide vingar-se do amor. Uma “fria melancolia” da perdição poderia levar uma mãe a se matar após o enterro do filho, o esposo após o enterro da esposa e assim por diante. Mas Werther não morre pelo que se extinguiu do mundo, pela beleza roubada, mas por aquela que brilha para ele e que ele não pode tocar, sequer proteger, pela impotência do querer cuidar; ele morre pela traição do amor que lhe sorri por sobre os ombros em um flerte fatal.

A possibilidade mais desafiadora para quem ama o que é finito é a de prescindir de quem o ame. Até uma pessoa que só ama plantas se sente amada por elas. Mas isso não é para ser entendido como quis Sartre, por exemplo, remetendo o “projeto de ser amado” à essência do amor – isso não leva a nada que permita a superação dos preconceitos filosóficos, caso não os aprofunde, criando uma cicatriz incurável no fundo da existência. O desafio de tal possibilidade não se reduz à “possibilidade de se permitir não ser amado”, em uma posição passiva e, portanto, negativa, mas, sim, consiste na possibilidade *positiva e essencial* de o amor *subsistir à perda do objeto sem que o amante se perca de si mesmo*, como na melancolia freudiana. Trata-se da possibilidade de, ainda em termos freudianos, o luto não degenerar em melancolia, mas permanecer como luto e, como luto, vivido o quanto é devido vivê-lo. Assim é que se pode honrar “os que se foram” ao invés de se perder no sentimento de “haver sido deixado”, de o mundo ter tido sua beleza roubada por mãos pérfidas, sentimento que leva tantos piedosos à blasfêmia, demasiado pesado que é até mesmo para quem tem fé. Como tal possibilidade pode se tornar efetiva? Mais uma vez, não por efeito de um ato de vontade ou decisão do arbítrio, mas como acontecimento expressivo de um

*amor profundo*. Que isso quer dizer? Que o amor se manifeste como recompensa *por amar* e nisto se satisfaça. No caso de Werther, isso poderia corresponder à alegria de ser tão estimado por aquela por quem nutria a maior estima. Para muitos, porém, isso é ainda mais torturante, razão pela qual normalmente não se quer a amizade de quem outrora fora amante ou amado. Contudo, a recompensa por amar não é algo que seja dado pelo amado, mas algo que se reconhece na *alegria perante si mesmo uma vez diante da beleza que ama*, de maneira que, se Charlotte o desprezasse, nenhuma diferença faria! Por outro lado, antes ser objeto de sua amizade que de seu desprezo – este apenas ajuda a “querer esquecer”. Sofrimento, sim, seria, mas retornaríamos ao ponto: não será compatível ao amor o sofrimento? A ambiguidade é proposital: trata-se de admitir a eventual coincidência de amor e sofrimento, bem como da exigência ou compromisso de se amar o sofrimento, até porque nada é mais banal do que amar a alegria – isso é para as multidões. Aliás, tal sofrimento é sofrimento do que quereríamos fruir e nos é vedado, não do que podemos fruir e, se não fruímos, é porque, tendo em vista algo mais, desprezamos o que temos a fruir de fato. Trata-se de saber reconhecer qual é o verdadeiro “centro do desejo”, atentar para o destinatário do amor, não para os meios.

O “homem ridículo” de Dostoiévski, ao menos em sonho, descobre a indissociabilidade entre o amor e o sofrimento, e assim o exprime no terceiro capítulo:

Na nossa terra não podemos amar de verdade senão com o tormento e só pelo tormento! De outro modo não sabemos amar e não conhecemos amor diferente. Eu quero o tormento para poder amar. Eu tenho desejo, eu tenho sede, neste exato instante, de beijar, banhado em lágrimas, somente aquela terra que deixei, e não quero, não admito a vida em nenhuma outra! (DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 108).

Como se diz, às vezes é perdendo algo que enfim se lhe dá valor. Mas isso não é “conformismo”. Pelo contrário, trata-se de uma

crítica da inconformidade perante o que de modo algum pode ser conformado ao nosso desejo. De fato, não apenas o desejo do outro, mas também o nosso próprio desejo, o que nos leva de volta à sentença: *nada há a fazer*. Sofremos ou não sofremos. Se sofremos, cabe admitir sua pertinência também ao amor sem que caiamos na amargura de nos sentirmos traídos por ele. Uma vez admitido isto, cabe ao amor profundo querê-lo mais uma vez. Isso é *força*. Desse modo, quando há o sentimento de recompensa *por amar*, independente do mero *sentimento* de ser amado, é possível superar a ideia de “falso amor” ou “fim do amor”, meros juízos sobre o exterior, permitindo-se que a tristeza da perda, ou mesmo perante o nunca conquistado, não afete a alegria do amor do *que foi* e, se ainda dói, *que é*. Sobre a copertinência de alegria e sofrimento ao amor, que se deve admitir se se quer superar o terceiro pressuposto, Nietzsche também nos oferece um excelente e célebre texto no “Canto ébrio”, §10:

Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o dissestes, também, a *tudo* o sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor –  
– e se quisestes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, se dissestes, algum dia: “Gosto de ti, felicidade! Volve depressa, momento!”, então quisestes a volta de *tudo*!  
– tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, entrelaçado, enlaçado pelo amor, então, *amastes* o mundo. (NIETZSCHE, 1998, p. 376-377).

Eis a marca da finitude: a falta de além, o retorno do mesmo – o retorno de *nós* e do que *somos*.

### §11. A insuficiência do *carpe diem*

A importância das ideias de Nietzsche para chegarmos a uma essência afirmativa do amor se torna evidente desde a *História filosófica do amor*; em cada uma de suas etapas, me vali do pensamento nietzscheano como contraponto privilegiado. Já ali se delineou que

a problemática das teorias (e vivências) do amor deve ser remetida a uma relação do homem com o *tempo*. Assim, o *amor fati* e seu desdobramento no pensamento do eterno retorno completam a crítica da tradição e, ao mesmo tempo, apontam alternativas de compreensão da essência do amor, além de favorecer o reconhecimento de que a negatividade usual com que se avalia o amor humano é uma espécie de resposta pela qual se recusa aquilo que o “tempo” nos traz ou *pode* nos trazer de indesejável. Segundo essa alternativa existencial expressa pelo pensamento do eterno retorno inspirado no *amor fati*, coloca-se como inerente ao amor a possibilidade de querer o indesejável *por amor do amor* e, por extensão, a todo e qualquer possível objeto seu. Nisto consistiria a incondicionalidade do amor – à parte o fato de o amor não estar restrito ao âmbito da causalidade –, isto é, o acolhimento alegre de sua tragicidade, ao invés de mero conformismo ou abnegação da própria felicidade.

Embora a contribuição de Nietzsche não se esgote aqui, como veremos no próximo capítulo, em razão de sua própria proposta filosófica, não há de sua parte um aprofundamento que ultrapasse o âmbito de uma psicologia, mesmo que existencial. Tal psicologia já havia recebido atenção mais aprofundada por Kierkegaard e por Schopenhauer, até ser superada pela fenomenologia. Com isso quero dizer que Nietzsche não se volta para as essências, mas é justamente a essência o que é procurado aqui. Como cada um dos pressupostos indicados se relaciona com o psicológico em diferentes graus, do mais objetivo ao mais subjetivo, bem como com “condições de inteligibilidade”, até aqui as reflexões de Nietzsche se mostraram suficientes, mas não o serão se quisermos ir mais além. Neste capítulo, o intuito era o de restabelecer o sentido essencial da relação amorosa de modo afirmativo, mas, daqui em diante, faz-se necessário dar destaque à explicitada relação essencial entre amor e tempo. O *carpe*

*diem* apenas indica o modo de relação adequada com o tempo a fim de se ter uma vida serena, relação na qual Nietzsche, sob a expressão “*amor fati*”, encontra o amor à vida e a tudo que há nela, ou seja, o amor ao mundo tal como ele é e, por extensão, ao que nele existe, como modo de *amar a si mesmo*. Por esse caminho Nietzsche se atém ao âmbito do necessário, não do *possível*. Nesse sentido, tudo que é dito é que o amor é uma atitude perante o tempo, mas nada esclarece sobre o porquê de essa relação ser tão importante e radical a ponto de ser necessária uma atitude extraordinária. Em última instância, Nietzsche nos convoca a amar *o tempo*, pois nele a vida transcorre, ou, talvez, melhor seria dizer que a temporalidade a perpassa de modo a ser sempre seu pano de fundo. O esclarecimento sobre o efeito de passado e futuro sobre nós não é levado a termo; apenas se constata que é comum a inconformidade com aquilo que não se pode determinar, ou porque já passou e nos é desde então fechado ou porque tem o caráter de estar para sempre em aberto. Isto é importante, pois o tempo representa algo para nós que determina uma atitude ordinariamente negativa com relação ao amor. Para além de nossa impotência perante o tempo, é necessária uma compreensão acerca da tensão própria entre amor e tempo, compreensão que o *carpe diem* deixa em suspenso por trás da admissão dessa impotência. Afinal, é uma impotência perante o que é necessário. Mas a impotência perante o possível é tão mais radical que de modo algum nos vemos inclinados a assumi-la, sequer a compreendê-la, pois, usualmente, estimamos o possível como o âmbito que nos deixa certo espaço de manobra, o âmbito no qual há algo a fazer. Sem a devida compreensão de que não é essa a natureza da possibilidade, porém, só podemos chegar a uma determinação formal da essência do amor, incapazes da compreensão prioritária, cujo objeto remete a nossas relações de fato de amor vivido no tempo.

À parte essas limitações, já chegamos ao caráter da atitude amorosa em geral: *amor fati*. Mas o amor *não é* essa atitude, uma vez que a atitude já se inspira e se nutre na relação de amor concreta e, por assim dizer, real. O *amor fati* apenas exprime a consciência de que se ama, nada diz de seu acontecer prévio a tal consciência, por assim dizer, temporalizada. A atitude *revela* o amor e seu “alcance”, mas, além disso, não se dirige a ninguém em particular, exceto a si mesmo, tampouco à própria essência do amor como tal. O interesse no retorno de tudo que foi e é, uma vez que se reconheça que o aqui e agora é fruto do que nós mesmos somos, e por isso “devemos” querê-lo, consiste em um amor de si mesmo que supera o niilismo, bem como o ressentimento e o remorso, a ansiedade, o temor, a dúvida, a esperança, o espírito de vingança. É apenas de modo derivado que o mundo é amado tal como é, mas a relação concreta de amor entre singulares tem de preceder a isto. Ou seja, trata-se de uma alternativa à caridade cristã, na qual o amor de si mesmo se funda no amor ao deus que habita em mim, ou ainda à moral kantiana, na qual o amor prático universal se funda em uma representação do dever que regula e ordena um querer indiferente, como na caridade cristã, ao interesse do agente, ao amor de si. Agora, o amor de si mesmo se funda no amor ao mundo vivido e assim lhe oferece uma nova redenção na admissão ou acolhimento do que é doloroso. Ocorre, nesse caso, que a atitude, revelando o amor, supõe que *já se ama*, já se é alegre e tal alegria se mantém também na dor – nada diz, porém, de sua *origem*. Não que tal origem corresponda a um “objeto ideal” – de modo algum pode sê-lo. Como esse amor se colocou a si mesmo em nós, não tendo sido provocado por nada nem ninguém, mas tendo, simplesmente, *acontecido* em nós, pode-se dizer que o amor é *livre*, ainda que esse amor, como relação, sempre se dê na *presença* de algo ou alguém, não como sua causa ou seu efeito, mas como aquilo que

é, desde então, sua *referência*. Mas dizer que o amor é livre ou que o amor é liberdade é ainda algo bastante vago e até abstrato – por isso, formal, genérico –, coisa que a observação das relações de fato *no tempo* deverá mostrar muito bem. É, então, necessário que o caráter de liberdade do amor, que se manifesta na imagem do amor do amante como abrigo para o amado, receba alguma delimitação mais precisa, sintética e menos formal.

Uma vez que o presente capítulo é dedicado à determinação da essência afirmativa do amor, uma esquematização do que pertence a essa essência deve ser útil antes de prosseguirmos a fim de desfazer alguma confusão que tenha permanecido mediante as várias coisas que foram ditas até aqui. Considerada em sua concretude, a essência do amor deve ser buscada na *vivência* do amor, não em meros conceitos, tal como fizera a tradição metafísica ao deduzir todas as características de um amor verdadeiro de seu caráter de “força unitiva” à qual era incompatível todo elemento desagregador. Segundo essa conceituação, devemos concordar que o oposto essencial do amor seja a morte, não o ódio, pois o ódio é uma forma negativa de adesão a um objeto.<sup>16</sup> O modo adequado de se *compreender* o amor (e também o ódio) como adesão ou fixação a um objeto é que se trata de uma *relação*, de um interesse no bem e na perpetuação (ou no mal e na destruição) de outrem. Já seu oposto seria um desinteresse, uma indiferença, um esquecimento, modos de relacionamento pelos quais o objeto cai em alguma espécie de

---

<sup>16</sup> Assim, foi mal compreendida a oposição feita por Empédocles entre Philotés e Nikos, Concórdia e Discórdia, pois o “ódio” de que se tratava aí era relativo ao elemento desagregador que faz deteriorar, ao desligamento das partes até então constituintes de um todo, à *desintegração*. Nesse sentido, a verdadeira oposição é mais claramente expressa nos mitos que representam a ambiguidade inerente às figuras de Eros e Thanatos e seus mais diversos correlatos até a teoria psicanalítica de Freud, naturalmente passando pela dicotomia cristã entre Cristo e Satanás, sempre partindo daquela mais rudimentar entre Luz e Treva, Cosmos e Caos. (Ver Moraes, 2019, §§2-3, p. 32 et seq.).

inexistência para nós e, portanto, não nos afeta, não se estabelece com ele relação alguma. Nesse caso, trata-se de “morte” em um sentido distinto daquele que poderia incluir o “querer a morte”, de si ou de um inimigo, como pode ocorrer no ódio a si ou a outrem. Considerar o amor abstratamente segundo o conceito ou segundo a “forma” contribui apenas para fazê-lo decair de sua condição de relação para se tornar mero objeto dos sentidos ou do intelecto. Aliás, os filósofos tenderam desde sempre a representar o amor como um ímpeto determinado do exterior por um objeto ideal e/ou alguma finalidade, condicionando-o ao invés de reconhecer o caráter absoluto da liberdade outrora conferida ao deus Eros, ou mesmo ao invencível e inexorável Thanatos – eis a herança recebida e multiplicada atualmente pelas ciências.

Assim, o modo próprio de se *vivenciar* o amor, em vez de se tentar “entendê-lo”, deve ser reconhecido em uma “atitude”, a qual foi encontrada no *amor fati*. O *amor fati*, enquanto atitude radicalmente afirmativa perante a existência, o mundo e a vida, tem como *expressão* o querer eternamente *de novo*, sem exigências de alteração no que foi vivido, garantindo, portanto, o reconhecimento de sua dignidade a despeito de qualquer sofrimento que o vivido tenha trazido consigo. A isso se opõe, como se vê, todo querer *o novo*, próprio à curiosidade cotidiana, não ao amor autêntico. Nessa atitude se mostra a essência do amor como liberdade em “nós”, em dupla perspectiva: enquanto liberdade “minha”, afirmada no querer a mim tal como sou; enquanto liberdade daquele que, por amor, *deixo-ser* tal como é. Desse modo, querer o eterno retorno é a expressão do desejo amoroso segundo a essência do amor que há em mim. Sendo livre, o amor não é um “sentimento” provocado por algo exterior ou interior, “objetivo” ou “subjetivo”, devendo ser reconhecido que sua ocorrência é sempre

um *acontecimento*, ou seja, o amor coloca-se a si mesmo no mundo estabelecendo a relação entre dois polos, o amante e o amado. Sentimentos quaisquer não podem senão *acompanhar* a expressão: quando se diz “fazer o bem por prazer” se está dizendo que o sentimento acompanha e justifica o ato; quando se diz “fazer o bem que dá prazer” se está condicionando o ato a um sentimento que possa dele resultar – agir *por amor* só se aplica como fundamento ao primeiro caso, tratando-se de um evidente equívoco chamar isso de desinteresse, enquanto no segundo caso se encontra um mero “narcisismo”. Portanto, amor nada tem a ver com obrigação ou dever – agir *por dever*, tal como o entende Kant, tem seu valor restrito ao âmbito da moral, mas o amor está para além ou aquém disso.

Se o amor não é um sentimento, mas uma relação posta por si mesma à revelia de quem ama e de quem é amado, ainda não se esclareceu como isso é possível. A alternativa para compreendê-lo será examinar o amor como uma *disposição*, no sentido que lhe dá Heidegger em sua analítica existencial. Enquanto disposição, o amor não apenas colocaria a si mesmo como relação essencial entre o homem e seu mundo como também, e mais importante, poderíamos chegar à compreensão de que o mundo se transforma aos olhos de quem ama ao ponto de, adquirindo sentido peculiar, as ações e a própria vontade entrarem em conformidade à disposição amorosa. “O amor não apenas transforma o conhecer, mas também o sentir. Ele não é um conhecimento, mas uma total transformação daquilo que significa conhecer. [...] Esta força transformadora chama-se favor.” (SCHUBACK, 2012, p. 148). É *por amor* que eclodem certos sentimentos e não outros, graças ao fato de ser imediatamente reconhecido, *sabido*. Além disso, o caráter originário da disposição levaria à compreensão, mais radical do que a encontrada em Nietzsche, de que o amor

só acontece propriamente entre *singularidades*, jamais podendo envolver um “universal”, uma *ideia*, como em certo sentido é o caso do amor à vida.

Este esboço, no entanto, antecipa hipóteses cujo sentido e cujo alcance deverão ser compreendidos pouco a pouco. Por ora, tal antecipação nos serve apenas como ponte para a determinação da essência do amor tal como ela se mostra *de fato*, a saber, não como mera atitude (*amor fati*) ou expressão (querer para sempre de novo) ou modo de ocorrência (acontecimento) ou sentimento ou “estados de alma” (alegria, prazer etc.). O mostrar-se *de fato* do amor em sua essência nas relações vividas independe da consciência desse esquema e da estrutura que a reflexão nos elucida e, além disso, não sucede o acontecer – coincide com ele, *nele*. Dito de outro modo: o mostrar-se de fato da essência do amor como liberdade remete ao conteúdo do *saber* próprio à condição de amante, que não é um saber teórico ou prático, mas um saber *vivo* que só se descobre abstratamente quando confrontado a si mesmo, seja no estado de felicidade, seja no estado de dor, como que surpreendido em meio ao ato. Tal saber é um saber *imediatamente e irrefletido* sobre a relação, não sobre si ou sobre a própria vontade, sendo o que há de mais importante e, precisamente, o âmbito no qual Nietzsche não penetrou. Como podemos ler em Merleau-Ponty (2011, p. 398; grifo meu):

O vivido é vivido por mim, eu não ignoro os sentimentos que recalco e, neste sentido, não existe inconsciente. Mas posso viver *mais coisas do que as que me represento*, meu ser não se reduz àquilo que, de mim mesmo, *expressamente me aparece*. O que é apenas vivido é ambivalente: existem em mim sentimentos aos quais não dou nome e também felicidades falsas em que não estou por inteiro.

Quanto ao tempo, compreendido em sentido próprio, tal como o considera a fenomenologia, não como relação física exterior,

nem como “forma da experiência”, nem como simples fenômeno psíquico interno, consiste na dimensão sempre posta em jogo como “meio” de realização e projeção do amor e suas possibilidades. Por isso, segundo Badiou, o amor não é redutível ao acontecimento do encontro, como se ali se detivesse e acabasse, como se nada lhe restasse para além do instante encantador, mas deve ser uma “construção de verdade” na duração. Diz ele sobre a redução do amor à magia do encontro:

É uma concepção romântica radical e creio deve ser recusada. Ela tem uma beleza extraordinária, mas, a meu ver, um inconveniente existencial grave. Creio que é necessário tomá-la como um mito artístico poderoso, mas não como uma filosofia verdadeira do amor. [...]. Certamente há um êxtase dos começos, mas um amor é antes de tudo uma construção durável. [...] Um amor verdadeiro é aquele que triunfa duravelmente, por vezes dificilmente, sobre obstáculos que o espaço, o mundo e o tempo lhe propõem. (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 40-41).

Ou seja, não se trata de recusar ao amor o caráter de acontecimento, mas de dizer que ele não se esgota aí – fazê-lo esgotar-se aí não tem outra consequência dramática senão o aniquilamento dos protagonistas, como Romeu e Julieta, Tristão e Isolda e assim por diante, justamente porque tais amores foram pensados como alheios ao tempo, privados do desdobramento, da duração; há, inclusive, quem interprete que sua beleza reside precisamente no desfecho trágico, pois não haveriam de perdurar. Graças a isso o amor pode adquirir diferentes expressões ao longo da história, mas não porque fatores culturais o determinem. Na verdade, a vivência do tempo, alterando-se, altera a história. Como exemplo, veja-se a relação do homem moderno com o futuro: sendo o futuro representado por ele como o âmbito das realizações daquilo que “ainda não é”, espera-se do futuro a efetivação de progressos, e assim o homem dirige suas ocupações no interesse de construir o “melhor”, o “novo”, e a isso chama “construir futu-

ro”, assim como condena como “sem futuro” o que nada promete de ganho ou apenas promete “perdas”. Tal relação com o futuro evidentemente afeta não o amor como tal, mas o que “se espera” dele – incremento, acréscimo, ascensão. Algo semelhante ocorre com relação ao passado, o que se verifica quando observamos que, mediante a alteração nos valores conferidos a certas práticas, a situação presente adquire diferentes formas de relacionamento com seu passado, depositam-se no passado significados que antes não se lhe atribuíam. Por isso, não apenas descobertas arqueológicas, mas também valores políticos, por exemplo, contribuem para recriações e reinvenções do passado. Isso significa que não só o amor fora convertido em objeto; também o tempo, enquanto futuro e mesmo enquanto passado sujeitos à posse e à determinação pelo espírito humano presente.

Quando digo, então, que a relação com o futuro não altera o amor como tal – nem o poderia, posto que é livre –, mas o que se espera dele, quero dizer que é ainda um amor que se lança ao futuro, mas um futuro determinado por um amor descaracterizado, reduzido ao desejo de controle. O amor, por ser essencialmente ligado ao tempo, alterando-se em nós, também altera o mundo objetivo. Entretanto, isso não se dá apenas no amor impróprio, por assim dizer, mas em todo amor. Um amor autêntico também reconfigura o mundo, na medida em que todo amor é, nas palavras de Badiou, “uma reinvenção da vida” enquanto “desejo de uma duração desconhecida”, de maneira que “a existência de cada um, na prova de amor, confronta-se a uma temporalidade nova” (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 42). Jamais se dará o contrário – o amor ser determinado pela história e pela cultura, nem mesmo pela natureza, pela razão ou pela linguagem, pois tudo isso já supõe tempo vivido, com ou sem amor, residindo a diferença

no fato de que, sem amor, apenas se projeta no futuro e apenas se quer o que pode ser abarcado pelos nossos cálculos, desprezando-se todo imponderável como mera fantasia. Como escreve Merleau-Ponty (2011, p. 510), “para o apaixonado que o vive, o amor não tem nome, não é uma coisa que se possa circunscrever e designar, não é o mesmo amor do qual falam os livros e os jornais, porque é a maneira pela qual o apaixonado estabelece suas relações com o mundo, é uma significação existencial”. Afinal, afirma ele mais adiante (p. 551), o próprio tempo “nasce de *minha* relação com as coisas”, sendo ele mesmo irredutível às relações dadas no mundo objetivo.

Não se trata mais de pensar o amor como pertinente à dimensão da “Natureza” ou do “Espírito”, pois “Natureza” e “Espírito” não passam de figuras pelas quais se procura indicar, respectivamente, “mundo objetivo dos fatos” e “mundo subjetivo das ideias”. O essencial de nossa relação com “Natureza” e “Espírito” é algo já disposto por nosso amor temporalmente vivido no mundo. Nesse sentido, se a liberdade do amor sempre acontece tendo o tempo como fundo, talvez já se possa avançar a tese de que o amor – ou, pelo menos, o amor *humano* – só é possível aos seres que sejam capazes de uma relação especial com o tempo, que “tenham tempo”, que “vivam no tempo”, sempre segundo a natureza e a qualidade dessa relação que é, portanto, também essencial. Tudo isso considerado, veremos em seguida que a compreensão *significativamente concreta* da essência do amor como liberdade se dá de modo tríplice. Assim, o conteúdo do saber do amor, em sua tríplice constituição, deve também se dar segundo o pano de fundo do tempo.

## §12. A tríplice essência do amor

*O prazer do amor é amar;  
e mais feliz se é com a paixão que se sente  
do que por aquela que se inspira.*  
(La Rochefoucauld. *Reflexões morais*, §259)

O amor sem causa e sem promessa, o amor que desperta e nada quer além de sua própria existência, cujo “sentimento” – dito melhor, consciência de sua presença – por si só satisfaz, tendo como limite extremo um “amor platônico” sem sofrimento – bastante raro, caso exista –, pode ser reconhecido quando seus modos de expressão não são provas, mas fins em si mesmos. Afinal, toda prova tem como finalidade precisamente aquilo de que amor algum necessita: obter credibilidade. O amor, como aquilo *que já se sabe*, jamais necessita de qualquer artifício para que ganhe crédito, o torne crível; se “não se crê” no amor, nada pode alterar essa convicção exceto o acontecimento do amor. O amor está para além ou aquém de toda crença, sendo, nesse sentido, por definição, *incrível*, tanto quanto *extraordinário* na medida em que não pertence a nenhuma “ordem natural das coisas”. Aquilo que se *sabe* já é sempre digno de “confiança”, ou “credibilidade”, diferente daquilo em que *apenas* se crê e contrário a tudo que se *quer dar a crer*. Assim retornamos ao título da seção inicial deste capítulo para dizer que o amor é o *improvável* por excelência. Em certo sentido é correto dizer que “provas de amor” só têm lugar onde não há amor, pois, se houvesse, nada haveria a ser provado.

Mas o prazer na ação se confunde com seu contrário, a alegria em fazer sentir prazer, e também com seu outro contrário, a alegria de dar prazer a si mesmo – nestes dois últimos casos é que reconhecemos o fetichismo narcísico que norteia o desejo sexual. *Fazer bem* a si ou a outrem, por si só, não prova nada sobre o amor, e disso todos sabem sem ser necessário argumentar. Nenhum sentimento que acompanhe as “obras do amor” pode lhe acrescentar

algo sobre a autenticidade desse suposto amor. Logo, ter prazer nos atos de amor como sentimento que os acompanha não basta ao testemunho de sua *incondicionalidade*. Ou seja, o que não sabemos a respeito do amor *do outro é de quê* seus atos são *expressão*. Essa incondicionalidade se verifica antes no *silêncio* das causas e na *perplexidade* diante desses atos – as expressões de amor tendem a ser sempre *surpreendentes* em alguma medida. O amor é verdadeiro quando incondicional não porque as ações ou sentimentos independam de quaisquer motivações, mas porque motivações *não entram em cena* como determinantes do amor como tal, apenas de suas expressões. O amor que surge de coisa alguma nada quer além.

É nesse sentido que o amor é um análogo do *pensamento* e da *vontade* propriamente ditos, não havendo poder que possa costringer a pensar ou a querer. Com certeza também não há poder sobre os sentimentos, mas estes são reflexo imediato do que pensamos e do que queremos, do que *somos*, bem como de nosso amor ou desamor. Por isso mesmo se deve compreender que o amor *não é uma ação*, pois as ações quase nunca escapam à sua subordinação aos desejos e obrigações. Diferentemente das ações, o amor, como o pensamento e a vontade, não pode ser exigido ou reprimido – amor, pensamento e vontade estão do lado da verdade; a mentira só pode se dar nas ações e, por esse meio, *enganar* o amor, o pensamento e até a vontade. Amor incondicional (não-condicionante e não-condicionado) é absurdo, uma fatalidade, um *acontecimento* que provém de nada e a nada se dirige. Alguns poderiam preferir dizer que é “espontâneo” – quanto a mim, não considero necessário pormenorizar que diferença isso faz. O amor incondicional é, portanto, “sem passado” e “sem futuro”, sem explicação, sem sentido – por isso mesmo, *puramente presente...* a cada vez e a cada instante. Seu mistério é renovar-se como o mesmo, o que já sugere uma relação extraordinária com o tempo.

Porém, essa “característica”, ou modo concreto de se dar a essência do amor, não responde completamente à questão sobre a essência do amor na medida em que, justamente por ser vaga, se não obscura e até controversa, a própria consciência comumente a perverte e confunde. Pela idealização do amado real, enquanto se mantêm as fantasias, pode-se *pensar* que *esse* amor é incondicional enquanto as condições estão sendo satisfeitas e não se *concebe* a possibilidade de deixarem de sê-lo. O mais importante é que essa “característica” se opõe à concepção segundo a qual amor é escolha, fórmula que envolve sujeito e objeto determinados, bem como motivações. Toda escolha, segundo o entendimento comum, é uma ação intelectual, em alguma medida calculada e, como tal, não confere ao amor efetiva *liberdade*. É, antes, digamos, o amor que “escolhe”, e quanto a isso Schopenhauer parece estar mais próximo da verdade quando afirma que a escolha amorosa não pertence ao amante, mas a um “instinto” ou “impulso” que ultrapassa e mesmo desconsidera seus interesses pessoais. De todo modo, a incondicionalidade consiste na pedra fundamental que coloca à parte a perspectiva estritamente teológica sobre o amor, embora ainda guarde excessiva afinidade com o domínio da moral quando a incondicionalidade é interpretada como desinteresse. Afinal, é muito difícil entender e até mesmo imaginar que “motivações não entrem em cena” no amor e, principalmente, que isso não signifique desinteresse ou indiferença, pois é justamente como desejo motivado pelo outro que o amor se mostra *no corpo*, como que dominando nossa fisiologia e nossos sentidos, mas este é um fenômeno *derivado*. O esclarecimento disso requererá uma abordagem sobre o amor em sua *originariedade*, à luz da qual deverão ser confrontados os casos derivados, ou casos de fato. Assim, a incondicionalidade *própria* ao amor autêntico deve se desdobrar

segundo o tempo concretamente vivido, não entendida de modo abstrato como o fazem a Lógica ou a Ética.

Quando alguém ama sem ser correspondido, pode-se dizer que é um amor incondicional porque a ausência de retribuição *nada significa* para o amor *feliz por amar*, o que é muito diferente de querer dar *mesmo que* o outro não queira receber – isto pode ser outra coisa bem diferente de amor, variando desde a indiferença da dádiva à mera obstinação em se fazer visível, notado. Neste último caso não há uma relação propriamente dita, enquanto naquele há uma relação, embora de mão-única, como, aliás, sempre é toda relação amorosa. A *felicidade por amar* se aproxima mais do que escreve Heidegger a Arendt na já citada carta de 22 de junho de 1925: “Nós só atuamos, conquanto estejamos em condições de *dar*; sendo indiferente se essa doação é sempre a mesma ou se ela será em geral *acolhida*” (HEIDEGGER apud LUDZ, 2001, p. 26). O amor verdadeiro não apenas prescinde de provas como também de contrapartida, de modo que a alegria em presentear apenas aumenta a partir de si mesma, como em uma espécie de “inchaço” – não é paga nem pagável pelo agradecimento –, e toda eventual contrapartida é somada ao próprio amor, que a incorpora em si – não constitui sua recompensa (toda recompensa é compensação, um crédito para saldar um débito). Esse “inchaço”, que também se sente na “incorporação” do amor recebido – não em retorno, não em troca, mas dado em mão-única, independentemente do que quem dá recebera antes, daí chamar a isso “co-incidência”, a incidência concordante de duas ou mais casualidades –, corresponde a uma sensação ao mesmo tempo vaga e incontestada de que algo em nós infla, de que inflamamos de fato e que isso pode ser visível para quem está por perto. O amor a cada vez se fisiologiza. Normalmente essa sensação se confunde com um sentimento de excitação, e diz-se que os olhos chegam a brilhar. A metafísica de Schopenhauer explica esse fenômeno me-

diante a identidade entre corpo e vontade, o primeiro como visibilidade da segunda, razão pela qual, conforme se lê nos manuscritos póstumos, “toda paixão e todo afeto, isto é, todo forte querer e não querer abalam e modificam tanto o corpo” (SCHOPENHAUER apud CACCIOLA, 1994, p. 105). Entretanto, o mais importante aqui não é o efeito, sentido e imediatamente manifesto, mas o que essa independência do amor com relação à contrapartida diz de sua essência temporal.

Isso significa, *concretamente*, que nos “planos para agradar o amado” não se planeja o agrado do outro como se se estivesse planejando um investimento, determinado segundo expectativas de lucro futuro. Para investimentos, cabem as interferências da escolha previamente calculada em vista de um futuro determinado. Os “planos para agradar o amado”, por sua vez, não vão além do próprio momento presente em que o agrado deve acontecer, no qual o amante se projeta e no qual vive a cada etapa da construção desse momento – pode-se dizer que o amado “vive para isso”, como quem planeja uma festa *com amor*, não tendo em vista quem irá comparecer, falar bem ou falar mal, ou quaisquer outras formalidades sociais, ou o mero ocupar-se da “administração de um evento”, mas a certeza de que será um “*belo* acontecimento”. Ou seja, “viver para isso” significa não ter em “conta” a repercussão, mas *realizar-se* no processo que se esgota no momento “para o qual” se viveu, *no qual já se vinha vivendo* pelo amor e sua temporalidade própria. Trata-se de um *continuum*, não há a interposição de mais nada. Eis tudo o que pode significar, para um amor verdadeiro, querer o amor do outro: não a espera pelo que pode dele receber ou nele provocar, mas o *estar presente ao seu acontecer*, tê-lo junto ao próprio amor – nisso, o amor não passa a “valer a pena”; nisso, o amor se consagra como *relação*, pois o *encontro aconteceu* e fez-se *espetacular*. Aí, o objeto amado é superado, deixando de

ser visto como pessoa de carne e osso, frágil mortal, para ser contemplado em sua beleza máxima e infinita como *amante eterno*. Escreve Heidegger a Arendt em primeiro de maio de 1925: “O direito à espera é para o amado o mais maravilhoso, pois justamente na espera a amada se faz ‘presente’” (HEIDEGGER apud LUDZ, 2001, p. 20). Pode-se ainda compreender por meio disso o significado autêntico do alheamento do amante pelo pensamento no amado, alheamento em que se faz ausente e “desligado” de suas atividades atuais, pois, nessa outra temporalidade, não apenas o amado é trazido à presença, mas o amante coloca-se em outro presente, o eterno presente do encontro. Ortega y Gasset parece dizer algo nesse sentido em seu ensaio “Amor em Stendhal”, no final do §2:

Este é o sintoma supremo do verdadeiro amor: estar ao lado do amado, em um contato e proximidade mais profundos do que os espaciais. É um estar vitalmente com o outro. A palavra mais exata, embora demasiado técnica, seria: um estar ontologicamente com o amado, fiel ao seu destino, seja ele qual for. (ORTEGA Y GASSET, 1964b, p. 570).

Em “Feições do amor” também encontramos essa menção ao amor como “vivificação” no sentido de um dirigir-se a uma proximidade ontológica, não espacial, tratando-se, portanto, de uma consideração também relevante se se quer distinguir amor e desejo, cujo movimento, pelo contrário, exige proximidade física. O ato de amor é de outra natureza, bem como sua espera e seu propósito.

No ato amoroso, a pessoa sai de si: talvez seja a tentativa máxima que a natureza empreende para que cada um saia de si mesmo até outra coisa. Não ela em minha direção, mas eu em direção a ela gravito. [...] Não se trata, não obstante, que nos movamos fisicamente até o amado, que procuremos a aproximação e a convivência exterior. Todas essas ações exteriores nascem, certamente, do amor como efeitos seus, mas não nos interessam para sua definição, [...] minhas palavras se referem ao ato amoroso em sua intimidade psíquica como processo na alma. (ORTEGA Y GASSET, 1964a, p. 554-556).

Desse modo, se o amor tem um “peso” enquanto se deixa conduzir por uma “gravidade”, não é ao modo dos corpos cujo movimento é um objeto tangível da Física, nem mesmo um análogo direto, pois se trata de um movimento que não tem sua origem em uma força exercida do exterior, mas uma disposição como que vinda “de dentro”. Isso é, na verdade, amplamente reconhecido, exceto pelos fisiólogos contemporâneos que demonstram ignorar por completo e abstraem a experiência concreta de amar. No entanto, tomar essa “intimidade” como algo atinente a uma “alma” é o que reduz a experiência ontológica de amar a uma experiência psicológica do sentimento ou afeto. Por sua vez, em seu artigo “Para uma psicologia do homem interessante”, II, a distinção é feita com a devida clareza: “O fenômeno psicológico do desejo e o de ‘estar encantado’”, que acrescento, de minha parte, remeter à graça e ao favor do encontro amoroso, “têm sinal inverso”, uma vez que o desejo faz com que se tenda a “absorver o objeto”, ao passo que, no encantamento, “sou eu o absorvido”, de maneira que “no apetite não haja entrega de meu ser, mas, pelo contrário, captura do objeto” (ORTEGA Y GASSET, 1966, p. 473). Ortega y Gasset acrescenta uma nota na qual aborda essa redução como um “erro de descrição psicológica”, segundo o qual o fenômeno amoroso como tal é confundido com seus efeitos frequentes, enquanto que, na verdade, trata-se do “mais fecundo na vida psíquica”: “Assim, de todo amor nascem desejos com relação ao amado, porém esses desejos não são o amor, mas, pelo contrário, o supõem porque nascem dele”. Eis porque, permanecendo para alguém de suas manifestações e, desse modo, não sendo perceptível nele mesmo como objeto dos sentidos ou do intelecto, o amor tem uma realidade metafísica, é uma disposição originária que, como insisti acima, conforma o mundo a si. Como então poderia ser o amor algo de “condicionado”? De acordo com isso se pode ler em “A eleição no amor”, II:

Contém nossa atitude primária e decisiva ante a realidade total, o sabor que o mundo e a vida têm para nós. O resto de nossos sentires, pensares, queres, se move já sobre essa atitude primária e segue sobre ela, colorido por ela. Precisamente, o aspecto de nossos amores é um dos sintomas mais próximos dessa primeira sensação. (ORTEGA Y GASSET, 1964c, p. 603).

Com isso, mais clareza e concretude se adquire sobre a essência do amor como liberdade. Em uma frase: *sempre* o amor é *inegociável*. Dir-se-ia vulgarmente: “não tem preço”. Não apenas dispensa mudanças; não as quer – confere dignidade a todas as qualidades que o tornam *de fato* resistente a qualquer tipo de “desilusão”, coisa que a incondicionalidade do *meu* amor não garante sozinha. O caráter inegociável é o que dispensa ajustes, inviabiliza trocas e dirige-se, portanto, especialmente ao outro, não a mim ou ao amor em si – aqui, a relação com o outro está posta e só assim a revelação desse caráter inegociável se dá, deixando o plano abstrato e colocando em jogo a verdade acerca da incondicionalidade. Tal experiência não se realizaria adequadamente em um “amor à distância” no sentido em que se denomina “amor platônico”, pois demanda envolvimento e proximidade; trata-se de amor declarado. Aqui, a graça do amor se revela no *favor*, que nada tem de mero cortejo ou comportamento estético. Não pode lhe bastar um “amor a distância”, não porque a “proximidade” seja condição para contrapartidas, mas porque a “distância” não lhe basta, uma vez que a relação se realiza no encontro, e tal encontro, que é *existencial*, não algo em primeira instância físico, pode se dar *mesmo a distância*, quando essa é meramente espaço-temporal, exterior. Não se quer, portanto, que o outro seja outro, nem que se afaste, mas se lhe permite o afastamento. Antes se dizia apenas, de modo abstrato: “sou o mesmo em meu amor ainda que o outro se torne outro”. Se a primeira “característica” se refere ao caráter sem-fundamento do amor e seus atos, sua inexplicabilidade, que temos visto desde sua

caracterização como acontecimento, esta segunda o distingue de outras relações de fato impedindo a mistura, por exemplo, entre amar e ser casado, conviver, compartilhar etc. O amor em si mesmo, que une pessoas, é independente e até mesmo paralelo de todo contrato ou costume que, como tais, sempre envolvem algum nível de negociação ou impessoalidade. Este modo concreto de dar-se a essência do amor, como o seguinte que o complementa, ao mesmo tempo humaniza o amor e combate sua sociologização, ou seja, sua redução à cultura e representações hipostasiadas em instituições.

Na segunda parte do *Fausto* (v. 9675-9676), Goethe (2011, II, p. 428), baseado nas informações de Hederich em seu *Léxico mitológico fundamental*, que menciona uma série de roubos aos deuses empreendidos por Hermes – deus dos mercadores (e dos mentirosos, segundo alguns) – logo após seu nascimento, refere-se ao seu triunfo, já no dia em que nasceu, sobre Eros, dando-lhe uma rasteira em uma luta. O comércio “passa a perna” no amor tão logo o encontra. A separação entre amor e negócio é *necessária* a fim de que o amor *não deva nem possa* ser reduzido aos contratos sobre ele estabelecidos. Dado o caráter abstrato da “incondicionalidade”, bastaria entendê-la já sob a luz desse sintoma mais imediato que é o sentimento do inegociável. O caráter inegociável supõe o incondicional e contribui para sua perpetuidade no tempo, bem como a próxima “característica”. O limite extremo é a invariação do amor submetido a relações fracassadas, nas quais o “negócio” faliu. Essa qualidade, como se vê, se opõe aos mitos da abnegação, da reciprocidade, da fusão e da autossuficiência, ou seja, aqueles que envolvem a redução de um às expectativas de outro, consistindo, portanto, em sua efetiva e simultânea *liberalização*. Ao lado disso, os atuais discursos sobre “adequação” se mostram vazios, se não dignos de reprovação. Se se sente a necessidade de adequar o que quer que seja, pode até haver

amor, mas ele está sendo submetido a forças estranhas. Sobre isso, ocorre-me lembrar do célebre texto do psiquiatra alemão Fritz Perls denominado “Oração da *Gestalt*”: “Eu faço as minhas coisas e você faz as suas coisas. Eu não estou neste mundo para fazer jus às suas expectativas, e você não está neste mundo para fazer jus às minhas. Você é você, e eu sou eu, e se por acaso nos encontrarmos, é lindo. Se não, não há o que fazer”. Assim a liberdade *do amor*, já manifesta como incondicionalidade abstratamente *sabida*, se torna *vivida* no encontro de singularidades irreduzíveis. Ainda deveremos retornar a este ponto de modo a penetrar mais fundo no sentido dessas palavras, mas, por enquanto, prossigamos.

Mais concreto é o fato, ele mesmo decorrente da inegociabilidade do amor, de que o amor pode não implicar uma convivência viável, e isso é mais amplo do que o contrato matrimonial. Sobre isso também deveremos nos deter bastante posteriormente, mas desde já é necessário destacar o terceiro elemento da tríplice essência do amor como liberdade. Aqui, peso especial adquire o passado no presente, mas o que está em jogo é, sobretudo e mais do que antes, o futuro. Acabamos de ver que amor e contrato, em si mesmos, por suas respectivas naturezas, excluem-se reciprocamente, sendo esta uma verdade *essencial* sobre os conflitos e desenganos que emergem das tentativas de harmonizar amor e casamento. Não se trata de dizer, como é usual, que o casamento “estraga” o amor, muito menos que isso se deve ao fato de as pessoas “se conhecerem melhor” no convívio diário e tudo o mais de semelhante. Tudo isso consiste em mero subterfúgio intelectual – portanto, abstrato – para se tentar explicar o que não se pode entender, mas que se deveria *compreender*. O caráter incondicional e inegociável do amor já atesta não ser esse o caso. O que foi dito antes sobre a rotina já nos dá uma pista. Veremos em momento próprio que as “razões” para

rompimentos são bem outras, mas, por ora, basta dizer que o fracasso dos contratos, como se sabe, nem sempre coincide com o fim do amor, o que significa que, com amor ou sem amor, independentemente do grau de convívio, o contrato simplesmente *não pertence* à essência do amor, seja a vigência desse contrato duradoura ou efêmera. O contrato é algo vindo de fora e estimulado por diversos fatores dentre os quais figuram o *desejo* de ter o amado sempre por perto e fantasias de fusão solidamente institucionalizadas pela Religião e pela Política. Aí temos, como exemplo, fatores psicológicos e sociais, mas o fator originário e ontológico, o único que mostra a impertinência do contrato às relações de amor, é também o único a favorecer uma compreensão adequada do que pode levar o amor a “esfriar” ou até destruir os meios de convivência.

Aliás, já é chegado o momento e é mesmo necessário eliminar desta discussão a palavra “convivência”, pois “viver em conjunto”, ou “ter uma vida em comum”, não é de modo algum possível no rigor das palavras, exceto do ponto de vista da fantasia de fusão que está por trás disso e da concepção de casamento como “tornar-se uma só carne e um só espírito”. Não se pode “caminhar nos sapatos de outro”, como dizem os ingleses, estar em *seu* lugar e viver a *sua* vida. Tais expressões são absolutamente vazias, abstratas, e parecem supor um paraíso perdido, exceto quando se trata de metáforas para indicar a constituição dos *filhos* e da entidade “família” como célula ou átomo social, não uma nova condição existencialmente concreta do casal. O casal é sempre um complexo, e o frequente distanciamento mediante o nascimento dos filhos nada tem a ver, ao contrário do que apostava Schopenhauer, com uma espécie de “dever cumprido” para com a espécie, mas com o fato de esse complexo dar lugar a novos complexos relacionais que se multiplicam geometricamente. Por isso é que a presença de uma criança – não a criança ela mesma,

deve-se ressaltar – pode igualmente unir, reunir ou separar um casal, até mesmo unir e separar ao mesmo tempo segundo o ponto de vista ou alternadamente, transformando a vida do casal em uma espécie de montanha russa. Contudo, sobre a “convivência”, gostaria ainda de abrir um parêntese.

Esse parêntese é motivado pela leitura de um breve texto de Agamben intitulado “O amigo”. A certa altura, Agamben (2009, p. 87 et seq.) começa a desenvolver a exegese de uma passagem da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, na qual este trata do convívio próprio aos amigos – mais do que isso, conforme alguns: que a convivência é *essencial à philia* (livro IX, cap. 12). Pouco importa aqui, no entanto, a imensa diferença da tradução oferecida por Agamben, mas o que *ele* lê em Aristóteles e, então, nos explica. Ou seja, reporto-me aqui ao primeiro, não ao segundo. Crucial nessa leitura é a distinção entre conviver (*syzen*) e compartilhar ou “condividir” (*to auto nemesthai*) ao modo dos animais. Diz ele: “*A amizade é a instância desse com-sentimento da existência do amigo no sentimento da existência própria*” (p. 89). Conferindo à amizade um *status* não meramente político, mas também e primariamente ontológico, o Aristóteles “de Agamben” apontaria para uma dimensão da amizade que está para além da “relação entre sujeitos”, pois “o eu e o amigo” seriam as duas faces do mesmo ser, cada qual um “outro si” (*heteros autos*) para o outro. “A amizade”, diz então Agamben (p. 90), seria “essa des-subjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si”. Curiosa é, a meu ver, a insistência de Agamben na “condivisão”, muito embora “meu Aristóteles” sequer ultrapasse a esfera do desejo de compartilhamento que produz o sentimento de parceria ou mesmo de espelhamento. De todo modo, eu mesmo disse já na *História filosófica do amor* tratar-se o amor de um comunicar e compartilhar, mas de tal espécie que o aí dividido não se reduz, multiplica-se. Tal compartilhamento não

pode ser confundido, portanto, com o mero estar-junto em torno de afazeres e/ou em meio a compromissos meramente exteriores, tampouco com seu extremo oposto, uma convivência no rigor do termo, torno a insistir. O próprio Agamben parece chegar a conclusão similar ao fim de seu ensaio, pois o “*syzen*”, o “viver em conjunto”, não pode ser definido

[...] pela participação numa substância comum, mas por uma *condivisão* puramente existencial e, por assim dizer, sem objeto: a amizade, como com-sentimento do puro fato de ser. Os amigos não *condividem* algo (um nascimento, uma lei, um lugar, um gosto): eles são *com-divididos* pela experiência da amizade. A amizade é a *condivisão* que precede toda divisão, porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida. (AGAMBEN, 2009, p. 92).

Assim, acrescento de minha parte, não apenas a amizade (*philia*), mas todo *amor*; e, contra Agamben, sem relação alguma com a política.

Dito isso, a terceira “característica” se revela quando o amor que se tem diz respeito a um encontro que se dera no passado, porém “não mais agora”, e pressupõe o caráter incondicional e inegociável do amor, mas no limite de sua concretude, pois a presença do amado, quando “sentida”, o é de modo especial. Aquele encontro existencial, mesmo a distância, perdura, demora-se, ressoa, ainda que paralelamente a outros encontros. A verdade que aí se revela sobre o amor é a de que *cada* amado e, por extensão, *cada* amor é *insubstituível*. Ao invés de se concluir que a sentença em epígrafe a este capítulo – “Não é amante quem não ama sempre” – queira dizer somente que todo amor verdadeiro deva ser também “primeiro e último”, pode-se compreender, de modo deflacionado, que todo amor verdadeiro é eterno no sentido de que “dura para sempre”. Esta afirmação de modo algum se compromete com qualquer tipo de exclusividade, palavra cujo significado também exige revisão se se quer lhe conferir lugar

autêntico no que concerne à essência do amor. A afirmação, pelo contrário, permite a multiplicidade, embora proíba a hierarquização – confere dignidade ao amado e exclui a impossível simultaneidade estrita de amores diversos. O amor dignifica o passado na proporção em que não recusa sua dignidade no futuro, e assim permanece livre de amarras e aberto ao “passar do tempo” e suas mudanças.

Há quem se torture ao deparar com um “novo amor” como se isso fosse ofensa a um “amor mais antigo”, o que acomete sobretudo no contexto de uma viuvez precoce ou após o fim de um relacionamento que gerou filhos. Em si, esse sentimento de auto-censura é positivo, pois é uma espécie de alerta interno para uma verdade à primeira vista contraditória, quando, na realidade, o que é contradito é um mito. A má compreensão dessa verdade pode levar a uma série de consequências desastrosas sem sequer se precisar tomar em consideração os costumeiros ciúmes do “novo amado”. Por exemplo, quem ama pela “segunda vez” pode se ver obrigado tanto a menosprezar o “primeiro amor” como inferior sob diversos aspectos, a fim de sepultá-lo e permitir que entre o “amor real”, como também pode adotar a atitude contrária de evadir-se do “novo amor” segundo a produção de fantasias várias a respeito do “amor que se viveu” ou “ainda se vive”. No primeiro caso, se produz artificialmente uma hierarquia; no segundo, a hierarquia mesma é bloqueada, mas por razões equivocadas, pois o bloqueio, e até mesmo o caráter insubstituível do amor que se venera, ou apenas se respeita, não tem em vista a verdadeira dignidade de *todo amado*, mas apenas de um, como nos consagrados exemplos literários das viúvas que se recusam a “voltar a amar” ou mesmo a amar pela *primeira* vez. Em cada caso de desvio, é comum que a crença na profundidade e constância dos próprios sentimentos se veja abalada, e com razão, pois em cada caso se faz intervir juízos de valor (que

incluem sempre *estimativas* e, portanto, uma ordem hierárquica) absolutamente estranhos ao amor considerado do ponto de vista da sua essência. Aliás, escrevo “primeiro”, “segundo”, “novo” entre aspas porque, considerando a persistência do amor em detrimento do tempo exterior no qual os amados se sucedem, evocar uma ordem é um contrassenso. Refiro-me, portanto, às representações temporais que nos levam a enfileirar os atores de nossa história pessoal.

Como cada um é *singular* e irredutível, não há como comparar um amor a outro, não há propriamente “amar mais” ou “amar menos”. Apenas se pode amar *diferentemente*, por mais semelhantes ou hierarquizáveis que possam ser *os prazeres e os valores* anexados à relação pela reflexão, pelo desejo e pelo sentimento – esses prazeres e valores *podem* ser maiores ou menores, mas não na medida do amor, e, sim, da espécie de singularidade que o caracteriza ou acompanha. Eis porque cabe melhor aqui a oposição ao mito da exclusividade, no qual não há apenas redução do outro, mas sua anulação, pois a exigência de exclusividade nada oferece, antes retira, ao passo que a oferta é uma oferenda, graça e favor, um sacrifício do amor, o contrário de todo desejo de posse. Trata-se, então, de uma síntese das duas características anteriores – “O amor é o mesmo, ainda que eu ou o outro sejamos outros em nossos sempre diferentes amores”. Se nada pode ditar a mudança no amor, que não está em meu poder, e se isso se estende a qualquer transformação no outro, em mim ou em minha relação com ele, o que agora é livre é o próprio amor *de ambos*, posto que é *livre do homem, livre da mulher* – não porque é dom divino, mas por ser ele mesmo “divino”. Esta é a contribuição maior para uma ontologia do amor, recuperando-lhe a transcendência, a imutabilidade e a eternidade, ao mesmo tempo eliminando em suas consequências a confusão estabelecida pela própria filosofia acerca de tudo isso. Esse amor não

rompe apenas com a causalidade e com a cotidianidade atarefada, mas com a própria temporalidade exterior, *física*. Feliz pelo que foi na condição de “sempre terá sido”, a possibilidade do compartilhamento, em vez de “divisão” ou mera “justaposição” por comunhão de bens, se torna a virtude amorosa por excelência. Trata-se de compreender que “outros amores” não são ameaça para “este amor”.

Em sua primeira fala no quarto ato da segunda parte do *Fausto* (v. 10060-10066), diz o protagonista em alusão à sua perda Gretchen:

Tesouros juvenis jorram-me do imo peito,  
Que em vibração étérea o amor de Aurora evoca,  
O êxtase do primeiro olhar, o qual de súbito  
A alma penetra e que tesouro algum iguala.  
Cresce em beleza espiritual o ameno vulto;  
Não se esvanece, e ao alto se ala adentro do éter,  
E de meu fundo ser leva o melhor consigo (GOETHE, 2011, II, p. 464-465).

Eis uma imagem da perene presença do “ter amado” no presente, com a qual se poderia encerrar este capítulo, tal como começou – com uma citação do *Fausto*.

Entretanto, uma última e crucial observação deve ser feita. Se cada amor é insubstituível, se não há meios de medi-lo segundo o que se dá e se recebe e, finalmente, se os encontros acontecem por feliz e raro acaso, há sempre a possibilidade de amores *simultâneos*, cujo impasse gerado será sempre e para sempre insolúvel. Ou seja, *sempre será uma arbitrariedade escolher um amor em detrimento de outro e sempre será uma injustiça colocar um amor acima do outro sob qualquer pretexto* – também assim o elemento essencial do insubstituível realiza a síntese geral dos anteriores, o incondicional e o inegociável. Dito de outro modo, os referidos desvios da escolha e da hierarquização são soluções para a vida cotidiana, nada mais do que isso, e aí se devem incluir aqueles que, na tentativa de se evadir do impasse, procuram fazer uso simultâneo dos amores – simultâneo, aqui, to-

mado em sentido corrente. Quando digo se tratar de um impasse insolúvel, digo-o no rigor das palavras: não é que não se “deva” viver mais de um amor por vez, mas que não se *pode* viver duas vidas ao mesmo tempo – simultaneidade no sentido estrito –, apenas alterná-las; o que se “pode” é *ter em si* mais de um amor, de maneira que a incompatibilidade entre a eternidade do amor e a temporalidade da vida se revela em toda sua gravidade justamente aqui! A impossibilidade de se tomar uma decisão revela, ademais, que não há decisão a ser tomada, coisa alguma a se fazer, senão com o risco certo de se cometer uma injustiça ou algo pior – contra si, contra o outro e contra o próprio amor. Sempre alguma decisão “deverá” ser tomada, é verdade, mas *sempre* será injusta, não importa o bem que traga para as vidas envolvidas, mesmo que para todas elas. O amor não aceita nenhum pragmatismo. Badiou, embora sem estar se referindo necessariamente e explicitamente a amores simultâneos, toca também nesse ponto em seu pequeno e tão completo livrinho que tangencia a perfeição: “todo mundo sabe que decidir o fim de um amor, sobretudo unilateralmente, é sempre um desastre, quaisquer que se sejam as excelentes razões que se apresentem” (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 53) – todo o belíssimo trecho do qual extraio estas palavras, ao qual deveremos retornar, é digno de nossa máxima atenção.

Há expressões bastante extremadas de decisão para dar fim ao amor, que podem variar na proporção em que o impasse se mostre subjetivamente insolúvel – “objetivamente” sempre haverá “soluções”. O Werther de Goethe poderia ter tido um belo futuro se fosse “equilibrado e paciente” e, por amor, aguardasse um novo amor “tão merecido”, mas isso não apenas não se deu (ao menos no romance) como jamais poderia ter livrado seu coração de Charlotte – talvez, o esquecimento? Não em seu caso, decerto. Aguardar um novo amor quando se está certo de amar para sempre um amor

atual é como querer e premeditar a injustiça contra o que mais se ama ou, se não, assumir para si que o amor atual não haverá de perdurar, o que seria uma contradição no seio do amor e, portanto, ausência de amor – *daí o suicídio de Werther como sacrifício do amor*, não por fraqueza de espírito, tampouco mera vingança contra o amor ele mesmo tal como cheguei a dizer antes de chegarmos à compreensão da tríplice essência do amor. Mas há aí mais do que mera contradição, a qual só se aplica a juízos ou conceitos. O suicídio de amor é, portanto, *ambíguo*,<sup>17</sup> pois é cometido conscientemente em virtude da ausência do amado, mas também, em verdade, pela inextinguibilidade de sua presença. Não se trata, enfim, de uma

---

<sup>17</sup> No estrito rigor do termo, o suicídio de amor, quiçá o suicídio em geral, é sempre *equivoco*. Essa palavra, não obstante tenha adquirido um sentido quase moral que se quer evitar aqui, indica que dois significados (ou motivos), por vezes inconciliáveis e reciprocamente excludentes, têm o mesmo peso e o mesmo valor (a mesma voz). A mera ambiguidade não contempla esse campo semântico de modo apropriado e suficiente. Pior do que isso, o “ambíguo” tende a ser interpretado como algo de caráter “insinuante”, “indefinido”, muito mais afeito ao cômico do que à tragicidade inerente ao suicídio. Mas agora surge uma nova dificuldade oriunda do uso corrente da língua: o suicídio é trágico não em virtude das terríveis circunstâncias materiais da morte, de seu caráter violento, mas esse caráter é antes a expressão de uma tragicidade mais originária, que consiste no ponto de encontro de duas fatalidades ineludíveis das quais não se pode escapar senão pela autossupressão. Gostaria de ilustrar tudo isso lançando mão de dois exemplos bem conhecidos, e assim, talvez, evitar que essas considerações sejam tidas como extravagantes. Não parece casual que o mais recorrente símbolo trágico seja Édipo. Ele, contudo, não se suicida. Sua automutilação apenas expressa sua cegueira com relação à descoberta da equivocidade ineludível de esposo e filho, pai e irmão. Sábio e resignado, não comete o ato vão de Jocasta, que nada tem de trágico. Inteiramente diverso é o duplo suicídio de amor de Romeu e Julieta, que nada tem em si mesmo de determinado pelo conflito entre suas respectivas famílias. Shakespeare os poupou de semelhante desfecho mediante o artifício de um pacto de morte, que nada teria de trágico. Apenas o segredo de Julieta produz o encadeamento que leva tanto Romeu quanto ela mesma a perecerem a fim de escaparem do equívoco de ausência do outro no mundo e presença do outro em si, mas o verdadeiro equívoco era de morte e vida. Contudo, a tragicidade é mais pura na morte de Romeu, pois é livre de culpa. É interessante observar também que, por exemplo, Szondi (2004, p. 89-94) reconhece a equivocidade (sem usar a palavra) como centro da tragédia edipiana, mas a vê de maneira um tanto tradicional, situando-a ao longo da trama sob uma forma tríplice e gradual.

questão objetiva de custo-benefício. Qualquer “decisão” será sempre injusta porque entraram em cena razão e sentimento, em conjunto ou em separado – o amor terá sido submetido e não poderá fazer ninguém feliz, pois sempre um pedaço lhe terá sido roubado por quem “decidiu”. Neste caso, como em qualquer outro, parece caber a sentença: “Não sobreviver ao amor – por conseguinte, ao amado – pode ser nossa única chance!”.

Assim, amores simultâneos – cuja ameaça já se anuncia nos chamados “triângulos amorosos” – não são coisa que se queira, são menos desejáveis do que qualquer rejeição, e, quando se dão, sempre de súbito, como todo amor em particular, são como uma maldição pelo impasse insolúvel que instalam, fazendo coincidir no tempo exterior do mundo o que não pode ser conciliado por sua própria natureza. Por isso parece ser menos crucial a multiplicidade de amores que, do ponto de vista do tempo exterior, *sempre* apenas se sucedem, de um modo ou de outro. Por outro lado, os amores simultâneos revelam o amor em sua totalidade como um absurdo, mas desde que haja honestidade bastante para o amante compreendê-lo. Nessa revelação, a singularidade de cada amor se mostra em contraste à vida cotidiana e à temporalidade superficial que a abriga e encerra e, desse modo, fecha-se o círculo, nos sendo dado a compreender, em um relance, que nossa vivência se desdobra existencialmente (ou antes se exprime) em duas dimensões irreduzíveis e inconciliáveis em si mesmas, as quais deverão ser posteriormente aprofundadas: a de nossas relações essenciais com os outros e a de nossas relações atarefadas com as coisas do mundo.

Um caso especial de “triângulo amoroso” é aquele que une genitores e seu filho. Propositadamente não o desenvolvo no presente momento, em parte porque a saída do dilema – nesse caso tão corriqueiro – já se encontra previamente estabelecida pela cultura, ainda

que de modo tácito. Uma abordagem adequada exige que o sentido da geração por amor seja previamente pensado de modo próprio. Em breves palavras, apenas para não deixar passar algo cuja seriedade exige de nós toda a atenção, justamente em virtude da “saída” ordinariamente tomada, trata-se de um fenômeno no qual os genitores tendem a se evadir no exclusivismo das respectivas relações com o filho, ao mesmo tempo em que acabam por se distanciar um do outro, encerrando-se em suas respectivas ocupações. Ou seja, é o modo mais acessível de se lançar ao absurdo do amor inadvertidamente, mas como que de maneira premeditada, tornando-se uma experiência tão comum que, infelizmente, não se tem olhos para ver o que ensina. Por isso, a força do tema é ofuscada desde a raiz.



## CAPÍTULO 2 – O AMOR E O TEMPO

*Feliz seria  
amante que a adorar um Sol se atrevesse,  
se ele fazer breve a ausência pudesse.*  
(Calderón de la Barca, *A filha do ar*, I, I, Menón)

*Mas que a eternidade possa existir no próprio tempo da vida  
é o que vem provar o amor, cuja essência é a fidelidade  
no sentido em que dou a esta palavra. Em suma, a felicidade!*  
(Badiou, *Elogio do amor*, IV)

### §13. “Tão longe, tão perto”

O amor sempre manifesta uma relação essencial com o tempo. Deve-se reconhecer, contudo, que, ao menos desde Platão, a tematização do amor na Filosofia decorre de uma compreensão meramente parcial da temporalidade. Por isso se deve falar antes em uma “história filosófica do amor”, no sentido de que o amor ele mesmo, embora sempre essencialmente temporal, *jamaís tem história* – seu tempo é a eternidade. Aliás, *nenhum* amor tem história. O amor pode apenas ter parte na história do indivíduo humano e de sua vida, e assim o amor pode “aparecer” em uma “História da Filosofia” como

reflexo inevitavelmente turvo – na melhor das hipóteses – da história de alguém, mesmo quando se pretende falar de um deus. É uma das “razões” pelas quais só se pode falar do amor a partir da vida, não do conceito, já sendo suficientemente impróprio que essa vida só possa ser comunicada em conceitos. Com o desejo se passa algo muito diferente: o desejo pode ter “uma história”, que começa no reconhecimento de um objeto passível de posse e uso e se lança ou pode se lançar para muito além de sua conquista ou, sobretudo, de seu fracasso – a história do desejo é a história de um esforço, de um *movimento*, não de um acontecimento. *Nenhum acontecimento é histórico*; pelo contrário, um acontecimento pode servir de referencial para o início ou para o fim de “uma história”, ou de várias.

De que modo o tempo determina a compreensão do amor ou suas diversas interpretações é algo a ser tematizado mais apropriadamente por uma Filosofia do Amor, para o que uma consideração positiva de sua essência é exigida antecipadamente – eis no que me empenho aqui. Na *História filosófica do amor* foi formulada, como crítica negativa, a denúncia de uma série de limitações, incluindo o fato de a relação entre amor e tempo não ter sido própria e apropriadamente explicitada por absolutamente nenhum dos pensadores ali tematizados, tendo sido Agostinho quem mais se aproximou disso na tradição. Sem paradoxo, é justamente porque a temporalidade própria do amor foi desconsiderada que se lhe atribuiu um caráter de eternidade muito inapropriadamente confundida com “presente contínuo” ou mesmo como *a-temporalidade*, isto é, como se o amor fosse sem-tempo, contudo, dotado de “história”, uma “história” ela mesma inauguradora do tempo, tal como a “História da Salvação”. A antecipação cristã é favorecida por suas reflexões acerca do tempo “kairótico”, mas foi, talvez, justamente por isso, obscurecida por sua sujeição a pressuposições acerca da essência do divino. Na Filosofia do Amor, essa relação deve ser então clarificada de modo concreto,

ou seja, indicando sua manifestação de fato e seu caráter existencial – é aí que o tempo determina interpretações sobre a experiência de amar ou “pensar” que ama. No presente momento, todavia, é à copertinência *essencial* de amor e tempo que devemos dar atenção, não a questões psicológicas ou culturais, embora isso não signifique que não pertença a este capítulo evocar questões de fato que tenham contaminado as compreensões sobre o amor, ao menos na medida em que tenham afetado a compreensão de sua essência.

Cabe então mostrar a limitação da compreensão tradicional do amor segundo a interpretação fatalmente correta – mas metafisicamente limitada – do tempo. Aristóteles formulara o significado de “tempo” segundo o entendimento comum, que é a interpretação naturalista da Física clássica, fundamentalmente mecânica. Não entra ainda em jogo nessa interpretação vulgar o sentido ontológico do tempo, mas o da *realização* pela qual a essência se manifesta, explicitado pelo próprio Aristóteles ao tratar da relação ato-potência, que, aliás, diz respeito à essência do *movimento*. Assim, o “tempo” é a *medida* do movimento de um corpo relativamente a outro, estando, portanto, a ele *subordinado*. Não apenas esse é um “tempo exterior” como a própria experiência aí *descrita* é a de algo que ocorre *no exterior*, sendo o envolvimento de quem experimenta a temporalidade o do mero espectador. Enquanto medida, o tempo como que se encontra *fora* das coisas, não como algo que nelas se revela ou mesmo que as revela. Trata-se de um tempo local, especializado, sempre relativo, não do absoluto contínuo a que se chama equivocadamente eternidade. Ora, essa interpretação de tempo supõe mudança, nascimento e morte. Quando se abstrai a mudança, chega-se a uma entidade intelectual chamada eternidade, que para muitos é quase um sinônimo de “imutabilidade”. A temporalidade, por sua vez, diria respeito apenas ao múltiplo e ao corpóreo. O “tempo” é *relativo* às coisas, que nascem, mudam e morrem. Mesmo o “tempo absoluto” da Física –

seja newtoniana ou quântica – é sempre, na verdade, relativo, não passando de um expediente abstrato apresentado como pano de fundo para tempos locais, como um parâmetro universal para as mudanças em geral.

Ora, não é de modo algum desse simulacro de eternidade que devemos tratar, dessa eternidade por exclusão. Afinal, nessa direção, a eternidade própria do amor é obscurecida pela postulação de sua não temporalidade. Kant mostrou, todavia, que não somos capazes de separar em nossas representações o tempo e o espaço, de modo que tudo que percebemos (e pensamos!) se encontra já nessa relação. “Toda a orientação no tempo pressupõe a orientação no espaço e só após as determinações do espaço [é que] se distinguem, para o sentimento imediato e para a consciência pensante, as diferenças do tempo.” (PEREIRA, 2004, p. 13) O atemporal é, portanto, “impensável”. Heidegger, por sua vez, caracteriza a temporalidade *própria* como algo que nada tem a ver com a fatualidade de passado, presente e futuro, sendo nesta compreensão que me inspiro, pois não é a temporalidade de nossas representações que está em jogo no amor mesmo, mas a da essência. A temporalidade do que é percebido, não sendo a mesma essencial ao amor – que também não é algo percebido em si mesmo, mas pelo que de meu e ao mesmo tempo estranho a mim é feito resplandecer no semblante de outro e no meu próprio –, não serve à determinação da essência do amor pela mera negação do que é transitório, nem legitima a tese de que o *objeto* do amor deva ser eterno. O *objeto* do amor é perceptível, sim, como semblante iluminado perante o qual o meu próprio semblante se ilumina, mas isso também já é meramente exterior, *objetivo* (e subjetivo). Por isso, se pode desejar o objeto amado, mas tal não significa que amado e desejado sejam o mesmo.

Em um artigo intitulado “Para uma filosofia do símbolo”, que acabo de citar, Pereira nos permite dizer que a filosofia tradicional, no que diz respeito ao amor, é contaminada pelo tempo mítico; ela

mesma produz um mito sobre o amor em razão de sua interpretação do tempo originário e, para dar conta do amor na história humana, Platão, pela boca de Sócrates no *Banquete*, traz Eros à *nossa* temporalidade, reduzindo-o à condição semidivina. Mas o que isso quer dizer?

Ao reclamar-se de um passado absoluto, que não permite nem tampouco carece de uma explicação ulterior, o mito distingue-se da história objetiva e das diferenças temporais do passado, presente e futuro, pois o essencial do mito é o limite, que separa o presente empírico de sua Origem, que assim aparece como “atemporal”, quando posta em paralelo com o tempo objetivo histórico ou cósmico, sujeito à tensão do passado, presente e futuro. (PEREIRA, 2004, p. 13).

Assim se dá um duplo erro: Eros é pensado atemporal segundo o mito e ao mesmo tempo deposto para o mundo objetivo. Eros, que se encontrava para além dos deuses, e não apenas para além dos homens, intermediário entre eles no sentido de *presidir* sua relação – até então *não* por ser inferior a outros deuses e superior aos humanos –, se converte em expressão do chamado divino para a eternidade, por isso se tornando algo menor do que o divino propriamente dito, puro. Pela purificação do erotismo, Platão torna Eros impuro, uma natureza mestiça. Por sua vez, assim se torna possível explicar o inexplicável do amor, cuja essência, nada mítica, ainda assim (ou por isso mesmo), não tem contas a prestar – o mito “vale” como prestação de contas da história a título de “passado eterno”. Pereira prossegue dizendo aquilo que destaco como fundamental para minhas afirmações neste parágrafo: “Para escrever o tempo da consciência mítica, Cassirer”, na segunda parte de sua *Filosofia das formas simbólicas*, “recorre a Schelling e com este fala de ‘um tempo simplesmente pré-histórico’, de um tempo em que o começo e o fim coincidem, *de uma espécie de eternidade, já que lhe falta a sequência de momentos temporais e apenas se torna passado relativamente ao tempo que se lhe seguir*” (2004, p. 13; grifo meu). Para que fique mais claro, o problema não reside tanto no fato de o tempo mítico ser uma eternidade meramente re-

lativa, mas em que, remetendo o amor a tal “eternidade” caduca, se lhe impõe uma originalidade vazia que, como tal, jamais poderá preencher a lacuna em virtude da qual foi concebida.

Uma excelente resposta às ontologias do desejo que, a começar por Platão, pretenderam sempre explicar à custa do amor a “origem” do desejo, pode ser encontrada no primeiro capítulo de *O anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari (2004, p. 31), pois, aí, não se trata apenas de dizer que ao pobre autêntico, que sabe viver com o que tem e de nada *mais* precisa, nada falta – mais do que isso, nada falta também ao desejo: “Ao desejo não falta nada, não lhe falta o seu objeto. É antes o sujeito que falta ao desejo, ou o desejo que não tem sujeito fixo; é sempre a repressão que cria o sujeito fixo”. Ao passo que, no dizer dos autores, “o desejo produz” e “é produtor” do real, o amor, acrescento de minha parte, quer somente *sempre ser*. Enquanto o amor une em uma relação, o desejo quer fazer algo com isso. Ao passo que, no amor, há o acontecimento de um encontro, no desejo se processa uma alienação, uma perda de si. Desejar é perder-se na medida em que, desejando, o desejo ocupa o lugar do próprio desejante a ponto de se confundirem; nada há entre eles, nem mesmo uma relação, apenas extravio. Tal extravio, ou alienação, pode ser mais bem compreendido como distração de si mesmo por algo ou dispersão em algo. Não se vive *junto*, se vive *por*, *em função do que se deseja*, que, então, passa a determinar o desejoso como seu complemento, sua “outra face”, mediante o que perspectiva sua autorrealização. Desejar é querer algo com o qual algo se possa fazer, tomar posse de um meio para um fim. Nesse sentido, Agostinho estava imerso em um profundo autoengano ao dizer que “queria amar, mas já amava sem saber” – definitivamente, *não amava*; ao invés disso *desejava amar* e ponto final. *Querer* amar claramente significa desejar algo em virtude do que se possa obter outro: em última instância, *felicidade*. Ao supor que o amor verdadeiro (e apenas ele) *produz* felicidade, pas-

sando pela conclusão de que só *existe* o amor verdadeiro, Agostinho confunde seu desejo de paz e tranquilidade com uma espécie de alienação que o impedia de reconhecer em si mesmo o verdadeiro amor e seu único objeto legítimo. Mas já vimos que essa perspectiva deve ser superada junto ao preconceito que a embasa. Apesar disso, vale a pena acrescentar ao que já foi dito algo das considerações de Arendt em sua tese de doutorado, publicada em 1929, sobre *O conceito de amor em Santo Agostinho*, que estão em grande sintonia com o exposto na *História filosófica do amor*, especialmente no §20.

Arendt nos mostra, entre outras coisas, que atribuir ao amor uma finalidade – qual seja, a felicidade, ou qualquer outra – implica que sua realização traz consigo o fim do amor. O amor entendido como “desejo de...” encontra-se na raiz daquilo que afirmo ser a consequência das doutrinas cristãs (ao menos aquelas inspiradas no neoplatonismo): a paradoxal postulação de um amor impessoal, isto é, um des-amor. Se, como Arendt também demonstra, o amor é entendido como desejo de felicidade eterna movida pelo temor da morte e da perda em geral, o que significa estar dirigido para fora do mundo e para além do humano, a realização desse fim faz cessar o amor assim como cessa todo desejo mediante a posse de seu objeto. Vejamo-lo, então, em suas palavras, conforme se lê na segunda seção da primeira parte (“O amor como desejo”):

Na fruição, no tranquilo estar-perto-de, o amor acaba, encontra a sua realização. Todo o amor é tensão dirigida para essa realização. A realização é a beatitude (*beatitudo*), que não consiste em amar mas em fruir daquilo que é amado e desejado. Todo o amor é tensão dirigida para essa fruição. [...] Fruir é estar perto do objeto desejado, firme e sem inquietude. Nesta proximidade perto-de, a procura é levada até ao fim, já não procura mais nada, pelo contrário, permanece aí. Uma coisa é desejada por ela mesma quando perto dela a procura se apaga. [...] O fim do amor é o bem junto do qual o amor deixa de ser enquanto tal. Existe apenas para o seu fim, a fruição do bem, perto da qual acaba. [...] A fruição só pode explicar-se a partir desta determinação negativa, pois situa-se fora de todas as categorias humanas e terrestres. (ARENDR, 1997, p. 35-37).

Isso mostra, mais uma vez, que o dito “amor divino” é nada mais, nada menos, do que a loucura do desejo humano em sua máxima abstração em detrimento do próprio homem e seu mundo e que, reduzindo-se o amor ao desejo, se lhe atribui não apenas um fim que lhe é essencialmente estranho, mas declara-se até mesmo como *necessária* sua destruição. Esse desvio, ou mesmo desvario, decorre diretamente da não admissão da pertinência da angústia ao amor, bem como do sofrimento, além de supor que o amor se perde em virtude da perda *exterior* de seu objeto, a qual é sempre perda de um objeto exterior do *desejo*, não do amado como tal. Se o amor humano, cuja essência se busca aqui, é superior e mais originário em relação a tudo o que se pensou do amor caritativo, é justamente porque o amor humano não tem como tempo próprio uma eternidade alheia ao mundo, mas apenas uma eternidade estranha à vida cotidiana, podendo, no entanto, ser *vívida neste mundo* segundo a disposição amorosa. Ao passo que o amor agostiniano é simples meio para um fim, a eliminação da perda e da morte, o amor essencial e verdadeiro é um saber sobre a eternidade *do amor* como independente da presença meramente exterior de seu objeto, junto ao qual, por sua vez, nada mais se quer além e *pode-se* morrer feliz. Irredutível ao desejo que frequentemente o acompanha, mas dele se distingue, o amor essencial e verdadeiro no mundo humano não odeia o tempo, antes *o ama também*, pois lhe é copertinente, de modo que a vida temporal se mostra também como graça na medida em que lhe permite a continuidade do estar-junto para além do efêmero instante de felicidade, que assim reverbera até o adormecer e penetra os sonhos dos amantes. Além disso, o caráter sempre incompleto da felicidade possível aos homens, em vez de desprezível, serve de “garantia” de que o amor não se esgote na “posse” – jamais possível de fato, aliás –, embora vívida em grau suficiente para nada mais se querer além ou distinto do que já se tem junto a si e em si.

Com efeito, as ontologias do desejo falam da necessidade de uma espécie de preenchimento, mas não por algo que falte, e sim pela revelação do que realmente se é. Acontece que *nenhum objeto* pode suprir essa falta, pelo simples fato de que o que falta *não é objeto*; logo, o que o amor preenche no *amante não é um espaço*, de maneira que o *sentimento de preenchimento* diz respeito à *ampliação da própria vida* emergindo como uma exaltação que prontamente decai e busca para si um objeto determinado para se espelhar. Desse modo, o desejo pode acompanhar e naturalmente a presença do amor em si, mas, sem isso, o mero desejo indica uma ausência *de* si mesmo. Quando se fala, mesmo agora, positivamente, em objeto do amor, se deve entender aquilo em que o amor se mostra nas figuras de amante e amado, não objetos propriamente ditos, coisas que se encontra “por aí” ocupando lugar no tempo e no espaço *mesmo* “antes ou depois” do amor, ou “pessoas” que se encontram “a todo tempo” pelo caminho – o objeto amado só vem a ser pelo amor que o vê. O objeto amado nesse caso é tão distinto do amor quanto analogamente o é o objeto belo com relação à beleza, mas não exatamente no sentido em que o queria nos dizer Platão e seus seguidores – pelo contrário: no sentido das palavras de Snell sobre Píndaro, citadas em uma carta de Arendt a Heidegger no Natal de 1969, segundo as quais “Toda beleza é imperfeita, se não há ninguém presente para exaltá-la” (ARENDRT apud LUDZ, 2001, p. 143). Algo similar já lemos nas palavras de Zaratustra ao Sol... Pela mesma razão, tampouco se trata de uma entidade meramente abstrata como, por exemplo, a “Humanidade” – afinal, a quem é dado estar presente a uma entidade abstrata e, portanto, amá-la ou exaltar-lhe a beleza?

O que deve ser então compreendido é que não reside na “objetividade” a verdade do amor ou da beleza que anda junto, nem mesmo na “subjetividade” do sentimento, mas na experiência de uma visão que não pode ser medida segundo um tempo e espaço ordi-

nários. Sim, o que há de mais próximo se nos mostra como o mais longínquo e vice-versa. Se, realmente, todo desejo é acompanhado de um objeto determinado a que se dirige, não é que este lhe falte no sentido de lhe acrescentar algo uma vez possuído. Trata-se de algo que em nós precisa de objetos como sentido e orientação de nosso movimento em direção às coisas, sem os quais se cai frequentemente na imobilidade do tédio, talvez o mais radical mal do tempo. Se o amor desperta o desejo, o desejo desvia o olhar do amado, guiando-o para aquilo que em nós mesmos reclama por uma satisfação inatingível, para o querer possuir em lugar do deixar-se fruir que deveria liberar ao invés de tomar para si um bem. “Tão longe, tão perto”, o amor está às voltas, mas não é jamais tangível senão por meio daquilo em que se reflete e, na verdade, nada pode fazer *por* nós – nesse tom particular me permito aludir ao belo filme de Wim Wenders (1993), sequência de *Asas do desejo* (1987).

#### §14. A “relatividade” essencial do tempo do amor

Recusar a relatividade ao tempo do amor, em sentido próprio, não significa dizer que o tempo do amor é um tempo absoluto. Tal afirmação corresponderia a dizer que o amor é um objeto situado em um “tempo puro” – sabe-se lá o que isso quereria dizer! Mantenhamos a hipótese, consagrada já por Kant em suas linhas gerais, de que o tempo pertence à “experiência” naquilo que ela tem de concreto, de intuitivo se se quiser. No entanto, a noção de acontecimento deve recusar a relatividade do tempo tanto no que se refere à sua espacialização – o tempo como medida de movimento exterior – quanto no que concerne ao tempo mítico – uma atemporalidade alheia ao mundo vivido. A princípio, parece não restar nada, mas o que se exclui são apenas interpretações objetivistas e abstratas, as quais muitas vezes redundam no mesmo, pois grande parte de nosso “mundo objetivo” é feito de abstrações, ao passo que o subjetivo

é muitas vezes bastante real, mesmo quando se trata do imaginário (mas a isso deveremos retornar depois). Ou seja, conservemos o subjetivo concreto de nossas experiências temporais. A esta altura já deve estar suficientemente claro que o acontecimento amoroso, como o acontecimento em geral, não é redutível a experiências meramente psicológicas do tempo – nesse sentido, não se trata de algo “subjetivo” –, de maneira que não é necessário reexaminar que a presente abordagem trate de fenômenos subjetivos no sentido de experiências meramente casuais. Tratemos, então, do tempo considerado de um ponto de vista *existencial*.

Na apresentação de seu livro sobre o tempo em Heidegger, Dastur (1997, p. 11-12) resume a questão nos seguintes termos:

Ora este tempo *vulgar* não está em relação ao tempo original como o tempo objetivo da natureza em relação ao tempo subjetivo da alma: a problemática heideggeriana tem, pelo contrário, a virtude de fazer ruir a distinção sujeito-objeto. Na verdade, não há ser nem tempo senão na medida em que há *Dasein*, o que não significa, de modo algum, que ser e tempo sejam “produtos” do nosso entendimento mas, pelo contrário, que com o *Dasein* e, de alguma maneira, nele [...] advém todo o mundo e toda a história. O conceito *vulgar* do tempo (vulgar não se opõe aqui a filosófico, caracteriza o aspecto *público, divulgado*, do tempo) tem a sua origem num *nivelamento* do tempo original pelo qual este é menos identificado ao espaço, como queria Bergson, do que referido ao mundo da [ocupação] cotidiana e reduzido à pura subsistência de uma sequência infinita de *agoras*. Daí surge a ideia de um tempo infinito, sucessivo e irreversível.

O tempo original deve ser compreendido não a partir da centralidade do “presente” atual, como usualmente se faz quando se fala de “passado e futuro”, mas do porvir originário, de modo que a “relatividade” do tempo do amor *remete à estrutura de nossa existência*, não àquilo que já se põe diante de nós, como sujeitos, segundo essa estrutura. O que a experiência subjetiva do tempo nos diz é que o tempo “passa” *para nós* de um modo peculiar; antes de ser algo sentido e antes que se o utilize como medida, é algo *vivido*, e tal vivência como que modela os objetos e a nós mesmos,

tornando-se objetivamente – isto é, *impessoalmente* – mensurável. Graças a isso, nossos interesses sofrem a marca do tempo “em nós”. Dito de outro modo, o passar do tempo “para um sujeito” reflete, entre outros elementos, o amor que nos liga ou que se ausenta em nossa relação com o que nos cerca, como se o amor “desse o tom e o ritmo” da “passagem do tempo”, como já antecipei ao discorrer sobre o sentimento do rotineiro. Para tanto, é necessário que entre o amor e o tempo haja uma espécie de afinidade. É sobre essa afinidade que devemos nos debruçar no presente capítulo.

É importante tornar isso mais claro antes de prosseguirmos. No último capítulo de seus *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer faz uma interessante abordagem das diferentes experiências do tempo conforme os períodos da vida, traçando uma forte oposição entre infância-juventude e maturidade-velhice. Gostaria de tentar ir um tanto além do que ele diz nesse texto, a fim de compor uma ilustração que pode servir de auxílio à compreensão. À primeira vista, Schopenhauer parece tratar de aspectos psicológicos inerentes às diferentes vivências do tempo ao longo da vida humana, mas creio que preponderam em sua análise fatores que poderíamos chamar de “ontológico-existenciais”, de maneira que a relatividade do tempo pode ser compreendida de modo subjetivo, porém “universal”, não idiossincrático, posto que é um fenômeno estrutural de nossa existência. Afinal, Schopenhauer não traça sua distinção a partir de casualidades, mas segundo a dinâmica de nossa distinta suscetibilidade a interesses conforme a etapa de nossa vida. Segundo ele, a vida dos jovens parece mais longa na proporção das novidades que a preenchem, que são buscadas e experimentadas, parecendo mais curta a vida dos adultos na medida em que essa progressivamente se esvazia de elementos interessantes, tudo mais e mais se banaliza. Isso parece bastante contraintuitivo, pois costumamos “sentir” o tempo passar

mais rápido quando preenchido de objetos agradáveis, mas o que se dá é justamente o contrário. Schopenhauer nos faz compreender que os dias de juventude, plenos de ocupações, pareçam curtos demais na mesma medida em que sua característica excitabilidade exige passatempos e diversões, ao passo que os dias de velhice transcorrem serenos, de maneira que o tédio seja mais próprio à juventude em virtude do caráter atípico dos momentos de desocupação. Há aqui uma dupla consideração que parece contraditória, mas à qual já me referi na *História filosófica do amor* (§20), dizendo respeito ao fato de que há uma grande diferença conforme o “passar do tempo” seja considerado do ponto de vista do presente ou retrospectivamente.

O trecho que mais nos interessa no referido capítulo de Schopenhauer (2009, p. 261) diz que, “devido ao longo hábito das mesmas percepções, o intelecto torna-se tão desgastado que tudo passa por ele impressionando-o sempre menos, o que faz com que os dias sejam cada vez mais insignificantes e, assim, curtos”. O fato de essa consideração não ser meramente psicológica reside em se tratar de uma vivência do preenchimento (ou não) “do tempo” mediante a atividade do *interesse*, isto é, da *relação* entre mim e o que me rodeia, sendo daí que se emite juízos ou se tem afetos segundo nossas disposições, não o contrário. A insignificância dos objetos banalizados traz consigo um esvaziamento espacial que contamina a percepção temporal. *Psicologicamente* se tem, *a posteriori*, o sentimento de um tempo que “custa passar” – observe-se que, neste último caso, há uma implícita comparação entre o sentimento interno de estagnação e o tempo comum marcado pelo relógio, que nos diz terem passado poucos minutos enquanto se sente haver passado uma hora, razão pela qual esse “tempo” é como que acelerado por atividades mecânicas ou ocupações fúteis. Dito de outro modo, antes de adquirir um caráter estritamente subjetivo ou de inspirar constatações objetivas,

afetos e juízos são como que *modulados* a partir da relação de interesse. Contudo, nem todo interesse tem a mesma profundidade.

Heidegger, em sua conferência de 1952 intitulada “O que quer dizer pensar?”, define o interesse como “ser sob, entre e no meio das coisas; estar numa coisa de permeio e junto dela assim persistir” (HEIDEGGER, 2007a, p. 113), e assim me permito caracterizar o interesse amoroso, não aquele para o qual “vale só o interessante”, que já em *Ser e tempo* Heidegger abordou sob a designação “curiosidade”. A palavra alemã traduzida por “curiosidade”, cuja etimologia remete à ideia de um desejo de dar atenção a algo, é bem mais expressiva daquilo de que se trata: *Neugier*, avidez do novo. Tal avidez consiste no movimento pelo qual fugimos àquela insignificância do que se torna banal para nós, como se a novidade constituísse um valor em si enquanto coisa “digna de atenção”, quando, pelo contrário, descuida-se aí daquilo junto a que se deve antes de tudo persistir. Na condição do que é buscado pelo ávido desejo por novidade, prossegue Heidegger (2007a, p. 113), “o interessante faz com que, no instante seguinte, já estejamos indiferentes e mesmo dispersos em alguma outra coisa que, por sua vez, [nos concerne tão pouco] quanto a anterior”, o que, ao invés de dignificar o interessante, faz com que ele seja conduzido “para o domínio do indiferente e assim o empurramos para o âmbito daquilo que logo se tornará tedioso”. Daí emergem as questões não apenas da efemeridade e da paixão, de modo suficiente para que distingamos adequadamente amor e *eros*, mas também a do tédio, conforme veremos mais adiante. Como comenta Svendsen (2006, p. 29), “entediante” e “interessante” são indissociáveis, uma vez que esse último “tem sempre um prazo de validade curto, e realmente nenhuma outra função senão ser consumido para que o tédio possa ser mantido [a] distância”. Quando nada nos impressiona de maneira suficien-

temente marcante, sucede um sentimento retrospectivo de vazio e dizemos para nós mesmos coisas como “já é noite...”, “já começará um novo ano” ou, simplesmente, em um suspiro, “quanto tempo...”.

Se o grau de “significância” do que preenche nossos dias carrega o tom de nossa atividade e o próprio “ritmo do tempo”, os fatores psicológicos são *derivados* dessas configurações, também se podendo concluir mais uma vez que o desinteresse é alheio a toda forma de amor, na medida em que a falta de amor torna tudo à nossa volta tão insignificante quanto faz emergir o sentimento de não se ter vivido adequadamente, de se ter “perdido tempo”. A excitada efemeridade juvenil concorre para que não se demore junto a nada, pois há muita coisa disponível e ansiada “atraindo o interesse”, despertando a atenção, evidência de que, em certo sentido, cuidado e atenção não são “provas de amor”. Contudo, justamente por isso é natural que o jovem se apaixone mais facilmente e que todo amor possível logo decaia em mero desejo por objetos, já que tudo desperta nele grande interesse, bem como que termine confuso em meio a conflitos por se sentir atraído por muitas coisas ao mesmo tempo sem conseguir se decidir por nenhuma delas, uma vez que se tornaram para ele meras “coisas desejadas”. A constância da velhice, por sua vez, favorece o demorar-se e aconchegar-se junto àquilo que está mais próximo ao invés de impulsionar investimentos em quimeras ou novidades quaisquer. Contudo, é também natural que o “longo hábito das mesmas percepções” produza certa indisposição, algum aborrecimento, sobretudo nos velhos. Como resultado, a união de jovens casais tende a se manter na proporção das atividades, dos passeios, das festas e excitações, incluindo as vivas demonstrações de afeto, enquanto as uniões antigas tendem à implicância recíproca e a certa dose de frustração e teimosia; no primeiro caso, “a fila anda” aos primeiros sinais de marasmo,

enquanto que, no segundo, pelo menos um dos parceiros busca o recolhimento em seus próprios caprichos, enquanto o outro se conforma buscando o mesmo nos seus. Em última instância, o grau de significância ou insignificância como pano de fundo de nossa relação com o tempo também é determinante para a atividade do desejo enquanto fuga do sujeito e seu vazio.

Devo ressaltar, porém, que essas “tendências” não são universais; são, simplesmente, *ordinárias*. Essa assimetria entre o amor e as solicitações exteriores é algo a se tratar no contexto de uma filosofia do amor propriamente dita, mas já se tem antecipada a tese de que, *no* amor, a vontade que move para longe do rotineiro se cala, tornando a agir apenas quando o amor falta. Não se trata de dizer levemente que “o amor pode tudo e suporta tudo”, mas que o amor carrega em si uma vivência do tempo transcorrido na presença do amado capaz de lançar uma ponte sobre o vazio de interesses exteriores que, *pesando sobre nós*, servem de motor para o desejo alienante. A presença do amor, dito brevemente, toma o querer e o satisfaz, dando-lhe leveza. Tal presença é sempre *eterna*.

O amor é eterno, pois pertence *a seu próprio tempo*, não a uma vida que transcorra “no tempo”, não sendo “aí” que sua eternidade venha a ganhar qualquer “realidade objetiva”, tampouco em um “fora do mundo” onde não há tempo. Essa vida é que lhe pertence: vive-se ou não se há ou não amor. Em outras palavras, a vida sem amor pode ser preenchida por muitas coisas, até mesmo alegres, mas não é *vivida*, pois tudo simplesmente passa junto com ela, e o vazio deixado pelo passar de cada coisa é como um vazio na própria vida. Como diz Svendsen (2006, p. 28),

A corrida desordenada às diversões, ao lazer, indica precisamente o medo do vazio que nos cerca. Essa corrida, a necessidade de satisfação e a falta de satisfação estão inextricavelmente entrelaçadas. [...] O tédio não está associado a necessidades reais, mas a desejo. E esse é um desejo de *estímulos* sensoriais. Estímulos são a única coisa “interessante”.

Nessa efemeridade, os “objetivos de vida” tendem a ser “claros e determinados” como objetos de desejo ou mesmo “ausentes”. Já o amor não apenas dá fins à vida, mas os reconfigura, embora para o amor mesmo não haja finalidade alguma, nada a *se fazer* com ele, nem a *se obter* por ele, nem a *se atingir* com ele. Isto exigirá que se diferenciem os fins dados pelo amor e os fins dados por nós mesmos (incluindo nossas visões de mundo), mas não agora. Basta, por enquanto, dizer que, por isso, não se perde tempo no amor ou com o amor, apenas fora dele. Por isso também a geração é secundária; é apenas um dos modos do ser-para-o-futuro do amor. Tomemos isso, então, como exemplo, pois cabe aqui delinear o sentido desse futuro em contraste tanto com relação à “eternidade” dos “fins da espécie” quanto com relação ao “futuro planejado” visado por nossas ações habituais e “projetos de vida” (interesses). Em outras palavras, não valem para o amor quaisquer pretensos “fins da Natureza”, tampouco fins particulares calculadamente construídos sobre o esteio de nossos fluidos desejos.

Se a geração como “perpetuação de si mesmo em outro” não é uma finalidade do amor, em nome da qual ele seria mero intermediário ou mesmo uma “astúcia da Vontade”, no dizer de Schopenhauer, sua impossibilidade *de fato* não tem nenhuma consequência essencial sobre o amor ou sobre sua legitimidade e dignidade junto a quem quer que seja, mesmo que se trate dos próprios amantes. A família, fértil ou não, é *uma* expressão do amor, mas não necessária, nem pode ser. O que constitui a família, não mais podendo ser encarado como uma determinação para perpetuar a si mesmo em outro, mas um testemunho da presença do amor, faz com que caiam por terra as recriminações contra o amor homossexual, por exemplo, e a questão não *precisa* passar pela Política, pela Sociologia, pela Psicanálise, pela Biologia, e nem por qualquer instância da “opinião pública”,

bastando que se tenha clareza sobre a falsidade injustificável do pressuposto lançado desde a Antiguidade ocidental. Enquanto se *leva a sério* o pressuposto em questão, não há como argumentos obterem vitória uns sobre os outros, seja de que lado estejam; de nada adianta criar novas formas de casamento e família se não se reconhece que os preconceitos de gênero se traem pelo simples fato de se fazer “vista grossa” a casamentos heterossexuais estéreis. A raiz do preconceito está ora na ausência de pensamento, ora na hipocrisia, comumente unidas no contexto de uma vivência insuficiente do que se é enquanto *ser humano*. Em suma, o ser-para-o-futuro do amor *nada tem a ver com a geração de uma descendência*, mesmo quando esta não trabalha para o Estado ou para a Economia, nem sequer com a constituição de uma família, nem mesmo passa pela necessidade de coabitação.

Se, nesse caso, também a eternidade do amor e sua imortalidade não dizem respeito às espécies na Natureza ou às exortações de fusão a um objeto transcendente que, restituindo-nos um “paraíso perdido”, nos dispensaria da sexualidade, toda geração e toda constituição familiar devem encontrar seu fundamento ou proveniência em *outro* lugar. Diz Badiou:

A ideia de que o amor se completa ou se realiza exclusivamente na criação de um universo familiar não é satisfatória. Não que o universo familiar não faça parte do amor – eu sustento que faça parte do amor –, mas não se pode reduzir este àquele. É preciso compreender como o nascimento de uma criança faz parte do amor, mas não é necessário dizer que a realização do amor consiste no nascimento de uma criança. É a questão da duração que me interessa no amor. (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 41).

Amor como relação com um ser transcendente, prazer como fenômeno fisiológico e geração como processo natural predeterminado não são interdependentes. *Se o prazer como fenômeno psíquico tem relação com o amor, e também a geração como realização do ser-para-o-futuro, isto se dá em outra dimensão que não a de uma “ordem natural”, tampouco*

*a de uma ordem divina*. Assim, é necessário repensar o sentido desse ser-para-o-futuro, que podemos chamar também de *por-vir no amor*. Para tanto, deve-se partir da consideração imprópria da eternidade do sempre, comumente entendido como *para sempre* no sentido de futuro meramente exterior, algo que está *no horizonte* e não como algo que *já seja* o horizonte. Como tudo aquilo de objetivo que *se deseja para sempre* passa, temos nessa concepção a raiz do ódio, da mágoa e do sentimento de traição por aquilo que nos frustra o desejo. Enquanto movida por um desejo não satisfeito, essa frustração resulta de uma espera “fora” do amor, não de uma demora *no amor*, estando intimamente vinculada à ideia do amor como algo a se realizar segundo alguma configuração preestabelecida. Como a recusa dessa perspectiva usual pode ser conciliada ao fato de que o amor, em sua essência, *precisa de futuro*? Que quer dizer “o amor *tem seu próprio tempo*”?

Ao fim da terceira parte de seu romance *A peste*,<sup>18</sup> Camus (2005, p. 166 et seq.) diz que o amor não sobrevive quando há apenas o presente, quando não há futuro, e, apesar da memória, não há passado. Ele parece estar certo. Mas em que sentido? Parece que o amor tem, para as pessoas em geral, algo em comum com o trabalho – ou melhor, com o *serviço*. Os “serviços” do amor são, também em geral, o que supostamente lhe “dá futuro”, sem o que as lembranças se tornam insípidas, se não dignas de esquecimento. Dito de modo mais simples, o amor costuma ser vinculado a uma “constância nas ações”, a um “prestar atenção e cuidar”, a um expediente de “manutenção”. Talvez por isso a dedicação pareça ser requerida como uma “perfeição no amar”, uma vez que nela se tem garantida uma ocupação regular e, ao mesmo tempo, uma justificação da rotina, pouco importando o

---

<sup>18</sup> A partir desse ponto, uma versão inicial do texto da presente seção foi objeto de conferência proferida na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, publicada no livro *O homem e o espaço* sob o título “Amor e sentido do mundo, presenças e distâncias” (cf. MORAES, 2017).

quão mecânica e superficial possa ser a execução das tarefas. Talvez por isso, também, o amor seja como uma criança – como o que “tem tudo pela frente”, tanto quanto fugidio tudo o que tem atrás de si. Mas o futuro de que o amor precisa, ou melhor, que ele requer como algo que lhe é essencial, como já disse, nada tem a ver com um “ter pela frente”. Pelo contrário, o ter-algo-a-fazer como se se tratasse de algo a construir e acrescentar é completamente alheio ao amor e, antes, afasta-o, justamente em virtude de seu caráter de sempre-atual, sempre presente. Os afazeres que “ocupam nosso tempo” igualmente nos distraem do amor; mesmo os “serviços do amor” podem nos distrair daquele a quem se os dedica.

Mas ter o amor sempre presente não é o mesmo que ter o amado sempre presente, pois o amado eventualmente se ausenta e nenhum esforço por sua demora pode ser absolutamente bem-sucedido. Desse modo, “quando há apenas o presente”, isto implica o intermitente vazio da presença do que se ama. Por isso mesmo escreve Camus (2005, p. 168) que “o amor requer um pouco de porvir”. Por um tempo a memória é como o meio de regresso do que está ausente, mas a dolorosa rotina da ausência do amado suprime juízos de valor, impõe uma resignação sem ilusões, colocando o amor em inércia, inutilizável, estéril e pesado para se carregar, e, não se tirando dele benefício algum, o amor se torna “uma paciência sem porvir e uma espera liquidada” (CAMUS, 2005, p. 170). A insistência da ausência elimina, assim, progressivamente, futuro e passado e, como que por um sentido interno, o amante sempre busca contornar esse tempo doloroso aumentando a frequência dos encontros, até porque a ansiedade pelo tempo do (re)encontro o empurra para isso – é a vontade na ausência do amor, que nos move ao seu encontro na medida em que memória e segurança pelo porvir (que supostamente o poderiam manter presente) começam a falhar; primeiro, para um mesmo ob-

jeto determinado; depois, para um objeto qualquer, ainda que imaginário. Na separação demasiadamente prolongada do que se ama, quando nos encontramos excessivamente atentos ao que se encontra à mão, ainda que se o conserve presente na lembrança, a imaginação se torna insuficiente até que se perca a própria memória. É como o esquecimento dos mortos: o amado como que perdera sua “carne”; sua figura se torna borrada em nós. O amor adquire então uma figuração abstrata, segundo Camus. Acontece que Camus se refere também àqueles que, ainda vivos, na separação, são como os mortos para nós – podemos concluir. Trata-se de que, quando o retorno para junto do vivo se torna tão remoto quanto para junto de um finado, uma indiferença gradualmente nos assalta no silêncio. Com a maior frequência isso ocorre entre os amigos: de tanto tempo sem se ver em virtude de diferentes rumos tomados pela vida de cada um, podemos nos flagrar constatando que nos esquecemos de alguém de modo tão radical como se jamais houvesse existido – daí, um estranho e embaraçoso sentimento íntimo de surpresa. O belo romance de Hermann Hesse, *Amizade*, nos oferece um quadro de em que medida a melhor amizade pode se tornar insignificante em meio aos extravios e desencontros na vida.

Ocorre também que essa ausência se dá cotidianamente, não apenas entre os vivos em geral, mas entre os que coabitam, e com frequência ainda maior. Jean Tarrou, no final do quinto capítulo da quarta parte do mesmo romance de Camus (2005, p. 218), declara mesmo a total impossibilidade de ter alguém sempre presente, ainda que em pensamento:

E no fim das contas, percebe-se que ninguém é capaz realmente de pensar em ninguém, mesmo na pior das adversidades. Pois pensar realmente em alguém é pensar nele minuto a minuto, sem ser distraído por nada, nem pelos cuidados domésticos, nem pela mosca que voa, nem pelas refeições, nem por uma coceira. Mas sempre há moscas e coceras. Eis por que a vida é difícil de viver.

Não se deve ler aí um mero exagero oriundo de um ideal impossível de atenção absoluta ao amado. O importante é observar que o sempre do amor não pode dizer respeito a uma contemplação fixa como aquela que se diz dedicarem os anjos ao Criador em perpétuo louvor. O amor pertence a um domínio essencialmente incompatível à vida humana *cotidiana*, deve-se admitir, mas isso de modo algum quer dizer que não pertença ao mundo humano, apenas ao divino. Ao invés de se concluir que o amor pertença a outro mundo, a outra realidade que não a nossa, deve-se antes meditar sobre as possibilidades concretas e autênticas de o amor, com seu tempo próprio, pertencer ao humano. Para tanto, é necessário pensar o homem para além de suas ocupações e compromissos, bem como de sua erótica curiosidade pelo que a cada dia se lhe oferece de “interessante”. Eis do que depende a possibilidade de um verdadeiro amor humano, não da “existência” do divino ou da fantasia de atenção absoluta. Trata-se de uma possibilidade existencial que, como tal, é independente de qualquer prova teológica ou convicção romântica, como a daqueles que o amor não se conserva para sempre belo senão pela morte precoce de amantes como Romeu e Julieta, Tristão e Isolda etc., pois sempre haverá os casos reais de Abelardo e Heloisa, Ingmar e Liv, sem falar nos casamentos que duram para sempre.

Assim, o amor verdadeiro e profundo não se confunde de modo algum com exigências tais como a de uma “frequência” meramente exterior, pois o sentimento que nisto se baseia tem como destino certo apenas um esquecimento que virá cedo ou tarde se não precedido pela própria morte. Pelo contrário, uma atenção exagerada ao que está ao redor, ao menos quando suscita ocupações e prazeres, adesão a meios e fins, como disse, antes afasta do que acolhe o que

é digno de acolher de modo próprio e, nesse sentido, talvez Arendt esteja mais certa ao dizer:

Em sua separação essencial em relação ao mundo, o pensar sempre se dedica apenas ao ausente, a questões ou coisas subtraídas à percepção imediata. Se, por exemplo, encontra-se um homem face a face, ele é percebido de fato em sua corporeidade, mas não se *pensa* nele. Se se pensa, já se interpõe um muro entre os que se encontram, secretamente se distancia o contato imediato. Para se aproximar pelo pensar de uma coisa ou, antes, de um homem, eles devem se manter distantes da percepção imediata. (ARENDE, 1987, p. 227).<sup>19</sup>

Fica claro nesse trecho o que antes já foi dito sobre a dedicação: *que ela nos desvia daquilo mesmo a que nos dedicamos*, na medida em que o encobre sob o véu da exterioridade do que se *faz*, ao passo que na ausência é-se capaz de tornar presente a si aquilo que nesse ínterim jamais escapa à visão. Mas é justamente disso que lança mão a avidez por diversões e passatempos a fim de se evadir do próprio vazio, da falta de amor e desinteresse por si e pelo que quer que seja: “o passatempo não tem objetivo algum, porque o que nos interessa não é a atividade ou o objeto com que nos ocupamos, mas a ocupação em si mesma [...] porque isso nos livra do vazio do tédio [e,] plenamente ocupados, o tempo desaparece em favor daquilo que o preenche” (SVENDSEN, 2006, p. 130). No caso do amor, ocorre algo análogo às distrações e serviços que dele se distinguem essencialmente: o contato direto com o amado, na medida mesma do prazer que proporciona e até mesmo quando há desentendimentos, nunca *deixa ver* com tanta clareza o sentido profundo e essencial da ligação quanto a ausência o permite, visão esta a que se dá o nome de “saudade”.

E assim retorna a questão do tempo: a saudade – sentimento móvel e híbrido que sempre se dirige do mais doce ao mais amargo – gradativamente exige com maior veemência o reencontro, sendo

---

<sup>19</sup> Uma versão do texto foi enviada a Heidegger por carta em setembro de 1969 (v. LUDZ, 2001, p. 137).

por meio dela que ansiedade e tédio, desejo e melancolia, entre outros, assaltam de modo feroz o amor, impondo-lhe, à medida que a presença cede à ausência, o ímpeto de querer possuir e reter. Na saudade, dito brevemente, o tempo tende a parecer o arqui-inimigo do amor. A saudade tende logo a se converter no que não se quer sentir, mas, quando se deixa de senti-la, trata-se de um péssimo sintoma. Não que a saudade seja um mal – ela é produzida por uma visão do sentido do amor –, mas o tempo é em meio a ela experimentado de maneira “perigosa”, ambígua, que apela ou pode apelar ao que há de mais mesquinho e egoísta em um indivíduo. Prefiro, porém, deixar descansar esse assunto, até porque *essa* saudade é mero subproduto da ausência e do “passar” das coisas, um subproduto psicológico derivado de uma experiência meramente exterior do tempo e da presença ou ausência do que se ama, não sendo à toa que ela possa produzir tamanha perturbação, cuja expressão mais iníqua é o sentimento de ciúme. Tal perturbação, por sua vez, é signo de uma autêntica impotência.

A fala do passar do tempo exprime a seguinte “experiência”: o tempo não se deixa deter. Essa “experiência” só é, portanto, possível com base numa vontade de deter o tempo. Isso implica um aguardar impróprio dos “instantes”, que *esquece* os instantes que escapolem. O *aguardar* que atualiza e esquece a existência imprópria é condição de possibilidade da experiência vulgar do passar do tempo. (HEIDEGGER, 2014, §81, p. 522).<sup>20</sup>

Constatada a impotência perante o não-chegar do que se espera na saudade, cujo advento se torna mais e mais “atrasado”, o objeto da saudade, arrastado pelo tempo das coisas, é finalmente *res-sentido* e, junto com tudo que se foi, quer a vontade esquecê-lo como se jamais houvera sido antes.

---

<sup>20</sup> Ver também §68a, p. 424-425.

Merleau-Ponty contribui para que façamos distinção entre o “tempo das coisas” e o “tempo do amor”, segundo prefiro chamar, pois o amor, jamais podendo se dar como algo perceptível no exterior ou vivido a partir de fora – apenas suas expressões podem sê-lo –, é um não-objeto por excelência, o que faz do amor não apenas algo não-objetivo como também, a rigor, não-subjetivo. Por isso mesmo o amor não se demora graças ao “tempo das coisas” e suas “leis”, o tempo histórico (cronológico vulgar) pelo qual se mede a vida dos homens, a saber, o tempo impessoal e “comum a todos” conforme os ponteiros dos relógios. Sua duração histórica depende de uma duração cuja natureza é inteiramente outra, aquela segundo a qual toda experiência temporal se estrutura.

O tempo que passa não leva consigo os objetos impossíveis, não se fecha sobre a experiência traumática, o sujeito permanece sempre aberto ao mesmo futuro impossível, se não em seus pensamentos explícitos, pelo menos em seu ser efetivo. [...] Continuamos a ser aquele que um dia se empenhou nesse amor de adolescente, ou aquele que um dia viveu nesse universo parental. Percepções novas substituem as percepções antigas, e mesmo emoções novas substituem as de outrora, mas essa renovação só diz respeito ao conteúdo de nossa experiência e não à sua estrutura; o tempo impessoal continua a se escoar, mas o tempo pessoal está preso. Evidentemente, essa fixação não se confunde com uma recordação, ela até mesmo exclui a recordação enquanto esta expõe uma experiência antiga como um quadro diante de nós e enquanto, ao contrário, este passado que permanece nosso verdadeiro presente não se distancia de nós e esconde-se sempre atrás de nosso olhar em lugar de dispor-se diante dele. [...] Eu alieno meu poder perpétuo de me dar “mundos” em benefício de um deles, e por isso mesmo este mundo privilegiado perde sua substância e termina por ser apenas *uma certa angústia*. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 123-124).

Desse modo, na recordação, assim como em todo “pensar objetivo” e em todo “sentir imediato”, há um objeto *diante* de um sujeito, mas isso não é o mesmo que ter presente o que é amado *atrás* de nosso olhar”. Um modo talvez mais simples de se compreender isso é o seguinte: lembrar-se de algo é como ouvir o eco de uma voz que já se calou, ao passo que o amor que ainda vigora em seu por-vir como

ter-sido, tornando-se sempre-presente, longe de ser um estado momentâneo de desligamento face ao que se tem ao lado aqui e agora, dá o tom e o ritmo de toda experiência, isto é, faz com que a todo tempo se veja, toque e considere as coisas à nossa volta com os olhos do amor *como* se seu objeto estivesse junto a si aqui e agora. Assim se exprime Werther em 6 de dezembro, dias antes de sua morte:

Esteja eu acordado ou sonhando, invade toda a minha vida. Aqui, quando fecho os olhos, aqui, atrás de meu rosto, onde se concentra a visão interior, estão sempre os seus olhos negros. Exatamente aqui! Não consigo explicar. Se fecho as pálpebras, eles aí estão; estão diante de mim, em mim, como um abismo; dominam todos os meus sentidos. (GOETHE, 1999, p. 103).

*Sempre presente* é o tempo do amor, e *nisto* consiste seu ser-para-o-futuro como por-vir de um ter-sido, *não* em que haja uma promessa de permanência física ou constância meramente exterior conforme uma medida cronológica. De acordo com essa perspectiva, não há ausência verdadeira, apenas uma falta de algo exterior pela qual, uma vez alienado do amor e seguindo o desejo, o amante tende a se deixar levar pelo vazio aparente a cada vez que seus olhos só se voltam para *fora*, para o que sua percepção lhe dá de “objetivo e real”. Assim, o “não está mais aqui ao meu lado” desvia o olhar do amor para onde ele jamais pode ser encontrado como tal. Por sua vez, a necessidade de futuro é suprida no interior do próprio amor na medida em que se o tem *presente a si*, o que só é possível se se lhe permite estar presente *em si*. Mas tal necessidade não é suprida por um desejo, ou seja, não consiste em querer para depois, em planejar e em esperar; tal futuro é *vivido* quando e enquanto a ligação vige, quando a distância exterior não encobre a extrema proximidade que os filósofos de todos os tempos tenderam sempre a entender mal, como *conjunção “real”*. Essa proximidade não é em nada similar à proximidade dos corpos nem a uma antecipação do futuro pela imaginação nem a uma fusão espiritual. Em uma carta a Arendt de 4 de agosto

de 1970, Heidegger (apud LUDZ, 2001, p. 148) esclarece: “O futuro enquanto ‘o que vem ao nosso encontro’ [...] é hoje uma frase do ‘impessoal’ que não diz nada. No ‘presente prolongado’”, que não passa da expectativa de cumprimento de um processo, “o por-vir é bloqueado, isto é, no fundo já ‘suprimido’”. Isso porque ser-para-o-futuro diz *liberdade e abertura*, enquanto que todo plano e toda expectativa constituem tentativas de antecipação ou mesmo de predeterminação do que se seguirá. Isto se esclarece pelo fato de que, na espera, se abandona o possível como tal em nome de uma determinação real que já esteja, segundo essa espera, por se efetivar. Embora seja uma carta tardia, já se pode ler no §53 de *Ser e tempo*, de 1927:

Toda espera compreende e “tem” o seu possível comprometido com o se, o como e o quando ele se realizará enquanto algo simplesmente dado. Esperar não é apenas desviar ocasionalmente o olhar do possível para a sua realização, mas é, em sua essência, *esperar por ela*. Também na espera se dá um abandono do possível e um tomar pé no real, no qual se espera o esperado. (HEIDEGGER, 2014, p. 338-339).

É evidente que se trata de uma atitude comum aos idealizadores, por exemplo, do amor sem sofrimento, cujo caráter idealista de modo algum contradiz seu “realismo”, isto é, seu *desejo de realização*. No Cristianismo, essa espera é quase que diferida para “além dos tempos” e degenera em esperança. Todavia, em semelhante obscurecimento do amor e sua liberdade (indefinição), *deseja-se* em verdade algo que jamais pode ser para sempre: um amor conformado ao “tempo das coisas”, não em seu próprio tempo. Querer o amor “real” é como querer mais do que sua finitude, é querer desde logo seu *fim* pelo cumprimento daquilo que o mero “ideal” supostamente deveria realizar. Ou seja, nenhuma proximidade se pode obter por projeções ou esperanças, neste mundo ou em outro, senão aquela de uma tentativa aniquiladora de fusão.

Mais algumas palavras sobre a proximidade dos corpos. Como Heidegger também nos ensina em *Ser e tempo*, meros corpos

jamais se tocam pelo simples fato de um nada ser para o outro – para que haja proximidade, é necessário que o aproximado seja algo para aquele que se aproxima. Por exemplo, enquanto caminho em direção ao ponto de ônibus, não é este ponto de ônibus que se torna próximo e aproximado de “meu presente”, pois jamais pode vir a meu encontro, reduzir a distância que nos separa por si mesmo, mas sou eu a unilateralmente me aproximar dele – apenas para mim há distâncias a percorrer e tempo a despender. Nesse mesmo sentido eu disse acima (§10) que a união dos corpos no sexo é imaginária: não são os corpos que se unem no prazer produzido pelo amor, mas os amantes, cujos corpos não passam de um muro para sempre intransponível que se pretende no clímax romper, momento que a fantasia nos dá o sentimento de algo realizado. Por isso também se deve ter em conta que, quando o prazer não é produzido na vigência do amor, não passa de fenômeno fisiológico, cuja diferença se percebe claramente de acordo com a rapidez com que os ânimos se alteram: em um caso se encontra uma espécie de paz; em outro, no extremo, a vontade de vestir-se e ir-se embora. O corpo, até então desejado, caiu em desinteresse. Sendo apenas para os amantes que eles mutuamente se tocam, é perfeitamente possível que, no caso extremo de uma total ausência de interesse pelo parceiro, o indivíduo não se sinta de modo algum “tocado” pelo outro, justamente porque o outro, nesse caso, nada é para ele, e – fato curioso – se sou eu a me encontrar nessa situação, o sentimento de ausência pode ter a mim mesmo como seu objeto, e tal ausência é tão *verdadeira* que pode ser *vista* pelo outro através mesmo do corpo que jaz ali diante e, em mim, deflagrar um embaraço ou mesmo um nebuloso sentimento de culpa. Isto, enfim, quer dizer: *a verdadeira ausência consiste não na falta de um corpo presente, mas no desinteresse radical que pode até mesmo desmascarar a superficialidade do corpo percebido como real*. Se, portanto, no amor, o amado

jamais se ausenta, não havendo, portanto, o que propriamente esperar, na falta do amor nenhuma proximidade física pode suprir essa carência, de nada adiantando arranjar-lhe objetos de satisfação que nada mais satisfazem além dos próprios impulsos narcísicos.

Todas essas diversificadas considerações, cuja unidade intrínseca pode ainda não ser evidente, devem ser, ao menos por enquanto, suficientes para que se compreenda que o tempo não é a mera relação entre coisas, senão de modo derivado e “objetivo/abstrato”. Como acabamos de ver, o mesmo também é válido, por conseguinte, para o espaço. O tempo é antes de tudo relativo aos modos como imediatamente se vive ou se “deixa de viver” ocupando-se com distrações, ao que pertence ao tom e ao ritmo da vontade *no* amor e “fora” dele. Nesse sentido, o tempo é essencial ao amor, por um lado, uma vez que toda relação de amor carrega em si uma relação com o tempo. Por outro lado, e isso mesmo o indica, o fato de o tempo ser uma dimensão *estrutural* de nossa existência e, por conseguinte, elemento constitutivo de toda experiência, permite-nos concluir que são as relações de amor que propriamente o anunciam à vida em sua relatividade originária, ou seja, como temporalidade independente de toda mensuração. Desse modo, assim como o tempo da Física é especializado, o tempo de que agora se trata deixa marcas na própria vivência de proximidade/presença e distância/ausência, “abrindo espaço” ou “fechando-o” para nós e nossas ações – mais do que isso, para nossa própria presença ou ausência a tudo à nossa volta. É o amor a permitir uma “liberação” do “tempo” exterior. O tempo traz consigo a possibilidade; o amor, a liberdade – ambos faces de uma mesma moeda que só se realizam em conjunto. Com amor nos encontramos orientados segundo um horizonte próprio; sem amor, determinados pelo alheio impessoal ou, simplesmente, desorientados de nós mesmos, o que, em última instância, dá no mesmo. Um e outro – amor

e tempo –, contudo, aparecem muitas vezes como “males”, revelando a necessidade de determinação, apoio e segurança na vida cotidiana, mas isso não se dá em virtude do próprio amor e *seu* tempo, mas de experiências impróprias da temporalidade meramente exterior dos objetos – a isso devemos dar alguma atenção antes de prosseguir.

### §15. Os (ditos) males do tempo

#### *a) a errância no tempo fictício*

Se é cabível dizer que ao tempo pertençam males, isso não deve ser entendido no sentido de que seja o tempo ele mesmo a carregá-los para perto ou para longe de nós, mas de que os males em questão impliquem a possibilidade de uma *experiência temporal*, experiência esta considerada subjetivamente. Se, objetivamente, o tempo perturba, principalmente enquanto promessa do imprevisível, de modo algum se lhe pode imputar a qualidade das surpresas que parecem nos assaltar quando, na verdade, estamos sempre a caminho delas, ou melhor, nos pomos a caminho delas na medida em que há, para nós, tempo. Se, também objetivamente, o tempo parece ser “responsável” ou, pelo menos, condição para a morte, por exemplo, o fato de que ela seja terrível quando aparece em nosso horizonte não pertence de modo algum ao tempo, nem mesmo à Natureza. De fato, morrer é natural para tudo o que vive, isto é, como *efeito de uma causa*, a saber, a falência de órgãos vitais, mas não o temor da morte, que provém antes de uma *consciência da morte* que não se encontra presente em tudo que vive. Não me refiro, é claro, à “intuição” de perigo iminente, mas ao “saber a morte”, ao “estar certo de que se morre”. Além disso, jamais se morre “no futuro”, que carrega apenas a possibilidade *in abstracto* da morte “a cada instante” possível. A morte, tomada de um ponto de vista “objetivo”, só é minha enquanto possibilidade fatal ou iminência, e apenas como tal pode ser objeto de algum temor ou preocupação.

Um caso à parte é o temor pela morte do que se ama, mas tal questão deve ser guardada para um momento posterior, até porque, também nesse caso, o referido temor diz ainda respeito a uma perda de si ou do que se quer reter, perigo este que propriamente não acomete o amante sob sua forma objetiva, ou seja, como algo de que verdadeiramente se ocupe enquanto se encontra “dentro do amor”. A morte não é algo que se tenha em vista por aquele que ama alegremente, mas, excepcionalmente neste caso, “não ter em vista” não remete a uma fuga, como a explicitada por Heidegger em *Ser e tempo*. “Não se tem em vista a morte no amor” porque para o amor não há morte, seu contrário radical. Lembrando palavras de Rilke ([1984], p. 45) na “Oitava Elegia”, os amantes reciprocamente ofuscam a visão da morte.

O primeiro fator a se considerar é que todo sofrimento ligado à “passagem do tempo” só é sofrimento quando o “tempo presente” é vivido em tormento sem escapatória, e isso, por sua vez, sem paradoxo ou jogo de palavras, só se dá na medida em que abandonamos o presente sob o assalto da memória ou da expectativa – em outros termos, quando a vida de agora é sequestrada por passado, futuro ou ambos. Em certa medida, isso vale também para tédio e angústia, embora de modo especial e não imediatamente. Semelhante sofrimento sentido no “tempo presente” anuncia que se está disposto fora desse “tempo”. Pascal é um dos grandes mestres no assunto, dizendo em seus *Pensamentos*, §172:

Non ficamos nunca no tempo presente. Antecipamos o futuro, por chegar demasiado lentamente, como para apressar-lhe o curso; recordamos o passado, para detê-lo, por demasiado rápido: tão imprudentes que erramos [nos perdemos] nos tempos que não são nossos e só não pensamos no único que nos pertence; e tão vãos que sonhamos com os que já não existem e evitamos sem reflexão o único que subsiste. É que o presente de ordinário nos fere. Ocultamo-lo à vista, porque nos aflige; e, se nos é agradável, lamentamos vê-lo escapar. Tratamos de sustentá-lo pelo futuro e pensamos em dispor das coisas que não estão ao nosso alcance para um tempo que não temos nenhuma certeza de alcançar. (PASCAL, 1973, p. 84).

Essa sabedoria concernente a viver o presente, que também é dita pelo *carpe diem*, recebe desde a Antiguidade, desde estoicos até utilitaristas, o assentimento de pensadores tão distintos entre si como Epicuro e Schopenhauer. Tal verdade é diversas vezes salientada por Schopenhauer, como, por exemplo, na 5ª de suas “Parêneses e máximas”:

Só o presente é verdadeiro e real; ele é o tempo realmente preenchido e é nele que repousa exclusivamente a nossa existência. Dessa forma, deveríamos sempre dedicar-lhe uma acolhida jovial e fruir com consciência cada hora suportável e livre de contrariedades ou dores, ou seja, não turvá-lo com feições carrancudas acerca de esperanças malogradas no passado ou com ansiedades pelo futuro. Pois é inteiramente insensato repelir uma boa hora presente, ou estragá-la de propósito, por conta de desgostos do passado ou ansiedades em relação ao porvir. (SCHOPENHAUER, 2009, p. 155).

Em *O mundo como vontade e representação*, §54, Schopenhauer (2015, p. 321-322) chega a dizer que passado e futuro, na medida em que não pertencem ao mundo intuitivo presente, mas apenas aparecem no intelecto por meio da memória e da imaginação, não passam de *fições*. Abstrações acerca de nossa temporalidade estão na raiz de toda mágoa e de todo anseio, abrindo para nós possibilidades muitas vezes perversas com relação a passado e futuro, possibilidades estas, contudo, meramente imaginárias ou, pelo menos, relativas a algo que de modo algum pode verdadeiramente estar sob nosso poder.

Na verdade – também é necessário dizer – os “males do tempo” merecem reflexão aqui por serem, no fundo, males inerentes a desejo e vontade, não ao tempo como tal, razão pela qual ódio e amor são recorrentemente tidos como causadores de sofrimento. Se alguém diz que o amor dói, certamente tem em vista o que *foi* ou o que *pode vir a ser* ou ambos, pois *amor algum pode doer em virtude de seu presente*, apenas no “presente” esvaziado pelas dispersões em passado e futuro. Mesmo quando se trata de dor por uma ausência, sofre-se pela presença de antes que, então, *não-mais*, ou pela

presença futura que, então, *ainda-não*. Em um caso como no outro a vontade se vê impotente por *nada poder fazer* com seu querer, na medida em que não encontra a direção *concreta* de seu movimento, desviando-se então para fora rumo ao *possível* ou ao *dado previamente*. Mais adiante nos *Aforismos*, escreve Schopenhauer (2009, p. 158) sob a curiosa máxima “Toda limitação torna feliz” (§6): “A limitação do círculo de ação retira à vontade as ocasiões exteriores de estímulo”. O problema, portanto, não reside na limitação ou impotência do querer como tais no que diz respeito às suas possibilidades de efetivação, mas, antes, em nossa resistência e obstinação face à própria impotência e limitação constitutivas, que tornam incomensuráveis querer e poder – trata-se de um sentir emerso de um saber positivo sobre o querer e negativo sobre o poder; quando se tem um saber positivo sobre o poder e negativo sobre o querer, busca-se alguma distração capaz de fazer emergir algum sentimento, alguma espécie de autoestímulo. Não é, portanto, o amor que dói e faz doer, tampouco o ódio, mas a vontade que, na ausência exterior do que ama, ressent-se de si mesma por ser mero desejo ineficaz caso não encontre para ele um substituto a seu alcance, e isso quando a vontade se atém ao que a excita de fora e assim se desloca para fora do amor em busca de aquietamento junto a objetos de desejo.

Por isso se deve compreender que a presença em si do que se ama faz com que a vontade se cale, pois apenas aí ele pode permanecer. Em sua ausência, por sua vez, na medida mesma em que ressentida, quando o desejo se volta para além de si e nos põe em dispersão, remetendo-nos a *di-versões*, perdidos de nós mesmos, todo prazer ansiado como remédio para o sofrimento traz consigo um acréscimo de mal – não tanto, diria eu, em virtude de o desejo ser perverso em si mesmo, como quiseram provar muitos, Schopenhauer inclusive, mas por consistir em *fuga* de si mesmo para junto do que não se é, do que é exterior e pode a cada vez escapar. Fugir do que se é e re-

cusar o que é: eis em que consiste a fonte de todo sofrimento. Isso é muito diferente do amor, na medida em que, no amor, a felicidade se encontra naquele que ama, não em algo exterior que é amado, razão pela qual o descontentamento do amado, se não reconhecido pelo amante e nele provocar culpa ou sentimento de ingratidão, nenhum outro efeito pode ter sobre este último. Muitas das reflexões de Schopenhauer em sua “sabedoria de vida” apontam para essa direção – passo a alguns extratos:

Pois, para o bem-estar do homem, para todo o modo de sua existência, a coisa principal é, manifestamente, o que se encontra ou acontece dentro dele mesmo. Com efeito, é nisso que reside imediatamente o seu contentamento íntimo, ou descontentamento, que é antes o resultado do seu sentir, querer e pensar; enquanto tudo o que se situa na exterioridade tem apenas uma influência mediata. (2009, p. 4).

O que nos torna felizes ou infelizes não é o que as coisas são objetiva e realmente, mas o que são para nós, em nossa concepção. (2009, p. 19).

Pois todas as fontes externas de felicidade e deleite são, segundo sua natureza, extremamente inseguras, precárias, passageiras e submetidas ao acaso; podem, portanto, estancar com facilidade, mesmo sob as mais favoráveis circunstâncias; isso é inevitável, visto que não podem estar sempre à mão. (2009, p. 31).

Um homem que nunca alimentou a aspiração a certos bens, não sente de modo algum a sua falta e está completamente satisfeito sem eles; enquanto um outro, que possui cem vezes mais do que o primeiro, sente-se infeliz, porque lhe falta uma só coisa à qual aspira. A esse respeito, cada um tem um horizonte próprio daquilo que pode alcançar, e suas pretensões vão até onde vai esse horizonte. Quando algum objeto se apresenta a ele nos limites desse horizonte, de modo que possa ter confiança em alcançá-lo, sente-se feliz; ao contrário, sente-se infeliz quando dificuldades advindas o privam de semelhante perspectiva. Aquilo que reside além desse horizonte não faz efeito sobre ele.<sup>1</sup> (2009, p. 50).

Cabe, todavia, não concluir que a felicidade deva ser buscada em um isolamento, como também muitos defenderam, mas *compreender* que o amor e sua alegria peculiar se encontram enraizados *concretamente* no amante na mesma medida em que seu

sofrimento nutre-se do material *abstrato* de seus pensamentos, algo cuja “cura” jamais pode ser encontrada na dispersão do desejo ou de um “pensamento positivo”, mas apenas em uma atitude insistentemente *amorosa* em face do vivido e do por viver, a única capaz de liberar a serena felicidade *do* presente. Essa atitude amorosa, como já foi antecipado no capítulo anterior, consiste, acima de tudo, na admissão do amado tal como ele é e do nada a fazer quanto a isso. Reconhecendo-se isso, pode-se concluir o mesmo que diz Schopenhauer (2009, p. 30) no capítulo dos *Aforismos* dedicado a “Daquilo que alguém é”: “O que alguém pode ser para outrem tem limites bastante estreitos; no final, cada um permanece só [...], que em todas as coisas cada um está entregue, em última instância, a si mesmo”. Aliás, torna-se necessário enfatizar que apenas prazeres podem ser buscados, mas não a felicidade. É possível *contribuir* para a própria felicidade, mas esta simplesmente pode ser *encontrada*, nada existindo que seja capaz de “produzi-la” senão “por acaso”, de maneira que os empenhos do querer, sempre dirigidos a alguma espécie de prazer, nada podem quando se trata da felicidade.

#### *b) a impotência*

Sendo assim, todo sofrimento se radica em uma impotência ressentida relativa a passado e futuro, ou melhor, emersa de um presente a cada vez tensionado entre passado e futuro. Isso é particularmente interessante, pois dá a ver que o presente só se torna vivo para nós quando sofrido – daí a tese schopenhaueriana sobre a positividade (i.e. concretude) da dor e a negatividade (i.e. caráter privativo/anestésico) do prazer: nos momentos prazerosos, apenas se frui do que está à disposição sem se fazer caso do tempo, esquecendo-se passado e futuro, e mantendo-se inconsciente quanto ao presente como tal mediante a atenção dada ao que o preenche. Porém, nos momentos dolorosos, recordações e projeções comprimem o agora,

tornando-se um pesado fardo, impondo-lhe o peso do esvaziamento de vida então produzido. O problema é que essa conclusão, que remete o sofrimento à consciência da própria impotência, em si mesma correta e inquestionável, válida até mesmo para outros seres vivos não humanos, ao menos no homem tem um efeito colateral perverso que, em última instância, serve de prova ao que acaba de ser afirmado: acredita-se equivocadamente que o sofrimento possa ser suprimido por um acréscimo de poder, seja de que natureza for, seja lá também de que sofrimento se trate aí. Isso talvez se deva ao fato de que todo desejo se dirige a possibilidades que quer efetivar, ou seja, consiste em querer (ter) poder (para). Muitos creem, por exemplo, que o sofrimento da pobreza pode ser aplacado por um poder aquisitivo maior – e, inversamente, que sofrimentos vinculados a uma vida abastada tenham como remédio uma “libertação” dos apegos e solicitações da riqueza, o que implicaria um aumento de poder sobre si mesmo –, assim como se crê que o sofrimento de um povo pode ser aplacado por um governo “forte” e, o sofrimento amoroso, pela posse do (poder sobre o) amado.

Vivemos uma época peculiarmente erótica, portanto cheia de sofrimento e pululante de diversões, sendo também a palavra de ordem para nosso tempo, conseqüentemente, o “*empoderamento*” como “solução” para todas as injustiças sociais historicamente acumuladas, reforçando os múltiplos discursos identitários. Mais ainda: acredita-se que a “passagem” dos “maus tempos” basta ao seu esquecimento e que tal esquecimento, por sua vez, baste à sua exclusão de nossas vidas e daquilo que somos. Além disso, a crença no amor de Deus frequentemente se pauta em sua onipotência, como fé naquele para quem tudo é possível, no dizer de Kierkegaard. Sobre isso, na verdade e para todos os fins práticos, nenhuma diferença faz se a conformidade ao “poder divino” se pautar na confiança na sua bondade

ou se justifique racionalmente por “demonstrações” de sua sabedoria – também essa interpretada como um poder. De todo modo, o mais expressivo exemplo dessa confiança não poderia ser encontrado em outro pensador senão em Leibniz, conhecido por sua tese segundo a qual este é “o melhor dos mundos possíveis”, duramente ironizada no *Cândido* de Voltaire e alvo principal da metafísica schopenhaueriana.

Diz Leibniz (2004, p. 8) logo no início do §4 de seu *Discurso de metafísica*: “O conhecimento geral desta grande verdade, que Deus age sempre da maneira mais perfeita e mais desejável possível, no meu entender é o fundamento do amor que devemos a Deus sobre todas as coisas, pois aquele que ama busca a sua satisfação na felicidade ou perfeição do objeto amado e das suas ações”. No §1, Leibniz (p. 3) já iniciava dizendo que “Deus é um ser absolutamente perfeito” e que tais perfeições incluem “o poder e a ciência” em seu máximo, ou seja, não apenas conhece o melhor como pode realizá-lo. Isso pressuposto, tem-se a garantia, pela fé, de que Deus quer melhor e mais sabiamente do que nós, surgindo daí a velha recomendação de querer-se o que Deus quer, sendo, portanto, “difícil bem-amar a Deus quando não se está disposto a querer o que ele quer, mesmo quando fosse possível [i.e. se tivesse o poder para] modificá-lo” (p. 8). Se amar é “procurar a perfeição do objeto amado e das suas ações e aí encontrar a própria satisfação” e se Deus quer para nós o melhor, conclui-se não apenas que Deus nos ama como também que querer o que Deus quer vai ao encontro do verdadeiro amor de si. De acordo com isso, “para agir em conformidade com o amor de Deus”, esse querer perfeito que nos ama, “não basta ter paciência à força, mas é preciso estar verdadeiramente satisfeito com tudo quanto nos sucedeu, segundo sua vontade” (LEIBNIZ, 2004, p. 8). Como procurei mostrar, nisso estando acompanhado por pensadores que remontam à Antiguidade e cujas

ideias se mantêm vivas, não é necessária a crença em Deus para se chegar a semelhante conclusão. No entanto, para o fraco ou, em especial, para aquele que não recebe tal força de um *verdadeiro amor*, isto é, *de seu próprio amor por alguém no mundo*, para aquele que *deseja o amor de outrem ao invés de ele mesmo amar*, o Cristianismo oferece *sua* versão do amor como graça. Se eu mesmo ofereço uma compreensão alternativa do amor como graça, ou favor, a diferença com relação à perspectiva cristã, nada desprezível, é precisamente que, nessa última, a graça é interpretada como *poder*, o poder divino que suporta o empenho de nosso desejo de deus, uma força que nos chega de fora para nos conduzir e até mesmo levar nos braços.

O Cristianismo, então, procura dissolver o sofrimento da impotência do querer – *se não da impotência para amar* – recomendando a confiança cega – posto que nosso saber não alcança as razões divinas em seu todo – pela qual o crente deve estar intimamente convicto de que uma vontade superior e poderosa, sobretudo sábia, protege-o dele mesmo e de sua impotência, constituindo-se como “sua Fortaleza”. Uma vez que toma por base o mero conceito de “perfeição”, trata-se de um amor cego propriamente dito, fundado em abstração vazia, que, aliás, nada tem de desinteressado, mas, pelo contrário, se nutre na obstinada confiança no desfecho mais favorável possível. Saber e poder são perfeições; ignorância e impotência, imperfeições. Assim o próprio Leibniz distingue mais adiante, no §15, prazer e dor no sentido do agir e do padecer o efeito de uma ação: o que “passa imediatamente a um mais alto grau de perfeição ou a uma expressão mais perfeita exerce sua potência e *age*; e [o] que passa a um menor grau revela sua fraqueza e *padece*. Também sustento que toda ação de uma substância que tem perfeição implica algum *prazer* e toda paixão, alguma *dor*” (LEIBNIZ, 2004, p. 32-33). O que é aí dito sobre “substância” vale igualmente para a alma. Ora, se um

prazer é sentido em razão de algo como uma motivação exterior, por uma paixão, não há aí ação livre, mas sujeição aos sentidos, razão pela qual, cedo ou tarde, virá a dor. Eis o que se consolidou dentre os moralistas, justamente porque, quando agimos afetados por algo, é na verdade *isto* que age sobre nós e nos domina, não o contrário. Prazer e dor são produzidos por uma “relação de forças”. Que restará, então, fazer de nossa vontade se não com que ela concorde com a vontade divina? Apenas nisso se poderá encontrar alívio para toda dor, dissolvendo a impotência da criatura na onipotência do Criador. Dito em outros termos: devemos amar *o que* Deus ama e *como* ele ama, ou seja, antes de tudo a ele e todo o resto a partir dele. No entanto, o verdadeiro problema do sofrimento é ater-se ao exterior, ao que não é “meu próprio”. Como um deus pode dar cabo disso se, ainda que pela fé, não é *em mim* que a força emerge? Por que essa força deve provir do amante externo, de um sentir-se amado? Vê-se o quanto o Cristianismo aprofunda o erro vulgar que leva o ser humano a priorizar o ser-amado em vez de amar.

O que tudo isso tem a ver com o tempo consiste em que a impotência da vontade se refere acima de tudo ao que, sendo passado, não está mais submetido à ação do querer e ao que, sendo futuro, exige não apenas o querer, mas o poder que não se sabe se estará à nossa disposição, como já lemos acima nas palavras de Schopenhauer. Todo cálculo e todo esforço se dedicam a evitar a recorrência de males e promover o retorno de bens passados, bem como interromper a continuidade de males e elevar o grau de bens presentes, se não apenas garantir a conservação destes últimos. Tal cálculo e tal esforço dão o tom dos “males do tempo” e também dos indissociáveis “males do amor”, de maneira que a *ocupação preventiva* com a dor não traz consigo outra coisa senão a própria dor sob as formas da ansiedade e da frustração, um expediente *racional* de que lança mão um desejo

situado *fora do amor*, voltado para além dos próprios horizontes, do que se é e do que se tem. Isto é – repito –, os males em questão não pertencem ao tempo ou ao amor, mas ao nosso próprio modo de ser. Nossa racionalidade aliada a uma vontade essencialmente inquieta faz de amor e tempo seus “bodes expiatórios”, justamente porque, sabidamente, consistem no que há de incontornável. Se a impotência invade a confiança nos cálculos e esforços humanos, nada mais parece restar além da fé naquele para quem tudo é possível.

*c) filtros da impotência*

Muito do que é dito nesta seção deve ser lido como um desenvolvimento imediato do que já foi dito no §20 da *História filosófica do amor* (A fruição do eterno e a utilização do temporal), quando a relação entre amor e tempo é explicitada pela primeira vez mediante a análise da filosofia agostiniana e seus desdobramentos. Contudo, além de se procurar refletir mais de perto sobre as perturbações ali indicadas, também cabe refletir sobre o fato de que o impasse não se resolve pela mera desconsideração de um ser perfeito. O problema reside na “lógica” desse preconceito, desse pressuposto acerca da possibilidade de resolução da impotência, de maneira que sua mera inversão não surte o menor efeito sobre o quadro geral. Como exemplo, Schopenhauer, no primeiro parágrafo do §62 de *O mundo como vontade e representação*, oferece-nos uma explicação muito semelhante à de Leibniz no que diz respeito à “dinâmica” segundo a qual se produz o sofrimento, ou seja, como redução na força com que nosso querer se afirma, como negação de nossa vontade por uma vontade alheia. Ainda assim, é de grande importância adotar um olhar menos “objetivo” sobre essa interação de forças e assumir, de uma vez por todas, que os sentimentos aí produzidos, incontornáveis na medida em que alheios à nossa vontade, estão submetidos, como disse há pouco, aos poderes perniciosos de nossas abstrações. Nesse sen-

tido, remontando-se no §16 da mesma obra ao eudemonismo antigo dos estoicos, Schopenhauer (2015, p. 104) nos diz que “todo sofrimento propriamente dito provém da desproporção entre o que por nós é exigido e aquilo que nos é dado; desproporção esta, entretanto, que manifestamente só se encontra no conhecimento e poderia ser inteiramente eliminada por uma melhor inteligência”. Sob essa luz deve ser entendido o que se lê antes (p. 103): “é a esperança, a expectativa, o que atíça e alimenta o desejo”, não podendo provocar dor alguma o que não se vê alimentado por esperanças, o último, mais ambíguo, pérfido e efetivo dos *males* contidos na mítica caixa de Pandora. A referida “melhor inteligência” é a *sabedoria de vida*, assunto retomado na mesma obra, §57, e no escrito que leva a “Sabedoria de vida” em seu título, já citado acima. Também no suplemento correspondente ao §16 de *O mundo como vontade e representação*, capítulo 16, Schopenhauer aprofunda a abordagem do eudemonismo antigo, com ênfase na distinção entre o dos estoicos e o dos cínicos, de que o primeiro seria derivado. Em nota, Schopenhauer cita Cícero e Epitecto para dizer que toda perturbação provém de nossas opiniões sobre as coisas, e não delas mesmas, isto é, não se trata de um mal *objetivo*, tampouco “subjetivo” meramente por se encontrar em um interior – a “subjetividade” desses males se deve a uma questão de *perspectiva* ou, antes, de *significância*. Portanto, o caráter de “sentimento” é aqui secundário e derivado de uma capacidade de reflexão abstrata. Para que haja tal reflexão, não está em jogo tanto a interioridade quanto o colocar-se *fora de si mesmo*, a fim de, tornando-se a si mesmo *objeto* refletido, refletir a partir desse *fora*, julgando o “si mesmo”, movimento tradicionalmente atribuído à “consciência”.

Uma observação interessante com relação ao cinismo diz respeito àquilo que, para Schopenhauer, constitui seu ponto de vista fundamental acerca da vida: a vida é suportável na medida em que encarada em sua simplicidade e nudez, com todas as

suas misérias naturais. A tentativa de torná-la mais agradável por meio de comodidades e prazeres, em verdade, antes lhe acrescenta “novos e maiores flagelos” do que suprime os que lhe são próprios (SCHOPENHAUER, 2014, I, p. 241).<sup>21</sup> Já o estoicismo, de um modo geral, convertendo a prática em teoria, ou seja, intelectualizando a visão cínica do mundo, e assim separando pensamento e ação, propõe não ser necessário abster-se de comodidades e prazeres – pelo contrário, desde que se esteja convencido de seu vazio e superfluidade. Muito embora isso soe como simples hipocrisia, Schopenhauer aponta algo de muito correto e indubitavelmente válido para aqueles cujas abnegações da vontade são, no fundo, movidas por meras abstrações, pois o mais importante não é repudiar e odiar o mundo. Isso é o que resta a fazer àqueles que, loucos de desejo, *necessitam* eliminar seus objetos a fim de eliminar *exteriormente* a contrapartida do que não conseguem superar *em si mesmos*, tendo em vista garantir um futuro sem dor.

De fato, o homem que precise efetivamente ficar sem essas coisas para não ser afetado por elas, mostra desse modo que em seu coração ele as considera como bens reais, e que para não cobiçá-las seria necessário removê-las completamente para longe da vista. O sábio, por outro lado, sabe que elas não são realmente boas, mas sim coisas verdadeiramente insignificantes, *adiàphora* [indiferentes], ou, na melhor das hipóteses, *proëgmèna* [preferíveis]. Portanto, quando elas forem oferecidas a ele, ele as aceitará, ainda que ele esteja sempre pronto a renunciar a elas novamente com grande indiferença, se o acaso, a quem elas pertencem, as reclame, pois elas são *tôn ouk èph' hémìn* [aquilo que não se encontra sob nosso poder – o *efêmero*]. (SCHOPENHAUER, 2014, I, p. 244).

No mesmo sentido se pode ler o aforismo de Nietzsche (2004, §331, p. 197): “O ascetismo é o correto modo de pensar para aqueles que têm de erradicar seus impulsos sensuais, porque estes são

<sup>21</sup> Esse diagnóstico traz à mente o pensamento de Rosset (1989), importante leitor, tanto de Schopenhauer quanto de Nietzsche, sobre o sentido trágico da vida, particularmente como é expresso em seu *O princípio de crueldade*.

furiosos predadores. Mas somente para eles!”. Trata-se da verdade revelada de modo surpreendente por Kafka em “O artista da fome”.

O que realmente importa é, todavia, aprender a reconhecer os próprios limites de fruição ao invés de meramente estabelecer um objeto ideal de fruição – Deus, por exemplo –, bem como a perversidade de desejos e esperanças e o vazio de toda intenção de conformar os outros aos nossos caprichos. Distanciado da vivência intuitiva e imediata, segundo Schopenhauer logo a seguir, o caráter vazio do eudemonismo estoico reside no fato de desconsiderar, por exemplo, dentre muitas outras verdades, que “tudo a que estamos acostumados se torna uma necessidade, e, portanto, só pode ser suprimido com sofrimento, pois a Vontade não admite brincadeiras; também não consideravam [os estoicos] que ninguém pode desfrutar prazeres sem ficar afeiçoado a eles”. Isso se aplica ao que já disse antes: que o Cristianismo oferece como remédio um agravamento da doença que pretendia eliminar. A já referida “loucura do desejo” que caracteriza a abnegação cristã consiste justamente em, mediante a impotência para deixar de querer, apartar de si tudo aquilo cuja perda certa não se pode suportar. Nesse sentido, também diz o próprio Schopenhauer ao fim do parágrafo: “Esse era o expediente dos estoicos, que só faziam bravatas e que estavam para os cínicos como os beneditinos e agostinianos estavam para os franciscanos e capuchinhos”, falseando suas doutrinas na prática enquanto sofisticavam suas teorias. Desse modo, a diferença fundamental entre as duas posturas não é o apartamento de uns e o envolvimento de outros na vida social, a mendicância de uns e o conforto de outros. Se ambos, cínicos e estoicos, franciscanos e beneditinos, capuchinhos e agostinianos, têm em comum a consciência da dureza e da fatalidade que rege toda vida, cada uma dessas formas de vida se pauta em diferentes interpretações da razão elaboradas a partir dessa vivência.

A despeito das diversas referências ao estoicismo, o capítulo 16 dos suplementos a *O mundo como vontade e representação* aponta para um amadurecimento do autor que, então, privilegia a adequação cínica entre ação e intuição, reconhecendo um caráter privilegiado nos seguidores dessa “escola” eudemonista.

Assim, o problema reside no *apego* ao objeto de desejo que move a vontade a querer *retê-lo* para si, não no mero desejo por objetos, uma vez que o desejo visa apenas à posse, mas o apego produz, em acréscimo, o envenenamento da alma em seu temor da perda. É no querer-reter, aliás, que se revela a dimensão *temporal* do desejo, sua típica inquietude em face do “tempo que passa” ou “custa a passar” e, por conseguinte, o que há nele de humano e passível de produzir sofrimento, isto é, quando se dirige a passado e futuro, ao não-retido e ao por-reter. É o apego a produzir a *insistência* do desejo, não o contrário, pois o desejo propriamente dito cessa mediante a posse e, se assim não parece, é porque o desejo se renova no querer além do que se tem, *mais “tempo”*. Mas, sendo esse o caso, há um desapego do atual em seu estado atual, de maneira que o prazer da posse é ele mesmo responsável pela perda de valor do que agora se possui e se tem assegurado. Bom exemplo disso é todo tipo de ambição, pois o valor das posses atuais se deve não a elas mesmas, mas apenas ao seu caráter de porção a que se deve sempre acrescentar outras porções para se obter um saldo maior. Pensando assim, vemos o quanto essa dinâmica se liga àquela avidez pelo novo, inerente, como foi dito acima, à inquietação motivada pelo tédio.

Em última instância, é a capacidade de abstrações que faz emergirem os ditos males do tempo e males do amor tal como ordinariamente sentidos, enquanto *sentimentos*, unindo em perversa dinâmica querer, sentir e pensar e, finalmente, distinguindo não apenas em grau, mas também em espécie, o sofrimento de que são passíveis

os humanos daquele a que estão sujeitas outras formas de vida. Dentre as inúmeras passagens em que Schopenhauer confronta o sofrimento humano e o sofrimento animal, cito uma a partir do quinto capítulo dos suplementos a *O mundo como vontade e representação*:

[...] os animais devem *sofrer* infinitamente menos do que nós, pois eles conhecem apenas a dor trazida pelo *presente* imediato. Mas, o presente é sem extensão. O futuro e o passado, por outro lado, contêm a maior parte de nossos sofrimentos e são infinitamente extensos, pelo que adicionam ao conteúdo atual o meramente possível, e abrem um campo ilimitado ao medo e à esperança. Por outro lado, os animais não são perturbados por isto. [...] Além disso, as dores relacionadas *apenas* ao presente são meramente físicas. (SCHOPENHAUER, 2014, I, p. 115).

Há ainda nesta passagem algo de grande importância para que a compreensão dos “males do tempo” possa superar o caráter derivado dos sentimentos, mediados pela racionalidade enquanto faculdade produtora de abstrações. Os sentimentos, como já se deve perceber, oferecem uma interpretação meramente psicológica do tempo. Ainda que se tenha buscado uma subjetividade não redutível a um relativismo grosseiro, ou seja, que se a tenha remetido a uma vivência da temporalidade estruturada em nosso modo de ser orientado pela vontade e pelo desejo de realização, isso só faz sentido se tomamos como pressuposto a preexistência de objetos a que tal vontade possa se dirigir e que tal desejo possa ter em vista, isto é, se já pressupomos algo significativo para nós e que possa ser então *pensado ou sentido* como insignificante, ao qual possamos ser indiferentes do ponto de vista do querer, como no tédio. Ora, admitir a “preexistência” de tais objetos implica já uma subjetividade determinada diante da qual eles se apresentem. Essa dependência de algo que mova nossas ações não pode dizer respeito ao amor se se o considera *livre* e que, conforme defendo, não segue a mesma dinâmica nem é redutível ao desejo, mas dotado de um primado em

relação a toda vontade e ao próprio sujeito. Para se avançar nisso, é necessário ir mais fundo na questão sobre o tempo próprio do amor. Antes, porém, reflitamos sobre aquele que é o “mal do tempo” por excelência, do *tempo próprio*, completamente distinto das abstrações discutidas até aqui: o tédio.

d) o tédio

O que reconhecemos na esfera psicológica – e isto a torna relevante – é que nos é inerente, enquanto humanos, um horror à inquietude e, justamente por isso, uma ilusão acerca dos benefícios de um repouso. Tal ilusão é desmascarada quando constatamos que o refreamento dos desejos, quando não produzem acréscimo de sofrimento, são sintoma de falta de amor – são indiferença e desinteresse. Nesse ínterim, o problema do apego e do desapego diz sempre respeito ao temor da perda, que lhes dá a ambos a medida, ponderada segundo a fugacidade daquilo a que se se apega ou de que se desapega. O temor da perda produz inquietação na mesma proporção em que a possibilidade de satisfação do desejo/esperança de reter consiste no repouso que se almeja. Em última análise, sentimentos e estados de ânimo concernem a determinações ou *possibilidades de fato, concebidas* de modo mais ou menos claro conforme o caso. Falta, todavia, considerar nossa relação com o possível *enquanto possível*. Com isso se vai além do “meramente possível” (o imaginado) a que se refere Schopenhauer. Afinal, o horror da inquietude é, antes de tudo, um *horror do possível como tal*, não apenas da “perda possível”, e isso se confirma na medida em que constatamos que a inquietude, quando *atarefada*, ao invés de paralisante, sofrida e de fato sentida, é tão anestesiante quanto mais frenética é sua ocupação com algo ou divertida em seus passatempos. Quando digo “anestesiante”, também quero dizer que o que se perde nesses casos, em todo tipo de ocupação, é justamente aquilo que traz consigo *o possível em sua totalidade terrível*: tempo! É certo que isso

ocorre justamente porque, enquanto se *age*, não se *pensa*, tampouco se *sente*, – pensar e sentir são sempre anteriores ou posteriores a cada ato como tal –, mas, por outro lado, a fuga do pensamento para a ação, da solidão para imersão na multidão impessoal, consiste em uma *fuga existencial*, uma fuga da temporalidade essencial para o tempo cronológico que rege ações e compromissos, o “tempo” que se pode medir, ao qual alguém pode se adequar e no qual algo se pode organizar. Tal fuga é uma fuga do próprio vazio profundo contra o qual se deve prontamente encontrar “uma defesa, a fim de satisfazer-se e aquietar-se” (HEIDEGGER, 2003, §38b, p. 196). Logo, não estamos mais diante do problema psicológico, mas de algo mais profundo. O sofrimento *existencial* emerge junto ao *possível*, jamais se confundindo com o cansaço ou o desânimo decorrentes de obrigações ou distrações determinadas, tampouco com sofrimentos psíquicos oriundos de quaisquer preocupações ou temores igualmente determinados, em meio a que sempre se encontra ou se pode encontrar *esta ou aquela* possibilidade de fato.

Mas o que acontece quando os pontos de fuga estão suspensos e, assim, suprimidos? Nenhuma recordação do passado ou expectativa de futuro pode nos ocupar... Nada pode nos preocupar... Nada nos solicita ou desperta interesse... De certo modo, a vida parece ser retida na imobilidade do presente e o almejado “repouso”, destituído de algo que nos distraia desse “presente” produzindo a ilusão de que algo se possa fazer no “agora” e assim o faça passar despercebido, traz consigo a liberdade para tudo fazer, que, no entanto, não sabe o que fazer consigo mesma. A liberdade se vê como que amarrada quando trazida para o único “tempo” em que a vida realmente se dá: o instante. É “aí”, em meio à suspensão de todas as vias de ação e volição, quando tudo se mostra insignificante e impróprio para nos mover para fora de nós mesmos, que se revela um “mal” mais *concreto*, que não diz respeito ao puro e simples imaginado: o tédio.

A extensão temporal do “durante” engole como que a sequência de agoras que flui e se torna um único agora dilatado, que não flui ele mesmo, mas se encontra estagnado. O agora é dilatado, ele é trazido à estagnação e retido nesta estagnação dilatada de tal maneira que tomamos totalmente parte no que transcorre à nossa volta; ou seja, que estamos *totalmente presentes para* os que ali se encontram. Totalmente presentes para a situação, trazemos nosso tempo à estagnação. (HEIDEGGER, 2003, §25c, p. 148).

“Viver o presente” poderia (e até mesmo *deveria*, como no caso dos animais) esvaziar os males relativos às suposições acerca de passado e futuro, produtoras de ansiedade, arrependimento, medo, mágoa, remorso, esperança, nostalgia e tantos outros, mas não pode salvar do vazio produzido pelos momentos de satisfação de desejos quando não há distrações que façam com que se desvie o olhar desse vazio. Pelo contrário, o homem se vê obrigado a confrontar aquele que mais raramente tem diante de si: ele mesmo. Diferentemente do que ocorre em momentos agradáveis ou prazerosos, quando, em meio a distrações e atentos às coisas com que nos ocupamos, não percebemos o tempo, o mero estado de satisfação sem distração produz uma concentração em si pela qual, se não há preocupações ou ocupações quaisquer, somos pressionados a encarar o tempo como tal, não como o que passa, mas como o que *é* conosco – mais que isso: como aquilo que *somos*. “Aí”, é apenas o tempo a nos envolver, porém, sem objetos que nos aticem e que nos solícitem, tornando-se impossível medi-lo, tão grande e demorado quanto nós mesmos – o tempo se torna para nós algo “longo”; afinal, ocupa toda a extensão de nosso mundo e nos preenche por completo. Desse modo, “quanto mais profundo o tédio se torna, tanto mais plenamente ele está enraizado no tempo: no tempo que nós mesmos somos”, diz Heidegger (2003, §29, p. 158). Em alemão, a palavra “*Langerweile*”, que literalmente indica um “longo demorar-se”, nomeia o *tédio*.

Este, sim, seria, em sua concretude existencial, o legítimo “mal do tempo”. Nas palavras de Brum (1998, p. 39), que assim o qualifica no contexto da filosofia schopenhaueriana, o tédio consiste no “*fundo*

*vazio* que surge quando tudo parece satisfeito”, o que entra em conflito com o fato de a existência humana ser “ou uma obrigação a cumprir ou algo de que se deve desembaraçar”. Afinal, “tão logo a necessidade e o sofrimento deem algum descanso, de imediato o tédio aproxima-se tanto que necessariamente a pessoa precisa de passatempos”, sendo o “empenho pela existência” o que “mantém todos os viventes ocupados e em movimento”, mas, estando essa existência assegurada, “não sabem o que fazer com ela”, a não ser “torná-la imperceptível, ‘matar o tempo’, isto é, escapar do tédio” (SCHOPENHAUER, 2015, §57, p. 362). “Ele faz”, prossegue Schopenhauer (p. 363), “seres, que se amam tão pouco como os humanos, frequentes vezes procurarem-se uns aos outros, e torna-se assim a fonte da sociabilidade”. Reciprocamente, os meios (e *mídias!*) sociais repelem obstinadamente o tédio, chegando a considerá-lo, segundo uma compreensão superficial desse estado de “satisfação”, ou paralisa da vontade, um pretense mal que só acomete fúteis e desocupados, no sentido depreciativo dos termos.

Para a compreensão vulgar, todas as coisas deste gênero já são também pouco valorosas, indignas, rejeitáveis. Ser entediado é sinal de um caráter superficial e de fachada. Quem estabelece para sua vida uma tarefa correta e lhe dá um conteúdo não precisa temer o tédio e está seguro diante dele. (HEIDEGGER, 2003, §36, p. 187).

Não creio ser necessário chamar a atenção para o tom da sentença final... Assim são contrapostos dois modos de vida: aquele supostamente “livre do tédio” por “ter mais o que fazer” e aquele supostamente frívolo, cuja desocupação – na verdade, uma profunda incapacidade para dar importância ao que quer que seja – é por si só motivo de reprovação, pois denotaria uma vida “inútil” e, por isso, indigna.

Não é, portanto, surpreendente que até mesmo grandes filósofos moralistas (protestantes, em especial) encontrem no trabalho uma saída ou mesmo uma *cura* para o tédio, sendo nisto iguais ao

mais corriqueiro senso comum – Kant, por exemplo, conforme observa Svendsen (2006, p. 58), que dedicou ao tema um trabalho muitíssimo compreensivo. De fato, é comum aos profundos entediados que a falta de interesse por tudo ao redor produza, em contrapartida, um excesso de dispersão estética que, por si só, vista de fora, é tediosa para quem a vê, e um exemplo literário que me ocorre é o romance *Às avessas*, de Huysmans – ler os símbolos do tédio colecionados à exaustão por Des Esseintes pode ser terrivelmente entediante, uma obra apenas possível quando o “Decadentismo” pode se erigir em movimento artístico; eis um autêntico “sinal dos tempos”. Mas isso não basta para que se dê razão ao espírito mediano em seu louvor ao trabalho, à dignidade das ocupações ideológicas e à autorrealização burguesa, não menos superficiais em seus fins. Heidegger (2003, p. 187-188) complementa:

Não se sabe, contudo, o que é maior nesta moral – a mendaz autosssegurança ou a banalidade. [...] se algo do gênero do tédio é compreendido no sentido vulgar, então é justamente o *domínio desta compreensão* que *reprime o tédio profundo* e mesmo contribui constantemente para reter o tédio aí [...]. Nisto se mostra: uma concepção dos sentimentos e de coisas deste gênero não é tão inofensiva quanto pensamos, mas também decide essencialmente sobre a possibilidade, amplitude e profundidade do tédio.

Assim, a sociabilidade movida pelo tédio, seja de que espécie for – não precisamos nos deter aqui em suas tipologias –, é um duplo movimento em que se escapa do tédio junto àquilo que, para além disso, o reprime. Mas que dignidade haverá em uma vida laboriosa que não deixa espaço senão para o cansaço e um abandonar-se aos estímulos de um televisor ou de um canal virtual ao fim do dia, na ausência de uma ou outra ocasião social que simule “bons momentos”? A ocupação com a obtenção de certos bens materiais ou, pelo menos, uma respeitabilidade junto à comunidade em que se vive e fora da qual se permanece anôni-

mo, ou ainda de algum prêmio a ser esquecido dentro de algum tempo? A indignidade do espírito pequeno-burguês já se desenvolveu e nada há que esperar, nem pelo fim do turno, nem pelo fim de semana, pois guardam sempre o mesmo nada. Aliás, canais virtuais e redes sociais facilitam tanto essa fuga do tédio que a sociabilidade mesma perde seu lugar na mesma medida em que a facilidade de acesso – que a ideologia hodierna denomina pelo eufemismo “democratização” – leva as pessoas, incluindo crianças bem pequenas, a fugir do tédio em meio às ocupações. Não porque crianças sintam tédio – eu apostaria que não –, mas seus pais mais e mais se desocupam delas na mesma medida em que as introduzem nesses passatempos, até que, muito em breve, já para as crianças, todo tempo seja insuportável. As ocupações se tornaram tediosas ou o tédio – pior! – já está vacinado contra as ocupações sociais, pois não é mais necessário esperar pelo “tempo livre”. A rigor, a compreensão vulgar infantilizou-se a tal ponto que qualquer adulto corre o risco de, como qualquer criança, brincar sozinho como se estivesse brincando com outros – basta entrar em um restaurante para ver ou, na falta disso, na mesa de refeições da própria casa. Que representa tudo isso senão a recaída nos demais males inerentes ao simulacro de vida na tensão entre passado e futuro?

Pode-se notar a essa altura um elemento a mais na leitura feita acima sobre o aborrecimento trazido pela rotina, bem como compreender que, do mesmo modo que o tédio jaz ao fundo da sociabilidade, em virtude de os seres humanos “amarem-se tão pouco”, é extremamente comum aos casais buscar pessoas alheias à sua relação íntima tão logo emerja aquele sentimento de “existência assegurada com o que não sabem o que fazer”. Que queixa será mais difundida do que a crescente morosidade e falta de

emoção da “vida a dois”, frequentemente extraviada na ocupação e preocupação com os filhos, cuja existência nunca parece suficientemente assegurada aos pais? Sem dúvida, o que há de mais pernicioso no tédio existencialmente compreendido consiste no fato de que a vida, de uma vez, mostra-se, *faz-se presente*, tal como é em sua concretude imediata, mas é o próprio tédio, enquanto repouso das coisas, em si mesmo repulsivo à vontade inquieta, o responsável principal pela fuga de si dessa condição para junto daquilo em que possa se perder e, assim, “fazer o tempo passar”. Mas, “fazer o tempo passar” é também, de uma vez, “matar o tempo” e aproximar-se da própria morte segundo *esse* tempo. Nos versos do segundo “Spleen” de Baudelaire ([s.d.], p. 109), lemos:

Nada se iguala em extensão aos dias aleijados,  
 Quando sob os pesados flocos dos anos nevados  
 O Tédio, fruto da melancólica incuriosidade,  
 Assume as proporções da eternidade.  
 Desde então não és mais, ó matéria viva!

O tédio, portanto, surge como mal tão radical que, nas palavras de Svendsen (2006, p. 57), “talvez o sofrimento seja, em certo sentido, preferível ao tédio, porque pelo menos é *alguma coisa*”. No tédio, perde-se a polaridade sujeito-objeto, o que ordinariamente se encontra ligado pelo interesse se desfaz, “tudo se torna idêntico, indiferente e imanente” (p. 94). No tédio, enfim, toda psicologia superficial encontra seu limite insuperável.

Se “Schopenhauer concebe uma identidade entre *vontade*, *vida* e *presente* para significar que a vida permanece em uma espécie de eternidade ‘imóvel’” (BRUM, 1998, p. 34), se o presente é “a forma da vida ou da realidade” (SCHOPENHAUER, 2015, §54, p. 321) e se “passado e futuro contêm meros conceitos e fantasmas” (p. 322), é justamente para esse vazio *abstrato* que tende a nos impulsionar aquele vazio *concreto*, do qual, ocioso, se pretende sempre

escapar. Trata-se, portanto, de um princípio de *errância*, ponto pelo qual iniciei esta seção. Eis o que se ganha com o repouso do “tempo”, que, se não mais nos arrasta consigo, nos consome. Mas por quê? Kierkegaard (2013, p. 139) nos responde: “O enfado, o não chegar a morrer é, com efeito, uma continuidade no nada” (cap. IV, §2). Que nada? Aquele que nós mesmos somos, o nada da angústia com que, na angústia, somos confrontados – mas, sobre a angústia, voltaremos mais à frente. Pomo-nos em fuga do próprio vazio, o mais originário horror. Estreitamente vinculado a isso está o que Kierkegaard dissera anteriormente: “todo desespero, todo terror do mal reunidos numa só palavra, jamais será tão terrível como o silêncio o é” (p. 137). “O tédio tem a ver com finitude e com o nada. É a morte em vida, uma não-vida.” (SVENDSEN, 2006, p. 43) Já Kant, conforme citado por Svendsen (p. 58), dizia algo similar em sua *Antropologia* e em suas *Lições de Ética*: “No tédio, o homem é tomado por uma abominação ou náusea diante de sua própria existência. É um horror ao vazio, *horror vacui*, que dá a antecipação de uma ‘morte lenta’. Quanto maior é a nossa consciência do tempo, mais vazios nos sentimos. [...] ‘o homem sente sua vida através de ações [...] e, na ociosidade, sente uma ‘falta de vida’”.

Totalmente presente... Contudo, em meio ao vazio. Se isso soa como uma vida animalizada, não o é, precisamente porque diz respeito à temporalidade essencial de nosso modo de ser. “Mas o que significa estarmos totalmente presentes nesta situação”, pergunta-se Heidegger (2003, §25c, p. 149), que imediatamente responde:

Nisto está expresso o seguinte: não prestamos atenção no que, no como e no onde estivemos. Esquecemo-nos disto. Totalmente presentes: também não temos tempo algum para o que talvez tenhamos nos proposto para o dia de amanhã ou para uma outra tarde, para o que estamos decididos ou indecisos, para o que nos aplicamos, para aquilo de que nos safamos. Totalmente presentes para o que se passa, somos apartados tanto de nosso passado es-

sencial quanto de nosso futuro. Este *estar-apartado* não significa, no que concerne ao próprio passado essencial e ao *próprio futuro*, um expurgo e uma extração dos mesmos. Ao contrário, ele designa uma dissolução peculiar do futuro e do passado essencial no interior do mero presente, uma *modificação* do passado essencial e do futuro. Passado essencial e futuro não se perdem, não estão antes de tudo ausentes, mas se modificam sob o modo característico do encadear-se no mero presente: ou seja, na mera participação conjunta na ação presente. [...] O agora não pode mais se mostrar como o que é anterior: com o passado essencial caindo no esquecimento, fecha-se o *horizonte possível para toda anterioridade*. O agora só pode permanecer agora. Mas o agora também não pode se mostrar como posterior, como um tal que ainda está por vir. Nada pode vir porque o *horizonte do futuro* está desarticulado. *Bloqueio* do passado e *desenlace* do futuro não colocam de lado o agora, mas retiram dele a possibilidade da transição de um ainda-não para um não-mais: o fluir. Bloqueado e desarticulado dos dois lados, o agora estanca em sua permanente estagnação: e *se dilata* em seu estancamento. Sem a possibilidade da transição, só lhe resta o subsistir: ele tem de ficar *estagnado*.

Tudo isso exige que o tédio seja abordado à parte dos males suscitados pela tensão entre passado e futuro, e a melhor forma de fazê-lo aqui é partir dele para a elucidação do sentido das paixões efêmeras naquilo em que *propriamente* se distinguem do interesse amoroso. O mesmo vale para a angústia, que, como o tédio, diferente de qualquer mero sentimento, revela a possibilidade como tal, ou seja, como aquilo de que não se pode dispor, revelando assim o nada e o vazio da liberdade e a silenciosa solidão da existência à luz do tempo tal como ele é, como o que jamais passa.

*e) possibilidade e angústia*

Foi Kierkegaard quem primeiramente avançou de modo decisivo na questão do horror do possível como tal, no contexto de um questionamento sobre a angústia. Escreve ele no quinto e último capítulo de seu *Conceito de angústia*:

A possibilidade é, por conseguinte, a mais pesada de todas as categorias. É certo que se ouve com frequência o contrário: que a possibilidade é tão leve, a realidade, porém, tão pesada. Mas de quem é que se ouvem tais discursos? De alguns humanos miseráveis que jamais souberam o que é

a possibilidade, e como então a realidade lhes mostrou que não prestavam para nada e nem haveriam de prestar para nada, reavivaram, mentirosos, uma possibilidade que seria tão bela, tão encantadora, e que, no melhor dos casos, baseia-se numa tolice juvenil, da qual seria melhor que se envergonhassem. Em geral entende-se, portanto, por esta possibilidade, da qual se diz que é tão leve, a possibilidade da sorte, do êxito, etc. (KIERKEGAARD, 2013, p. 162).

Tal é a possibilidade abstrata, concebida pelo espírito esperançoso e, no fundo, ressentido, frustrado com o mundo e com a vida, o ambicioso caráter sem amor que persegue a satisfação de seus desejos quando não simplesmente pretende tornar ainda menos apazível o que é, tal como é, fazendo-o contrastar com aquilo que, a seu ver, *poderia* ser, ter sido ou vir a ser. Trata-se, enfim, daquele que está em guerra contra *seu* “tempo”, daquele para quem o *amor fati* nietzscheano é impossível, daquele que é esmagado sob o “peso mais pesado”. Mas há, prossegue Kierkegaard, a possibilidade *concreta*, e por isso terrível; não por ser “efetiva” e “determinada”, mas, muito pelo contrário, *infinita* em virtude de seu caráter *indeterminado e não seletivo*, próprio ao possível como tal. Em suas palavras,

na possibilidade tudo é igualmente possível, e aquele que, em verdade, foi educado pela possibilidade entendeu aquela que o apavora tão bem quanto aquela que lhe sorri. [...] sabe [...] que não pode exigir absolutamente nada da vida, e que o horrível, [a] perdição, [o] aniquilamento moram na porta ao lado de qualquer homem, e aprendeu com proveito que toda angústia, diante da qual ele se angustiava, no momento seguinte avançou sobre ele [...]; haverá de louvar a realidade, e mesmo quando ela pairar pesadamente sobre ele, lembrar-se-á de que esta é muito, muito mais leve do que o era a possibilidade. (KIERKEGAARD, 2013, p. 162-163).

O abismo da angústia frente ao qual, no dizer de Kierkegaard, o possível da liberdade encontra-se em vertigem, com todo o seu opressivo peso, é trazido por Nietzsche e seu *amor fati* para cada instante da vida; o abismo de si mesmo que adoeceu Zaratustra até que, uma vez diante dele, encontrasse forças para atravessá-lo. No entanto, também se torna claro aqui em que

consiste a insuficiência do *amor fati* nietzscheano: não apenas em querer, pela posse de si mesmo, assegurar o futuro como repetição do passado até *este* “instante extraordinário”, mas, por esse meio, *neutralizar* o possível enquanto possível, reduzindo-o a uma *determinidade fatal*, retirando o peso da realidade, sim, mas à custa do encobrimento da possibilidade e sua angústia e *seu* próprio peso.

Uma vez que a angústia emerge na “presença” do possível como possível – o abismo da liberdade –, nada há de efetivo e determinado que possa, desse modo, se tornar objeto de algum temor ou esperança, que possa servir como referência para alguma “tomada de decisão” ou “providência”, nada passível de ocupação e utilização. Pelo contrário, a identificação de *algo* dado como “temível” já consiste em uma fuga do horror do possível rumo a alguma espécie de “possibilidade de fato” passível de se combater, reverter e neutralizar, uma fuga da condição essencial de impotência para junto da ilusão de controle sobre a própria vida, uma esperança em que se agarrar. Desse modo, a angústia não deixa ver senão o nada a que se remeter ou em que se apoiar, pois consiste na perda de referências exteriores graças à qual quem se angustia se vê confrontado a si mesmo e “mais nada”. Tudo recai na insignificância; uma queda no vazio e no silêncio.

Quando disse que tédio e angústia, em certo sentido e de modo especial, dizem respeito a “passado e futuro”, queria dizer que, em ambos os casos, tudo aquilo que habitualmente tomamos como referência – passado vivido e futuro a viver, “nossa realidade” – ausenta-se, permanecendo apenas essa “presença” de um si mesmo a sós consigo. Nossa “necessidade” de passado e futuro vem de assalto nos “aniquilar”. De fato, tédio e angústia são “sentidos” de maneiras muitíssimo distintas, mas existencialmente se ligam por grande afinidade, podendo até se confundir, pelo menos

quando tomamos por base seus escapes e quando ambos compartilham o caráter de humor *imotivado, sem causa*. De todo modo, há diferentes tipologias para o tédio, assim como há, pelo menos em Kierkegaard, diferentes tipos de angústia, as quais, como já disse, não precisam nos ocupar aqui em seus detalhes, mas apenas o fenômeno geral. Mais do que qualquer categorização para tédio e angústia, importa identificar os respectivos reflexos e latências de tédio e angústia do ponto de vista de uma Filosofia do Amor e do que lhe é pertinente, ao menos para os propósitos deste livro. Em primeiro lugar, tematizando a reação ao “tempo” pela qual se busca acompanhar o fluxo do tempo exterior – a adequação forçada ao tempo cronológico como fuga de tédio e angústia se mostra especialmente nas paixões efêmeras em que se supõe viver o “agora”. Em segundo lugar, tematizando a reconciliação com o tempo exterior na atitude do *amor fati* – importa aqui em que sentido, a partir da experiência do tempo exterior, se pode conceber a possibilidade e a liberdade inerentes ao amor do ter-sido mediante a superação da vontade que quer ser o que não é. A partir disso estamos prontos para nos aproximarmos ainda um pouco mais da temporalidade própria do amor.

## §16. Paixão, efemeridade e o esvaziamento da vida

### *a) a natureza móvel*

As paixões são em geral o que há de mais subordinado e combatido na filosofia e na teologia tradicionais. Isso se deve a seu caráter passivo, conforme nos diz a própria etimologia latina da palavra, que, por sua vez, remete à grega, assim como também nos diz a derivação mais clara em nosso idioma: o *paciente* como aquele que se encontra enfermo, que padece de um mal. Paixões são ditas

não apenas passivas, mas também violentas e fugazes. Quanto à sua “violência”, as paixões estão associadas a comportamentos impetuosos e bruscos. Por sua vez, uma vida de paixões é uma vida abandonada ao efêmero, de maneira que amor e paixão são quase sempre contrapostos até mesmo junto ao senso comum. A esse respeito vale observar uma aparente inconsistência, pois diz-se que “o amor é cego” – afirmação que já vimos ser falsa, pois o amor é precisamente um modo peculiar de visão – ao passo que cega é a paixão – o motivo dessa confusão é simples, remetendo o amor a suas reduções aos ímpetos eróticos. É, porém, necessário compreender de maneira mais clara o sentido dessa oposição, sobretudo com relação àquilo em que a maioria das pessoas sempre pareceu ter se equivocado. Um caminho privilegiado, para tanto, consiste em abordar o tema a partir do que há pouco foi dito sobre o tédio, dando-lhe continuidade e suficiente complemento. Tédio tem a ver com vazio íntimo e incômoda liberdade; paixão, com preenchimento por algo vindo do exterior que então nos domina, porém se deseja intensamente. A expressão cotidiana parece confirmar essa dicotomia ao dizer que uma vida sem paixão é uma vida tediosa, se não mesmo a morte em vida, e vice-versa. Começemos, então, deste ponto, remetendo-nos logo em seguida a Pascal, que parece ter sido o primeiro a refletir sobre o tédio, já no século XVII.

À primeira vista, a questão que se coloca é de caráter, mais uma vez, meramente psicológico. Não exatamente porque a paixão seja um sentimento de excitação, mas, mais precisamente, porque ela tem a ver com a imaginação. A cegueira quanto à natureza autêntica das relações com o que há no mundo leva o apaixonado a produzir ficções em seu íntimo. Estar apaixonado não pode ser reduzido ao estado de excitação, pois a emoção não é aí excitada pelo que o apaixonado vê ou toca ou experimenta por intermédio de qualquer

de seus sentidos. Portanto, a paixão nos seres humanos – como fenômeno psíquico, à parte o que diz a etimologia em que se basearam os teóricos do passado –, particularmente a amorosa, não é propriamente uma escravidão a objetos externos mediada pelos sentidos do corpo, sequer é como sofrimento sensível que ela provoca dor. A paixão, de certo modo, antecipa-se aos estímulos imediatos na medida em que os procura. Há algo de essencialmente ativo na paixão que a diferencia do desejo de que parece sempre acompanhada, de modo algum se confundindo com a sensação imediata de prazer ou dor. Uma vez que o desejo é despertado por algo presente, *prazeroso*, busca-se união com aquilo a que remete e ao mesmo tempo atrai para si, mas isso, uma vez *tocado*, só permanece sendo motor do desejo na condição do que ainda não é nem foi tocado, mas *pode* ser – só se pode desejar assim por uma espécie de analogia involuntária e inconsciente entre o prazeroso no passado e o aprazível no futuro e, mais uma vez, vive-se fora do presente e à espera de algo. *Tocar de novo* o objeto de desejo é querer tocar *como se fosse novo*, pela primeira vez, ou seja, repetir o primeiro prazer em tocar, como em um vício. Por isso se diz que uma paixão só se conserva enquanto possa ser alimentada, que odeia a monotonia e que, na verdade, caracteriza uma fuga de si mesmo. Seu movimento, portanto, não é ininterrupto, mas segmentado, feito de momentos de parada que não se sente nem se quer sentir. Desse modo, a paixão é comumente inquieta, ao passo que, segundo dizem, o amor é “sereno”. Daí se desdobra o que talvez seja o maior dos equívocos com relação à distinção entre amor e paixão, mas prossigamos na linha desse preconceito já tão consolidado.

O apaixonado é movido, acima de tudo, pelo que concebe em si mesmo a respeito de seu objeto, pela *promessa* de prazer e felicidade desejáveis que projeta sobre ele. Note-se que o desejo é estimulante, mas a paixão concerne à natureza do comportamento, de maneira

que desejo acompanha tanto o amor como a paixão, mas tende a suceder-se ao primeiro e preceder à segunda, razão pela qual o comportamento amoroso e o comportamento apaixonado são distintos e irredutíveis entre si, muito embora possam se dar no mesmo sujeito e em relação ao mesmo objeto conforme o grau e a espécie de excitação em cada caso. Desse modo, o referido “preenchimento” pretendido pelo apaixonado não é de uma falta, necessidade ou carência reais, tal como indicavam as ontologias do desejo, mas de condições imaginadas como necessárias para a felicidade. É por isso que, segundo Pascal, nenhuma posse pode satisfazer o desejo apaixonado, tampouco o desejo em geral: em vez de dizer simplesmente que bens finitos não podem aquietar um desejo infinito, somente passível de satisfação por Deus, é a imaginação que faz com que esse desejo seja infinito. É o que se confirma pelo seguinte exemplo: “Tal homem passa a vida sem tédio, jogando um pouco de dinheiro todos os dias. Dai-lhe todas as manhãs o dinheiro que ele poderia ganhar cada dia, sob condição de não jogar, torná-lo-eis infeliz” (PASCAL, 1973, §139, p. 78). Não que o prazer de jogar ou a paixão pelo jogo seja um fim em si mesmo. Pelo contrário, pois se o mesmo homem tiver de “jogar por nada, não se entusiasmará e se aborrecerá”. Tampouco é o caso de o jogo elevar o prazer no ganho e aí residir sua paixão. O divertimento não reside no jogo ou no ganho, simplesmente. Prossegue Pascal:

É preciso que se entusiasme e se iluda a si mesmo, imaginando que seria feliz ganhando o que não desejaria que lhe dessem a fim de não jogar, a fim de formar para si próprio um motivo de paixão e excitar com isso seu desejo, sua cólera, seu temor ante o objeto que ele mesmo criou, como as crianças que se assustam diante do rosto que elas próprias lambuzam de tinta.

A profunda psicologia pascaliana nos serve de modelo para compreender por que filhos a quem tudo se dá são infelizes, bem como o quanto isso se torna incompreensível para quem tem que

lutar por cada migalha no dia a dia, uma vez que, destes últimos, jamais tendo sido tirada a ocupação necessária, o tédio supostamente jamais se aproximou, tornando-se suas duras vidas muitas vezes desprovidas de paixões e prazeres. Isso também explica por que a certeza de vencer, quando é plena aos olhos de quem compete, não mera confiança, tende a produzir uma crescente desmotivação, um enfado, pois não passa de “mais do mesmo”. O risco de perder, por menor que seja, é em todos os casos o grande motor das paixões e de todos os esforços – ou seja, trata-se da adversidade imaginada –, e caso a perda se dê, a paixão se vê autorizada a crescer, movida pelo desejo de recuperar o que foi perdido. Quando esse risco desaparece, é imediatamente necessário que o desejo se excite por outro motivo, como, por exemplo, manter e elevar a cada vez a glória da invencibilidade, tornar-se a si mesmo cada vez mais *notável*. Desse modo, é por uma projeção do desejo para o futuro que se busca apaixonadamente preencher o vazio e escapar ao tédio. Com o amor, considerado nele mesmo, isso não ocorre, pois a satisfação se dá pela presença, não pela promessa. Ciúme, portanto, fruto de insegurança e ignorância das circunstâncias, nasce de uma imaginação apaixonada, ao menos quando o ciúme está relacionado à paixão, não ao desejo de posse, diferença que fica clara à luz da psicologia de Pascal.

O mesmo vale, portanto, para a paixão amorosa e seu desejo de conquista, que ao mesmo tempo ama e odeia os obstáculos como se estes fossem seu “tempero”, como se diz. Logo, não é sem motivo que a sedução seja tida como um *jogo*. As possibilidades de ganhar e perder alimentam-se reciprocamente, excitando ainda mais o desejo e justificando todo esforço. Isso se explica facilmente porque, se de um lado o indeterminado é o que há de mais inquietante para o homem, de outro, o livre jogo das possibilidades, *uma vez reconhecidas e determinadas na imaginação*, oferece a esse mesmo homem a oportunidade de lançar-se ao acaso munido de seus pretensos “talentos”.

Há, para muitos, um intenso prazer no *risco*, não por aquilo que de fato se dribla, tampouco por uma real possibilidade de fracasso, mas justamente pela perspectiva de autoconfirmação das habilidades técnicas. Aquele que, por exemplo, exercita-se esportivamente em colocar a própria vida em risco não se aproxima de fato da possibilidade da morte, não é, portanto, destemido, antes temerário, tampouco a enfrenta, antes afronta a covardia – para ele, em seu íntimo, a morte não haverá de o apanhar, pois ele se exercita, na verdade, em não ser pego de surpresa; se morre, é porque falhou, não porque o risco era efetivo. Em outras palavras, ao invés de se ver abatido por um destino inexorável, diante do indeterminado, o jogador procura enfrentar o possível a fim de tirar dele todo prazer e assim vencê-lo. Esse cenário é expresso por Kierkegaard (1979, p. 21) em seu *Diário de um sedutor*, sob a data “5 de maio”. O acaso, ali chamado “demoníaco”, é invocado para que se mostre.

Demoníaco acaso! Tu, meu único confidente, único ser que julgo digno de ser meu aliado e meu inimigo, sempre idêntico malgrado as tuas diferenças, sempre inconcebível, sempre um enigma! [...] Desafio-te ao combate; por que não te mostras? Ou será que parou o pêndulo do universo; será que foi resolvido o teu enigma e te lançaste, tu também, nas águas do eterno? Terrível pensamento! o mundo, de fastio, ficaria parado! [...] mostra-te, pois em sonhos te crio, e devorarei o meu próprio poema, será esse meu único alimento. [...] Surpreende-me, estou pronto, lutemos, não por um prêmio, apenas pela honra. Deixa que a veja, apresenta-me uma oportunidade que pareça impossível, mostra-me entre as sombras do reino dos mortos, e eu a trarei de novo à vida; que ela me odeie, que me despreze, que use para comigo da maior indiferença, que ame um outro, nada temo; mas faz mover estas águas paradas, interrompe o silêncio. Matar-me assim de fome é uma vergonha para ti, pois imaginas ser mais forte do que eu.

Assim, a possibilidade terrível do acaso é revertida em oportunidade de abertura para o espaço do jogo, em sonhos criado, e do embate de forças, no qual a derrota é preferível ao tedioso marasmo da espera em águas paradas. O prazer em devorar o demoníaco acaso é mais uma vez buscado na oportunidade do uso do próprio

poder. De fato, a vítima de Johannes não teve de ser trazida de “entre as sombras do reino dos mortos”, mas, pelo poder da magia, um outro profundo entediado o fizera: Fausto.

Para o sedutor, é tedioso poder ter para si qualquer mulher como para o jogador o é vencer sempre, pois o que lhe exige seu tédio é ter poder para conquistar qualquer mulher, mesmo que morta há milênios, que, de outro modo, jamais seria sua, uma vez que, apenas assim, impõe seu poder sobre o mundo, não pelo prêmio em si, mas pela honra de tê-lo conquistado. À conquista sucede, então, o pronto descarte. Nisso o indivíduo consegue distrair-se de si mesmo, a ponto de tornar a si próprio o objeto da mais profunda ilusão. Trata-se de uma vivência estética do tédio, ou seja, a paixão não como *pathos*, mas como *aisthesis*. O mesmo se aplica a Don Juan, paradigma do efêmero sedutor, nas palavras de Stendhal em sua obra *Sobre o amor*: “Finalmente, ele confessa a si mesmo essa verdade fatal: a partir de então, o único prazer que lhe resta é impor seu poder, fazer abertamente o mal pelo mal” (STENDHAL apud SVENDSEN, 2006, p. 74). Até então, diz Stendhal, “o velho Don Juan” acusa as coisas por seu enfado, nunca a si mesmo, “atormentado pelo veneno que o devora, caminhando em todas as direções e mudando continuamente o objeto de seu desejo”, devendo escolher entre dois males: “tédio sossegado e tédio alvoroçado”. Assim também se pode ler a corrupção de Fausto, consolidada após a morte de Margarida, acaso não seja sua morte o primeiro efeito da queda de Fausto.

Desse modo, a causa de nossa constante insatisfação não reside propriamente na pobreza dos objetos do desejo, nem mesmo em seu caráter impermanente, pois não importa o quanto sejam satisfatórios uma vez possuídos desde que possamos imaginar algo *mais* satisfatório com o qual “seríamos felizes”. Eis o verdadeiro motor

da efemeridade, ao mesmo tempo apaixonada e enfadada. Assim, não obstante opostos, ou precisamente por isso, paixão e tédio frequentemente coexistem em uma sinergia que, bem-sucedida, encobre o entediado sob o véu das ocupações. “Tornando-nos a natureza sempre infelizes em todos os estados, nossos desejos fantasiam um estado feliz, porque juntam ao estado em que estamos os prazeres do estado em que não estamos; mas, se alcançássemos esses prazeres, ainda assim não seríamos felizes, porquanto teríamos outros desejos de acordo com o nosso novo estado” (PASCAL, 1973, §109 *bis*, p. 72). É próprio ao homem sempre imaginar o que poderia ser, ter sido ou vir a ser melhor e maior, disso jamais podendo escapar, e daí mesmo vem sua efemeridade: “O sentimento de falsidade dos prazeres presentes e a ignorância da vaidade [vazio] dos prazeres ausentes causam a inconstância”, diz Pascal logo adiante (§110). Nesse sentido, até mesmo a infinita grandeza de Deus, por mais que preencha o coração do crente e por mais que esse sinceramente se sinta completamente preenchido e quieto, tal condição apenas o pode remeter à sua própria insignificância, dependência e miséria, justamente aquilo de que foge o efêmero e seu “tédio alvoroçado”, restando, porém, em um “tédio sossegado”. Assim, a condição humana se reduziria a “inconstância, tédio e inquietação” (PASCAL, 1973, §127, p. 74).

Pascal então, sob o título “Divertimentos” (§139), observa algo que nada tem de abstrato com relação à natureza humana. Embora reconheça que aconselhar “a um homem que viva em repouso é o mesmo que lhe dizer viva feliz”, afirma que isso significa “não compreender a [sua] natureza” (p. 76). O erro daqueles que “evitam por todos os modos o repouso e tudo fazem para procurar o tumulto”, prossegue ele, não consiste em que procurem o tumulto apenas “como um divertimento”, sendo, portanto, um erro criticá-los por isso. Segundo Pascal, “o mal é que o procuram como se a posse das coisas que buscam de-

vesse torná-los perfeitamente felizes, e nisso sim, há razão para qualificar esta pretensão como vã”. O homem quer o repouso de uma vida feliz – apenas esse supostamente lhe serve –, mas justamente por isso dá a si mesmo a ilusão de que é no esforço, na agitação e no ruído, na curiosidade, no trabalho e no risco que haverá de encontrá-la, como se o repouso no presente atual em que se encontra o fizesse sofrer não por ser presente e nele ter de confrontar a si mesmo, mas por haver ainda algo a se fazer *para* ser feliz. Cada vez mais a solidão é repelida como sombria e tediosa em benefício de uma adesão a multidões, e com isso o si-mesmo se lança e se perde nas vagas de um mundo cada vez mais impessoal e frenético, no qual nada mais é verdadeiramente significativo. Isso, aliás, nos permite compreender – indo além de Pascal – que a desilusão em estado acabado, quando se constata o vazio de toda posse, se não produz resignação e piedade, haverá de produzir, como expediente contra o tédio, paixões malévolas e crueldade. Afinal, todo valor já se esvazia na correria cotidiana, favorecendo a emersão não apenas da negligência como também, e cada vez mais, da violência. Seria mesmo impossível compreender a maldade de modo adequado senão como fruto de uma paixão que não encontra para si nenhum objeto desejável, devendo, então, destruir o bem alheio mesmo sem tirar qualquer proveito disso, o que distingue *essencialmente* o mau do mero egoísta. Em suma, Pascal, de fato, concorda que o retiro e a solidão, o enfrentamento do tédio, são a única forma de se romper o círculo vicioso do tédio, mas a natureza do homem é movimento, tornando impossível a felicidade no repouso. “*Tédio* – Nada é mais insuportável ao homem do que o repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. Sente então seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. Incontinenti subirá do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a pena, o despeito, o desespero.” (PASCAL, 1973, §131, p. 74).

*b) o repouso antinatural*

Dizer que a natureza humana se realiza no movimento, não no repouso, consiste em afirmação bastante original, que, aliás, será retomada por Schopenhauer em sua metafísica da Vontade. É uma tese de grande importância, pois é à luz dela que o aspecto psicológico enfim cede lugar ao ontológico, adquirindo uma dimensão propriamente existencial. Do ponto de vista psicológico, cabe encontrar uma espécie de “justa medida” entre repouso e esforço, a fim de que nossa natureza seja atendida sem que percamos a vida em excessivas ocupações. Essa seria a proposta de uma “sabedoria de vida”. Mas, do ponto de vista ontológico-existencial, esclarece-se que de modo algum são os objetos das paixões que nos dominam do exterior; antes, desviamo-nos de nós mesmos ao sabor de paixões cujos objetos são produzidos por nós mesmos em meio à fuga do que somos. Essa fuga, como autoentrega ao efêmero, ou seja, a busca por realização em um movimento que tende à perpetuidade – ou seja, jamais haverá de realizar coisa alguma, permanecendo para sempre inacabado e deixando insatisfação atrás de si –, ao invés de contradizer uma nossa “essência eterna”, remete ao caráter temporal de nosso modo de ser.

Que cada qual examine os seus pensamentos, e os achará sempre ocupados com o passado e com o futuro. Quase não pensamos no presente; e, quando pensamos, é apenas para tomar-lhe a luz a fim de iluminar o futuro. O presente não é nunca o nosso fim; o passado e o presente são os nossos meios; só o futuro é o nosso fim. Assim, nunca vivemos, mas esperamos viver, e, dispondo-nos sempre a ser felizes, é inevitável que nunca o sejamos. (PASCAL, 1973, §172, p. 84).

Uma vez que aquilo que move o apaixonado é, então, sempre adiado e modificado por ele mesmo em seu lançar-se para um futuro que jamais haverá de chegar, não são propriamente os fins imaginados “agora” que esclarecem a fuga do tédio, tampouco o que verdadeiramente se tem em vista nos passatempos. “Não nos interessa

nem o objeto nem o resultado da ocupação, mas sim o *estar-ocupado enquanto tal* e somente isso. Nós procuramos qualquer estar-ocupado. Por quê? Apenas para não cairmos na *serenidade vazia* do tédio”, diz Heidegger (2003, §23d, p. 122) em um curso de inverno em 1929-1930, já citado anteriormente.

Tal fuga é, portanto, originária, não meramente casual, e o fato de a efemeridade ser adotada como “filosofia de vida”, seja de modo consciente ou inconsciente, provém de uma compreensão meramente exterior do tempo e de nosso próprio ser-temporal para-o-futuro, justamente porque, em vez de, nesse movimento, *viver-se* o que *se é*, “espera-se” chegar a algo *na* “vida”. Mas o tédio *não é* essa espera. O tédio comum tem lugar sempre que devemos esperar por algo específico e não encontramos passatempo adequado. Situamo-nos, nesse caso, na espera do que ainda não chegou e sua demora é vazia na medida em que o esperado não se pode antecipar nem tal vazio pode ser preenchido por outra coisa. Mas não importa o quão longe projetemos nossos objetivos desde que possamos preencher todo o “espaço de tempo” com ocupações que nos sirvam como meios para atingi-los e assim ganhem sentido – isso, sim, merece atenção com relação ao tédio comum, na medida em que revela nossa necessidade de movimento pelo caráter temporal de nossa existência. Porém, tampouco importa o quão ansiosa seja uma espera desde que a antecipação dos resultados nos preencha o “tempo”. Isso porque nestes dois últimos casos há significância em tudo o que se faz, se sente e se pensa. No tédio, a significância se esvazia, tornando a “vida” como que inabitável e fazendo fugir para onde não se vive nem se pode viver. A fuga existencial do tédio à efemeridade resoluta ou negligente consiste em um colocar-se *fora* da vida, *antes* dela projetando-se para *depois* dela, à espera da felicidade na convicção de que o amor ainda não “apareceu” e, no limite,

desesperando da felicidade em nome da diversão/dispersão em um mundo onde apenas a paixão é “possível”. “Possível” não porque, como o amor, *pode-ser*, mas, pelo contrário, porque repetidas vezes “se sente”. As paixões, assim entendidas, “esteticamente”, não passam de afetos, afecções dos sentidos, sensações que suscitam em um sujeito sentimentos de prazer ou desprazer com relação aos seus objetos. Mas, como vimos, esses sentimentos são estimulados, em última instância, por nós mesmos. Na efemeridade resoluta em que se busca de tudo fruir, o tédio parece imediatamente ausente, sequer se olha o relógio enquanto já se está distraído e aparentemente relaxado, justamente porque é mais profundo.

O efêmero pode ser um sujeito ou um objeto. Nenhum objeto é mau por ser efêmero – já Agostinho o reconhecia –, mas efêmero é aquilo que passa, e o que passa *de fato* são coisas. O “problema” *não* está em que as coisas “passem”, mas em não querer deixar que passe o que se ama. Como veremos, a temporalidade “interna” do amor “impede a passagem” do que se ama sem com isso querer “deter seu objeto”, pois amor é vida e liberação, mas, sob a determinação exterior do “tempo” cronológico, emerge o apego como desejo de posse, variável na proporção da fugacidade do objeto exterior desse desejo. Desse modo, ao contrário do amor, o apego se liga à mortalidade e ao desejo de aprisionamento na medida em que, como dizia Sartre, o que em última instância quer é a *liberdade do outro, não para o outro*, mas *do outro para si*. Apegar-se a coisas é querer deter o que não se pode ter *senão uma vez*. Curioso é que tudo o que se pode ter é o que se *tem*. Coisa alguma pode ser *detida* em seu passar e *retida* ao passar, mas é justamente isso o que desejam os sujeitos não-efêmeros, os “mais fiéis”, projetando para si mesmos na imaginação um mundo em que *nada passa* a fim de que nenhum esforço seja requerido para o *ter*. Esse é, para o cristão, o Paraíso: o

repouso do trabalho humano e o fim das dores do mundo; de todo desejo e, por conseguinte, do sofrimento; a cessação de todo passar e de todo perder. Mas é justamente essa posse em repouso, para a qual nenhum esforço maior é requerido, aliada à convicção de que, em tal estado de felicidade, nenhuma distração é necessária, nada mais há que se desejar, o que faz parecer a muitos que o Paraíso não pode ser senão um “mar de tédio”.

À luz do que foi dito acima, de nada adianta objetar que o repouso celestial é adquirido mediante esforço na Terra, como se se tratasse da possibilidade de um perpétuo domingo – é justamente esse o problema! – como recompensa, nem que não haverá felicidade maior do que a paradisíaca, pois não apenas o homem pode sempre querer mais como sua essência está no ter-de-ocupar-se em atenção à sua natureza temporal. Negar essa natureza temporal e imaginativa é um contrassenso vindo de quem aspira à felicidade eterna, concebida justamente segundo nossa natureza temporal e imaginativa. Fato é que qualquer criança, cujo maior interesse é a diversão – talvez, também, por não possuir um si-mesmo consolidado e significado próprio –, ao fim das férias escolares, já se encontra ansiosa pela volta às aulas, sua rotina e seus deveres, a fim, inconscientemente, de vir a querer mais uma vez entrar de férias. Que pensar de férias perpétuas?! Mas é justamente a possibilidade de “voltar a querer férias” o que é recusado por semelhante mito de eterna felicidade paradisíaca, a mais alta loucura do desejo. O homem repele o repouso e, se comumente afirma desejá-lo acima de todas as coisas, é porque confunde repouso com felicidade, pois é inegável que tem prazer em nada *ter* de fazer – sente-se livre com isso *antes* de aborrecer-se por isso. Pensar, então, que haja uma “vida” no Paraíso não é mera incapacidade de se conceber a eternidade, uma limitação ou deficiência psicológica, tampouco uma superficialidade ou infantili-

dade do pensamento, mas um sintoma *existencial* de nossa precisão de movimento, pois *vida não é senão movimento*, e tal movimento é sempre *sensível, estético*. Esperar por viver é esperar libertação, mas justamente na espera se perde liberdade, amor e, sobretudo, *tempo*. O tempo que se tem aí se quer descartar, perder, ao passo que em meio às ocupações não se tem tempo para si e se quer ter. O tédio deve ser, então, a mais profunda característica dos cristãos, marcados pelo desejo (de) infinito que só pode buscar satisfação no “além”, não devendo ser por acaso que os dois primeiros grandes filósofos do tédio fossem profundamente piedosos: Pascal e Kierkegaard. Desse modo, será mesmo que caberão críticas ao Paraíso islâmico, que promete uma perpetuidade de prazeres sensíveis como pagamento pela austeridade praticada na Terra? O que varia não é o caráter do espírito, grosseiro ou elevado, mas o que se entende por prazer, e nisso os islâmicos são bem menos abstratos do que o intelectualizado cristão.

A confusão entre repouso e felicidade é bastante antiga e a herdamos dos gregos, a partir dos quais chegou aos teólogos cristãos, mas, curiosamente, não parece ter dominado os árabes, principais responsáveis pela recuperação da obra aristotélica no Ocidente. A primeira sentença da *Ética a Nicômaco* já nos diz que “toda ação e toda busca, crê-se visar a algum bem; por esta razão afirmou-se acertadamente ser o bem aquilo a que visam todas as coisas” (ARISTÓTELES, 2001, 1094a1-3, p. 935). Mais adiante (1095a19), diz-nos Aristóteles (p. 937) que o bem supremo é identificado com a felicidade. Por fim, em uma passagem decisiva (1177b4-5), podemos ler que a felicidade dependeria do ócio e que devemos ter ócio por sermos ocupados (p. 1104-1105).

Isso não pode ser corretamente entendido se deixamos de lado a doutrina aristotélica do movimento, segundo a qual toda mudança manifesta a atualização de potências, ou seja, a realização processual

de possibilidades determinadas segundo a essência daquilo que, na natureza, está sujeito a mudanças. O movimento é um dos problemas mais antigos da filosofia ocidental: os primeiros filósofos da natureza – por isso chamados “físicos” – ocupavam-se, na verdade, do *princípio*, daquilo que, modificando-se, dá origem a tudo o que existe. Dizer, com Tales de Mileto, que “tudo é água”, é dizer que cada coisa consiste essencialmente em modificações desse elemento, que, portanto, constitui todas as coisas. Mas em virtude de quê a água, por exemplo, transformar-se-ia em qualquer outra coisa, ou seja, o úmido em seco, o fluido em sólido ou volátil? Qual a *finalidade* dessa mudança? Com Aristóteles, a chamada “meta-física” investigará as causas necessárias para que cada coisa seja precisamente o que é, não outra. Para tanto, torna-se necessário como que “saltar” para além dos fenômenos naturais em direção àquilo que pode ser apenas pensado, não experimentado, conhecido pela experiência comum. Eventualmente, a “metafísica”, a “ciência dos primeiros princípios”, depara-se com algo que, na verdade, não pode sequer ser pensado com “clareza e distinção”, consistindo nisto a grande fonte dos preconceitos dirigidos a esse âmbito originário<sup>22</sup> da Filosofia. Exemplo disso é a causa-primeira, ou seja, aquilo cuja existência não seria efeito de nada anterior: o “primeiro motor”, na linguagem aristotélica, ou “Deus”, na linguagem teológica. Tal “causa-primeira” não passa de uma *hipótese*, mas isso não quer dizer que seja mero fruto da imaginação. Trata-se do ponto de partida exigido pelo modo de proceder da razão. Na verdade, como o próprio Aristóteles afirma, é condição necessária para que qualquer coisa seja compreendida e, sobretudo, *explicada*, nisto consistindo a afirmação de que “conhecer é conhecer pelas causas”. Desse modo, a causa-primeira é uma exi-

---

<sup>22</sup> “Originário”, evidentemente, não significa anterior do ponto de vista histórico, mas que tem o *primado* para a compreensão de todo o resto.

gência *da razão*, não das coisas, como mostrará Kant, embora não esteja de modo algum garantida sua realidade fora do conhecimento. Assim chegamos ao problema do movimento e sua “solução”: o começo de todo movimento *deve* estar em algo que não seja por sua vez movido por outro – o primeiro motor deve ser *imóvel*. Se imóvel, deve ser eternamente *o mesmo*; se eternamente o mesmo, deve ter sua essência já sempre completamente realizada – isto quer dizer: perfeito, sem falta, pleno, autossuficiente... *feliz em repouso*.

Não é a primeira vez que vemos uma solução metafísica, espiritualmente especulativa, para um problema teórico da Física, migrar para a Ética. Isso é próprio a um sistema filosófico que se pretenda completo, pois a metafísica não pode arbitrariamente estabelecer fundamentos discrepantes para a um e outro âmbito da existência. Afinal, os princípios por ela determinados devem ser gerais. Mas isso não é tudo – no sentido de bastar ao simples descarte da teoria do movimento e sua origem –, pois o que interessa aqui é explicitar a confusão que está em jogo. Uma vida feliz seria uma vida realizada, uma vida cujo bem não dependesse de nada além daquilo que já se conquistou, daquilo de que já se está provido.<sup>23</sup> Isso se liga imediatamente à afirmação corrente em toda a filosofia cristã de que só se ama verdadeiramente aquilo que é amado em virtude de si mesmo, não como meio para outro fim, ou seja, de que o amado deve ser um fim em si mesmo para o amante. Também quer dizer que não se ama corretamente a Deus caso se tenha por fim ganhar o Paraíso. Não é à toa que a felicidade é um bem praticamente inatingível ao homem, sobretudo considerando que sua natureza seja a de querer sempre mais do que se tem, ou de pelo menos manter o já possuído para sempre. É nesse sentido emblemático o exemplo de Príamo, o rei de Troia, evocado pelo próprio Aristóteles na mesma obra (1101a5-8),

---

<sup>23</sup> Ver ARISTÓTELES, op. cit., p. 1102 (1176b1 et seq.).

como aquele que, tendo sido o mais poderoso e venturoso dos soberanos, a despeito de sua virtude, teve de, ao fim da vida, presenciar a ruína de seu império, bem como a humilhação e morte dos filhos. Nada tenho a opor a essas teses, mas não é aí que se encontra nosso problema. O problema concreto reside em se querer pôr de lado nossa natureza temporal afirmando em seu lugar uma natureza “eterna”. Em outras palavras, a confusão fundamental consiste em não apenas se afirmar dogmaticamente que a felicidade é *sempre possível* como também – eis o pior – que essa possibilidade, vinda da graça divina, depende de que nos retiremos da temporalidade que nos é constitutiva por meio de uma elevação espiritual. Tal “elevação” é, em última instância, *amar menos* o mundo e tudo o que há nele, incluindo a nós mesmos. Isto é, vivermos nosso “ser eterno” sem nos *deixarmos mover* por quaisquer outros fins que não a divina perfeição, segundo o pressuposto de que tudo o que se move se move em direção a *um* fim último, a saber, o *único bem verdadeiro*.

Que o fim visado por tudo que existe seja o bem além do qual nada mais se precise não é algo falso – é exatamente o que buscamos. Que tal estado seja o estado feliz por excelência, parece-me absolutamente verdadeiro. O equívoco parece estar em se dizer que tal estado de perfeição só se encontra junto ao divino, ou melhor, que “divino” é apenas aquela energia que move a incomensurável engrenagem universal, que junto a nada de humano se pode encontrar a felicidade do nada-querer-além. Tal repouso é, para nós, a morte, ou, pelo menos, algo que deve seguir-se a ela. A satisfação de necessidades, contudo, pode ser compreendida de outra forma: o ócio, que os gregos denominavam *scholé*, termo do qual se origina “escola”. Em vez de dar lugar a algo como o tédio, o ócio é a condição privilegiada em que o homem, livre de afazeres necessários à sua subsistência, ao invés de se divertir e se entregar a outros prazeres, por sua própria

índole, realiza sua natureza racional entregando-se ao pensamento. Por esta razão não há paradoxo em que a escola seja um local de estudo, não de brincadeiras, muito embora esse estudo não deva receber o caráter de “trabalho” ou “tarefa”, pois se trata de atividade *livre*. Eis o que quer dizer Aristóteles afirmando que a mais feliz atividade é a *contemplativa*, enfatizando aí seu caráter de *atividade humana*, não o imobilismo exclusivo do primeiro motor, o “ato puro” que já tudo conheceria e lhe serve de modelo. É nesse sentido que, para Platão, a Filosofia já é dita a atividade dos homens livres, e, segundo Aristóteles, o ócio é a condição para o surgimento da Filosofia. Tanto que o termo “escola”, bem como seu derivado “escolástico”, remetem à atividade do estudo, do questionamento, da investigação, da meditação, excluindo-se de seu âmbito toda e qualquer ocupação servil e interessada em lucro.

Fundamental em tudo isso é compreender que o ócio não é mais vivido como pelos pensadores de outrora, mas, pelo contrário, tornou-se um fardo pesado até mesmo para os atuais “pensadores” de profissão, cujo “trabalho intelectual” é mero *trabalho, serviço*. Com o surgimento do individualismo, com a melhoria das condições gerais de vida, o aumento de riquezas e o crescente desenvolvimento tecnológico – não necessariamente nesta ordem, embora sejam todos fenômenos modernos –, permitindo que haja um número muito maior de pessoas com “tempo livre” do que o número de pessoas propensas à atividade do pensamento, a consequência é o grande aumento do número de homens, mulheres e até crianças que não sabem o que fazer com *seu* próprio tempo. Vale enfatizar que tais fatores não são suficientes para transformar o tédio em um problema histórico, político ou sociocultural. Pelo contrário, o problema emerge em certo período histórico – justamente na modernidade – e, desde então, agrava-se na medida em que se torna cada vez mais difícil

que o tédio seja encoberto, na medida em que a cada vez temos mais oportunidades de nos vermos confrontados ao nosso próprio tempo. Desse modo, a recreação se torna mais e mais necessária, de início em classes aristocráticas, expandindo-se pela burguesia letrada, até que, em uma inversão de valores, preenche todo “tempo vago” de todo e qualquer ser humano. O elemento facilitador da tecnologia, desde a indústria de alimentos até a conectividade, vê-se obrigado a se converter ele mesmo em uma ocupação global, desde a moda do interesse gastronômico até os aplicativos de “paquera”. O ócio juvenil é estendido às diversas faixas etárias, é “democratizado”, não estando mais restrito a classes privilegiadas, pois tudo pode ser feito em “menos tempo” e, assim, “sobra tempo”, o qual deve ser prontamente preenchido por novas ocupações segundo renovadas necessidades, de maneira que o próprio lazer se torna uma necessidade ou mesmo uma finalidade de nosso trabalho diário. Cada vez mais é requerida uma espécie de “pão e circo”, bem como toda espécie de mecanismos que, conforme diagnosticado por Freud em seu *Mal-estar na civilização*, contribuam para a canalização dos ímpetos eróticos – digo eu – dessa sociedade cada vez mais confrontada a seu próprio vazio existencial.

A referida inversão consiste em que a modernização elimine o “tempo livre” como um período de repouso após uma tarefa cumprida. As modernas necessidades re-produtivas não têm mais fim à vista, são conduzidas pelo desejo insaciável pelo novo: sempre há mais o que fazer e por conquistar, sem cessar, segundo a promessa de um progresso infinito. Diante desse futuro deixado em aberto, ficamos à deriva. Todo “tempo livre” se converte em mera *pausa* cujo sentido não é usufruir o que foi até ali conquistado e produzido, mas des-cansar a fim de recomençar tudo de novo a cada segunda-feira em vista de objetivos diariamente renovados. Cada bem é mera etapa

para um bem maior e o homem é levado a jamais se satisfazer com o que tem, pois há sempre muito mais a se obter. A imaginação que nos faz sempre viver à espera de algo é agora o que nos domina. Graças a isso, não mais se age em vista do repouso tranquilo, mas repousa-se inquietamente em vista de novas atividades. Desse modo, descanso e divertimento são meios necessários à atividade ordinária, como Aristóteles reconhece, mas nunca um fim (1176b34-36). O ócio, por sua vez, condição para a felicidade, é repellido.

Quando o ócio não é preenchido pela contemplação, atividade crescentemente obstaculizada pelas renovadas exigências próprias ao mundo moderno, pelos frutos de nossa imaginação ambiciosa, pela curiosidade ávida, todo “tempo livre” demora a passar, tudo se mostra monótono e rotineiro; o significado de tudo à nossa volta e de nós mesmos se apaga, tornando-se impossível ficarmos sem nos traçar metas, perder-nos em planos para o futuro, ou simplesmente aderirmos a passatempos. Isso produz um círculo vicioso em que a vida, ao invés de preenchida, vê-se esvaziada. Não é, portanto, apenas nos prazeres que se “perde tempo”, mas, também, e na maioria das vezes, nas mais importantes ocupações, pois o crucial não consiste no *que* se faz para se evadir do próprio tempo, mas no próprio evadir-se. “Encontrar a pessoa amada”, por exemplo, é para muitos uma meta a realizar, representando para estes uma companhia para os momentos ociosos, e não só por isso é uma completa perda de tempo. É nesse contexto que emerge algo como “querer apaixonar-se”, a fim de se ter alguma emoção na vida e prazer na ociosidade, mas essa logo volta a enfadar, o “mesmo” se torna monótono e uma “paixão” cede lugar a outra, sucessivamente. O amor não é experimentado porque é sempre esperado e antecipado segundo expectativas de felicidade que nos desviam o olhar da vida concreta, porque se está sempre fora dele como algo

futuro quando o que se espera de uma “paixão” é livrar-se do tempo. Impossibilitados de estarmos presentes a nós mesmos *no* amor, julgamos que *ele* seja sempre passageiro, desacreditamos nele e nos convencemos disso obstinadamente. Isso acontece porque, em vez de amar, deixamo-nos seduzir por qualidades agradáveis e momentos excitantes, detemo-nos na exterioridade fugaz do que dá prazer momentâneo e tomamos isso por “razões para amar” (ou “deixar de amar”). Como em toda a natureza, suprimida a causa, suprime-se o efeito. Vivem-se “paixões” pelo prazer que proporcionam e não se ama; paixões teriam causas bem determinadas, mas o amor não.

O caminho mais curto para repelir o ócio é abandonar-se ao curso das coisas sem se deter em nada. Se “ser *alguém* efêmero” consiste em não se apegar a nada, significa *deixar-se mover* do modo como passam as *coisas*; consiste em tornar a si mesmo, também, *como* uma “coisa”. “Vive-se” a dinâmica dos objetos como se se fosse um deles, não sendo coincidência que os mais efêmeros sejam exaltadores do corpo – o corpo como mero objeto entre os demais objetos dos sentidos. Isso significa, ao mesmo tempo, portanto, não se deixar deter por ninguém e, por conseguinte, livre dos males do apego, da tensão entre passado e futuro. No entanto, semelhante entrega ao “fluxo do tempo” e seu *esvanecer-se* – i.e. seu autoesvaziamento fenomenal –, ao presente imediato e fugaz, consiste em uma experiência imprópria e abstrata do presente. É também uma espécie peculiar de imobilismo existencial. Há quem o considere uma liberdade, mas que liberdade haverá em “ser como as coisas são”? Os efêmeros, por sua vez, sabendo que nada têm a deter ou reter, nada havendo a temer ou perder, antes parecem correr, a fim de capturar as coisas que se encontram ainda no futuro; quando “passarem” por eles, nada mais serão no presente. Justamente por isso vem o vazio... e nova evasão do presente. Um sujeito efêmero é aquele que vive sua exte-

rioridade, não estando mais correto ou “ativo” em seu estilo do que aquele que se encerra em uma vida interior. A vida não se dá fora, tampouco dentro; fora e dentro são perspectivas sobre a vida, objetiva ou subjetiva, respectivamente. De imediato, essa efemeridade só oferece prazer sensível, de superfície, sendo, por isso, condenada pelos moralistas.

Embora já deva estar mais do que claro que prazeres e paixões assim entendidas não são em si mesmos perversos, seu caráter de fuga e sua vacuidade são corretamente constatados por Kant em sua *Antropologia*, muito embora, como dissemos, sua “solução” – o trabalho – seja insatisfatória, senão ingênua ou mesmo preconceituosamente “luterana”. Diz ele:

Os prazeres da vida não preenchem o tempo, deixam-no vazio. A mente humana, contudo, sente abominação, irritação e desconforto na presença de tempo vazio. O tempo presente pode nos parecer cheio; em nossa memória, no entanto, parece ter sido vazio, pois quando o tempo é preenchido com diversões e coisas semelhantes, só parece preenchido quando é contemporâneo – na memória, é vazio. Pois se não fizermos coisa alguma em nossa vida, mas simplesmente desperdiçarmos nosso tempo, e depois contemplarmos nossa vida passada, seremos incapazes de compreender como ela pôde terminar tão rapidamente. (KANT apud SVENDSEN, 2006, p. 58).

Esse pronunciado vazio constatado na memória só tem lugar na *ausência do amor do ter-sido*, ou seja, quando, em meio a paixões efêmeras, a despeito de todo prazer sentido, nada se amou verdadeiramente, e, de todos aqueles junto aos quais se viveu, nenhum escapou ao *esquecimento* – a memória de um tempo vazio é a revelação da própria ausência na presença das “coisas”. Antes de se aprofundar nestas últimas afirmações, o que será feito mais à frente, importa aqui que uma vida efêmera, plena de paixões transitórias, é uma vida esvaziada, uma vida desabitada e “sem-tempo”, justamente porque, nela, o sujeito se empenha em “matar-tempo”, escapando de si e de *seu* tempo, entregue ao “tempo das coisas”. Mas como é possível “ma-

tar-tempo” em uma vida “sem-tempo”? O tempo é desperdiçado na medida em que parece sobrar, e parece sobrar na medida em que nada de significativo se encontra presente e à disposição, produzindo o “desconforto na presença do tempo vazio”.

Escreve Heidegger (2014, p. 521-522) no §81 de *Ser e tempo* sobre a temporalidade imprópria que caracteriza o mundo cotidiano das ocupações, seu passado, presente e futuro:

[...] “sempre ainda tem tempo”. Aqui se anuncia um ter tempo, no sentido de poder-perder: “agora ainda isso, então isso, e só mais isso e então [...]”. O que, aqui, se compreende não é a finitude do tempo. Ao contrário, a ocupação empenha-se em agarrar o máximo possível do tempo que ainda vem e “continua passando”. Publicamente, o tempo é algo que cada um sempre toma e pode tomar. A sequência nivelada dos agora permanece inteiramente desconhecida [...] na convivência cotidiana.

A questão é retomada no contexto de suas lições sobre o tédio:

Do tempo que nos é destinado, tomamos para nós tempo; do tempo que é entregue a toda a nossa existência; do tempo, sobre cuja extensão não estamos, além disto, absolutamente certos. [...] Para onde levamos este tempo que tomamos? Nós o matamos, o dissipamos, o *desperdiçamos*. Nós tomamos tempo para nós de tal modo que não precisamos contar com ele. Nós empreendemos, portanto, algo com o nosso tempo. Nós transformamos de certa maneira o tempo. Nós o matamos – isto é, em e durante o matar o tempo, o expulsamos constantemente; e, em verdade, de uma maneira tal, que ele não vem à tona justamente em e durante esta expulsão. [...] Nós tomamos para nós este tempo, a fim de deixá-lo para nós: isto é, a fim de descartá-lo como *um tempo que passa*. (HEIDEGGER, 2003, §25c, p. 147-148).

*Fora do amor*, perdemos tempo. Perdemos tempo na medida em que nos entregamos a afazeres, passatempos ou, simplesmente, abandonamo-nos ao fluxo das coisas, pois nada nos interessa no sentido em que apenas o amor pode interessar e fazer calar a vontade em seu movimento. *Desinteressados e indiferentes*, “qualquer coisa é melhor do que nada”. *Fora do amor, desinteressados e indiferentes*, resta apenas o tédio. No tédio, algo de “interessante” é exigido e se o busca sempre no “exterior”, nas ocupações cotidianas e impessoais, seja

com o progresso pessoal, seja com os grandes problemas da humanidade, seja com esporte ou política, seja com *hobbies* ou eventos sociais. Embora tenha dito não ser necessário que nos detenhamos em tipologias do tédio, o tédio característico da *falta de amor* – e talvez mesmo bloqueador da possibilidade de amar – não é aquele situacional, mais “consciente”, que sentimos durante um período de espera por algo determinado – esse pode e comumente emerge a cada vez que o amado não se encontra “por perto” –, mas aquele que permeia nosso modo de vida cotidiano. Trata-se do que Heidegger denominara mais acima, no final do §25b (2003, p. 143) “o entediar-se junto a algo”, sobre o qual cito algumas de suas palavras:

Nós acompanhamos o movimento do todo, nos *deixamos levar pela corrente*, talvez sob o modo de um descanso restabelecedor. [...] Em meio a este deixar-se-levar-pela-corrente do que se dá diante de nós, deixamos de certa maneira para trás justificadamente, não injustamente e para o nosso prejuízo, nosso si-próprio mesmo. Neste não buscar nada ulteriormente, que para nós se esclarece por si mesmo, *escapamos* de certo modo de nós mesmos.

Reside aí um *deixar-rolar* peculiar, e mesmo em um sentido duplo: *em primeiro lugar*, no sentido do entregar-se ao que aí se transcorre; *em segundo lugar*, no sentido do deixar-se-para-trás, do abandonar-se, do deixar-para-trás o si-próprio mesmo. Neste deixar-rolar característico da *entrega* ao que aí se transcorre por parte do *que se deixa para trás* pode *formar-se um vazio*. O ser-entediado ou o entediar-se são determinados por esta formação de um vazio em meio à participação aparentemente preenchida no que aí se transcorre. [...] A serenidade vazia consistia lá [no ser-entediado] simplesmente na ausência de preenchimento. Ela consistia no fato de determinadas coisas, com as quais buscamos uma diversão e ocupação, se nos recusarem. Aqui, contudo, não permanece apenas um vazio não preenchido, mas *forma-se* justa e efetivamente um vazio. Este vazio é o deixar-se-para-trás de nosso si-próprio mesmo. Este vazio se formando é este “eu não sei o quê”: o que nos oprime mais ou menos.

Que o trabalho ou qualquer outra ocupação, por importante que seja, não é solução ou saída adequada para esse vazio que se forma em nós em meio à multidão e às solicitações do convívio social, fica claro pelo fato de que, em tais ocupações, a ocupação do tempo torna ainda mais aguda a nossa própria dissipação. Em outras

palavras, a fuga do vazio conduz diretamente do “tempo para gastar” ao “não ter tempo a perder”, pois o “tempo tomado” deve ser também “bem empregado” e, nesta medida, *mais decididamente destruído*. “Em que medida”, pergunta-se Heidegger (2003, §28, p. 154), “não queremos perder tempo algum?” – a resposta vem de imediato:

Porque queremos utilizá-lo, empregá-lo. Em quê? Em nossas ocupações cotidianas, das quais há muito nos tornamos escravos. Não temos tempo algum porque não podemos nos soltar da participação conjunta em tudo o que está justamente acontecendo. Este *não-ter-tempo-algum* implica, por fim, uma *perda maior do si-próprio* do que aquela dissipação do tempo que nasce a partir de um deixar-se tempo.

Esse “não ter tempo a perder”, por sua vez, é expresso na típica inquietude do tédio situacional no qual não se suporta ter de esperar pelo que quer que seja e acaba produzindo tamanha agitação ocupacional que, por fim, “não se tem mais tempo para nada”. Tudo deve ser cada vez mais acelerado, explícito e eficiente, segundo o “programado”, a fim de que “não percamos tempo”. “Perder tempo com alguém”, por exemplo, é uma das coisas que menos se quer; queremos então sempre saber “onde estamos nos metendo”, justamente porque “há tempo” e precisamos dele “para nós”, muito embora, por isso mesmo, joguemo-lo fora em busca de preenchimento por algo fora de nós, o que é impossível. Desse modo, a crescente racionalização do tempo alavancada pelo produtivismo moderno, jamais visto outrora, apenas faz encobrir o tédio de tal maneira que se pensa não estar entediado na maioria das vezes, permanecendo latente no fundo de toda essa agitação o essencial do tédio profundo. Nas palavras de Heidegger (2003, §34, p. 184-185):

A inquietude característica da primeira forma do tédio e do passatempo peculiar que lhe é pertinente não é algo como uma mera manifestação psicológica paralela deste tédio [profundo], mas pertence à sua essência. Nisto reside o fato de, em um tal entediar-se por algo, o homem entediar-se do querer – sem que saiba disto expressamente – escapar daquele [tédio

profundo]. [...] Dito de outra maneira: na primeira forma do tédio ainda há justamente um fraco reflexo, apesar de não reconhecido enquanto tal, da possibilidade do tédio profundo incompreendido. [...] É apenas porque esta possibilidade [do tédio profundo] constantemente está à espreita [...] que o homem pode se entediar ou ser entediado pelas coisas e pelos homens à sua volta. É apenas porque *toda* forma do tédio vem à tona *a partir desta profundidade* [...] que o tédio parece não possuir absolutamente nenhuma proveniência.

Se o tédio é inerente ao nosso modo de ser e à nossa solidão essencial – isto é, à singularidade de sermos o que somos –, a fuga do tédio manifesta como fuga do tempo vazio em meio a ocupações consiste, igualmente, em uma fuga de si e formação de um vazio impróprio, o vazio da perda de si mesmo em meio às coisas. O esvaziamento da vida, que à primeira vista nos parece um expediente eficaz para preenchê-la de *sentido*, consiste no nada restar para *um possível amor do ter-sido no porvir*. “Vivendo-se o agora”, perde-se tempo, a própria presença, deixa-se a si mesmo para trás como se a algo no futuro se dirigisse. Eventualmente se escapa da tensão entre passado e futuro, *recusa-se e repele-se* passado e futuro. Mas o que significa essa estranha “alternativa”: um possível amor do ter-sido no porvir?

### §17. Amor do ter-sido

Nietzsche é conhecido principalmente por sua controversa “vontade de potência”. Vimos há pouco em que consiste o querer-poder como via de superação do sofrimento, mas Nietzsche não é filósofo cuja proposta seja a *supressão* do sofrimento, cabendo, assim, entendermos o que significa essa “superação” e de que natureza é o “poder” que permite à vontade efetivá-la.

Já Schopenhauer havia constatado, junto aos antigos gregos e tantos outros pensadores dedicados à questão, que a natureza humana não se adéqua facilmente à “sabedoria” de vida, e isso porque dedica excessiva atenção ao que lhe falta em detrimento do que já

possei, bem como porque frequentemente se entrega às fantasias do desejo sem considerar o que efetivamente lhe cabe e pode ter. Novamente em seus *Aforismos*, na primeira de suas “Parêneses e máximas”, Schopenhauer aborda a relação entre a inquietude natural do desejo na tensão entre passado e futuro e a facilidade com que tendemos ao descontentamento:

Quando nosso corpo inteiro se encontra saudável e intacto, mas apresenta uma pequena parte ferida ou dolorida, então a consciência deixa de perceber a saúde geral para dirigir sua atenção constantemente para a dor da parte ferida, e a sensação de bem-estar vital é anulada por completo. Do mesmo modo, quando todas as nossas empreitadas transcorrem segundo a nossa vontade, mas *uma* única escapa à nossa intenção, então esta, mesmo que seja de menor importância, vem sempre à cabeça: pensamos constantemente nela e pouco em todas as outras coisas importantes que transcorrem segundo o nosso desejo. (SCHOPENHAUER, 2009, p. 140).

Mais adiante (p. 143), ele complementa:

Nos momentos em que nos encontramos livres de sofrimentos, desejos inquietos simulam-nos quimeras de uma felicidade que não existe, seduzindo-nos a persegui-las. Com isso, atraímos para nós a dor, que inegavelmente é real. Então lamentamos o fim do estado sem dor, que, como um paraíso perdido, fica atrás de nós, e desejamos em vão poder tornar não-acontecido o que já aconteceu. Desse modo, é como se um demônio maligno estivesse sempre a nos arrancar, pelas miragens do desejo, do estado sem dor que é a felicidade suprema e real.

A máxima §12 exprime com perfeição o resultado desse diagnóstico:

Diante de um evento infeliz, já ocorrido, e que por isso não pode mais ser alterado, não se deve permitir pensar uma vez sequer que ele poderia ter sido diferente, muito menos tentar imaginar quais meios poderiam tê-lo evitado, pois esse pensamento intensifica a dor até o insuportável, tornando a pessoa um *heautontimoroumenos* [punidor de si mesmo]. [...] Devemos guardar-nos mais ainda de angustiar o coração imaginando desgraças apenas possíveis (p. 182-183).

Aqui se inscreve novamente a ideia de que o presente sem dor pode ser perturbado por dores passadas contra as quais nada pode-

mos fazer – o que há de *determinado* em nossas vidas – e futuras, com relação às quais não podemos senão imaginar – o que há de meramente *possível* em nossos pensamentos. Já em *O mundo como vontade e representação*, ao fim do §55, Schopenhauer (2015, p. 354-355) dissera algo perfeitamente paralelo:

Um mal que nos sobreveio não é mais atormentador do que o pensamento nas circunstâncias que poderiam tê-lo evitado; eis por que nada é mais salutar para nossa tranquilidade de ânimo que a consideração do já acontecido a partir do ponto de vista da necessidade, de onde todos os acasos aparecem como instrumentos de um destino soberano, e, portanto, reconhecemos o mal já acontecido como inevitavelmente produzido pelo conflito entre circunstâncias interiores e exteriores – numa palavra, o fatalismo.

Todavia, o pensamento de ser arrastado pela fatalidade não é certamente um pensamento confortável, tampouco capaz de produzir efeito favorável sobre nosso estado de ânimo. Afinal, a resignação intelectual, abstrata, não está isenta de íntima recalitrância, e mesmo uma resignação nascida no coração supõe um *desinteresse* pelo vivido. O fato de algo ter se dado de modo incontrollável não basta para que não surja em nós um sentimento de injustiça pelo qual a vida mesma pareça indigna de ser vivida mediante o caráter vão de todos os esforços. Pessimismo e negligência são seus resultados. Ainda que os esforços sejam vãos, nem por isso devemos nos eximir de uma atitude *ativa*. Essa atividade deve supor um *grande amor*, de que carece toda passividade perante o destino. Nietzsche parece meditar profundamente sobre tudo isso e, em seu *Assim falou Zaratustra*, dá um significativo passo além da formulação anterior do *amor fati* como querer-o-eterno-retorno, tornando este querer uma atitude amorosa em grau ainda mais elevado. Segundo a nova expressão dessa ideia, não há mais qualquer suspeita de simples resignação ao que está dado, tampouco de que se oculte aí um apoio junto ao já-sabido. A vontade de potência, no reconhecimento da

impotência face à dinâmica trágica da vida, volta-se sobre si mesma e não contra si mesma, reconhecendo o caráter do espírito de vingança contra o tempo “que passa” e apoderando-se do seu próprio tempo: o presente que quer para sempre a si mesmo, pois é nele que a cada instante se vive sempre. A vida é vivida sempre em si mesma no aqui e agora e, sabendo que há prazer e dor, quer vivê-los ambos, pois é neles que se vive. O que uma vez foi agora o é, e para sempre haverá de sê-lo em seu ter-sido-uma-vez. Claramente, o refinamento do pensamento do eterno retorno não se volta para o passado, mas para o a-cada-vez-presente. Isso tornar-se-ia possível na medida em que a vontade se torna *criadora*, de maneira que, nas palavras de Machado (1997, p. 108), “transfigura o passado, ao torná-lo resultado da atividade ou da afirmação da vontade de potência”. Como sugeri antes (§9), essa criação da história é essencialmente amorosa. O amor do presente é unificado à presença do amor, revelando-se que a liberdade com relação ao tempo supõe o amor do que a cada vez se tem e se é, não apenas já sabido, mas sempre novo. Afinal, a cada momento somos outro em relação ao nosso passado, podendo ocorrer de mudarmos nosso sentimento e nosso pensamento acerca dele, mas isso não deve significar que o sentimento e o pensamento presentes, agora outros, *reneguem* o sentimento e o pensamento outrora vividos.

Todavia, o ter-sido não se refere tanto ao passado quanto ao futuro, na medida em que amor do ter-sido-uma-vez é amor desde então para sempre. Passado e futuro assim convergem em todo presente. Trata-se do que Nietzsche denomina “querer-para-além”, categoria que exprime a vontade superadora de Zaratustra. Esse querer-para-além, por sua vez, nasce do querer-para-trás já expresso no pensamento do eterno retorno, interpretação nietzscheana do *amor fati*. Com relação ao que se lê em “Da redenção”, partamos da afirmação de que a vontade *não pode querer para trás*, sendo, no

entanto, *enquanto vontade de poder, criadora*, necessário aprendê-lo (NIETZSCHE, 1998, p. 174). Não devemos passar muito rapidamente pela aparente obviedade de que “a vontade não pode querer para trás”, dirigindo-nos diretamente à obscura exortação ao aprendizado dessa possibilidade. Embora não seja possível *efetivar* um “querer-para-trás”, o fato é que isso não apenas é psicologicamente possível como também ordinariamente se faz. Contudo, o “querer-para-trás” de Zarathustra nada tem de ordinário – pelo contrário, a aquisição de tal saber aparece como uma extraordinariedade. É interessante que nos detenhamos no modo usual de entender esse “querer-para-trás” a fim de compreendermos em que medida a proposta de Nietzsche se distingue por completo.

Um querer voltado para o passado ou para o presente, ambos já determinados e imutáveis, só pode ser um querer como aspiração. Então, quando digo que é psicologicamente possível querer-para-trás, refiro-me a esse querer como aspiração. Ordinariamente, aspira-se para-trás tendo-se como objeto aquilo que se *recusa* no passado e no presente, produzindo inquietude ou mesmo angústia na medida em que se projeta como possibilidade para o futuro. Aquilo que é aqui recusado pode ser atribuído à fatalidade ou à natureza ou ainda aos males cometidos involuntariamente. Nietzsche inclui aí o sofrimento ressentido com relação aos fatos de ser e de ter-sido, fontes do espírito de vingança nascido de uma culpabilização. A impossibilidade de querer-para-trás, desse modo, é o que traduz o contrassenso da vontade ressentida do homem comum, que se volta contra o que se lhe foi ou é feito, impedindo-o de suportá-lo. Este é, portanto, o primeiro sentido do querer-para-trás para o qual Nietzsche nos chama a atenção, que não se explica pela mera culpabilidade – já encontrável em Aristóteles no que concerne ao involuntário –, mas, sim, pelo *ressentimento* – que consiste no sofrimento típico que funda

a própria maldição contra a vida, trazendo, para dentro de si, pela via do Cristianismo, o sentimento de arrependimento por ser homem, negando à própria vida todo o valor.

No drama de “Da redenção”, o presente e o passado são, também para Zaratustra, o mais insuportável, mas não por ressentimento. Evitar o ressentimento é ser um vidente daquilo que *deve*<sup>24</sup> vir. No entanto, comum aos homens é, diante do não-poder-querer-para-trás, admitir a fatalidade do “foi assim”. Tal querer (ressentido) não liberta. Ao contrário, o que há aí é *sofrimento*. Segundo o espírito de vingança, para o qual onde há sofrimento há também o castigo, o querer e a própria vida se convertem em castigo. O “foi assim” implica o irremediável e o perecimento, admitidos como necessários. Nesse caso, resta tão somente o não-querer como suposta via de supressão do sofrimento.

Nietzsche parece já considerar a ausência de sofrimento pelo não-voluntário – afirmada por Aristóteles como um dado – do ponto de vista de sua genealogia. Em sua gênese, essa apatia não é a “natural” conformidade ao necessário inevitável. Pelo contrário, admite-se a necessidade fatal do que foi e é *em decorrência do não-poder-querer-para-trás*. Portanto, não é originário que a vontade considere a restrição temporal; por isso mesmo, a vontade se volta *contra* o tempo em sua essência, *seu passar* (HEIDEGGER, 2007a, p. 100-101). A impotência da vontade com relação ao que foi e é se degenera, segundo Nietzsche, na despotencialização da vontade com relação ao que pode vir-a-ser, de maneira que o mundo é concebido como governado por uma necessidade perante a qual o querer não tem poder algum. Isso ocorre porque ao homem que se ressentir só importa a dor

---

<sup>24</sup> Como veremos, este “deve” não é para ser entendido como uma *necessidade*, porém, como uma “espera(nça)” muito peculiar acerca do *possível*, não de uma determinação, o que coloca Zaratustra mais próximo do visionário do que do vidente propriamente dito.

do que foi e é. Resta apenas a esse homem admitir o que foi e é, mas, como isso é doloroso e contra isso nada pode sua vontade, decide-se por não mais querer, pois apenas é possível querer o possível. Essa passiva admissão do necessário, esse “querer não-querer”, justamente por ater-se ao que é necessário, não liberta, pois a liberdade só pode se dar onde há vontade ativa – querer poder.

Encontramos, então, ao menos quatro obstáculos para uma “libertação”: o sofrimento por aquilo que está fora do alcance da vontade; o ressentimento, que é o voltar-a-sentir esse sofrimento; o espírito de vingança contra a vontade que faz sofrer; e a necessidade “natural” que se estabelece como justificativa para o (querer) não-mais-querer. Pode-se perceber que esses quatro obstáculos encerram um círculo vicioso, pelo qual a dor *sempre será*, na medida em que o estar-fora-do-alcance-do-querer, agora justificado pela necessidade, é a raiz do sofrimento. Portanto, o sofrimento se aprofunda e enraíza como vontade niilista.

A primeira saída é cancelar a necessidade, redimindo assim o círculo vicioso do tempo. Zaratustra, então, segundo uma vontade criadora e, por isso, poderosa, anuncia a reconciliação com o tempo pela redenção do acaso. O acaso é o que redime o homem da necessidade, mas isso não pode ser entendido segundo uma perspectiva fatalista, pois tudo que é *fatal* é, em sua atualidade, necessário, é *factum*. Por isso mesmo, no aforismo 109 de *A gaia ciência*, Nietzsche (2001, p. 136) recusará o acaso, dizendo: “Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra ‘acaso’”. Significa compreender o “foi assim” – pois de fato *foi* – não como necessidade, mas como casualidade, de maneira que a vontade, uma vez tendo aprendido a querer para trás, afirme “foi assim” como “assim eu quis”. Assim se supera a niilista “loucura da vontade” – i.e., loucura da vontade em negar a si mesma enquanto

vontade-de-não-ter-vontade – em nome do futuro, convertendo a escravidão em liberdade, o espírito de vingança, o ressentimento (ou o ranger de dentes, o ruminar) e o sofrimento em alegria, bem como o castigo em obra voluntariosa.

Esse “primeiro passo” parece o mais difícil. A conversão da escravidão em liberdade, que é o que primeiramente se ganha nessa reconciliação com o tempo, não deriva de uma decisão tomada, de uma escolha, como um efeito de uma ação racional (por livre-arbítrio). A redenção pelo aprendizado de um afirmativo querer-para-trás consiste antes em uma *aspiração* de Zaratustra em querer o impossível, rompendo assim com a necessidade na redenção do acaso ora ressignificado. “Aspiração” porque também o casual não está sob o poder de nossa vontade, mas difere do necessário por não implicar uma ordem causal necessária, universal e conhecida.

Heidegger (2007a, p. 93) reconhece no “anseio” (*Sehnsucht*) a dor (*Sucht*) de Zaratustra, que é a “dor da proximidade do distante”, não podendo ser esse anseio confundido com um desejo ansioso, uma cobiça, como algo que se busque, que se procure. Não é, portanto, um simples algo que se queira no sentido mais vulgar, mas algo que se *espera*, em que se deposita *esperança*. Zaratustra é aquele que espera – espera vir a ser aquele que é, o mestre do *Übermensch* e do eterno retorno. Escreve Nietzsche (2000, p. 262) em “O convalescente”:

Pois bem sabem os teus animais, ó Zaratustra, quem és e quem deves tornar-te: és o mestre do eterno retorno – este, agora, é o teu destino!

Que fosses o primeiro a ensinar esta doutrina – como tamanho destino não haveria de ser, também, o teu maior perigo e enfermidade!

“Diante de tal devir”, diz ainda Heidegger (2007a, p. 90), “Zaratustra retrai-se cheio de pavor”. Como mestre, Zaratustra espera o advento do *Übermensch*, mesmo porque não é, ele mesmo, o *Übermensch* que ensina, sendo, por toda a eternidade, seu prenunciador.

E se, agora, quisesse morrer, Zaratustra, nós sabemos também o que dirias a ti mesmo [...]// Dirias, e sem tremer, ao contrário, respirando aliviado e feliz, pois um grande e sufocante peso seria tirado de ti, ó mais paciente dos homens pacientes: –// “Agora eu morro e me extingo”, dirias, “e, num relance, não serei mais nada. As almas são tão mortais quanto os corpos.// Mas o encadeamento de causas em que sou tragado retornará – e tornará a criarme! Eu mesmo pertencço às causas do eterno retorno.// Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – não para uma nova vida ou uma vida melhor ou semelhante;// – eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como nas menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas –// – para que eu volte a pregar a palavra do grande meio-dia da terra e do homem, para que eu volte a anunciar aos homens o super-homem.// Disse a minha palavra e me despedaço; assim quer o meu eterno destino – e pereço como prenunciador!// Chegada é a hora em que aquele que está no ocaso se abençoa a si mesmo. Assim – termina o ocaso de Zaratustra.” (NIETZSCHE, 2000, p. 263).

Esse anseio a que se refere Heidegger consiste na “recordação da proximidade do distante”, expressão assim explicada: “O distante insiste. À medida que permanece, o distante insiste numa proximidade, a saber, naquela em que o distante se resguarda como distante, à medida que nele e em direção a ele se pensa” (HEIDEGGER, 2007a, p. 93). Embora Heidegger esteja se referindo ao “para onde” da ultrapassagem do *Übermensch*, podemos estendê-la (essa ultrapassagem) a toda “proximidade insistente do distante” e assim entendermos o sentido do doloroso anseio que a acompanha à medida que *no distante e em direção ao distante se pensa*. Que haverá, conforme vimos, mais distante (e também mais próximo) de nossa vontade do que nosso próprio passado e nosso próprio presente? O que, então, poderá causar mais doloroso anseio? Trata-se da incerteza angustiosa com relação à indeterminação futura, decerto, mas não nos ocuparemos disso no presente momento, uma vez que nosso objetivo agora é discutir a negação da vontade pela impossibilidade do querer-para-trás. De todo modo, à dor de que se trata aqui podem se somar culpa e ressentimento. No pensamento do eterno retorno é que convergem o pavor que faz tremer Zaratustra diante do devir-o-que-já-se-é, o

doloroso anseio e a esperança do anunciador do *Übermensch*, que não consiste em uma expectativa de realização que esteja ao alcance da vontade de Zaratustra. Zaratustra, conforme o trecho citado por último, não tem a pretensão de testemunhar a chegada daquele que anuncia, abençoando-se a si mesmo como seu mero prenunciador.

Pensar tudo que “foi assim” como “assim eu quis” e como “quero novamente por inteiro o mesmo” é pensar o retorno permanente de todo prazer e, também, de toda dor. “A permanência”, diz Heidegger (2007a, p. 94-95), “não consiste para ele”, Nietzsche, “num estar, mas num retorno do igual”. “O eterno retorno”, prossegue Heidegger, “é a inesgotável plenitude da vida na sua alegria e na sua dor. Para isso se dirige ‘o grande anseio’ do mestre do eterno retorno do igual. [...] O ‘grande anseio’, que anima Zaratustra, o afeiçoa e assim o determina em sua ‘mais elevada esperança.’” Pela afirmação do *factum*, que se dá no “assim eu quis”, é dissolvida a concepção de necessidade que impossibilita o querer-para-trás, que não é mais conformista ou, pelo contrário, vingativo, mas sim, ativo, um apoderamento-de-si. Mas ainda resta o obstáculo do espírito de vingança, o qual, pela afirmação do “assim eu quis”, deveria perder sua força. Afinal, se “assim eu quis”, não há a quem ou o que punir ou responsabilizar pela dor que sinto, cuja raiz é meu querer. No entanto, é evidente que posso, simplesmente, culpar a mim mesmo e, assim, vingar-me contra minha própria vontade, e é por essa via que o espírito de vingança pode permanecer como obstáculo e sua superação, a mais elevada esperança. Diz Nietzsche, pela boca de Zaratustra:

Que o tempo não retroceda é o que a [a vontade] enraivece; “Aquilo que foi” – é o nome da pedra que ela não pode rolar.// [...] a vontade libertadora torna-se causa de dor; e em tudo o que pode sofrer, vinga-se de não poder retroceder.// Isso, sim, só isso já é *vingança*: a aversão da vontade pelo tempo e seu “Foi assim”.// Em verdade, uma grande loucura habita a nossa vontade: e tornou-se maldição para tudo o que é humano, que essa loucura aprendesse a ter espírito! (2000, p. 172).

Pois *que o homem seja redimido da vingança*: é esta, para mim, a ponte que conduz à mais elevada esperança e um arco-íris após longos temporais. (2000, p. 129).

O “espírito” aprendido pela loucura da vontade consiste na já referida racionalização pela qual chega-se à maldição sobre a vida pela eternidade do castigo, salvo pela negação de todo querer. “Nenhum ato pode ser destruído: como poderia ser desfeito pelo castigo! É isto o que há de eterno no castigo da existência: que a existência deve de novo e sempre tornar-se ato e culpa!” (NIETZSCHE, 2000, p. 173). A culpa, essa internalização do castigo como dor originária e inescapável, é o obstáculo para a superação da vingança contra a vida, pois implica o pensamento de “assim eu quis, *mas* poderia haver querido de outro modo”. Para superá-la, não basta à vontade afirmar “assim eu quis”, mas, também, enquanto *criadora*, “assim hei de querê-lo!”. É a afirmação do retorno *contraposta à recusa da “reincidência em um erro”* que se manifesta pelo “quererei de outro modo daqui para diante”, erroneamente entendido como expressão do livre-arbítrio. Essa “transformação” da vontade não pode ser dita livre na medida em que está condicionada por fatores externos a ela, como o sofrimento, razão pela qual Schopenhauer relacionara essa crença no livre-arbítrio à vaidade humana. Tal superação não é apenas um *passar* ou *ultrapassar*, mas, sobretudo, um *deixar passar*. Lemos ainda em “Do passar além”: “O que te fez grunhir, em primeiro lugar? Foi que ninguém te *lisonjeasse* bastante; – por isso foste sentar-te junto dessa imundície: para teres motivo de grunhir muito –// para teres motivo de muita *vingança!*”, concluindo, finalmente, com as palavras: “daquilo que não se pode mais amar, deve-se – *passar além!*” (NIETZSCHE, 2000, p. 215).

Desse modo, o pensamento do eterno retorno supõe um eterno deixar-passar para que retorne, e desde o deixar-passar, afirmar o retorno como “assim hei de querer”, mediante a insistência *no* amor.

O não-deixar-passar é o manter-próximo-aquilo-faz-sofrer; sempre presente, impedido pela vontade ressentida de ir-se, temos recusado o tempo em sua fenomenalidade vivida, que é o passar, e, portanto, recusamos o retorno do que faz sofrer pois já se encontra sempre ali. A reconciliação com o tempo que *passa* consiste no *deixar-se e deixar passar* como aquilo que é próprio ao que é enquanto *devir*. A permissão da passagem é o ato de amor, na falta do qual devemos fazer passar a nós mesmos. Passar além é o não se dar motivos ao próprio ódio e à vingança, o que também se faz, em certa medida, por amor. Esse duplo permitir é o que cancela o castigo e suprime o ressentimento – dispensa-se a “justiça” e, com ela, o juiz; em seu lugar, temos a vontade que se faz criadora, para o que é necessário amar, conforme as já citadas palavras de Nietzsche (2005, p. 129). Esse amor que torna possível a criação é um amor *ativo*, de que apenas é capaz uma vontade livre – *isso, e não o procriar, faz do amor algo essencialmente fértil: criar vida não se reduz à reprodução de um ser vivente*. Desse modo, a própria reconciliação com o tempo não é um mero “tornar-se amigo” ou retomada de um acordo (re-conciliação), mas uma efetiva *sym-pathia*, um andar-junto e *deixar-se fluir-com* o tempo (ou *confluir*). Em um outro sentido, embora pertinente à presente discussão, diz Heidegger (2007a, p. 95-96) que o pensamento de Nietzsche:

[...] quer servir a um espírito que, enquanto liberdade em relação à sede de vingança, se afasta de toda mera reconciliação. [...] Seu pensamento quer servir a um espírito que é anterior a toda campanha e esforço pela paz, assim com a toda propaganda de guerra; um espírito distante e fora do espírito que quer fundar e assegurar a *pax*, a paz, através de pactos. Em relação à vingança, o espaço desta liberdade está equidistante tanto do pacifismo quanto da política de força ou da neutralidade calculada. Tal espaço está ainda igualmente fora de um frouxo deixar passar e fluir todas as coisas; fora de um esquivar-se ou safar-se do sacrifício, assim como também distante de todo ataque ou intervenção cegos ou da ação a todo e qualquer preço.

De fato, essa “reconciliação” nada tem de um “perdão”, menos ainda de um “esquecimento”. Só se perdoa por altivez, por

menosprezo, ou ainda por incapacidade de passar além, assim como todo esquecimento é uma ausência do objeto, uma falta de amor. Como disse, essa “reconciliação” parece ter um caráter ainda mais especial, e a “permissão” adquire uma dimensão muito própria. Naturalmente, nosso “deixar-se fluir” e nosso “deixar(-se) passar” não têm o mesmo sentido recusado por Heidegger, pois nos referimos a uma atitude ativa, e não passiva, como é claramente o caso depreendido do trecho citado. Diz o próprio Nietzsche (2000, p. 174): “E quem lhe ensinou a reconciliação com o tempo e alguma coisa mais elevada do que toda a reconciliação?// Alguma coisa mais elevada do que toda a reconciliação, deve querer a vontade que é vontade de poder, – mas como chega lá? Quem lhe ensinaria também o querer para trás?”. Ora, querer para trás é possível pela redenção do acaso, pela afirmação criadora e amorosa do “assim eu quis e hei de querê-lo *sempre mais uma vez*”. Assim se dá a reconciliação com o tempo e, por ela, a ultrapassagem. A própria vontade é reconquistada na medida em que sua essência é *querer*, não havendo impossibilidades para ela, que é vontade do possível, vontade de *poder*.

A “ponte”, o “arco-íris” que serve de “passagem para aquilo que passa”, não pode, contudo, necessariamente, ser “perpassada” ou “ultrapassada”. No trecho acima citado de “Das tarântulas”, Nietzsche parece relacionar o arco-íris à bem-aventurança vindoura, ao bom presságio anunciador de um novo dia de claridade e calor, ao símbolo da esperança. No entanto, em outro lugar, mais adiante, no segundo canto de “O convalescente”, lemos: “Como é agradável que existam palavras e sons; não são, palavras e sons, arco-íris e falsas pontes entre coisas eternamente separadas?// Toda alma tem o seu mundo, diferente dos outros; para toda a alma, qualquer outra alma é um transmundo” (2000, p. 259). Nesse momento, o arco-íris é a falsa ponte, o intransponível, que nos impede de pormo-nos para

além – in-trans-ponível. O pôr-se para além é aqui uma ilusão, pois é impossível alcançarmos aquilo que já não somos; devemos, antes, tornarmo-nos *aquilo que somos*, e eis o que afirmamos a cada instante em nosso querer ativo – o que somos, assim como o que fomos. O *Übermensch* só pode advir de sua autocriação, e não como evolução ou progressão de um homem que atravessou para além de si. Zaratustra é o eterno adventista do *Übermensch* e jamais advirá como tal nem poderá estar presente ao advento, quando então perderia o sentido seu ensino. Se compararmos o que aqui diz Zaratustra acerca das palavras e sons com o que se lê no texto “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”, de 1873, podemos entender que as coisas eternamente separadas são as palavras e sons, de um lado, e, de outro, o seu significado. Intransponível o abismo entre significante e significado, análogo àquele existente entre as almas de cada homem, a própria pregação de Zaratustra é improfícua (junto àqueles que já não conhecem o sentido de sua palavra e que, por isso, dela necessitam), justificando-se *apenas por si mesma*, não pela conversão de fiéis ou pela expectativa de um efetivo advento. Dito brevemente: *amor não se ensina*. Mais uma vez, Zaratustra não pode deixar de ser o pregador apenas compreendido por seus iguais, nem, por sua vez, alimentar a esperança no fim de seu ensino, que coincidiria com a chegada daquilo por que espera e que anuncia. Conforme dito acima: Zaratustra é aquele que espera – não por algo que vá algum dia chegar, mas algo cuja essência é *ser-esperado*. Eis o autêntico sentido da espera messiânica, espera por um advento cuja essência é estar sempre e para sempre por vir.

Se essa atitude coloca Zaratustra em relação com a metafísica, e mesmo, ou em especial, com o messianismo de onde provém seu ensino, carrega também a ambiguidade equívoca da vontade trágica que afirma o *amor fati*. Amor ao que é, não ao que “deveria”

ser. Um amor que passa ao largo do desejo de justiça e ordenação. O ressentimento é resistente, e por vezes seu peso ainda se aproxima de Zaratustra... Voltamos à dor do anseio de Zaratustra, pois, utilizando-me das palavras de Heidegger, a afirmação do eterno retorno conserva a “insistência da proximidade do distante”, para sempre reafirmado como tal, pois esta é sua essência, do outro lado da ponte intransponível. Zaratustra padece da contemplação do *Übermensch* como o eternamente distante. Sua dor, contudo, como a nossa, não aparece, no pensamento do eterno retorno, como algo a ser suprimido ou compensado ou justificado. Sabe-se que não há salvação contra o que já sempre se é, e a admissão de nisso se tornar em seu devir, ao mesmo tempo em que reabilita o prazer, reconhece a dor como estando a ele encadeada. A alegria, pois, reside no nada querer além de si enquanto querendo-se a si, tal como é e foi, de novo e para sempre. Se querer-negar e negar-querer são ambos niilistas, o querer-nada-além parece ser a chave para o enigma da afirmação da vida pelo eterno retorno. No que diz respeito ao nosso tema, significa jamais renegar o amor que se teve, pois negá-lo é admitir não ter amado, jamais devendo ser confundido com um esclarecimento sobre um amor que outrora “se pensava verdadeiro” e agora “sabe-se falso” – isso não passa de autonegação. Desse modo, a *verdadeira eternidade* do amor reside em seu para-sempre-ter-sido-verdadeiro, não no “ainda ser” a despeito de toda “passagem do tempo” que terá feito algo “não mais existir”. Trata-se de bem compreender a natureza do tempo essencial que só o amor permite experimentar. Sobre esse tempo essencial, em que convergem e co-incidem existência e acontecimento, temporalidade e eternidade, remeto às palavras de Merleau-Ponty (2011, p. 525-526):

Se o tempo é a dimensão segundo a qual os acontecimentos se expulsam uns aos outros, ele é também a dimensão segundo a qual cada um deles recebe um lugar inalienável. Dizer que um acontecimento *tem lugar* é dizer que

será verdadeiro para sempre que ele teve lugar. Cada momento do tempo, segundo sua própria essência, põe uma existência contra a qual os outros momentos do tempo nada podem. [...] A existência sempre assume o seu passado, seja aceitando-o ou recusando-o. [...] Cada presente que se produz crava-se no tempo como uma cunha e pretende a eternidade. A eternidade não é uma outra ordem para além do tempo, ela é a atmosfera do tempo.

Nenhum sofrimento vem do exterior, seja físico ou psíquico – trata-se sempre de “minha atitude em relação ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 591). Cabe, portanto, à atitude amorosa por excelência amar mesmo o ter-sido do amor doloroso, pois a causa da dor não está nele, mas naquele que o recusa, que justifica sua recusa afirmando a falsidade do que para sempre terá sido verdadeiro, mentindo para si e para os outros. Como vimos no início deste livro, o acontecimento jamais deixa de ser, nem mesmo “tornando-se passado”, o que, para Merleau-Ponty (p. 563), exprime o fato existencial de que “no tempo ser e passar são sinônimos”. “Ser” não é aqui entendido como na metafísica tradicional, como alguma coisa estática e alheia ao mundo, mas como sempre sendo bem aí em sua verdade, móvel segundo nossa essência sempre dinâmica, orientada por possibilidades a cada vez por vir desde sempre. É pela aceitação do que foi como sempre tendo sido que nos reconciliamos, não apenas com “o tempo”, não apenas conosco mesmos, mas com a vida e com tudo o que já se amou e pode amar, sem exclusão, sem reserva, sem mágoa ou culpa, sem ódio ou ciúme, sem expectativa ou temor, sem fé na salvação, sem consolo e sem orgulho, sem respeito e sem perdão – apenas *amor*.

## §18. A temporalidade do amor

A tematização do amor do ter-sido priorizando o pensamento de Nietzsche no *Zarathustra* certamente adquiriu um caráter de digressão. De fato, tratou-se de complementar e radicalizar um pouco mais o que já se vinha dizendo em direção ao ponto de

partida assumido neste livro. Também esta seção deve adquirir uma feição de síntese. Não obstante, prepara de modo mais decidido a tematização do nosso duplo modo de ser, que implica uma dupla consideração do tempo e, portanto, daquilo que “no tempo” se mostra a nós, ou seja, como *vivemos* nossa temporalidade. Aliás, viver *já é* ser em um tempo, em todo *nosso* tempo, ser o *próprio* tempo, não o tempo “comum” (compartilhado) e *jamaís* o tempo de outrem. O tempo é a dimensão na qual cada coisa ganha para cada um de nós seu espaço, lugar em uma vida.

Com as seguintes palavras Cioran inicia seu breve texto “Ela não era daqui...”: “Encontrei-a apenas duas vezes. É pouco. Mas o extraordinário não se mede em termos de tempo” (CIORAN, 2000, p. 121). Que “tempo” é esse a que se refere Cioran? O “tempo” como medida, o “tempo” do “quantas vezes” e o “tempo do quando”, mas *para quem?* Não há tempo despersonalizado, a não ser para fins práticos de medição dos afazeres, mas isso não é *vida*, é *serviço*. Assim, as coisas são *o que* são segundo o tempo de seu acontecer e são *como* são segundo o que em cada um de nós esse acontecer desperta, de bom ou de ruim (porém, nunca “indiferente”). Quando a “coisa” vale por ela mesma, “vive-se”; quando é meio para um fim, diversão ou subsistência, planejamento ou conservação, “trabalha-se”, desempenha-se uma *função*. A frequente confusão dessas dimensões é o que produz catastróficos efeitos para as relações de cada ser humano com o mundo que o circunda e para consigo mesmo.

Escreve Merleau-Ponty (2011, p. 550-551) que “a própria noção de acontecimento não tem lugar no mundo objetivo”, ou seja, não é algo exterior, que simplesmente se dá “lá fora”, não havendo o que aconteça “sem alguém”. A explicitação da noção de acontecimento pela qual iniciamos já deve bastar para entender o que isso significa. No entanto, nessa altura, é necessário ampliar tal perspectiva,

reunir os elementos dispersos e, finalmente, compreender como *para nós* há tempo e que sentido tem isso para nós à luz da disposição amorosa (ou ausência dela). Se o acontecimento pelo qual algo ganha lugar no tempo não é como uma fatalidade, algo que nos acomete de fora, se o próprio tempo aí em jogo não é o “tempo das coisas”, como se dá tempo e que caráter assume a cada vez? Não se trata de “um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar”, diz Merleau-Ponty (p. 551), antes “nasce de *minha* relação com as coisas”. Assim, quando a relação muda – e essa mudança supõe tempo, a saber, um tempo em que me situo diferentemente em relação a *outro* tempo, unidos entre si por um encadeamento produzido em *meu* pensamento –, o que temos não é uma “sucessão efetiva”, mas, sim, o acontecimento de uma *outra relação com o ter-sido e o porvir*.

Isso soa estranho do ponto de vista estritamente racional, mas o estranhamento é abstrato, ao passo que a compreensão se dá muito concretamente, bastando que cada um examine a si próprio. Tudo parece o mesmo, independentemente de “quanto tempo” transcorra, na medida em que “me sinto o mesmo” no que concerne à relação considerada; por sua vez, tudo parece contraditório se “ao mesmo tempo”, do ponto de vista objetivo, vejo-me diferentemente relacionado com algo. Era a isso que me referia quando abordei a delicada questão dos amores simultâneos na seção dedicada à tríplice essência do amor: ama-se verdadeiramente tanto um quanto o outro, mas o olhar *objetivo* sobre essa relação complexa como que exige, para superação da contradição, que os objetos desses amores ocupem não apenas lugares, mas “tempos” distintos, o que é impossível na medida em que não apenas se oferecem em conjunto, não apenas *são*, mas também *estão* igualmente *presentes*. A presença é, na relação, como também já vimos, tanto temporal quanto espacial, independente de se pensar ora em um ora em outros, de ambos ou apenas um

ou nenhum estar objetivamente “por perto”. A forma mais usual de se tentar sair da contradição consiste em tentar mensurar o grau de veracidade de cada objeto e, por extensão, de cada amor, pressupondo-se estar isso sujeito a alguma medida. Contudo, trata-se de mero autoengano, que adiante advir da tentativa de fazer prevalecer a abstração objetivante sobre a concretude existencial. Complementando o que já foi dito sobre o significado *existencial* do amor vivido, sobre a certeza própria do amor, sobre o amor das aparências particulares em vez do todo essencial e sobre a falácia do ter-se enganado, torno a citar Merleau-Ponty (2011, p. 505-506):

[...] no amor falso ou ilusório, eu me uni voluntariamente à pessoa amada, por certo tempo ela foi verdadeiramente o mediador de minhas relações com o mundo, quando dizia que a amava eu não “interpretava”, minha vida tinha verdadeiramente se envolvido em uma forma que, assim como uma melodia, exigia uma suíte. É verdade que, após a decepção (após a revelação de minha ilusão *sobre mim mesmo*) e quando tentarei compreender aquilo que me aconteceu, sob esse pretenso amor eu reconhecerei *outra coisa* que não o amor: a semelhança entre a mulher “amada” e uma outra pessoa, o tédio, o hábito, uma comunidade de interesses ou de convicção, e é isso mesmo que me permitirá falar de ilusão. Eu só amava *qualidades* (este sorriso, que se assemelha a um outro sorriso, esta beleza que se impõe como um fato, esta juventude dos gestos e da conduta) e não a maneira de existir singular que é a própria pessoa. E, correlativamente, eu não estava conquistado por inteiro, regiões de minha vida passada e de minha vida futura escapavam à invasão, eu conservava em mim lugares reservados para outra coisa.

Enfim, o que *outro tempo* nos revela a cada vez é mais algo acerca de nós mesmos do que acerca do outro. Deixar-ser o outro em sua singularidade própria e irreduzível é, sim, um risco de amor, mas que, no amor, não é risco algum. Isso não quer dizer que amar não seja, do exterior, o que há de mais arriscado; de modo algum, no entanto, devemos pretender “evitar esses riscos”, até porque são certos; trata-se, sim, de *permiti-los*, cabendo então assentir à proclamação de Badiou: “É preciso reinventar o risco e a aventura, contra a segurança e o conforto” (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 19). Aliás, ao contrário do que se pensa, há tão pouco de aventureiro ao se correr perigos

amparado em um “controle técnico” de variáveis quanto há na temeridade leviana. O risco reside na adesão espontânea à singularidade irreduzível, o que apenas por amor se pode fazer. Cada polo da relação encontra-se a cada vez sendo outra de suas possibilidades de ser – algumas se efetivam; outras, jamais –, e não se trata aqui de planos e sonhos imaginados, mas do que viemos a ser em nossas relações com o mundo. Sobre isso, não há controle possível, por nenhuma inteligência, por nenhuma tecnologia. Quando e enquanto se ama se vive o “risco” com ingenuidade e inocência, isto é, sem intelecção e sem culpa, até porque a culpa advém sempre de alguma intelecção, logo, de uma abstração da consciência. O “golpe de sorte” de haver singularidades sempre amantes e amadas em suas múltiplas possibilidades consiste justamente nisso: que não se vejam ligadas pelo que apresentam objetivamente de si, pelo que em cada uma pode ser admirável, pelo que pode vir a se tornar ou deixar de ser, mas pelo que a cada vez são – sua singularíssima existência inteira, indivisa e indivisível. De um de seus cursos na Sorbonne ministrados entre 1949 e 1952, Merleau-Ponty nos legou um resumo em que podemos ler:

É preciso dar lugar à percepção que temos de outrem, assumir os riscos daquilo que ela encerra de desconhecido. Assumir o irracional nesse caso é o que conduz a uma vida que pode ser considerada racional, no sentido de não comportar dilacerações.

Há uma dialética entre imaginário e real, ambiguidade entre esses dois domínios. A única racionalidade possível é a que aceita a moldura irracional da vida, da percepção. A racionalidade de nossas relações com outrem reside no fato de que o outro continua livre mesmo quando o considero. É preciso estabelecer uma comunicação que não condene o outro a conformar-se à imagem que tenho dele. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 226).

O dito “risco”, portanto, advém de que se pode saber do amor, mas jamais dessa “existência inteira” que é incontornavelmente a pessoa amada: “quando digo que conheço alguém ou que o amo, para além de suas qualidades eu visio um fundo inesgotável que um dia pode fazer estilhaçar a imagem que me faço desta pessoa” (MERLEAU-PONTY, 2011,

p. 485). Aquilo a que Merleau-Ponty, nessas palavras, está se referindo como “amor” é antes aquele sentimento agradável, aquela alegria de estar junto a alguém ligado, pelo contrário, por algo determinado, ainda que de modo confuso e inconsciente, por algo que “atrai” mesmo que não *saibamos* determinar. É certo que a produção dessa imagem do outro em nós é inevitável, admite o próprio Merleau-Ponty, mas o amor mesmo não atrai como o faz uma força exterior, movendo-nos apaixonadamente. A meu ver, a paixão estaria antes relacionada àquilo que, nas palavras de Manzi Filho (2014, p. 3), move “um sujeito que só consegue viver num mundo imaginário ou fantasmático; *é o caso do sujeito se fixar numa forma de vida que ele não consegue transcender* – como na situação do sujeito que poderíamos denominar como patológico por se fixar numa norma”. Trata-se de um “amor infantil”, o amor próprio ao “neurótico do abandono” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 229), não querendo reconhecer a liberdade do outro, querendo antes obtê-lo por completo, ou seja, tal como se apresenta em seu imaginário. Eis a ilusão propriamente dita: não que o amor seja ilusório, mas que o amante, pensando amar, esteja iludindo a si mesmo. O amor *vê*, e sob, ou por cima daquilo que *só o amor vê*, certamente, muitas qualidades podem atrair de modo apaixonante – acontece, todavia, que jamais a supressão dessas qualidades fará cessar o amor como um efeito cessa na ausência de sua causa. O amor propriamente dito é algo diverso. Alguém pode enlouquecer por um sorriso sem jamais deixar de amar a mesma boca tornada banguela. Eis o caráter incondicional, inegociável e insubstituível do amor, bem como sua total independência com relação à paixão – quiçá não se possa dizer que a paixão não acontece, sendo antes um fato subjetivo, objetivamente determinado?

A propósito, a oposição entre amor e paixão é um lugar-comum dos mais banais, o qual, erigido em doutrina pela maioria absoluta das “filosofias” – em sentido estrito ou alargado –, não deixou jamais

de produzir polêmicas e até ensejar considerações contraditórias. Minha posição com relação a isso me exime de tomar posição no debate, sendo para mim suficiente tentar elucidá-lo lançando mão do duplo caráter de nossa experiência temporal. É para mim um equívoco opor ao amor a paixão. O que supostamente os contrapõe é que o caráter explosivo da paixão, que há pouco qualifiquei apressadamente como “fato subjetivo”, deixa atrás de si uma espécie de eco que reverbera com intensidade decrescente até desaparecer e tornar ao silêncio inicial. À medida que as explosões se tornam menos frequentes, o intervalo silencioso se revela com intensidade proporcionalmente inversa até tornar-se dominante sobre a reverberação. Essa proporcionalidade é geométrica, pois, de início, o caráter recente de cada fator que ensejava a “explosão passional” preenche o silêncio com memórias, que também se esmaecem progressivamente enquanto cada fator perde seu brilho inicial – e, mais do que isso, quanto mais o tempo passa, mais essas recordações tendem à melancolia. É por uma ilusão similar à da projeção cinemática que as várias explosões são sentidas como uma contínua excitação. É *essa* natureza explosiva da paixão que faz dela algo sempre “temporário”. Assim, o que se menospreza nas paixões é outra coisa, não a ausência de “amor”, mas a adesão cega à sua *superfície*, ou seja, a seus meros modos de expressão. Recordemos os versos de Goethe utilizados como epígrafe ao primeiro capítulo: “O que brilha, é para o instante nascido,/ O autêntico não é na posteridade perdido”. Dito de outro modo, é por seu curto alcance – como o de tudo o que é mera aparência do essencial, como as palavras em contraste com aquilo que devem exprimir – que se esgota o amor, como um jato d’água que esgota a fonte, quando a isso é reduzido o amor verdadeiro, a saber, suas pretensas “provas”. Em suma, não é a paixão que consiste em um amor falso; ela contribui

para seu *falseamento*, fazendo com que se o tome pelas aparências fugidias e circunstanciais. Quando se está habituado às explosões, julga-se o silêncio como sintoma de falta de amor, incorrendo-se no mesmo erro de quem mede o amor por explosões apaixonadas, como se o silêncio fosse, por exemplo, falta de cuidado. O que de fato perturba aí é o sentir-se esquecido quando o amor silencia, mas, em verdade, o amor só “silencia” para quem está à espera de barulho, sendo, pelo contrário, o barulho a nos desviar do essencial e mais profundo. Pertenceria antes ao amor o que canta a velha canção: “Eu te amo calado/ Como quem ouve uma sinfonia/ [...] Somos feitos de silêncio e sons”. Pois o *essencial* não é algo de outro mundo, mas o que está mais próximo a cada vez que lançamos nossa atenção alhures.

Portanto, quando se fala agora de paixão e imaginação, não está em questão um amor “verdadeiramente” *falso*, pois isso *não* seria amor. Para que um amor seja “falso”, é necessário *ter sido verdadeiro* para o amante. É disso que se trata, pois é isso que interessa. Se a falsidade é constatada *em outro tempo* como uma ilusão, por reconhecer-se uma motivação imaginária para ter de fato amado, importa que tenha sido *real*.

Ponderamos a temeridade do amor que promete além do que sabe, que se declara eterno ao passo que uma doença, talvez um acidente, virão a destruí-lo... Mas é *verdadeiro*, no momento dessa promessa, que nosso amor se estende para além de *qualidades*, para além do corpo, do tempo, ainda que não possamos amar sem qualidades, corpos e tempo. (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 27).

Nesse caso, percebe-se que “ilusório”, “imaginário”, “falso”, não significam algo de “irreal”, como normalmente se diz. Diz-se isso porque se toma como parâmetro uma contraparte objetiva, mas essa contraparte é absolutamente abstrata, pois não diz respeito a algo que se soubesse ou que se viveu ou que se sentiu, mas a algo que

até então nos era ocultado e, portanto, para nós, para nosso amor, não existia, algo que *jamais pertenceu à relação enquanto ela vigia*. Que o amor seja “eterno enquanto dure” não pode receber interpretação que lhe faça *justiça* senão esta. Como escrevera Nietzsche (2006, p. 56, §58): “Pode-se prometer atos, mas não sentimentos; pois estes são involuntários. [...] A promessa de sempre amar alguém significa, portanto: enquanto eu te amar, demonstrarei com atos o meu amor; se eu não mais te amar, continuarei praticando esses mesmos atos, ainda que por outros motivos”. Ora, se o amor verdadeiro permanece verdadeiro como o amor do ter-sido, o que outrora não existiu, jamais terá existido senão “daqui pra frente”, mas aí já não é aquele amor, está-se *fora* dele, a não ser que “a mudança” nenhuma diferença faça para o amor que permanece sempre o mesmo, incondicionado, eterno em seu “ser-passado”. “Desiludo-me”, mas digo sim à “ilusão” vivida, para sempre real quando a vivi e enquanto a vivo verdadeiramente – eis tudo. Por tudo isso também diz Merleau-Ponty (2003, p. 241) que “não há diferença absoluta entre amor real e imaginário, mas não porque tudo é imaginário, mas porque tudo é real”, e isso na medida em que é para nós algo indubitável, não apenas incidindo subjetivamente quanto ao que pensamos e sentimos, desejamos e fazemos, mas, sobretudo, objetivamente, orientando nossa relação com o mundo. A felicidade de amar se radica na singularidade, mas não está presa aí – ela se projeta para a totalidade da vida, faz-se o horizonte no qual esta se enche de valor para além dos amantes.

De todo modo, poder-se-ia dizer que uma síntese sobre a temporalidade do amor ficaria incompleta se não se considerasse o amor que se mantém meramente possível, ou seja, aquele no qual a relação acontece, mas não se realiza ou ameaça não se realizar no tempo objetivo, em uma duração. No entanto, conforme as palavras de Cioran citadas acima, podemos concluir que a extraordinariedade

do acontecimento amoroso não se mede em termos de uma duração objetiva e impessoal, sendo ela mesma, em essência, o reiterado acontecer do amor no amante. Parece útil, nesse sentido, distinguir o tempo do amor do tempo das coisas fazendo analogia entre o tempo do sono e o da vigília. É certo, porém, que essa analogia carrega uma ambiguidade radical, que não é por isso menos esclarecedora daquilo que pretendo dizer.

O sono é como uma eternidade em que o tempo jamais passa, exceto enquanto há sonhos, únicos indícios de que se dormiu “por um tempo”, mas, mesmo assim, em um ritmo completamente diferente do tempo das coisas. Ao acordarmos é que o tempo das coisas se mostra, tendo levado a noite consigo e trazido de volta o dia e todas as suas solicitações. Dia e noite e solicitações nada têm a ver com a temporalidade do amor, que é sempre o tempo junto ao amado durante o qual “nada se faz, nada se produz, nada se quer”, apenas se frui, mesmo que fisicamente distanciados. Quando amantes “passam a noite” acordados, vivem o tempo do sonho acolhidos pelo silêncio da noite, mas pouco importa se é *de fato* noite, pois o mesmo pode se dar durante o dia, o mesmo sonho e o mesmo silêncio.

Porém, o silêncio, por sua vez, traz consigo uma angústia característica que, como tal, perturba a serenidade. No amor, vigia sempre um certo silêncio, como o silêncio de um sono tranquilo em que a própria respiração parece se ausentar. Esse silêncio – mais originário do que aquele há pouco referido que se intercala às “explosões apaixonadas” – traz perturbação a ponto de precisarmos rompê-lo de algum modo, mesmo que também “silenciosamente”. Alguém observa a pessoa amada em sono profundo, sem se mover sob as cobertas: a beleza da visão traz consigo uma paz aparentemente inabalável, até que o próprio amor teme que não esteja mais viva. Busca-se em um instante de afetação por qualquer movimento involuntário de seu tó-

rax ou abdômen, remove-se-lhe a coberta a fim de ver melhor e, por fim, aproxima-se o ouvido de seu nariz e sua boca na expectativa de um som que garanta que ainda vive. Todavia, o modo mais usual de romper o silêncio é dizendo coisas, profanando-o, e o que mais se diz é, precisamente, “*eu te amo*”. Aqui os dois silêncios se confundem. É impossível muitas vezes distinguir o “eu te amo” dito por mera excitação daquele que é dito, pelo contrário, a partir do amor, ou ainda do que é dito apenas para “quebrar o silêncio” – este último caso, inclusive, pode se dar em meio aos dois outros precedentes. Isso ilustra que a angústia espreita o amor, facilmente fazendo do silêncio uma ameaça de perda, uma ameaça de vazio, uma ameaça de morte, ao passo que, nesse silêncio, caberia antes repousar. Sem a capacidade para o repouso que acompanha o amor certo de si mesmo, a sua temporalidade essencial é a cada vez passível, também, de perturbação.

A temporalidade do amor é sem “amanhã” e sem “ontem”, sempre presente, sempre “hoje”, razão pela qual nela impera tranquilidade e felicidade, um sentimento de perfeição. Nesse sentido, é importante esclarecer que na expressão “ser-para-o-futuro”, apenas *inspirada* em Heidegger, mas sem qualquer pretensão de dizer que se trata exatamente do mesmo que para ele era a temporalidade do ser, “para” não significa estar dirigido-a... ou determinado-por... uma finalidade. Bem, isso já deve ter se tornado claro, mas por isso mesmo pode surgir a pergunta sobre o que, então, quereria dizer esse “para”. Ser-*para-o-futuro* significa estar em seu porvir lançado e sempre em vista de algo indeterminado, de possibilidades (para) sempre em aberto, indetermináveis e, por isso, imprevisíveis. Em outras palavras, esse futuro não é aquele preenchido por objetos concebidos em um aqui e agora que, como tais, “prolongam” para nós este “presente”. Pelo contrário, o prolongamento do “mesmo de agora” ou os encadeamentos de “novidades” como meras extensões

causais do aqui e agora consistem em algo inteiramente subjetivo e diverso de um porvir cuja indeterminação, ao invés da segurança, da autoconfiança e do apaziguamento trazidos por aquele prolongamento, não traz senão *angústia*. Sim, a temporalidade do amor revela a *angústia do amor*, que não se reduz à mera incerteza temerosa de que algo venha a suceder em certa ocasião ou circunstância, muito menos com relação ao que agora se desenrola alhures ou terá ocorrido outrora. Para esses casos se tenta providenciar medidas, tomar decisões, criar estratégias, preparar, *calcular*, mas com relação à possibilidade como tal, à impossibilidade de previsão e controle, nada há a fazer senão *fugir*: buscar um *motivo* para isso que nos oprime e, uma vez determinado o “inimigo”, *maquinar* sua eliminação. O sono é um palco apropriado para essa fuga: ao mesmo tempo em que a angústia se revela em um sono agitado em que nos encontramos absolutamente indefesos *diante de nós mesmos*, a mente produz imagens que dão forma à angústia, dela nos fornecendo um “rosto”, dando-lhe um objeto simbólico – com a interpretação do sonho, supomos poder encontrar um remédio para o mal.

Em síntese, a vivência própria da temporalidade do amor não está isenta do efeito existencial que a temporalidade como tal tem sobre nós: a fuga daquilo que Heidegger denominava nosso modo próprio de ser. Se somos no tempo, se somos nós mesmos temporalidade, o amor que tem o tempo por essência é também propriamente ameaçado quando e enquanto nos pomos em fuga de tudo aquilo que de indeterminado se encontra sob nosso cuidado. Essa fuga se revela quando e enquanto determinamos, no lugar daquilo que estamos *dispostos* a cuidar e proteger, algo que possamos assegurar e reter. É certo que algo mais pode ser dito sobre isso que denomino “angústia do amor” – em verdade, a intuição inicial que orientou todo o meu pensamento sobre o amor –, mas, enquanto

tal angústia é uma angústia que nos remete ao tema do cuidar em geral, não podemos prosseguir sem antes considerarmos o amor ele mesmo à luz do cuidar, que também, segundo Heidegger, se revela de um duplo modo na existência humana.

### §19. O amor à luz do duplo modo de ser do ser humano

Heidegger, em sua ontologia fundamental, partindo da analítica existencial do ser-no-mundo, denominado *Dasein*, avança a tese de que ser é ser-tempo. “Ser”, ao contrário do que pretendeu a metafísica tradicional, não é uma substância, uma entidade estática como a Ideia, o Primeiro Motor, o Um, a Causa-Primeira, o Absoluto, tampouco e muito menos o “atemporal” em geral. Por sua vez, não quer dizer Heidegger que “Ser” consista na mobilidade dos fenômenos, que apenas as coisas temporais “existam” tal como pretende a inversão materialista, a qual também fracassou com seu atomismo ou sua redução da realidade às relações causais. Segundo Heidegger, *existir* é ser em uma relação com Ser – *o homem existe*. Existindo, sendo “no tempo”, o homem tem a cada vez diante de si aquilo com o que se relaciona, a que se refere, aquilo sobre cujo ser ele pergunta, “querendo ou não”. Para o homem, as coisas *são*; *são* na medida em que para ele “são alguma coisa”, “têm ser”, ou melhor, mostram a ele *que são*, *lhe são* dadas como *sendo algo* enquanto são. Sempre referido ao ser e suas manifestações, seus fenômenos, mesmo quando fecha olhos e ouvidos para “esconder-se do mundo”, o homem existe. Assim, é próprio ao ser-humano encontrar-se a cada vez – temporalmente, portanto – no “cuidado” daquilo que para ele é (ou não é) em um mundo (pois “não ser nada” é sempre relativo a algo que reconhecemos ser, um indeterminado à luz do determinado). Ser-humano é sempre ser em um mundo para “cuidar”.

Tratar disso é embaraçoso e difícil, requerendo uma nova linguagem, justamente porque se trata de pensar aquilo segundo o que cada coisa no mundo está ali – perguntar pelo Ser ele mesmo –, segundo o que nós mesmos já estamos ali – existimos – em meio às coisas, já nascidos e dirigidos a possibilidades dentre as quais a mais radical é a de não mais ser-no-mundo. Somos temporais, lançados, por cada um de nós mesmos, livremente para a morte, *livres* e igualmente *sem escapatória*, pois *não há liberdade para ser o que já não se é*. O homem não é, então, um ser vivo entre outros, dos quais se diferencia formal e conceitualmente (abstratamente) apenas por possuir razão, que lhe faculta “pensar e falar”, mas um *ser mortal* na medida em que apenas a ele é concretamente dado compreender o ser-mortal e saber da morte. Pelo contrário, pensamos e falamos por que há *o que* pensar, *de que* e *a quem* falar, ou seja, porque há algo para cada um de nós além de nós mesmos. É preciso que antes de tudo cada coisa sobre a qual pensamos e de que falamos *seja*. Por isso, refletir-sobre e falar-de qualquer coisa no mundo estão sempre em atraso, nossa linguagem corrente está restrita a esse eco, à abstração do que “fora” concretamente experimentado e, antes disso, compreendido como *sendo algo*. É evidente que não posso pretender dar conta das dificuldades “conceituais” envolvidas, restando essas palavras como mera introdução que contextualiza o horizonte de sentido no qual se inscreve o que se segue, com terminologia adaptada sempre de modo atento para que se torne inteligível sem por esse meio comprometer a compreensão da filosofia de Heidegger. Importa, sobretudo, no que tange ao nosso tema – o amor e seu acontecer –, compreender o caráter inescapável do amor uma vez livremente “acontecido”.

Ser “no” tempo, ser temporal, compreende duas possibilidades que não devem ser vistas como antagônicas, antes como complementares. Há um modo próprio (*eigentlich*), ou autêntico, de ser

a cada vez “no” tempo segundo as possibilidades já lançadas a um porvir. Há, por sua vez, um modo impróprio, ou inautêntico, segundo o qual o ser humano não se compreende como já sempre sendo segundo *suas* possibilidades, mas orientado por possibilidades já determinadas que lhe são dadas “de fora”, alheias ao seu originário ser-si-mesmo, oriundas da criação, da cultura, do ambiente cotidiano, das crenças, das informações circulantes etc. Dito de modo breve, ser autenticamente consiste em ser por si mesmo, livre, aberto às possibilidades mais próprias que, enquanto tais, já são sempre *minhas*. Na proporção em que não as tenho claras, dou minha adesão àquelas já sempre disponíveis – por exemplo, não sei distintamente “o que fazer da minha vida”, mas *diz-se* que *se* deve estudar e conquistar um bom emprego; não sei a que poderia me dedicar de bom-grado, mas “avalio as oportunidades do mercado relativamente ao lugar social que ocupo e minhas inclinações”, podendo ainda submeter-me a algum genérico exame de aptidões que me diria “para que sirvo”, “garantindo-me alguma certeza ou segurança acerca do que daria certo para mim”; deixo-me então individualizar pelo “mundo de possibilidades” já previamente disponíveis... Esse duplo modo de ser implica toda a diferença entre a temporalidade própria, existencialmente concreta, e a temporalidade compartilhada medida por relógios segundo a dinâmica da “Natureza”, pois o “a cada vez”, o “já sempre lançado” e o “porvir”, incompreendidos em sua propriedade originária, perdem sua unidade e são interpretados, respectivamente, como “presente”, “passado” e “futuro”, o que, por sua vez, nos permite *medi-los* para então *ocuparmo-nos* deles.

O ser inautêntico, entretanto – aliás, como a autenticidade –, não tem em primeira instância nenhuma conotação moral – essa mesma é algo *dado* no mundo cultural –, antes dizendo respeito a um comportamento orientado por determinações extrínsecas, ou seja,

aquilo que se dá a mim como algo que “devo fazer”, que “devo ser” etc., como uma regra abstrata vinda de fora, um hábito em que fui educado, um modo de pensar que me parece familiar. Esse segundo caso encontra-se relacionado ao que há de *impessoal* em todo o nosso comportamento, aquilo que “somos” relativamente à maneira comum de “ser”, de agir, pensar, sentir, no que está incluída a totalidade do meio cultural. Talvez se possa dizer que, por nascermos já inseridos em uma “vida comum”, um mundo culturalmente constituído, sejamos despersonalizados antes mesmo de termos uma personalidade, se entendermos “personalidade” como o conjunto das determinações individuais adquiridas pelo nosso caráter em sua constante interação com outrem. Trata-se do nosso modo de ser “em público”, mesmo quando em nossa intimidade “privada”, pois a personalidade mesma emerge como um modo precário e derivado de distinção com relação a outrem, um mero sucedâneo de nossa *singularidade* autêntica, que não concerne a características genéricas apenas reunidas acidentalmente de modo peculiar em dado indivíduo, definindo-o *a posteriori*. A singularidade autêntica, o si-mesmo *próprio*, que de modo algum consiste em uma egoidade, pelo contrário, significa sermos desde sempre, *a priori*, cada um de nós, *único e irredutível*. Esse elemento da analítica existencial é crucial para a compreensão da tríplice essência do amor que explicitarei no primeiro capítulo, justificando cada ocasião em que me remeti à obra de Heidegger anteriormente.

Tome-se como exemplo aquilo mesmo que na obra de Heidegger é também crucial. A possibilidade mais própria é o destino de nosso ser – a morte. Contudo, essa possibilidade é tornada abstrata e, como algo “futuro”, converte-se em um fato aparentemente sob nosso controle até certo ponto, de que podemos nos ocupar enquanto “protegemos a vida” e “cuidamos da saúde”, ganhando um espaço em nossa mente entre outras abstrações, graças a que essa

possibilidade é enfraquecida, podendo, desde então, se tornar algo passível de ser a cada vez evitado, ou mesmo vencido mediante uma promessa de “vida eterna”. Daí surgem dietas, técnicas, rotinas, seitas... Com o amor se passa algo análogo, pois só se dá efetivamente entre singularidades, mas é reduzido a uma generalidade passível de interpretação e comunicação, medida eajuizamento, ordenação jurídica segundo contratos e valores, até mesmo cálculo, ainda que se o considere difícil de definir, se não impossível – isso, a propósito, também se dá com a morte como tal. Que o amor se dê entre singularidades, porém, não significa que não seja, como a morte, algo sempre *meu*. A diferença é que – conforme defendo – o amor nos coloca propriamente no mundo, propriamente com o outro e com as coisas, conferindo-lhes significância. Se a relação entre amor e morte é estabelecida desde tempos arcaicos, em discursos que Heidegger denominaria “pré-ontológicos”, não creio que haja impedimento em retomá-la neste contexto.

Assim, todas as expectativas, representações, costumes, discursos e até sentimentos pertencem em alguma medida àquilo que há de impessoal ou “despersonalizado” em cada um de nós. Essa impessoalidade se enraíza tão fundo em nosso ser que nos determina enquanto complexo de referências a que “damos atenção”. Não se escapa disso pela vontade, pelas ideias, pelas atitudes, já que grande parte de nossos desejos, reflexões e atos se pauta em infinitos graus de adesão ou conflito em relação ao que os outros “são” e como se comportam, conflito ou adesão de que a cada vez emergem e se sedimentam “traços de personalidade”. Ser autêntico é o mais raro e o mais difícil, pois implica não um “ser livre para escolher”, mas como que “exige” um manter-se lançado e aberto a possibilidades a cada vez indefinidas para nós. Pelo contrário, escolhas se fazem sempre dentre o que já se encontra disponível e, para sê-lo, precisa ser antes

determinado. Não é por outro motivo que ser livre é acompanhado de angústia, entendida existencialmente. O modo usual de se conceber a liberdade como uma faculdade de escolha dentre alternativas já disponíveis – isso nos leva a exigir “oportunidades” para a ação e, portanto, negativamente, um não impedimento externo – consiste em um calmante para a opressora (angustiosa) condição existencial de, a cada vez, estarmos submetidos à exigência de decisão, como se a cada instante nos evadísemos do faticidade de estarmos decidindo, fechando possibilidades, mesmo quando não escolhemos. Afinal, a cada instante que estou diante do computador escrevendo este livro, decido-me a escrevê-lo, pois a cada instante deixo de não o fazer, nada havendo aí que seja em primeira instância um “querer”. Posso “querer” e insistir sem conseguir; posso “não querer”, mas “ter de...”; posso “querer” e, não obtendo o que “espero”, considerar tudo isso um empenho desperdiçado, pensando no quanto mais acredito que poderia ter feito. Em suma, pensar a liberdade como prescindindo de nossa deliberação, de nossa ação e mesmo de nossa “vontade” é algo “nauseante”, para usar a expressão de Sartre, ou “vertiginoso”, como antes indicara Kierkegaard, em quem o próprio Sartre se inspirou. Cotidianamente nos parece menos incômodo ver-nos dependentes de que o nosso entorno nos *permita a liberdade* como *in*-dependência, pois, caso contrário, negada *essa* “liberdade”, nutrimos a ideia de que há algo a fazer não apenas *com* a liberdade, mas também *pela* liberdade, como se já não fôssemos sempre livres e a liberdade mesma dependesse de nós, como se nossa dignidade dependesse de nós. Ora, mas nada depende menos de nós do que a liberdade, e por isso mesmo o amor também é *sempre* livre. Seria arrogância se não fosse mera angústia, e com o amor, cuja essência remete à liberdade originária, não é diferente – a cada vez julgamos poder fazer algo com ele e por ele, mas é impossível.

É tão difícil precisar se alguém está sendo si mesmo, autêntico, quanto o é saber se uma pessoa faz o bem com boas intenções ou se, em seu íntimo, no recanto mais fundo de seu inconsciente, é levado a fazer o que faz por algum tipo de fraqueza, por uma vaidade, por uma necessidade de aceitação etc. Ser si mesmo é o verdadeiro *ser alguém*, ao passo que a vida impessoal é como “ser como outrem” e “ser como todo mundo” é o mesmo que “ser ninguém”. Tão convencidos estamos de que o homem é um “ser social”, um “ser cultural”, que tais palavras podem soar até mesmo horrendas, mas estou certo de que o amor não pode jamais consistir naquilo que é ou pode ser “para outrem”, que se possa amar “como outrem”, que haja algo a se prescrever ou generalizar com relação ao amor para além do que há de essencial, inerente ao *amar* mesmo *daquele que ama*, ou seja, que algo possa vir como lei sobre como relações amorosas como tais *devem ser em cada caso*. Menos ainda: que haja palavras adequadas para dizê-lo, uma vez que todas as palavras são necessariamente tomadas do âmbito comum, como nomes genéricos atribuídos aos objetos de experiências compartilháveis. O que torna cada amor único e singular *não é* que ele tenha um caráter atípico. Nos últimos tempos tem havido mesmo um crescente menosprezo pelos amores ditos “convencionais”, reduzindo ao inautêntico todas as manifestações que tenham sua aparência, mas um amor autêntico pode ser bastante “típico” quando visto do exterior... Trata-se, em vez disso, de um amor que nada tem de genérico quanto à sua *essência singular*, que é incompartilhável, consistindo justamente em seu mistério que ele possa ser *de cada um a dois* – uma *relação de essência para essência*. Mesmo os sentimentos só são precariamente descritíveis, pois suas descrições e definições se pautam nas aparências, nos estados físicos e mentais, nas comoções da carne e do afeto, jamais no sentimento mesmo que se revela nessas

afecções, não sendo por outra razão que comumente nos referimos a eles empregando metáforas alusivas a afecções físicas, mediante o que o amor não pode vir à expressão senão em *poesia* – no sentido *lato* de poesia, não na mera alegoria, tanto menos na descrição que anela o lirismo, frequentemente digna de riso, pobre demais em seu acervo de imagens para dar conta do que vai além dos sentidos externos. Em suma, tudo aquilo que recai sob a rubrica “sentimento” diz respeito àquilo que os filósofos modernos chamavam de “sentido interno”, cujos objetos não são dados como imagens, mas como “afecções”, o tipo de “coisa” que não encontra correlato em nenhuma figura sensível captável pela via dos órgãos sensoriais.

Dito de outro modo, cabe-nos pensar *que é amor?*, o que o amor *não é*, apenas isso, reconhecendo essa essência manifesta naquele *que ama* e não manifesta naquele que *não ama*, que justificadamente acha risível a precariedade e a pobreza das palavras imprecisas e das obras sem talento. Para o amor, não é requerido “talento”, mas algo que nenhum talento substitui por se tratar de algo irrepresentável plástica ou conceitualmente, senão em seu ser genérico, depreendido de meras aparências. Não é nada recente a objeção que decerto caberia aqui no intuito de denunciar uma falácia: como reconhecer essa essência antes de havê-la definido e aceitá-la depois de ser dita irrepresentável? A resposta é tão antiga quanto a objeção; pouco convincente, mas a única: somente a partir da consciência de que se ama isso é possível, até porque toda definição pressupõe alguma experiência com o definido, restando delimitar *que* experiência nos deve servir de *horizonte*. O fato de amar é reconhecido, e é apenas daí que se pode partir, e o melhor argumento para sustentá-lo é a também evidente realidade de que raramente o amor se adéqua bem ao comum, ao convencional, senão na aparência que pode, sim, vir a assumir, como nos casais que constituem uma família duradoura e satisfeita.

Não pretendo negar que o terreno seja instável, como controversas são as conclusões, mas que se julgue pelos resultados e se faça a aposta. Isso já é temerariamente muito, pois cada um tem *seu próprio amor* em virtude do qual o amor verdadeiro pode se mostrar ou não, independentemente de sua vontade, de sua autoimagem, de suas convicções e de convenções ou regras. Ao lado disso, há o compromisso assumido de não recair na redutora generalização. Contudo, que cada amor seja sempre singular e único não significa que a disposição pela qual se mostra não apresente um modo de ser peculiar, de maneira que, apesar da imensa confusão a respeito, seja “definido” o bastante em sua “estrutura” para que se lhe dê o mesmo nome. Isto é, muito embora se chame de amor aquilo que não o é, o que se pretende apontar com a palavra, quando se afirma ou quando se nega que seja amor, por mais que haja discrepâncias, sempre apresenta a tentativa de indicar uma relação *sui generis*, por ser *ela mesma e não outra*. Em virtude disso, cabe eliminar da essência do amor tudo que seja genérico, e, justamente por isso, não se pode admitir que o amor possa ser posto sob qualquer lei ou convenção, que ele possa ser determinado pelo que quer que seja, pois isso cabe apenas ao âmbito do natural e do social, do necessário ou do passível de adequação. O Direito não pode ter outro alcance senão a vida coletiva na qual tudo concerne a todos, impessoalmente, a vida em público, que na verdade penetra os lares e as consciências morais, de maneira que recorrer ao Direito não tem outro alcance senão a conformidade das relações públicas e privadas.

Nesse sentido, concordo com quem diz que o homem é *individuo*, não um mero exemplar da espécie, uma “generalidade” redutível a qualidades comuns. Não vem ao caso, por exemplo, que humanos sejam capazes de sorrir, mas mediante *o que* cada humano sorri de fato. Não vem ao caso se em dada cultura se sorri em tais

circunstâncias, até mesmo contrárias àquelas em que se sorri em outra cultura. O sorriso contextualizado, como as palavras, são contingentes, mas o sorrir ele mesmo é estruturalmente uma *expressividade* irredutível às categorias, sejam antropológicas, sejam biológicas. Se essa generalidade é válida e até mesmo “necessária” para a Biologia e para a Política, posso até conceder, pois é *útil*, mas jamais para aquilo que unicamente o ser humano pode *ser*, que se encontra não além, mas *aquem*, como condição existencial para todo ser político, social, cultural. É então necessário salientar que ser si mesmo *não exclui* o ser-com, antes consistindo no modo *próprio* de ser-com-*alguém*, atitude que não se pode ter em um ser-com impróprio, pois só se pode ser com alguém na medida em que e enquanto já se é alguém, jamais quando apenas se representa um papel, ou seja, quando, por exemplo, o outro se confunde com sua *função*, com sua *profissão*, com suas *ideologias*, ou mesmo com seu *grau de parentesco*. Esses papéis assumidos ou herdados na vida comum vêm carregados de iniludíveis determinações do que se deve ser, restringido todas as possibilidades essenciais e existenciais. A “esposa”, o “filho”, a “mãe”, o “pai de família” são papéis que só podem ser mais do que isso se e enquanto manifestações de um amor, desembaraçados de compromissos e obrigações para que se tornem autênticos indivíduos livres em sua disposição para com o outro – o “marido”, os “pais”, os “filhos”, o “lar”. Estar autenticamente disposto para as ocupações com o lar e seus integrantes não consiste em “fazer o que tem de ser feito”, mas em cuidar de seu *jeito de ser*. Parece complexo, mas a cada um de nós é dado *compreender* a concreta diferença entre a sincera consideração por alguém enquanto pessoa e a corriqueira assistência a um *idoso qualquer* – difícil é muitas vezes sabermos qual é o caso se não pela clarividência amorosa pela qual se sabe muito bem o que *me* mantém *com* o outro, não apenas justaposto a ele. Não é a presença de um

idoso que deve *me fazer* ceder-lhe um lugar por ser “assim que *se faz*”, mas a proximidade de *alguém* a quem *me disponho* a atender. Pela palavra “qualquer” pretendo indicar não um *alguém-aí*, mas qualquer-um, apareça ou não “por aí”, todos de uma classe, nenhum deles em especial etc. *Alguém* como que deve ter “um nome”. Ser-com-outrem é, finalmente, uma possibilidade fundamental do ser-humano, em meio à qual *pode* emergir a disposição amorosa, mas isso apenas nas relações verdadeiramente profundas, sendo a Política, por exemplo, ao lado da Moral, um expediente requerido pela vida pública, pelo caráter impessoal das relações coletivas que exigem um juiz externo e um poder reconhecido – estas relações, sim, universalizáveis em “todos”, “quaisquer”, “nenhum”. Amar supõe a presença de uma livre singularidade, admitida como tal e toda sua liberdade possível.

Talvez seja o contexto apropriado para traçar algumas despreziosas observações sobre a possibilidade ou não do amor entre os animais. Minha experiência com diferentes animais domésticos me faz tender muito à admissão de que até mesmo aves, não apenas mamíferos – eu não saberia dizer a respeito de répteis –, não são tão destituídos de individualidade quanto se pensa, como parece ainda ser o caso de peixes, anfíbios e invertebrados. A afetividade é notável da parte deles, sem falar de inteligência e memória, que são, sem dúvida alguma, fatores particularizantes de cada ser vivo capaz de adquirir experiência. No entanto, vale a pena ter em conta a referida distinção entre aqueles dois âmbitos de nossa existência: o próprio – que não deve ser confundido com o “privado”, “particular” ou “íntimo”, no sentido psicológico –, e o impessoal – a que pertencem essas expressões da subjetividade adquirida no contato com objetos. O fato de animais responderem ao ambiente externo e se modificarem em virtude disso não autoriza dizer que sejam capazes de se porem por si mesmos um mundo, que cada um possa ser ele mesmo a partir

de si mesmo, de sua singularidade essencial. Muito embora minha experiência pessoal seja a de contar com uma surpreendente afetividade da parte de gatos, o amor cuja essência estou buscando elucidar, como já destaquei, não se confunde com afetos e sentimentos, por mais que estes pertençam à relação amorosa em suas expressões. Isso quer dizer que tal experiência não oferece mais do que testemunhos precários de que animais apresentam certos componentes exteriores do mundo afetivo humano, ou antes, que os humanos, em seu lidar cotidiano, coincidem naquilo a que os animais superiores se veem incontornavelmente restritos. Nada posso saber do modo *de ser* de qualquer “animal irracional”, pois não sou um deles; apenas posso dizer que não parece em nada ser como o que somos em essência – capazes de existir para si mesmos. Não se trata sequer de apostar que amem precariamente, cegamente, ou de modo idílico como querem alguns. Seu “mundo”, por assim dizer, é essencialmente *outro*, caso tenham propriamente um mundo, algo além de objetos para seus sentidos e apetites, afetos e expectativas. Como dizem que amam? – e mais! Que amam de modo mais puro? Isso soa antes como antropomorfismo, o mesmíssimo aplicado ao divino, se não algo pior – a romantização da pureza, que leva à exaltação do idílico contrastado às perfídias do mundo humano.

O importante é que isso não os torna menores, nem piores, nem melhores – apenas *diferentes*, uma diferença para cujo julgamento não possuímos nem podemos possuir parâmetro algum. De fato percebemos uma diversidade de manifestações eróticas e “amistosas” ou “inamistosas” que ligam os animais também aos humanos e não apenas entre si, mas qualquer juízo sobre isso é infundado e qualquer denominação não passa de metáfora. É muito comum, por exemplo, falar de ciúmes da parte de animais. Mas o que poderia ser um animal ciumento? Que é “ciúme”? Para fins de simplificação, tomemos

o caso que poderia ser a princípio dito o mais “instintivo”: o ciúme de um parceiro. É evidente que muitos animais lutam e são levados à competição *em vista de* uma parceira, mas isso não significa que lutem *por* ela ou contra um *concorrente* – o dado animal luta por *si* e pela satisfação de *seu* instinto, mas cegamente, pois não vê nem a si nem a seu instinto, apenas reconhece a necessidade de lutar *em vista de*, na exata ocasião em que a motivação se apresenta. Sim, em geral, não é diferente o que se dá com os humanos, sendo diferença essencial “apenas” o seguinte: em seu egoísmo – pois *todo* ciúme propriamente dito é egoísta – o humano luta *por* algo que compreende como *além de si* e por isso pretende atingi-lo; não é, portanto, a luta que está em jogo, mas seu *fim*, justamente o que falta ao animal. O ciúme humano é “cego” apenas por oposição à atitude ponderada, mas, em sua defesa do próprio interesse, traz uma “clarividência” acerca do que lhe surge como ameaça e de que precisa se proteger, a qual jamais pode ser encontrada em um animal fechado nas determinações imediatas. É o enclausuramento em determinações que inviabilizaria o cuidar para o animal, ao passo que o ser humano já sempre se encontra lançado para além de si, sendo por isso que o outro-desconhecido lhe parece frequentemente *ameaçador*.

Partindo para um exemplo mais polêmico: cães que “velam” o túmulo de seus “donos” ou que permanecem/retornam na/para a casa em que viveram são casos frequentemente evocados para se dizer que amam. Mas velar não é uma espera, não supõe o anseio de uma chegada, assim como a volta ao lar não é a mera insistência em uma referência geográfica. O lar de um humano não é um endereço. Pelo contrário, entre os humanos, velar consiste em lançar-se a um porvir indeterminado, e a volta ao lar ganha sentido e se orienta não pelo GPS, mas pela presença do ausente, enquanto que, entre os animais, a ausência de projeção para o porvir de uma presença é a regra,

seu comportamento é aí ditado pela ausência imediata, sempre uma falta. Vê-se que humanos podem se comportar cotidianamente de modo existencialmente pobre, mas esse não consiste em um modo análogo ao do animal. Que animais possam sentir falta de algo ou de alguém já é bastante positivo, ontologicamente, diga-se de passagem, mas não parece *suficiente* para analogias com o modo *humano* de angustiar-se a cada vez que uma falta se revela como ameaça, no sentido que deverá ficar mais claro oportunamente. O leitor sensível à questão, como eu mesmo admito sê-lo, pode se incomodar com essa distinção entre humano e animal, mas o humano só pertence ao reino animal do ponto de vista da Biologia, das Ciências da Natureza, ambas de acordo com uma metafísica que o distingue dos demais seres vivos apenas pelo fato de possuir razão, faculdade que, já vimos, é aqui meramente secundária. Ora – pode se perguntar o leitor –, isso não aprofunda o fosso que separa o homem das demais espécies? Sim, mas apenas se pretendêssemos com-pará-los, isto é, dispô-los sob um mesmo paradigma – criaturas de Deus, seres naturais –; todavia, trata-se do contrário: a respectiva “dignidade” – se assim se quiser chamar – de humanos e animais consiste precisamente em que sejam irredutíveis um ao outro ao invés de espécies de um mesmo gênero. O que o humano tem “a mais”, como já disse, não o torna “maior e melhor”, tampouco “menor e pior” e ainda menos “igual” – apenas diverso. Animais, é certo, quando sentem faltar seu dono, não o sentem do mesmo modo que sentem lhes faltar um brinquedo perdido sob um sofá, do qual terminam por desistir com grande facilidade, mas isso se mede pelo grau do *afeto*. Isso se torna mais evidente se comparados aos humanos que sentem faltar um amigo ou um ente querido, sentindo saudades, sofrendo. O decisivo no caso dos humanos é a possibilidade de jamais virem a se *esquecer* do que falta,

a ponto de o que falta, pelo contrário, manter-se *presente* no amor. Animais possuem memória, mas ela é presente, não os reconduz ao passado nem lhes permite viver lá, tampouco ir propriamente ao encontro de um futuro. O animal *espera*, mas o homem é a cada vez seu “futuro”, seja antecipando-o, seja conservando presenças, como observa Merleau-Ponty (2011, p. 120-121; grifos meus):

Só compreendemos a ausência ou a morte de um amigo no momento em que esperamos dele uma resposta e sentimos que ela não existirá mais; por isso, primeiramente evitamos interrogar para não ter de perceber esse silêncio; *nós nos desviamos das regiões de nossa vida em que poderíamos encontrar esse nada, mas isso significa que nós as adivinhamos.* [...] posso sentir vivamente a existência de um amigo que todavia não está diante de mim; ele não a perdeu porque continua a contar com ela, assim como Proust pode constatar a morte de sua avó *sem perdê-la ainda, já que ele a conserva no horizonte de sua vida.*

Sem pretender concluir, eu diria que faltam aos animais as dimensões aqui consideradas fundamentais do tempo do amor e, por conseguinte, da perspectiva de morte, que, em sinergia com o amor, de certo modo o constitui, de maneira que sua carência indica distinção radical com relação a essa possibilidade humana – amar –, de onde veremos decorrer a angústia da falta e seu contrário, o esquecimento como fim do amor. Animais sentem atração, ímpeto e inquietação, elementos eróticos em sentido *lato*, mas não angústia do tempo e do cuidado, própria ao amor humano. Na verdade, suas manifestações “amorosas” são proporcionais ao que se encontra na maioria das relações humanas *em sua exterioridade*, mas divergem *essencialmente* do caso de exceção a que este estudo se dedica. Pode-se ver, portanto, em que medida uma consideração ontológica pode sugerir pistas para o esclarecimento dessa analogia tão comumente feita entre a afetividade humana e aquilo que reconhecemos e legitimamente também projetamos nos animais em vista de sua proteção.

Uma vez chegados a este ponto do livro, já retornando ao que vinha dizendo, podemos ter claro que o modo inautêntico de “amar” é aquele que se deixa medir por *qualquer* parâmetro, como é justamente o caso dos laços estabelecidos com animais – e com entidades divinas, por que não? –, ao passo que o modo autêntico, cuja essência busco esclarecer, diria respeito exclusivamente a uma atitude amorosa originária, isto é, absolutamente incondicionada, um amor como realização de uma liberdade essencial, fundador de uma relação especialíssima com o mundo, com o outro e consigo mesmo, sem o menor traço de adequação ao “razoável” e, igualmente, alheia à impetuosidade apaixonada ou ao sentimentalismo romântico. Cada qual desses outros elementos, que sempre recebem lugar de destaque quando se fala, se escreve ou se canta e se pinta o amor, pertencem ao modo impróprio de “amar”. Em verdade, “modo impróprio/inautêntico de amar” seria uma expressão contraditória, que justifica grafar a palavra “amor” entre aspas. Não há impropriedade nas disposições originárias, apenas em seus modos fatuais particulares oriundos da convivência. Como vimos antes, o caráter retrospectivamente ilusório de um amor provém de um ato de má-fé com relação a mim mesmo, caso se trate de amor verdadeiro. O que se passa, porém, é que a inautenticidade frequentemente se sobrepõe ao amor autêntico, dirigindo as ocupações em comum dos amantes, como “cuidados” com a casa e com a família, e, não bastando isso, é o que predominantemente constitui relações afetivas e apaixonadas nas quais o amor mesmo *não* aconteceu. Afinal, os modos autêntico e inautêntico, respectivamente o ser si mesmo e o ser como (ou contra) os outros, não são para Heidegger excludentes: somos a cada vez um e outro, muito embora não sob o mesmo aspecto – posso amar verdadeiramente alguém sem por isso deixar de lidar com esse alguém como com alguém que divide

“responsabilidades” comigo, em cuja ocupação posso, inclusive, ser bastante “frio e calculista”. Aliás, nisso reside um esclarecimento profundo sobre a natureza da “incompatibilidade” entre amantes e das frustrações que daí decorrem, pois, tratando-se de modos existenciais *incomensuráveis*, não podem ser (como frequente e incontornavelmente são) submetidos a parâmetros comuns.

O ser si mesmo a cada vez busca se definir (ser de fato suas possibilidades) e a cada vez decai em uma indefinição (angústia com poder-ser si-mesmo), prontamente apoiando-se nas determinações dadas (fuga de si-mesmo) no mundo, no qual pode ser “como outrem”. Se o amor não aconteceu, que tal uma pessoa genérica – bela, inteligente, honesta, de bom gosto, que siga a mesma fé ou atividade, com aquele sorriso, talento, atitude etc., etc., etc. ou, simplesmente, que precise de mim, a quem eu possa fazer bem? Eis o que de fato significa uma relação “por interesse”: o comprometimento impróprio com uma pessoa “qualquer” que, determinada como uma subjetividade, faz as vezes de ser-amado para que eu mesmo possa desempenhar *o papel* de ser-amante, papéis esses meticulosa e diversificadamente formulados pela cultura há milênios, oriundos da exterioridade e a ela dirigidos em retorno. A propósito, o problema mais comprometedor das análises da cultura universal é justamente o de sempre terem tido olhos exclusivamente, salvo raras exceções, para o âmbito impessoal das representações do amor e seu impacto nas relações de fato. Isso em particular é da maior importância para nós, pois consiste na chave necessária à compreensão de que o relacionamento amoroso, não devendo ser tomado como um ideal alheio ao mundo, nem subordinado a condições fatuais externas (aparências) ou internas (aspirações) quaisquer, possui uma dupla dimensão existencial, justamente porque, não sendo ele mesmo mensurável, só se efetiva no mundo humano como que em uma concorrência com a

impessoalidade das relações cotidianas ordinárias, não importando que seja o próprio amor *extra*-ordinário. Desse modo, a relação é comumente medida e valorada por “conveniências”. Aliás, a sociedade contemporânea chega ao ápice desse mergulho na impropriedade ideológica em busca precisamente de um “si mesmo” abstraído do que parece conveniente a cada um. Que “todos devam ser si mesmos” é o ideal mais inútil e vazio em termos existenciais, pois cada um já o é em si e o ideal só visa com isso ao mundo público. Que “todos devem viver seu amor” não é um ideal – o perigo é não se deixar a si mesmo pronto para vivê-lo autenticamente, como quando se tem em vista apenas a superfície, a lei, a opinião pública. Amor não requer aprovação, não admite julgamento, tampouco precisa de defesa – tudo isso diz respeito apenas à figura genérica do cidadão, da “pessoa física”, do “sujeito de direitos”. Ou seja, tudo isso é *justo*, mas que não se confunda amor com política.

Mas, se o amor mesmo não pode ser inautêntico, o interesse, por sua vez, pode ser autêntico. O verdadeiro amor não pode ser desinteressado. Todo amor é interesse, embora nem todo interesse seja suscitado pelo acontecimento do amor e, se raramente o amor acontece, interesses impróprios no que o outro tem e pode oferecer ganham hegemonia, para o que nossa imaginação contribui imensamente. Todavia, não é aí, como hegemonicamente se pensou, que reside o problema – que o amor seja interessado –, mas em saber até onde vai a autenticidade desse interesse – a relação enquanto relação essencial – e, se houver, quando se perde, decai, oculta-se, deixa-se obliterar. Ou ainda, pelo contrário, se, por trás dos interesses impróprios, há um verdadeiro amor que se julga decorrente de uma causa, de uma qualidade determinada no amado, que se prende a tais abstrações justamente pela ordinária incapacidade para admitir o sem-razão, motivo pelo qual não só casais como amigos se veem

como que obrigados a se afastar um do outro, mesmo se amando verdadeiramente, pelo simples fato de não terem sucesso nas estratégias impróprias de adequação, sempre fadadas ao fracasso quando se pretende ir, por esse meio, além dos compromissos da ocupação. Em tais casos, de fato, é muito comum que um assuma os compromissos do outro, a fim de tirá-lo de si e fazer tudo em seu lugar, atitude que, como vimos antes, Heidegger denominou *einspringen*. O “deixa que eu faço” muito facilmente vai além da gentileza e do favor, decaindo na privação do outro quanto ao seu *jeito* de ocupar-se propriamente de algo, ao invés de consistir, como se pretende, em “liberar o outro para seu tempo” ou deixá-lo “descansar”, sendo antes um apropriar-se do cuidado do outro naquilo que “eu mesmo posso fazer”, privando o outro de seu próprio ser-capaz – trata-se de algo muito confusamente percebido por alguns segmentos feministas, ao que parece.

A tudo isso corresponde uma faticidade, o caráter de já sempre nos encontrarmos em meio às coisas e não absolutamente fechados em um si-mesmo absoluto: o tempo do amor – que é meu – é a cada vez trazido para o tempo das coisas, sendo tão impossível que isso não ocorra quanto esperar de um ser humano que ele seja absolutamente autêntico a cada momento e em todos os aspectos de sua existência. Não pode sê-lo porque seu modo de ser é ser com outro e junto de algo a que sempre se refere e (co)responde. O que se pode é *compreender* o duplo âmbito das relações e não permitir a redução de uma dimensão à outra, seja esperando vantagens do ser-autêntico do amor, seja esperando incondicionalidade no que diz respeito às meras ocupações cotidianas. O outro sempre aparece investido de uma função e, cada coisa, de uma utilidade. O perigo da reificação é, portanto, o mais iminente e ordinariamente incontornável. Por sua vez, relações constituídas com exclusividade sobre inautenticidade e impessoalidade não passam de autorreprodutibilidade social e bioló-

gica, úteis, mas existencialmente catastróficas. Haverá alguma dúvida acerca do modo de ser que prevalece quando se pretende determinar em laboratório a saúde, o caráter ou mesmo o biótipo de um filho, abstraindo-se ou não das justificativas mais *razoáveis*? Deve-se ter claro mais uma vez que não nos vemos aqui em meio a uma Ética, não há aqui um julgamento de valor, mas a consideração de um outro tipo de dignidade, que não é a da liberdade de autodeterminação das gerações futuras, algo de interesse não apenas moral como também político, é certo, mas se trata, antes, da dignidade ontológica de uma relação pela qual, do amor, advém filhos, *não dos órgãos genitais*. Será menos impróprio casar-se com alguém em virtude de seu bom humor? Ainda que, nesse caso, a ofensa à dignidade seja de cunho meramente psicológico, sem qualquer impacto ou relevância moral, o risco de vilipêndio não é menos considerável do ponto de vista existencial. Que coisa desagradável e humilhante é conquistar alguém por ser “divertido”... Não é à toa que divertir os outros seja, por sua vez, algo tão eficiente para se chamar a atenção para si, e não são poucos os casos em que, de fato, isso leva ao casamento. A vida cotidiana nos distancia de tudo o que é originário, levando-nos a lançar mão de tudo o que seja pretensamente útil à obtenção daquilo que de modo algum pode ser atingido por esse meio.

Por meio dessas palavras procurei não comprometer Heidegger com a apropriação que faço de sua analítica existencial, no que penso ter sido bem-sucedido, mas são, pelo menos, duas as dificuldades com que nos deparamos, e devo abrir um parêntese para explicitá-las. Em primeiro lugar, o fato de Heidegger não estar voltado especificamente para o problema do amor e haver dentre seus estudiosos, em geral, uma enorme reserva quanto ao alcance de aplicar-se à questão do amor aquilo que a analítica existencial nos oferece, conforme busquei evidenciar aqui. Ainda que Heidegger tenha

se referido ao amor diversas vezes, sempre de modo disperso, ocasionalmente e, no mais das vezes, fora do âmbito das relações afetivas – por exemplo: o amor essencial da Filosofia em sua relação com a verdade –, recai sobre semelhante tentativa o peso das concepções ordinárias sobre o amor, trazendo consigo como que um bloqueio para, partindo-se da analítica existencial, formular precisamente *outra* compreensão do amor, *ao invés de utilizar-se da analítica para legitimar representações impessoais do amor*. Essa empreitada, a que me dediquei em outros escritos e ensaios expostos ao público, encontrou neste livro diversas ocasiões em que pude apontar o caminho. Com relação a isso, acredito ter satisfatoriamente exposto a possível contribuição de Heidegger quanto ao que favorece uma compreensão do amor em geral, em sua essência. Nesse momento, o que pretendi foi me apropriar de um aspecto central da analítica existencial para discorrer sobre uma questão muito específica, mas de absoluta importância: o duplo modo de ser do ser humano para a elucidação das *relações concretas* em sua estrutura hermenêutico-existencial.

Aí é que se encontra a segunda dificuldade: não é exequível e escapa ao propósito deste livro e desta seção esgotar a “tese” de Heidegger, ou mesmo tratá-la em suas nuances mais sutis. Isso, certamente, contribui para que esta minha apropriação soe ainda mais controversa, mas o que se deve ter em conta é que se trata de uma leitura em vista de uma interpretação do conflito entre a essência do amor e suas possibilidades de efetivação. Não pretendo deliberadamente negligenciar o detalhe do pensamento heideggeriano para preservar minha tese. *Minha* “tese” é de que o pensamento de Heidegger acerca de nosso duplo modo de ser contribui para uma compreensão adequada da obliteração da essência do amor pelas representações usuais, de um lado, e, de outro, relativa aos fatores *existenciais* segundo os quais um amor essencial não é redutível ou

plenamente realizável no âmbito da vida cotidiana. Portanto, minha apropriação é pontual. A incompreensão geral desse duplo modo de ser que nos caracteriza está na raiz da confusão entre o essencial e o efetivo, confusão da qual emerge a maioria absoluta das “razões” para que o amor como tal e seus fenômenos caiam eles mesmos em uma incompreensão generalizada. Não que essencial e efetivo não sejam distintos pelo senso comum; a confusão reside em se exigir do essencial o que apenas o efetivo pode oferecer e vice-versa – isto é, medir o amor pelo que se pensa e/ou se espera dele.

Vejo-me aqui na desconfortável posição de fazer uma espécie de apologia de minha leitura de Heidegger, como já me vi obrigado a fazer ao escrever sobre Nietzsche neste livro. Porém, o que importa não é convencer, antes sugerir que o rigor da leitura feita não entra em conflito com o que aqui se propõe: ao invés de uma leitura redutora na qual pensamentos muito diferentes são tratados como homogêneos, ofereço uma compilação de fragmentos que possam nos ajudar a pensar algo para além daquilo a que se propunham, não para, com isso, imputar aos autores minhas ideias, mas para lhes dar o merecido crédito por terem sido as margens do caminho que percorri para chegar a essas “minhas ideias”, ou ainda as pedras solitárias que servem de apoio na travessia de um riacho. Em outras palavras: não estou fazendo “história da filosofia”, mas explicitando ao leitor como cheguei à filosofia do amor aqui prenunciada. Afinal, se meu propósito aqui não é “ensinar filosofia”, pontuar interpretações ortodoxas e contrastá-las simplesmente com outras possíveis leituras, não é a consistência *entre as doutrinas* o que defendo. Em verdade, defendo *modos de pensar* que são, ao menos em parte, favoráveis a uma compreensão filosoficamente adequada do amor, contrastando-os com modos de pensar que dificultam ou mesmo impedem semelhante

compreensão, antes ratificam preconceitos consolidados no senso comum, nas ciências, na própria filosofia em geral, especialmente na Metafísica e na Ética legadas pela tradição. Ademais, considero essa tarefa fundamentalmente inspirada no modo heideggeriano de considerar a História da Filosofia não como um corpo rígido de doutrinas que nos cabe reproduzir uma fidelidade absoluta e ao mesmo tempo impossível, mas, sim, como inumeráveis caminhos de pensamento que se oferecem milenarmente à nossa escuta. Nesse sentido, este livro consiste no testemunho do que pude ouvir desses pensamentos em meu próprio caminho.

## §20. Cuidado e atenção

Autenticidade e inautenticidade se referem, portanto, aos dois âmbitos em que nossas interpretações e ações se realizam segundo a natureza da compreensão que a cada vez nos serve de horizonte de significado, de “orientação”, sendo irreduzíveis entre si. Não apenas isso é “duplo” no que concerne ao nosso modo de ser, segundo Heidegger. Mais uma vez, não pretendo ser exaustivo nem examinar em profundidade supérflua a complexa tipologia de nosso novo tema, restringindo-me ao que suficientemente nos servirá à compreensão da relação amorosa considerada em sua concretude existencial, ou seja, para aquém de práticas, teorizações e discursos. Nesse sentido, não é pertinente discorrer sobre a controvertida tradução da palavra *Sorge* e seus derivados, senão o bastante para situar de modo livre a questão que está em jogo, colocando lado a lado o que antes apareceu de maneira um tanto dispersa. Para tanto – como disse, sem adentrar em tipologias exaustivas –, assumo a palavra “cuidado” como *ponto de partida* para a exposição de suas mais relevantes nuances, podendo-se também adotar sua forma infinitiva – o *cuidar*.

Já no início deste livro aponte para a diferença essencial entre amor e atenção, e meu interesse agora é considerar isso mais de perto. A certa altura do presente texto, o cuidado apareceu como uma atitude semelhante ao dar atenção e estar atento, mas, naquele contexto, tratava-se do sentido usual da palavra – justamente aquilo de que Marcia Schuback quer nos prevenir com sua tradução de *Sorge* por “cura” –, algo relacionado ao ocupar-se do objeto das atenções, mas esse – o “ter cuidado com alguma coisa dada” – é apenas um dos aspectos do cuidar considerado de modo existencialmente originário. Para Heidegger, o cuidado originário se refere à essência de nosso modo de ser-no-mundo. Não é à primeira vista difícil concordar que nosso cuidado com relação aos demais seres humanos não é em si mesmo da mesma natureza de nosso cuidado com relação a todo o resto, o que não é humano. Porém, concordar já foi mais fácil, quando, por exemplo, animais irracionais eram tidos como seres inferiores postos por Deus a nosso serviço – logo, meros instrumentos para nossa comodidade. Nos dias atuais, reconhece-se nos animais, bem como no restante da natureza, viva ou inorgânica, algo mais do que ferramentas e recursos para o nosso benefício, muito embora se insista em considerá-los do ponto de vista pragmático de um “bem ambiental” favorável à *nossa* conservação no planeta. Além disso, os seres humanos são cada vez mais tomados cotidianamente como aquilo que deve ser de algum modo *útil*, não sem algum precedente na tradição filosófica (Spinoza, Agostinho e até mesmo Platão): as pessoas devem trabalhar, colaborar, interessar-se, interagir e assim por diante, ou seja, em última análise: corresponder às expectativas de seus semelhantes a fim de viabilizar a vida em comum neste planeta. Trata-se de uma questão à parte que não pode ser esmiuçada aqui, mas o que pretendo com

o que digo nesta seção, se não no livro como um todo, é oferecer elementos que bastem como incentivo para uma cuidadosa reflexão sobre tudo isso. Aquilo em que devemos nos concentrar agora consiste no essencial: nosso duplo modo de relação em geral com o que nos rodeia e de cada um para consigo mesmo. Se, na seção anterior, encontramos na autenticidade e na inautenticidade o duplo caráter de ser/não-ser si mesmo, agora avançamos rumo àquilo que não deixa de pressupô-lo e também se revela de modo duplo, concernindo, no entanto, ao duplo caráter de ser junto-a/com os demais. Cada vez que nos relacionamos com humanos ou não humanos nos relacionamos de modo autêntico ou inautêntico.

Esse duplo modo de relação com o que há no mundo remete, para Heidegger, àquilo segundo o que, antes de tudo, há mundo para nós. Mundo é o espaço em que o que há aparece para cada um de nós dotado de sentido. Não é um mundo pensado, não é o planeta Terra, tampouco o Universo, nada de físico, geográfico ou matemático. Mundo é *onde somos* no sentido mais radical, independentemente de qualquer coisa estranha ao nosso próprio ser. Mundo, existencialmente compreendido, em sua essência, é *nosso lugar*; nós mesmos somos, em certa medida, esse “nosso lugar”, pois nada somos sem ele, sem o mundo, tampouco ele seria algo sem cada um de nós, como quando vemos um astro “desabitado” – isso significa ser-no-mundo, escrito sob a forma de uma única palavra. Para esse espaço peculiar vale mais ou menos o mesmo que disse antes sobre o tempo: há um espaço objetivamente mensurável, o espaço físico-matemático, bem como o cultural, o político, o estético, aquilo com que diferentes grupos de pessoas podem lidar diferentemente em diferentes eras, de diversos modos, como seu objeto, como sua fonte de recursos etc. Nesse último sentido é que a Terra já fora plana, hoje é arredondada. Este é um exemplo

elucidativo: aquele que compreende a Terra como uma planície sem fim, ou que termine em um abismo, interpreta objetivamente o espaço físico em que vive à luz dessa compreensão do espaço dada de antemão, mas, se o faz, o *seu mundo* antes lhe aparecera como algo cujo formato não é em si mesmo um problema – apenas um espaço que se pode percorrer indefinidamente. A constatação científica de que a Terra é aproximadamente esférica nada acrescenta ao significado essencial de mundo, apenas modifica aspectos de nossa relação com ele. A *possibilidade* de caminhar sobre a terra como se se pudesse fazê-lo infinitamente, ou ainda como se enfim se viesse a se deparar com um abismo intransponível, com o “fim do mundo”, é algo que *precede* todo interesse de verificação sobre se de fato é assim ou não. Efetivamente *vive-se* no mundo *como* se assim fosse, e o fato de a Terra se parecer com uma esfera quando *vista de fora* ou mediante certos fenômenos astronômicos ou climáticos *em nada altera* nosso comportamento cotidiano em relação ao espaço em que vivemos. Desse ponto de vista, a Terra como planície é algo muito mais concreto do que a Terra como um esferoide, verdade que, comparativamente, tem uma utilidade muitíssimo restrita. É, com efeito, uma compreensão ingênua, mas no bom sentido. A malícia moderna viria a duvidar desse “fato de experiência” – mediante sua refutação pela própria experiência – até descobrir a forma “esférica” do planeta, que permite partir de um ponto qualquer e, seguindo em linha reta, ter a *possibilidade* de chegar ao mesmo lugar. Contudo, o que essa descoberta tem de mais aplicável na vida cotidiana é a determinação das horas locais aproximadas em cada parte do planeta mediante a sua localização por meridianos.<sup>25</sup> Portanto, a *possibili-*

---

<sup>25</sup> Interessante notar que essa vantagem perde seu valor e interesse logo que é descoberta, sendo ainda mais interessante o quanto as necessidades humanas intervêm

*dade* de “dar a volta ao mundo” supõe uma transformação da relação do ser humano *com seu mundo*.

Assim, o mundo, considerado existencialmente em sua essência, antes de ser um espaço físico que precede e condiciona a vida que nele há de surgir, consiste no espaço de possíveis seres a que sempre se destina nosso cuidado, ou seja, nosso cuidado antecipa-se às coisas, *meu mundo*, a cujas solicitações atendo a cada vez, sou eu mesmo no ato de relacionar-me com aquilo que, nessa relação, somente por essa relação, pode se dar a mim *como* algo exterior, separado de mim por um espaço físico mensurável. Há, então, um modo de relação com o que me aparece que independe das distâncias objetivas, bem como um modo de relação segundo o qual isso que me aparece é percebido como algo exterior, diferente de mim e de “meu mundo”, ele mesmo *seu próprio mundo*, e junto dele, mediados pelo espaço físico-matemático, pela distância objetiva, ocupamos um “espaço de terra em comum”. Ninguém terá dúvidas em admitir que dividir uma casa com alguém seja algo absolutamente diverso de viver experiências compartilhadas. Este segundo caso implica um envolvimento que nenhuma “coabitação” pode propiciar, e um dos interesses dessas

---

em algo hoje tão naturalizado como uma “verdade objetiva”. Os meridianos não teriam nenhuma serventia enquanto o deslocamento humano era lento. A necessidade de sua determinação vem com o fenômeno moderno das Grandes Navegações, não porque é nesse período que os seres humanos vão para mais longe, mas porque os *instrumentos* da época não permitiam que se localizasse com precisão certo ponto geográfico em virtude das diferentes configurações do céu em cada hemisfério e latitude. Era necessário que a referência pudesse ser situada na superfície do planeta, não mais no céu. Foi longo trabalho que consumiu muitas vidas aventureiras. Com o deslocamento cada vez mais acelerado, surge a necessidade de ponderar a duração do deslocamento e a hora local. Os fusos horários, por isso mesmo, só são estabelecidos no final do século XIX, com a disseminação dos transportes a vapor surgidos décadas antes. No entanto, os fusos verdadeiros não são linhas retas; são convencionalmente estabelecidos segundo parâmetros de caráter político como fronteiras e acidentes naturais, sempre em vista da conveniência humana. Em síntese, a “descoberta” é um mero ponto de partida e, como tal, por outro lado, já pressupõe uma relação de ocupação do ser humano com o espaço habitado, não o contrário.

considerações reside justamente em que, por exemplo, habitar uma mesma moradia jamais poderá significar o mesmo que viver uma “conjugalidade”, havendo inclusive muitos que julgam possível (e até mesmo preferível) o contrário – viver uma conjugalidade sem coabitação. Eis, então, que ao já enfaticamente mencionado duplo caráter do tempo, acrescenta-se o duplo caráter do espaço, espaço no qual, de dupla maneira, relacionamo-nos com todo o resto, como aquilo que nos diz respeito essencialmente ou como aquilo que é estranho ao nosso ser si-mesmo. Mas, se o mundo, disse eu, “é o espaço em que o que há aparece para cada um de nós dotado de sentido”, qual a proveniência desse sentido sem o qual não há, para os humanos, *mundo*? Justamente aquilo que nos distinguiria dos animais, à parte a racionalidade; aquilo sem o que a racionalidade não teria qualquer serventia: essa dupla estrutura do *cuidar* pelo qual o outro é, para cada um, um outro, não si mesmo. Talvez, então, antes de dizer que os animais não têm a faculdade de razão e *por isso etc. etc.*, mais apropriado fosse admitir que, mesmo a possuindo, não teriam em que empregá-la – afinal, se dizemos que são privados dela é apenas porque não a manifestam –, ou, ainda, que seus cérebros não foram estimulados a se desenvolverem o bastante para que semelhante faculdade se ativasse. Diz-se, aliás, que a racionalidade humana se desenvolveu gradualmente – “evoluiu” mediante circunstâncias ambientais, o que indica o caráter decisivo de haver, para os humanos, um “ambiente”. No entanto, nada disso permite que se decida que o cérebro ou a razão tenham seu desenvolvimento determinado por algo “externo”, “objetivo”; pelo contrário, o caso dos animais, sobretudo os mais inteligentes, parece dizer o oposto: que é necessária uma predisposta abertura ao mundo para que nossas faculdades se desenvolvam, assim como é necessário pressupor lugares além do horizonte antes que se pretenda transpô-lo.

Uma vez que ser-no-mundo é já estar referido a algo mais no mundo e isso é condição para toda distância e proximidade, no espaço como no tempo, ser-no-mundo é o mesmo que ser aquele cuja essência consiste em *cuidar*, no sentido de se dispor a algo ou a alguém. Heidegger distinguiu o cuidado dirigido àqueles que, como “eu mesmo”, existem também orientados pelo cuidado, ou seja, que têm a possibilidade de cuidar constituindo sua essência, isto é, os seres humanos. Os animais irracionais estariam, a princípio, excluídos desse âmbito na medida em que, *até onde sabemos*, são antes atraídos por aquilo com que interagem do que se dirigem a isso de maneira intencionalmente orientada, “consciente” por assim dizer. Animais irracionais, por exemplo, são atraídos pelo alimento, organizados segundo os ditames de sua constituição e instintos, ao passo que o ser humano, que existe para si mesmo, dirige-se a tudo segundo a significância correspondente. Como vimos na seção anterior, uma diferença crucial entre os modos autêntico e inautêntico reside precisamente na “proveniência” desses significados. De todo modo, ainda que se admita que os animais irracionais não *são* como os humanos em seu modo de relação com os outros e consigo próprios, o que impediria que nós nos relacionássemos com eles *como se fossem* humanos? Muita gente, mesmo entre cientistas, eu suponho, reconhece nos não humanos muito daquilo que nos é próprio, mas, se isso não passa de metáfora – como quando se diz que animais têm medo, amizade, ciúme, ou mesmo inteligência –, não dirá respeito apenas ao aspecto fisiológico e àquele elemento psíquico sem o qual não passariam de máquinas autômatas, como ainda querem alguns? Bem, se no que concerne ao amor humano, sua peculiar experiência concreta e imediata, vital, de tempo e espaço, devemos colocar de lado as reificações científicas, pensar nos animais irracionais não pode seguir critério diferente. Em tal caso,

o que impede que ao menos para um humano, um não humano seja como ele e, assim, se lhe dispense o mesmo tipo de cuidado?

O seguinte exemplo pode ser elucidativo, por bizarro que pareça. Com ele não tenho a intenção de formular juízos morais ou legais, apenas trazer à reflexão um caso-limite que, como tal, nos ajude a esclarecer uma possível resposta às perguntas que acabo de formular. Há pouco mais de cinco anos, de acordo com um portal de notícias (YAHOO!, 2013), foi aprovada na Alemanha uma lei contra a zoofilia em resposta a um caso que meses antes já circulava pelos jornais do mundo: Michael Kiok mantinha relações sexuais com sua cadela havia sete anos. A decisão não deixou de ser polêmica, e os protestos contrários a ela causaram surpresa, mas, aqui, nos importa o que Kiok, então representante do grupo denominado Zoófilos Engajados pela Tolerância e pelo Esclarecimento (ZETA - Zoophiles Engagement für Toleranz und Aufklärung), já tendo sido casado, declarava a respeito: “É mais fácil compreender os animais do que uma mulher”. Nesse caso, curiosamente, a indignação generalizada contra Kiok se pautava na proteção dos animais, uma vez que a zoofilia é mais disseminada do que se pensa; porém, abstraído esse fator, outra dimensão emerge, à parte o fato – para mim notável – de a cadela ser comparada a uma mulher segundo semelhante critério. Outras formas de “amor pelos animais” não são apenas aceitas socialmente como estimuladas sob os mais diversos argumentos, que vão desde a qualidade de vida no lar até a defesa do caráter terapêutico auxiliar no caso de tratamento de doenças graves, segundo a qual há circunstâncias em que é permitida a presença de animais em quartos de hospitais na companhia de seus “donos”. A máxima “O cão é o melhor amigo do homem” é levada muito a sério pelo senso comum, embora não tanto quanto por aqueles que estimam seus “*pets*” como autênticos filhos.

O fato bruto é que por toda a parte, sabe-se lá desde quando, animais domésticos são estimados como sucedâneos de parceiros íntimos, sob diversos aspectos – entendendo-se “parceiros íntimos” no sentido mais amplo possível –, sendo peculiar, no caso da zoofilia, uma espécie de preconceito, não tão dirigido ao zoófilo em si quanto, acredito, movido pelo que as pessoas pensam acerca da natureza da sexualidade. O preconceito *sexual* me parece análogo àquele dirigido contra quaisquer outras relações tidas como “contrárias à natureza”, com o agravante de que, nesse caso particular, reconhece-se uma transgressão contra a espécie em um grau extremado. O fato de o animal tornar-se objeto de uma satisfação fisiológica (e certamente também afetiva), *sem consciência de sê-lo* – pois, afinal, não se aplica a rigor a alegação de ausência de consentimento, seja porque o animal não é forçado, seja porque não tem a faculdade de consentir ou dissentir –, parece levar a situação a uma analogia com os abusos de vulneráveis. Portanto, à luz do Direito e da Saúde, parte-se imediatamente para a pauta da proteção dos animais, na falta de melhor argumento. O problema é que os princípios legais e higiênicos, que arbitram sobre a prevenção da injustiça e da doença na esfera *pública*, deixam calada e mesmo bloqueiam a consideração mais profunda em nome de aspectos práticos.

O caso de Kiok, como disse, é digno de nota por sua comparação entre a parceira canina e potenciais parceiras humanas consideradas genericamente. Não pretendo decidir se ele acredita no que diz e diz o que sente, se de fato a cadela é para ele uma substituta de esposa ou se, como uma concubina, é apenas o meio conveniente para uma satisfação fisiológica que ele consideraria mais conturbada se se tratasse de uma mulher. Isso me parece inverificável mesmo em verdadeiros casamentos e, ademais, de nada serve para nossos propósitos levar a questão para o âmbito do que é natural ou antinatural

no que concerne à sexualidade para, desse pressuposto, erigir uma conclusão acerca da saúde mental do zoófilo. Sobre isso, o mais importante seria a aplicação da analogia com o que é socialmente aceito e o que não o é, mas tal elemento vale igualmente para o tratamento de animais como filhos, socialmente aceito, ainda que com ressalvas e eventual sarcasmo, com a diferença de que, neste último caso, envolve o que se entende por proteção, não por abuso, como naquele primeiro. O que quero destacar, então, é que uma mulher, ou um homem, ou mesmo uma criança – que seria defendida da pedofilia com base em argumentos análogos, com o agravante de ser um indivíduo humano passível de todo trauma psíquico a que humanos estão sujeitos –, poderiam representar para Kiok mero instrumento de satisfação fisiológica. Relacionar-se de modo superficial com a sexualidade é, na verdade, algo comum a muitos e é porta de entrada para as ditas “perversões”, não o contrário. O caso não viraria notícia se se tratasse de uma empregada doméstica. Por desprezível que isso seja aos olhos de pessoas sensíveis, maduras e bem resolvidas, passível de se tornar objeto de uma causa trabalhista ou envolvendo direitos humanos, jamais seria objeto de tamanha indignação.

Se Kiok, pelo contrário, ama sua cadela tanto quanto é capaz de amar uma mulher, se não mais, significaria tratar-se de amor verdadeiro? Bastaria para tanto? Na verdade, a questão é ambígua, exigindo reformulação: Kiok ama sua cadela como propriamente pode um ser humano amar outro, ou Kiok não é capaz de um amor autêntico, de maneira que se torna até mais agradável e/ou conveniente para ele ter uma cadela como parceira? Eis o que de fato lança luz sobre a questão, não apenas para compreendermos Kiok, mas a *todos nós*. Ganha relevo o que as pessoas em geral têm em comum com ele, não aquilo em que divergem, seja em nome do que for. Se, por hipótese, trata-se da primeira alternativa, isso bastará para que se considere um caso de amor

verdadeiro? Seria bem provável, se admitíssemos que sua relação com a sua cadela é análoga àquela dos seres humanos que estimam seus animais como filhos legítimos e, sobretudo, se este segundo caso é ou pode ser um caso de amor verdadeiro.

O leitor não deve sentir repulsa pela hipótese, mas ater-se ao que está em jogo: a transferência de afetos humanos a animais. Se essa transferência se verifica nas relações “saudáveis” com os animais, por que não seria encontrável no zoófilo? Seriam, tanto umas como a outra, análogas àquilo que se dá entre os humanos. Na verdade, a segunda alternativa – que Kiok seja incapaz para o amor autêntico em geral – nos leva ao mesmo lugar, só que de modo mais rápido. Portanto, é *isto* que deveria espantar: que os humanos também possam ser uns para os outros equivalentes em geral a animais. A falta de clareza acerca disso faz com que a opinião pública se apoie em fatores alheios, tais como valorações acerca do que eleva ou reduz o outro ou a si mesmo, deixando de perceber que, seja qual for a alternativa correta, em todo caso, *é a insignificância da existência humana em geral que, para alguém, torna possível “tomar uma coisa pela outra”*. Em suma, a mulher genérica – que nunca é uma mulher “verdadeira”, mas um certo conjunto de atributos que se reconfigura no tempo e no espaço –, à luz da qual se valora cada mulher particular, para Kiok, nada é de especial que requeira dele um cuidado *essencialmente* distinto daquele que dispensa à *sua* cadela, cujo pertencimento a *seu* mundo é bem mais concreto. Por isso, para ele, a cadela é elevada mais facilmente ao *status* de uma semelhante e desempenha um papel condizente, daí sendo *indecidível* se ele de fato ama a cadela *como* amaria uma mulher. Sequer ele poderia respondê-lo com absoluta certeza. Esse fato existencial precede e determina toda a sua relação existencial não apenas com a cadela que o público quer proteger, *mas com toda e qualquer mulher a quem o cuidado é negado*.

Eu disse antes que deve haver uma bilateralidade na relação amorosa autêntica, mesmo no amor não correspondido. Se ao cão não é possível amar ou ser amigo no sentido estrito do termo, a relação unilateral é de outra natureza, não um amor propriamente dito. O discurso de Kiok revela o tão comum desejo de contrapartida; há algo que ele declara receber em troca, mesmo que seja uma maior facilidade em compreender a parceira. É, de fato, assim que se revela a esmagadora maioria dos relacionamentos humanos, mas será esse o modo mais próprio de se relacionar com *alguém*? Isto é, que uma pessoa humana seja tomada (ainda que inconscientemente) como instrumento de satisfação, uma companhia para a alegria e a tristeza, saúde e doença. Ou será um modo inautêntico de relação, na qual o outro apenas desempenha uma função na vida de alguém? Se o amor, essencialmente considerado, é inseparável de uma peculiar relação com o tempo, como venho me empenhando em estabelecer desde o começo, e com o espaço, como se torna ainda mais claro agora, jamais encontraremos amor em um animal, cujas interações com aquilo que o cerca são sempre pautadas na presença imediata a seus sentidos. A metafórica lealdade do cão que se detém junto à sepultura de seu falecido “amigo” humano, como quando junto à sepultura de um filhote ou de um semelhante seu, tem sempre o caráter de uma justaposição, de um esperar a cada vez presente, não de um projetar-se além dali no sentido de ter consciência de não mais encontrar, mas insistir no cuidar da presença a si, (re)começando-a a cada instante de novo, por exemplo. Concordo, porém, sem contradição, que um animal “feliz” ou “triste”, “tranquilo” ou “nervoso”, aja conosco e com qualquer coisa como “um dos *seus*”, que proteja e cuide de nós e de nossos filhos como se dependessem dele, como se fossem sua “cria” e, nós, seus “amigos”, mas nada disso é redutível ao modo particular de ser que nos caracteriza. Os sentimentos nos

levam para longe no tempo e no espaço, como nossos pensamentos, e tudo isso mediante aquilo que Heidegger vincula imediatamente ao cuidar como nele originado: as disposições, os humores.

Disposições e humores, ou tonalidades afetivas (como geralmente se prefere na nomenclatura internacional), sendo despertados em virtude de sermos constituídos originariamente pelo cuidado, o que a cada vez medeia nossa relação com o que se encontra no mundo, não se dirigem apenas àqueles que são humanos como nós, e aqui retorno ao que dizia antes da (aparente) digressão sobre o “amor aos animais”. Quando dirigido aos humanos, o cuidar (*Sorge*) tem justamente esse caráter projetivo da antecipação; antecipadamente cuidamos, na medida em que já sempre nos pomos na direção daqueles que compreendemos como sendo capazes de compreender. Por ser sempre dirigido a *alguém*, esse cuidado é denominado *Fürsorge*, traduzido em português – não sem controvérsia – por “preocupação”, no sentido de um cuidar que remete ao nosso modo próprio de ser-tempo e ser-espaço. Mais fácil de entender é a forma assumida pelo cuidado com relação a todo o resto, tudo aquilo que não é, enquanto tal, humano no sentido mais estrito, as “coisas em geral”, objetos, sentimentos, ideias e tudo o mais no mundo, aquilo que não é como o humano, mas que já se encontra dado e determinado – a ocupação (*Besorgen*). Heidegger parece insistir que o ser-no-mundo não pode ser objeto de ocupação, já que a ocupação se dá apenas junto àquilo que está justaposto, não àquilo que é como nós mesmos, livre para suas próprias possibilidades – daí o caráter antecipatório indicado pela “pré-ocupação” –, mas o fato é que as pessoas se veem cotidianamente reduzidas às suas funções, tarefas, papéis sociais, expectativas alheias. Quando alguém lida com um funcionário, com uma autoridade ou com o próprio filho, se dirige a esse *alguém* não como a um *alguém*, mas como a algo determinado que inspira expectati-

vas já dadas impessoalmente: em vista do serviço a ser prestado etc. Esse parece ser o caso da esposa genérica a que se refere Kiok, que para ele representa algo de que não quer “se ocupar”, mas, diria eu, jamais pode estabelecer com sua cadela uma relação de preocupação, a não ser no sentido corriqueiro, que nada tem a ver com o que se diz aqui. No sentido usual da palavra, a “preocupação” não passa de uma atitude preventiva pela qual, antes que chegue o tempo da ação, *ocupamo-nos* de preparar-lhe a chegada, como quando tememos ou contamos com algo. Há qualquer coisa de pragmático na ocupação, ao passo que a preocupação heideggeriana diz respeito a um ser-com-o-outro, não na perspectiva de obter algo, junto a algo, mas de estar ligado essencialmente a alguém.

Diante de tudo o que foi dito até o momento, deve ganhar maior clareza que o cuidado originário, pelo qual se torna possível a disposição amorosa, é de todo diverso da atenção. No amor verdadeiro, aquilo que liga um e outro emerge da própria essência de quem ama enquanto ama, independentemente de distância, do momento e do lugar, como modo de ter sempre presente a si. Assim, o amor faz ver o mundo com *seus* olhos, não consistindo em um estado de espírito, mas antecipadamente determinando-o. Isso é impossível do ponto de vista da atenção, pois essa só pode se ocupar de uma coisa por vez, sendo por essa razão que “cuidados”, carinhos e dedicação são meras expressões que dão a ver o amor *no* tempo e *no* espaço comuns, exteriores, compartilhados, estimulando os sentidos positiva ou negativamente, mas sem jamais poder servir-lhe de medida.

Pense-se na situação de estar em meio a amigos, divertindo-se ao lado da pessoa amada. Dá-se a cada vez atenção a alguém, a um assunto, a algo que ocorre no entorno, não sendo necessário sequer que, durante essa diversão, os amantes se olhem ou se falem por uma vez que seja, desde que *saibam* a todo tempo de seu amor, que

esse amor inspire a animação e a abertura de cada um a cada outro no que cada um e cada outro tem a dizer. Se, no entanto, se dá algo também inerente ao amor que o perturba e faz cair, se ser-com-o-outro falha mediante o apelo das coisas ao nosso redor, de repente o amante nota que o amado não lhe está dando *atenção*. Algo externo rompe o horizonte e se instala como ameaça contra o cuidar, como que apelando para o cuidar de si, relevando a solidão em meio à qual até então o amor vigia sereno. A disposição amorosa autêntica é encoberta, não mais se está afinado pelo amor do outro, mas trazido de volta à sua solidão insuperada e insuperável. Foge-se disso imediatamente, vê-se as pessoas em volta e estas não têm significado algum, não mais lhe concernem. Recorre-se ao relógio, verifica-se quanto tempo passou sem ter *recebido* do amado um olhar, uma palavra, a não ser algo “descuidado” e de relance. Pensa-se no que o outro estará pensando, se terá esquecido de mim enquanto se diverte, que se diverte mais com os outros e eu poderia ir sem que notasse. Essas possibilidades imaginadas encobrem a abertura da disposição original, transformam o horizonte, e uma nova melodia como que ressoa monotonamente nas profundezas, um Dó, fechando cada uma daquelas possibilidades de ser com os outros na prisão das próprias expectativas e necessidades. Quer-se ir embora, mas também se quer “ver até onde aquilo vai”... É o ciúme. O ciúme mesmo nada tem do amor, emergindo apenas de um ocupar-se consigo mesmo que não tolera o que é, para ele, esquecimento. O verdadeiro esquecimento é a morte do amor, e essa angústia faz com que erroneamente se o pressinta, pois toda angústia é um nada, uma falta de si que em um instante ameaça, ou antes a presença total a si mesmo sob a forma da solidão existencial mais profunda em meio a possibilidades para sempre indefinidas até que a imaginação preencha esse vazio aterrador. É, portanto, pela suspensão da disposição amorosa que “eu”

ocupa o lugar do outro amado, pela fuga da angústia de ser só, como se, paradoxalmente, apenas por intermédio de outrem eu pudesse ser “eu mesmo”. No entanto, o amor mesmo, oriundo de um cuidar originário, favorece a cada vez a emersão da angústia sempre latente, do mesmo modo que, assim, revela ou pode revelar que o amor só se mantém como liberdade, como abertura, não como compromisso ou segurança. Por isso a angústia do amor é crucial: emerge mediante a compreensão radical da total impossibilidade de tomar o outro sob o próprio cuidado e, igualmente, de poder deixar-se tomar completamente pelo cuidado do outro.

Também há o tédio, sobre o qual, todavia, já discorri, cabendo talvez mais uma breve observação. Até certo ponto, o tédio profundo, se não pertence também ao amor, enquanto diz respeito a uma relação originária com o tempo, é compatível e mesmo salutar, na medida em que, sendo profundo, elimina a cobiçosa necessidade do novo, a antecipação de realizações e a frustração da rotina. Em *Sobre o fundamento da moral*, §16, escreve Schopenhauer (2001, p. 139) que “nosso sofrer, no qual tem de ser incluída toda carência, necessidade, desejo e mesmo tédio, estimula também, até *para nós* mesmos, nossa atividade, enquanto um estado de contentamento e de felicidade nos deixa inativos e em sossego preguiçoso”. Ora, por essas palavras se depreende que o sofrimento em geral mobiliza nossas ações, ao passo que o estado de satisfação, que logo nos lança ao tédio, também ele um sofrimento, antes nos deixa inativos. Daí se poderia concluir que o bem-estar próprio a um amor não agitado por paixões pontuais, ao mesmo tempo que pode nos entediar, pode causar no outro um sofrimento, uma necessidade de atenção, de novidade, de um “programinha”, de uma *diversão*. Daí o jogo de amor e atenção ser tão complexo.

## §21. A angústia do amor

Na contramão de toda impessoalidade, ser amado é ser um *quem* (em alemão: *wer*) para *alguém*, aí se enraizando toda dignidade e valor (*Wert*), sempre relativos a esse alguém *em sua singularidade*. Assim entendo a escolha de Goethe ao nomear seu célebre personagem: aquele mais digno de amor é Werther. Esse *quem* precede, no entanto, toda noção de pessoa e toda subjetividade historicamente consolidadas. Mas o Werther de Goethe é apenas uma contraposição ao modo ordinário de ser, por isso um sujeito historicamente datado como pertencente à cultura do romantismo. De todo modo, *amar* supõe em geral que uma singularidade, um si-mesmo livre, seja destituída de preconceitos a seu próprio respeito e a respeito do outro, que se encontre em aberto, indeterminado, pronto para ser si-mesmo, não essa ou aquela “pessoa” dotada dessas ou daquelas características. O amor *abre* possibilidades por ser ele mesmo pura possibilidade, um lance para o porvir em cujo acontecer o mundo ganha sentido. A felicidade de amar se radica na singularidade e se projeta para a totalidade da vida: pode envolver o mundo ou uma só pessoa ou ambos, universal e particular – afinal, enquanto esse amor dá o tom do mundo, o autêntico amor por alguém atende, (co)responde ao mundo. O personagem de Goethe é deficitário porque foi concebido abstratamente por exclusão, como expressão de um sentimento de estranhamento, não de uma singularidade propriamente dita. Sendo ele mesmo “estranho”, não foi amado “como desejava”, não por “ser estranho”, mas, sim, na medida em que desejou amor, um amor que não cabia ao seu *jeito* de ser, um amor como aquele que “outros desejam”. Para quem, enquanto ama, apenas deseja, nenhum amor é suficiente, pois quem apenas deseja não ama tanto quanto espera ser amado.

O que é, na verdade, amar um *quem*? O interesse se dirige a possibilidades, não a determinações conhecidas ou que se julga co-

nhecer e segundo as quais se reconhece uma “pessoa” como “ela mesma e não outra”. Ninguém pode ser autenticamente amado *por* ser “sensível”, “inteligente”, “belo” ou “bom”, enfim, em virtude de qualquer qualidade *genérica* que, como tal, pode ser submetida a comparações. Afinal, e além disso, o *quem* amado é em si mesmo a cada vez outras possibilidades de si mesmo; “permanecer sempre o mesmo” é apenas uma dessas possibilidades. Assim, uma pessoa “amada por ser gentil” haverá de ser “menos amada” em seus momentos de impaciência, então apenas tolerada “por amor”, mas tal “tolerância” só pode ser *por* outra coisa – por exemplo, pela adesão à possibilidade de o amado *não ser* (sempre) gentil. Amar um *quem* é amá-lo em *todas* as suas outras possibilidades possíveis; isso significa não um conjunto dado e predefinido, mas *qualquer* possibilidade que venha a se efetivar. Assim o amor – com certo abuso de vocabulário – se “confirma”, não por provas, mas enquanto a cada vez se afirma uma vez mais. Amando possibilidades *em aberto*, a relação não se determina pelo que se sabe, conhece, percebe, nem pelo que se espera ou se teme ou se anseia; não há condicionamento, mas liberdade. Amando-se o que é possível, não se espera reciprocidade, e a correspondência é um “feliz encontro” de *dois* amores *singulares*, não a união exterior (justaposição) ou a união psíquica (fusão). O amor é resistente a todo e qualquer planejamento, pois, sendo ele mesmo antecipação de um porvir para sempre e desde sempre a cada vez em aberto, sem passado e sem futuro, mas sempre presente e assim eterno, não lhe concerne nenhuma ação particular. Uma vez que o romantismo se perde em ideais e o realismo quer efetividade, amores românticos tendem sempre ao fracasso na medida em que a efetividade é precisamente a destruição da ideia, o confinamento do eterno no tempo, do infinito no espaço, do absurdo na ordem de causas e efeitos. Pretender realizar um amor ideal é querer abraçar o divino por meio de uma

estátua de sal; já os “amores realistas”, que tentam disso se defender, se acomodam à pobreza dos meros “fatos”.

Portanto, “amar o que é possível” não é contrário nem a favor do “amor ideal”, ao passo que, contra ele, nenhum “realismo” pode oferecer qualquer contra-argumento. O ideal é aqui mera imagem, o possível é o que pode-ser. A ficção das imagens pode ser sempre denunciada apelando-se aos fatos, mas a ninguém é dado refutar possibilidades de antemão. O ideal é aquilo para o que *ser é impossível*. Somente assim, mediante essa distinção, pode-se encontrar algum sentido para um autêntico amor a animais e ao que mais houver no mundo, pode-se também amar a Deus, *mesmo que não exista*, muito embora, como já disse, trate-se de um amor precário, meramente derivado de uma possibilidade *nossa* relativa a *alguém*. Quero dizer, ser amado por um animal é provavelmente impossível; por um deus, certamente. *Possível é amar mesmo sem ser amado*; amar o ideal de ser amado é mais do que falso, é perverso. O *verdadeiro* amor aos animais, à Natureza, à Humanidade, a Deus, ao contrário do que sempre se disse, com algumas exceções, só é possível pelo amor de um humano, sem contrapartida possível, mas esse mesmo humano só *pode* amar verdadeiramente em tal medida se for *por alguém* que não apenas a si mesmo. Na ausência disso, sem que se expanda o amor de *alguém* ao mundo por inteiro e ao que eventualmente se conceba como possível para além dele, trata-se apenas de bem querer a sucedâneos, uma idolatria (lembrando aqui o parentesco entre as palavras “ídolo” e “ideia”). É o caminho “mais fácil”, porém, pois amar verdadeiramente é não apenas raro como o mais difícil.

Fato é que todos querem o bem e que ao bem se visa em toda ação, mas o amor não é uma ação, embora haja ações por amor – suas legítimas expressões. O amor produz bem, e esse bem se deseja manter e, se não multiplicar, *dividir*. Sabendo-se disso é que se deseja o

bem pelo amor, mas este não é determinado por aquele, não se confunde com o desejo, nem por seu vínculo ao natural nem por sua relação com o conhecimento. “Querer amar”, inclusive, em nada afeta o amor, nem o produz, antes o mantém afastado em virtude do lugar ocupado pelo desejo, sempre ocupado consigo mesmo. Já o amor dá o tom de nossos desejos e o horizonte de nossas ações. É, portanto, uma *disposição*. A tradição deturpou essa relação desde a raiz ao identificar o querer ao *philein* como princípio de adesão e, logo, ao desejo. Querendo nobilitar o desejo pelo bem e separá-lo do desejo contraditório do bem, tudo virou do avesso, surgindo a distinção entre amores “autênticos e inautênticos” (em sentido inteiramente diverso daquele que vim adotando aqui) e cujo esclarecimento deveria se dar pela via do conhecimento. Como “inautêntico” e “impuro” foi taxado o elemento sexual logo reduzido ou redutor do fenômeno erótico, donde a oposição tradicional entre amor espiritual e amor sensual, seguindo o dualismo alma/corpo. Entretanto, como já vimos, desejo sexual e amor são de naturezas distintas e, de acordo com o modo de consideração, podem ser reconhecidos como opostos, tal como no sentido observado repetidas vezes por Simmel (2006).

Significa dizer que o amor de uma singularidade é condição para que se deseje uma individualidade, muito embora conheçamos antes e apenas o indivíduo amado, suas qualidades, precisamente porque sua estrita singularidade a cada vez nos escapa, tal como nos escapa a nossa própria singularidade, nosso si-mesmo autêntico. Justamente por isso apenas um indivíduo pode ser desejado, seja ele “real” ou “imaginário” – quanto a isso não há diferença significativa. Não é, todavia, essa indefinição que produz angústia, apenas inquietação e insegurança quando nos damos conta dela e do que não sabemos a respeito de um indivíduo determinado. A angústia de amor remete ao que há de mais profundo em nossa relação essencial com

alguém, a fonte mesma do cuidar em geral que, pelo amor, deixa de dizer respeito apenas a nós, estendendo-se a mais alguém, ligando essas singularidades a um único porvir (que não é jamais redutível a uma “vida em comum”).

Para ilustrar: angustiar-se pelo amor de alguém significa a emersão da perene e a cada vez latente possibilidade da falta desse alguém a quem a cada vez se dirige nosso cuidado e através de quem nosso cuidado em geral se carrega de sentido; inquietar-se pelo bem ou pelo mal de alguém consiste no despertar, por uma circunstância determinada qualquer, em geral insignificante, de um temor ou de uma diligência que exige de nós uma ação também determinada para a produção de um efeito. No primeiro caso, a ameaça consiste na possibilidade do fim do próprio sentido de nosso ser-com os outros, como quando, por uma perda de fato, o ser inteiro afunda em um luto sem saída. No segundo caso, mais ordinário e comum a todos, temos, por exemplo, desde o ímpeto das demonstrações de afeto, pelas quais se busca dar testemunho público de um sentimento lançando mão do acervo cultural pertinente, até a repressão desse ímpeto justamente na tentativa de não produzir efeito contrário ao desejável. Em geral, a angústia mobiliza a inquietação que se empenha em apaziguá-la, mas uma inquietação não é por si só capaz de produzir angústia. Não é de modo algum necessário que a circunstância que desperta a inquietação seja clara para quem se inquieta; o diferencial reside na *origem* e na qualidade da ameaça, se se trata de algo exterior ou de algo que diz respeito antes de tudo ao nosso próprio modo de ser, não às “coisas do mundo”. O que ocorre é que a angústia se mostra a cada um fazendo com que se busque por essas determinações, de modo derivado nos inquieta para que busquemos alguma atividade que a apazigue, mas, ela mesma, não diz respeito a nada que se possa fazer. Esse “nada a fazer” pelo amor gera a angústia que

nos oprime a “não ficar parado e fazer alguma coisa”, “dizer alguma coisa”; inação, indefinição, silêncio, a completa impossibilidade de querer (deixar-se motivar), tornam-se mais e mais insuportáveis. Tal opressão faz muitas vezes com que se prefira morrer quando não se encontra nada mais que se possa fazer, mas, de minha parte, estou seguro de que, segundo a profundidade da angústia, a morte mesma se revela como uma ação vazia, parecendo impossível que, sozinha, a angústia do amor possa levar alguém ao suicídio, sem o acréscimo do *desespero da perda, a representação do ausente irrecuperável*, mediante a incapacidade de dar a si uma saída. A meu ver, só é possível *viver por amor, não morrer por amor*, pelo simples fato de que o “dar fim à própria vida” coincide precisamente com a falta de amor, ou seja, a recusa do *para sempre ter-sido* em nome do *jamais novamente*. É por este último que se morre, pelo desespero incerto de si mesmo, não por aquele, o amor certo de si mesmo.

Nada há que se conhecer ou desejar ou fazer pela disposição amorosa considerada em si mesma. O *quem* é sempre uma incógnita; seu perfil é a imagem de um sonho que, preservada em sua insondabilidade, mantém-se livre de nosso domínio, protegida em sua dignidade. Nessa proteção – no sentido já referido do proteger amoroso –, o modo mais originário de ser, segundo Heidegger, mostra-se: a *Sorge*, que traduzi simplificarmente por “cuidado”, mediante a importante ressalva que não se trata aí de um “cuidar” ordinário, mas do modo originário de ser com outros e junto às coisas que se manifesta segundo o duplo modo tematizado há pouco, ou seja, autenticamente ou inautenticamente – autêntico e inautêntico no sentido existencial já apontado, não segundo parâmetros extrínsecos como “natureza”, “regra”, “correção”, “felicidade”. Ser-no-mundo como cuidado implica colocar-se a cada vez em relação com aquilo que *não somos* nós mesmos, no mundo, cuja indeterminação essencial consiste no âmbi-

to em que emerge a angústia. Se o *quem* amado é uma singularidade livre para sua própria história, *amar não pode ser livre de angústia*, pois agora não se trata mais de *minha* própria possibilidade, mas da possibilidade do *outro* que emerge como ameaça a meu próprio ser. Por sua vez, a angústia de amar – expressão que de modo algum se encontra em Heidegger e pela qual assumo absoluta responsabilidade, a todo preço –, angustiando, coloca o próprio ser do amante em fuga para junto de um solo firme, um porto seguro, uma qualidade ou um motivo pelo qual amar, ou seja, em fuga para junto dos interesses inautênticos que encobrem e, encobrendo, tranquilizam a angústia por amar uma liberdade que não se pode possuir. Isso se dá na medida em que a peculiar disposição amorosa, na qual outro alguém já se encontra sempre implicado, traz consigo, mediada por esse outro, a própria significância e familiaridade com *meu* mundo, do qual o outro é parte inalienável. Dito brevemente, da angústia do amor, fugimos para a tranquilidade do temível, convertendo-se, por exemplo, proteção em controle. Enquanto estiver sob controle, o temível nos sufoca a angústia, esconde-a de nós, pelo que ordinariamente “o amor quer” objetos, planos, promessas, o amor não quer a si mesmo, quer ouvir “eu te amo”, “sonhe comigo” e, sobretudo, “não se esqueça de mim” – o amor, portanto, passa a temer o que lhe é mais próprio: *o porvir*. Justamente por isso é que, às avessas, a crescente escassez, o tornar-se mais raro e frio o atendimento a semelhantes “quereres” é prontamente interpretado como “desatenção”, “desinteresse”, trazendo desta vez uma inquietação plenamente “justificada”. Contudo, se isso ocorre é na mesma medida em que o amor se deixou subsumir à atenção e aos meios de expressão (que nunca foram, em si mesmos, amor), quando o profundo já foi encoberto e passou a ser medido pela superfície do cotidiano, ou quando o amor se deixa medir pelo

comportamento “curioso e ansioso” que marca o início apaixonado dos relacionamentos. Como escreveu Ortega y Gasset (1966, p. 471),

É um erro enorme interpretar um amor por seus atos e palavras: nem aqueles nem estas podem proceder dele, mas constituem um repertório de grandes gestos, ritos, fórmulas, criados pela sociedade, que o sentimento encontra diante de si como um aparato pronto e imposto [...]. Somente o pequeno gesto original, só o tom e o sentido mais profundo da conduta nos permitem diferenciar os amores diferentes.

O trecho se completa com o que é dito na conclusão de “Amor em Stendhal”, mediante a qual se pode admitir que, pelo contrário, os modos de expressão, uma vez convencionalizados, sequer podem ser tidos por testemunhos de verdadeiro amor:

É frequente medir-se a qualidade do amor por sua violência. Contra esse erro habitual foram escritas as páginas precedentes. A violência não tem nada a ver com o amor enquanto tal. É um atributo do “enamoramento”, de um estado mental inferior, quase mecânico, que pode produzir-se sem efetiva intervenção do amor. (ORTEGA Y GASSET, 1964b, p. 596).

Acabo de apontar as linhas gerais do que denomino “angústia do amor”, ou, melhor dizendo, “angústia de amar” – não me parece necessário delongar-me no que justificaria em cada caso mais uma formulação do que outra, com certeza distintas. Essa angústia pela qual as possibilidades de ser colocam o ser-no-mundo em fuga de si mesmo, na medida em que exhibe a solidão de sua condição de ser-singular, traz consigo a ocasião de uma fuga para junto de possibilidades determinadas.<sup>26</sup> O mal dessa fuga é a cada vez exigir do amor o que ele jamais pode ser, justamente porque seu ser-possível sempre em aberto redobra a angústia de ser si-mesmo. Deve soar estranho “angústia do amor” quando se trata o amor como uma disposição e considerando que a angústia, ao menos para Heidegger, não é angústia “de alguma

---

<sup>26</sup> Esse é o ponto a que chega minha tese de doutorado, desenvolvido em seu capítulo final. Ver Moraes, 2011, p. 193 et seq.

coisa”. Todavia, toda angústia é angústia por um *possível*, e o amor, como liberdade, é o possível por excelência. Diante disso, deve ser esclarecido: o amor como tal é, segundo defendo, uma disposição no sentido de imprimir significância ao mundo e ao ser-no-mundo. Uma vez que se está disposto no amor, as possibilidades essenciais a ele, que são também as possibilidades de amar ou não a outrem, emergem como ameaça em uma outra disposição que não é ela mesma amor, a angústia. Portanto, denomino angústia de amar aquela que emerge mediante as possibilidades próprias do amor, não redutíveis àquelas de ser-no-mundo em geral, que dizem respeito à totalidade do mundo familiar. Isso quer dizer: nem toda angústia é própria do amor, em sentido estrito – de modo algum pretendo dizer o contrário procedendo a um reducionismo unilateral –, não sendo necessário que se ame um *quem* para angustiar-se, bastando, para tanto, ser-no-mundo em meio aos entes a que se dirige o cuidar – isso, em última instância, leva à angústia privilegiada por Heidegger em *Ser e tempo*, a saber, a do ser-para-a-morte, ou pela possibilidade radical de não-mais-ser-no-mundo. Tais possibilidades *do amor*, enquanto possibilidades, nos fazem cair do estado amoroso, dando lugar à angústia, pela qual, uma vez fugindo, aderimos a possibilidades concebíveis em busca de tranquilização, como se apenas por esse conforto da imaginação ou dos fatos ou dos testemunhos, promessas e demonstrações de afeto, fôssemos capazes de restabelecer a disposição original.

Mas o amor é *inesperado*, assim como tudo o que ele encerra enquanto pura possibilidade. Pelo amor, angústia e desesperança abrem a admissão de sua tragicidade incontornável, reconciliando eu e mundo na existência do amado. A felicidade na existência do amado não é necessariamente alegre, tampouco é infeliz, exceto pela intrusão dos mitos (representações egoístas) sobre o amor; trata-se da felicidade possível mediante o saber de que nossa afetação pelas

coisas do mundo, embora não dependa *de* “nós” como se tivéssemos o poder de tomar decisões sobre nossos sentimentos e nossas vontades – isto é, aquilo que *somos* –, apenas *em* “nós” ganha seu sentido e seu valor, pois o *sentido* é atribuído segundo disposições. Livre, o amor jamais pode ser possuído, apenas vivido, não na *realidade* material dos negócios e das “convivências”, mas, por assim dizer, no *espírito* de quem ama, ou seja, “*intimamente*”, *concretamente* como sendo “sempre meu”. Antes de ser alguma coisa que se dá ou se recebe por meio de ações, amor é em si mesmo uma vivência imediata, silenciosa e incomunicável, cabendo a nós apenas que os atos nele radicados sejam suas expressões autênticas. Como nas palavras de Camus (2005, p. 263-264), na quinta parte de seu romance *A peste*:

[...] um amor nunca é forte o bastante para encontrar sua própria expressão. Assim, [...] amavam-se sempre no silêncio. [...] E ela, por sua vez, morreria – ou ele – sem que, durante toda a vida, pudessem ir mais além na confissão de sua ternura. [...] Tudo que o homem poderia ganhar no jogo [...] da vida, era o conhecimento e a memória. [...] Mas, sendo assim, [...] como deveria ser difícil viver somente com aquilo que se sabe e de que se pode lembrar, e privado daquilo que se espera. [...] Não há paz sem esperança.

A esperança, junto àquilo que se pode propriamente conhecer ou recordar, planejar e realizar, tende a se tornar o ponto de apoio, ou antes o abrigo contra as intempéries da dúvida e do silêncio, de tudo aquilo que, para nós, representa o ameaçador, a perda de si, a dependência, a suscetibilidade. Assim, é pela angústia que o amor lança o amante às declarações, às atenções e a tudo aquilo que deve servir – espera-se – de *garantia* para que o amor não se perca, como se tal garantia disso dependesse. Porém, nada é o bastante no âmbito da expressividade para dar conta daquilo que a supera e precede. Do ponto de vista das ocupações, e mesmo da preocupação, tais esforços podem ser completamente legítimos e salutares, posto que existimos não apenas de modo próprio, não somos apenas segundo nosso ser

originário. Entretanto, tudo se reverte no seu contrário quando a inautenticidade invade a relação e todo cuidado se converte em tarefa, compromisso e condição, quando se julga o amor pela sua expressividade, que jamais pode ser senão precária, como se isso fosse sinal de um “amor fraco”. De todo modo, essa expressividade constitui a vida. A vida e a vivência do amor são feitas de fatos e comportamentos, de compromissos e condições, de maneira que o real aniquila o ideal, mas o ideal, como disse contra os românticos, é mais pernicioso do que o real. A vida é lugar de lembrança e esquecimento, e também do temer esquecer, do temer lembrar, do querer lembrar, do querer esquecer. Na vida, até o amor eterno pode morrer, pois não *parece* suficientemente forte para suportar a vida, como se esta não tivesse lugar para ele – e assim muitos pensam e desistem. Um amor morre quando seu *ter-sido* é esquecido.

## §22. Morte, solidão e esquecimento

Abordar a questão do esquecimento sempre implica uma compreensão acerca do que seja a memória, mas não apenas como faculdade. Importa, antes de tudo, compreender como são *possíveis* memória e esquecimento. Em geral, toma-se o esquecimento como algo negativo, como se fosse a simples falha em uma faculdade, mas aí se pressupõe um conteúdo já dado na memória. Considerado ordinariamente, como funcionalidade prática do intelecto, o esquecimento seria apenas esquecimento de algo que não temos à disposição, mas está lá em algum lugar ou, ao menos, “deveria”. A memória pressupõe que algo inatual tenha sido outrora percebido e guardado, tornado acessível ulteriormente na sua ausência de fato. No entanto, o contrário do esquecimento *não é* a memória. Tentar demonstrar isso etimologicamente seria demasiado exaustivo, dada a quantidade de sinônimos disponíveis para cada palavra, tornan-

do qualquer reconstrução particularmente complexa. Podemos nos valer, para encurtar, de uma demarcação pela qual a memória, a capacidade de lembrar, seja um *estado* a que se contrapõe um estado inverso: a amnésia. O esquecimento não seria um estado, mas uma *atividade*, cujo contrário eu preferiria designar pela palavra “*recordação*”, que carrega o sentido de ter presente ao coração<sup>27</sup>, ao passo que “*esquecimento*” traz um sentido mais forte do que o de uma simples falta – o de uma *exclusão*. Vimos que é o amor a dispor a presença daquilo que temos de significativo perante nós, seja na imaginação, seja no sentimento. Não é nada incomum que se tenha amado ou ainda se ame alguém perdido no passado sem que se tenha clara lembrança de suas qualidades, como a feição, a voz, ou mesmo seu nome. *Sabe-se* que “existiu” alguém assim amado; não há esquecimento, mas uma indisponibilidade de tudo aquilo que tinha de meramente sensível, que se apagou com o tempo em meio a tantos estímulos sucessivos. Justamente por isso acontece de repentinamente parecer tê-lo visto na rua, talvez na fisionomia ou no “jeito” de um estranho; o que julgamos ilusão é apenas resultado da imprecisão da memória com relação àquilo que não lhe cabe reter por seu caráter intelectual. Talvez isso explique – arrisco-me aqui – o fato mais corriqueiro de, em sonhos, as pessoas (e nós mesmos)

---

<sup>27</sup> Schopenhauer, especialmente no segundo volume de sua obra magna, *O mundo como vontade e representação*, distingue esse tipo de memória, também encontrável em animais, daquele que é exclusivo de seres racionais. A despeito de a terminologia são ser por ele determinada com todo o rigor, trata-se de uma memória afetiva, estreitamente ligada a processos psíquicos, cujo termo alemão correspondente alude ao seu caráter íntimo (*Erinnerung*), não abstrato, como é o caso da memória propriamente dita (*Gedächtnis*). É digno de nota que essa *recordação*, vinculada à vontade, tem, segundo Schopenhauer, não apenas a primazia, mas também um poderoso controle sobre os conteúdos conscientes e pré-conscientes da memória humana, tal como destacado muito claramente por Fonseca (2016, p. 87 et seq.) no que concerne também à teoria freudiana. Ver também Fonseca, 2016, p. 162, n. 358.

nem sempre aparecerem idênticas à sua aparência “real”, mas às vezes em outros rostos, corpos e caracteres.

De fato, o tempo afeta nossas faculdades, mas não é o tempo essencial ao amor, e, sim, o “tempo das coisas”. O esquecimento nada tem a ver como o tempo assim considerado. Esquecimento é ausência do que se esquece. O esquecido pode estar fisicamente presente, como quando um terceiro surge entre dois que conversam, fazendo que um deles desapareça da atenção até que alguém se recorde. Se há esquecimento, esse é, antes de tudo, o contrário da presença – não apenas a presença “na memória”, mas a presença *em uma vida*. O tempo da recordação e do esquecimento é outro, portanto. Na medida em que o amor torna presente à vida, a ausência em uma vida é o esquecimento; o esquecimento é esquecimento de algo que, para nós, enquanto esquecidos, *deixou de ser*. O esquecimento envolve um *não mais saber* do próprio amor e, nesse sentido, é um *ignorar*. A obra que me despertou para isso não foi, todavia, uma obra filosófica, tampouco de psicologia, mas o essencial romance de García Márquez intitulado *Cem anos de solidão*. Após ser amarrado a uma árvore pela conveniência da comunidade, o patriarca tem sua loucura habitada pelo que se poderia chamar de simples delírios, porém elucidativos da natureza do “esquecimento mais cruel e irrevogável [...], pois era o esquecimento da morte” (GARCÍA MÁRQUEZ, 2002, p. 66), a *morte em vida* para os seus que, progressivamente, envolvidos com seus afazeres, mais e mais o ignoravam. Algo sobre isso já foi antecipado no início do presente capítulo (§14), mas, como veremos adiante, essa “morte em vida” não acomete apenas os vivos, como também os falecidos, a morte que existe “dentro da morte”, também nas palavras de García Márquez ao final do quarto capítulo (p. 99). No contexto do romance, é pela ligação entre morte e esquecimento que se revela a essência da solidão daquele que, sem o amor dos seus, deseja até

mesmo seus inimigos – não é a solidão inescapável de existir, mas a *de nada ser para alguém*, mesmo “existindo”. Todo amor é só; amar é viver, lançar-se para além de si, mas não ter a *quem* amar é morrer – que remédio haverá para este senão imaginar para si um ser amante eterno que o ame, guarde-o e dele se recorde para todo o sempre, mesmo que em outro mundo, em outra vida? Não será o amor de Deus o anseio dos esquecidos e mortos em vida?

No que diz respeito à filosofia em sentido mais estrito, até onde sei, Schopenhauer foi pioneiro ao reverter o pensamento tradicional que via a memória como uma função meramente intelectual, própria em particular ao intelecto humano, racional. Justamente essa “inversão” schopenhaueriana, como ele mesmo a designa, a partir da submissão do intelecto à vontade, extensão da inversão romântica que submetera, como o próprio Schopenhauer, a razão ao coração, logo se tornaria inspiradora da conhecida abordagem de Nietzsche sobre memória e esquecimento, pois Nietzsche, ainda que sobre bases e segundo perspectiva diversas, desenvolve seu próprio pensamento sobre o caráter eminentemente *ativo* dessas capacidades. O momento privilegiado da obra schopenhaueriana em que sua nova teoria pode ser encontrada é bem no centro do capítulo 19 do segundo volume de *O mundo como vontade e representação*, consistindo na base para sua tese acerca da loucura, ou do que se entende por loucura, exposta especificamente, mais adiante, no capítulo 32. Não me aprofundarei nisso nem considero necessário ir aos detalhes no contexto geral da doutrina de Schopenhauer, atendo-me apenas ao que julgo mais essencial.

Toda atenção supõe um interesse por aquilo a que se atenta, e tal interesse é sempre um interesse da vontade, livremente estabelecido. Por essa razão, não nos lembramos ou nos esquecemos de algo necessariamente por que desejamos ou precisamos nos lem-

brar ou nos esquecer. Em geral, parece se dar o contrário, pois frequentemente esquecemo-nos de algo quando mais precisamos lembrar e vice-versa. Inclusive, conteúdos mentais ou psíquicos podem vir à tona intempestiva e inadvertidamente, fatos ou sentimentos ocultos à memória podem emergir em sonhos ou seções de hipnose de modo absolutamente “involuntário”. Também a concentração se mostra independente de nosso controle, pois o desinteresse traz consigo o sono, a negligência, a impaciência etc., do mesmo modo que não conseguimos muitas vezes ignorar aquilo que preferiríamos não perceber. Aliás, é tão comum não notarmos o que se passa à nossa volta quando distraídos por algo ou concentrados em outra coisa, quando é impossível nos impedirmos de sentir um cheiro, escutar um ruído ou de ver, mesmo com pálpebras cerradas em meio à escuridão. Os sentidos são tão independentes de nosso arbítrio e de nossos desejos que o medo, por exemplo, faz-nos ver e ouvir o que “não existe”. Ora, se o que percebemos ou não percebemos independe de nosso controle, o mesmo há de valer para as possibilidades de tê-lo mais uma vez presente ou não, de conservá-lo em nós ou não – recordado ou esquecido. Uma vez que Schopenhauer declara ser a inteligência um mero instrumento condicionado pelas afecções do querer, o funcionamento de nossa faculdade de memória – que certamente é uma faculdade intelectual de representações – não é autônoma, mas depende dos interesses – diga-se, dos afetos. Se, como venho defendendo, os afetos e os sentimentos são meros sintomas do amor – como podem sê-lo de outras disposições –, não significa que nos recordamos de tudo que é amado e esquecemos tudo que não o é; significa, em vez disso, que nossa atenção e, por extensão, nossa memória se regulam em função do que é por nós amado ou não o é.

Com isso podemos ver que a tese schopenhaueriana não apenas nos ajuda nesse particular, mas tem implicações decisivas para a própria história da psicologia. A observação feita ao fim do parágrafo anterior encerra uma sutileza que deve ser explicitada. O que amamos outrora pode ser *esquecido*, não importa o quanto permaneça importante na nossa memória. Por sua vez, o que não amamos pode ser frequentemente presente de modo mais ou menos consciente em todos os aspectos de nossa vida e de nossa afetividade sem que percebamos qualquer relação. Em primeiro lugar, deverá soar estranho que algo esquecido “permaneça importante na nossa memória”. Imagine-se a perda de um ente querido, que faz falta e cuja presença na vida de alguém seja como uma marca indelével, “inesquecível”. Honra-se “sua memória”, mantêm-se fotos e objetos pessoais sempre à vista, ora-se por ele todas as noites antes de dormir, contam-se histórias nos encontros de amigos... – definitivamente “não nos esquecemos”. No entanto, *vive-se a própria vida* como se essa pessoa “inesquecível” jamais tivesse existido, ou se apenas estivesse em uma longa viagem, prestes a retornar algum dia, não se sabe qual. Como se diz: “haverão de se encontrar do outro lado”... Ora, no amor, tal ausência seria angustiada ou suprida pela constante presença no sentido que já vimos em seções anteriores. Quando não há (mais) essa angústia, desentram-se *outras* possibilidades de si mesmo às quais de modo algum ainda pertence a presença do outrora amado. Além disso, quando essas possibilidades de si mesmo se viam fatorialmente entravadas por dominantes expressões inautênticas de amor ou mesmo pela falta de amor, mesmo que se tenha vivido uma “grande história”, a ausência do tal ente querido sobrevém ou pode sobrevir como um alívio. Em um caso como no outro se vive bem na sua *ausência*, vivem-se possibilidades apenas possíveis em virtude mesmo dessa ausência. Esse fenômeno é em geral elucidado por Merleau-Ponty (2011, p. 125):

Enquanto estou abatido por um luto e entregue ao meu sofrimento, meus olhares já erram diante de mim, interessam-se sorratamente por algum objeto brilhante, recomeçam sua existência autônoma. Depois deste minuto no qual queríamos encerrar toda a nossa vida, o tempo, pelo menos o tempo pré-pessoal, recomeça a se escoar e arrebatada, senão nossa resolução, pelo menos os sentimentos calorosos que a sustentavam.

A essa altura, é-se outro, não mais aquele “eu”. À parte distinções terminológicas, as palavras de Merleau-Ponty nos dão a compreender que mesmo a disposição amorosa, em sua autenticidade, coexiste à inautenticidade que a cada vez nos lança de volta às ocupações cotidianas. A debilitação do amor contribui sobremaneira para que nossa tendência íntima a repelir o sofrimento se reafirme a cada vez que a dor de amor, impropriamente experimentada, converte-se em fardo de que devemos nos livrar o quanto antes. Afinal, a ausência do amado ou de *quem* se ame em geral faz emergir a solidão mais radical do a-sós-consigo que até então tinha na relação amorosa sua “pacificação”, não no sentido de uma paz imperturbada, mas de um concreto e positivo sentido para o *ser-com-alguém* do amante agora tornado desprovido de seu *com-quem*. De repente, essa verdade se revela: uma fotografia na sala que nunca deixara de estar ali é vista como se tivesse reaparecido depois de anos. Junto à súbita lembrança do *ter-sido* emerge o que de fato leva às lágrimas: a consciência de que não mais fazia falta. Ou ainda: o *ter-sido* se esvazia como se jamais tivesse sido algo, pois que já se é *outro*, e então “percebe-se” que “é hora de superar” e guardar as lembranças em uma caixa. O término de todo luto coincide com o *saber* de um amor que virou mero passado. Nada mais “*natural*”. As amizades impessoais, diante desta última possibilidade, prontamente acorrem com suas frases feitas de incentivo à “vida nova”. A morte nesse exemplo é efetiva, mas o mesmo pode se passar com um esquecido “ainda vivo”. Já o caso de o não amado permanecer de modo inconsciente, relaciona-se com aquilo que, em Schopenhauer, frequentemente se identifica como

preconização do achado freudiano sobre as fontes e os mecanismos do recalque, portanto, de todo o seu diagnóstico da histeria.

Importante destacar o significado histórico da inversão schopenhaueriana, pois torna, de modo decisivo como em nenhum pensador antes dele, memória e esquecimento funções *ativas*, não meras faculdades intelectuais que se possa aprimorar ou desenvolver “voluntariamente”. Que a memória possa ser favorecida ou prejudicada por fatores externos não contradiz o que venho de afirmar, pois vale apenas para a parte desempenhada pelo cérebro. Fora isso, pertence ao mundo afetivo tomar interesse ou não pelo que lhe é oferecido, o que decerto dá margem à manipulação, havendo sobre isso inúmeros estudos e experimentos, fármacos e terapias, sem que jamais se contradiga o fato de que, antes de tudo, é necessária a *ligação*, o *interesse*, o *sentir-se concernido* pelo que é dado. Dito de outro modo, há métodos vários para se influenciar o que há de fisiológico e psicológico nesses mecanismos, mas nada que suficientemente explique, por esses meios, o fundo incausado que apenas pode ser elucidado por uma abordagem existencial, ainda não desenvolvida por Schopenhauer. Valiosas considerações existenciais podem ser encontradas de modo disperso na *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty, em cujo pensamento já temos os marcantes traços da psicanálise e da hermenêutica existencial.

[...] é verdade que, como mostra a psicanálise, a recordação perdida não é perdida por acaso, *ela só o é enquanto pertence a uma certa região de minha vida que eu recuso, enquanto ela tem uma certa significação e, como todas as significações, esta só existe para alguém*. Portanto, o esquecimento é um ato; eu conservo à distância essa recordação, *assim desvio o olhar de uma pessoa que não quero ver*. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 223; grifos meus).

Poucas linhas adiante, ele nos oferece um exemplo, tirado de Freud, tão corriqueiro quanto, por isso mesmo, revelador:

O paciente que esqueceu em uma gaveta um livro que sua mulher lhe dera de presente e que o encontra uma vez reconciliado com ela absolutamente não perdera o livro, mas também não *sabia* onde ele se encontrava. Tudo o que dizia respeito à mulher não existia mais para ele, ele o riscara de sua vida; ele descartara, de um só golpe, todas as condutas que se relacionavam a ela e, assim, estava aquém do saber e da ignorância, da afirmação e da negação voluntárias. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 224).

Referi-me antes à memória e ao esquecimento do ponto de vista do amante, tomando como exemplo o que ordinariamente acompanha e sucede a perda física, mas indiquei, logo de início, que essa “morte” do amor não é apenas a morte física como uma perda “de fato”. A mais dolorosa, sobretudo quando não há a perda física, é a constatação, pelo próprio amante, de sua morte para o outro, o amado, condição já introduzida quando me referi ao romance de García Márquez. Esse caso torna ainda mais claro o que é mais crucial na questão: a morte do amor se revela no esquecimento, e *esse* esquecimento nada tem a ver com um mero “não lembrar”. É fato que o mero “não lembrar” torna o caso ainda mais perturbador; porém, sendo essa “perda de memória” algo derivado, como vimos há pouco nas palavras de Merleau-Ponty, não é, decerto, o mais decisivo. Pior é descobrir que alguém com quem foram vividos momentos “inesquecíveis” não mais se lembra de mim ou – pior ainda – de que os vivera comigo. É *realmente* como se tudo tivesse deixado de existir e, assim, *jamais terá sido* para o outro. Sequer importa se pelo outro ainda sou “reconhecido” quando sou de tal maneira *qualitativamente* ignorado. É “pior” porque, nesse caso particular, e *mais comum*, o que se perdeu não foi apenas uma informação na mente, mas o próprio interesse na informação. O que deve irritar mais a muitos casais separados com filhos, tornando-os tão frequentemente cruéis e mordazes entre si, é precisamente a impossibilidade de ignorar o que foi, mesmo após o *esquecimento*. Uma pessoa não pode responder pelo que ela *não mais sabe* que viveu, mas o fato de não mais saber

implica que o interesse *já* se perdera. Pior, portanto, é ver o desinteresse acompanhado da consciência do vivido, da lembrança que se *quer* negar, que o inconsciente recusa, cujo objeto não é outro senão o *sido* cujo valor está decididamente perdido. Por mais que se sofra, não ser reconhecido pelo amado que perdeu a memória jamais poderá doer tanto quanto ser reconhecido pelo amado indiferente àquilo de que se lembra e, certamente, em muitos casos, de que preferiria esquecer-se.

Eu diria mesmo que, em seu porvir essencial, tudo que legitimamente pode almejar um amor é isso: a presença, mesmo em recordação. Aliás, penso ser a isso que se dirige, e não ao mero “lembrar-se”, a clássica canção de Angela Ro Ro em seus versos imortais: “E quando eu te encontrar/ Meu grande amor, me reconheça”. Ro Ro não canta um “amor casual”, mas um amor verdadeiro, “Sem nome ou sobrenome”, que dura enquanto dura, mas é dotado de um eterno porvir expresso nos versos destacados, para cujo amado se é sempre último e primeiro, sem um antes e sem um depois, que chega “bem de repente”, *acontece*, sem passado e sem futuro, mas *sua própria história por inteiro*, sem nenhuma promessa ou espera senão a *recordação*, o não esquecimento.

Penso, um tanto modestamente, que em nenhum outro momento deste livro possa ter ficado tão claro o que devem querer dizer, de um lado, a incondicionalidade, a eternidade, a perfeição, a “sabedoria” do amor, e, de outro, sua total impertinência àquilo que se entende por impessoalidade e desinteresse. A essa altura também se pode ter evidência – penso que com a maior clareza possível – acerca de ao menos um motivo decisivo pelo qual as relações em geral são tidas como ligações por afeto, reduzidas a sentimentos e, justamente por isso, casos de amor dão tão frequentemente errado, laços de parentesco tão facilmente se veem envoltos em crises e amizades tão fácil e rapidamente se deterioram. Como grande parte das rela-

ções tem início com afinidades exteriores e se deixam explicar por qualidades genéricas, tornam-se intrinsecamente dependentes do convívio, do compartilhamento e das trocas, pautam-se nas atenções dispensadas e na disponibilidade casual para a serventia ou para o entretenimento. Portanto, a perda de interação, a distância e a demora, as ocupações cotidianas etc. são fatores decisivos para que as relações mediadas por atenções e cuidados caiam em esquecimento, se não no sentido usual do não lembrar, em que uma impressão ou atenção corriqueiras dão lugar a outras, certamente no sentido existencial mais profundo que agora tematizo. Amigos e namorados são, então, os que mais comumente *morrem* uns para os outros e, desta feita, há muito menos amor e amizade do que parece. Quanto às relações de parentesco, estão apenas superficialmente imunes a isso, em parte pelo hábito das visitas, mas é muito fácil, sob essa nova luz, perceber em virtude do quê certos subgrupos familiares são mais unidos enquanto diversos “satélites” se veem tratados de modo próximo à indiferença, como meras referências remotas – um primo que..., o pai de..., aquele irmão da cunhada, a ex-mulher do tio e assim por diante, até que se chegue ao ponto de perguntarem: “Como se chamava mesmo aquele filho mais novo da minha prima?”...

O tempo, enfim, tampouco o espaço, não “apaga” nada, muito menos vivências são apagadas pelo acúmulo de ocupações atuais com presente e futuro. Em vez disso, como já vimos, a falta do amor deixa o lugar vago a outros interesses, ou, quando excessivamente voltados para onde o amor não está, permitimos aos objetos de nossa atenção fecharem as possibilidades de amar. “Insensibilidade” e “infidelidade”, tal como usualmente entendidas, têm aí sua raiz – a errância e o extravio da atenção mediante variadas circunstâncias, dentre as quais o incontornável prevalecimento do inautêntico em nossas vidas. Contudo, que isso não depende de

nós se constata também quando se toma o caso de um amor que acontece e se permite inteiro. Este, se não apenas tem olhos para o que lhe diz respeito em todos os nossos planos e ocupações, pode mesmo nos arrastar às ideias fixas e aos mórbidos estados de ânimo que as acompanham necessariamente.

Com efeito, deve soar estranho o tema da morte do amor depois de todo esse longo percurso, mas, olhando-se de perto, percebe-se que seu acontecimento é tão próprio quanto seu “des”-acontecer. Afinal, não tratamos aqui da “morte natural”, tratamos da morte *em alguém e para alguém*. Quanto a isso, valeria considerar a possibilidade extrema de o amor ser impedido de fora. Isso soaria ainda mais estranho uma vez que sustentamos a convicção de que o amor é marcado por uma liberdade essencial, como uma disposição ela mesma originária de um “fora”. No entanto, devemos recordar que se trata de uma disposição dirigida a um *alguém*. Seria possível impedir o amor em sua possibilidade, suprimindo-se aquilo mesmo que faz do ser humano um humano? Se não for possível impedir, será possível reverter tal acontecimento deliberadamente? O caso não seria, decerto, sem precedentes. Assim como Freud identificou na sociedade progressista a canalização das pulsões eróticas no interesse da produtividade, o cristianismo parece ter sido o projeto mais bem-sucedido de desvio dos desejos individuais para um único anseio universal e absolutamente despersonalizante. De meados dos anos 1930 até sua morte, Heidegger reiteradamente manifestava o perigo de o humano perder a capacidade de atender a sua própria essência. A possibilidade da morte do amor em si em alguém é posta exemplarmente em uma obra visionária que definitivamente não tem o amor como tema, *1984*, de George Orwell, e indica o que há de mais fatal para ele, apresentando um cenário cultural regulado

pela sistematização do esquecimento coletivo. Seu interesse pode residir justamente, talvez, em não ser um romance “de amor”, mas de política. O cenário descrito na obra, às margens do qual parecemos estar há muito, é decisivamente impeditivo do amor na medida em que todos e cada um são reduzidos a papéis impessoais e adestrados na impossibilidade de deixar nascer qualquer desejo, pois o desejo é individualizante, e a sociedade não quer o indivíduo. Tornar igual é o mesmo que anular a vontade, o que se empreende pela supressão do desejo, dissolvendo assim o indivíduo na massa social. No oitavo capítulo da segunda parte do famoso romance *Os demônios*, lemos Dostoiévski (2011, p. 407-408) colocar nas palavras de Piotr Stiepánovitch:

Basta haver um mínimo de família ou amor, e já aparece o desejo de propriedade. Vamos eliminar o desejo [...]. Tudo será reduzido a um denominador comum, é a plena igualdade. [...] Plena obediência, ausência total de personalidade, mas uma vez a cada trinta anos [...] todos começam a devorar uns aos outros, até um certo limite, unicamente para não se cair no tédio.

Isso vai para além das ideologias totalitárias, pois antes define sua essência. Como se pode ler em Freud, particularmente em *O mal-estar na civilização*, o desejo “legítimo” é aquele que realiza os interesses do todo, sendo para o todo indiferente – quando não indesejável – o prazer obtido pela parte – esse, aos olhos da cultura, deve ser recalçado e redirecionado. Será mesmo possível? Terá sido tentado? Em alguma medida terá tido sucesso?

Pode até ser questionável denominar amor ou mesmo desejo o que une Winston e Julia, mas, ao fim do romance, temos a destruição do que quer que os unisse mediante a própria destruição do espírito. A tática do poder se concentra na *plasticidade* de memória e esquecimento, indiretamente afetando o que se pensa e o que se sente, que não podem ser modificados a partir de si mesmos, apenas a partir daquilo que se lhes oferece. Aplicada a Winston, a tecnologia

que *efetivamente faz com que fatos jamais tenham sido* leva àquilo que verdadeiramente significa *traição*. A traição não se dá, como em geral se pensa, como efeito de um desvio da atenção, ou como esse desvio enquanto tal. A traição não consiste em uma ação meramente justaposta que conflite ou contradiga algo como um compromisso, um acordo, uma expectativa, até porque isso pressupõe que os objetos de nossa atenção pudessem ser simultâneos no tempo e coexistentes em um espaço. *A traição propriamente dita consiste na própria supressão daquilo mesmo que estaria sendo contradito, contrariado e frustrado pelo ato que então se comete, é uma atitude com relação a alguém, não uma ação privada*. Dito de modo mais concreto, trair não é mentir, desejar outra pessoa e ir às vias de fato, mas *esquecer* de tal modo o traído que, caído na total indiferença, torna-se possível querer seu mal. Semelhante traição é o que expõe o final do romance de Orwell: a possibilidade de querer convictamente para o outro o mal mais insuportável para si! Esse mal de que se é ameaçado se torna condicionante do deixar de amar; mediante ele, negocia-se o próprio alívio em detrimento do outro; por fim, o amado é substituído de tal modo que ao substituto se sacrifica alegremente a si mesmo. A tríplice essência do amor é quebrada sem ser destruída, não pode sê-lo, e quem a quebra *precisa preservá-la*; o amor torna-se desesperado em sua essência, lançado contra si mesmo para que possa se realizar fora de si. Pela destruição do espírito, o amor não é simplesmente aniquilado, mas tornado maquinal e inumano, voltado ao que unicamente é deixado como detentor de valor: o sobre-humano.

O leitor, ao chegar a esse ponto tão delicado que tão intimamente ofende o amor próprio da maioria absoluta das pessoas “civilizadas”, deve ter em mente o que foi dito ao fim do capítulo anterior (§12) acerca dos amores simultâneos. O que digo agora vem em complemento, não em substituição ao que disse antes. Ali se tra-

tava da simultaneidade de amores *verdadeiros* que carrega a impossibilidade da atenção simultânea no que concerne a toda vivência de fato. Na traição não se trata disso, exceto pelo fato de o amante se ver a cada vez traindo *a si mesmo*. No presente momento, o traído é mesmo *o amado*. Não pretendo dizer que o amado não seja “traído” quando se mente para ele a fim de que aquele que mente evite para si mesmo um transtorno, ou quando, fazendo sexo com quem *não ame*, mantenha-se *esquecido* de quem até então era seu *amado*. Trata-se, porém, de “traições” *incompletas*, esquecimentos passageiros, signo de amor intermitente, enfraquecido, *não* de desamor em sentido estrito, muito embora, *enquanto tais e formalmente*, sejam tão graves quanto qualquer primazia que uma ocupação estranha venha a ter sobre o cuidar autêntico da pessoa amada, não importa qual, seja um jogo de futebol com os amigos, seja a exagerada dedicação ao trabalho – o caráter nobilitante do trabalho, a necessidade psíquica de diversão, nada disso deve ser usado para encobrir o caráter puramente patológico do ciúme do sexo, uma necessidade biológica e *sobretudo estética* como tantas outras. A traição *completa* é aquele esquecimento profundo em que o outro *não deixa de ser*, mas é *alguém* a quem *retiramos todo o cuidado entregando-o à sua própria desgraça*. O que têm em comum todos os tipos de traição propriamente dita é seu caráter “voluntário”, mesmo que não mediada por uma deliberação.

Por inusitado que pareça esse diagnóstico, não é nada de extraordinário na história da Ética, que finalmente pode nos ajudar um pouco quanto a esse tema. Já Aristóteles, em célebre passagem de sua *Ética a Nicômaco*, reconhecia ser justificável que alguém entregue seus amigos, sabendo que sofrerão um mal terrível, quando se é submetido a tortura ou a ameaças contra si e seus entes mais próximos. O homem, em geral, tem uma capacidade limitada para suportar o sofrimento, o que torna esse tipo de conduta algo “na-

tural”, uma injustiça cometida involuntariamente e passível de arrependimento. Não é à toa que mártires adquiram a celebridade de heróis, pois contrariamente à “natureza” enfrentam e superam algo que quebraria a maioria em vista de um bem superior àquilo que lhes concerne pessoalmente. Poder-se-ia dizer que o mal causado a Julia por Winston seria resultado de terrível tortura, mas isso estaria errado. O sistema não permitiria que ele se arrependesse. Aliás, no contexto do romance, de modo algum se pode permitir um ato heroico e, se atos de autêntico heroísmo são empreendidos por amor de algo ou de alguém, que se suprima o amor, mas não por inteiro – a aniquilação do amor colocaria a perder a empreitada. Era necessário que a *esquecesse*, mas não que a apagasse de sua memória e simplesmente a ignorasse. Pelo contrário, o efeito pretendido *só é possível se, sabendo quem é Julia, ela nada significa* para ele. A máquina ideológica do esquecimento sistemático, da manipulação última da plasticidade da memória, desenvolve os meios para que se esqueça até mesmo de “juízos sintéticos *a priori*”. É necessário *a priori* não mais saber que  $2+2=4$ . Primeiro, é necessário fazer com que se duvide do que se sabe independentemente de toda experiência possível – que nada haja de incondicionado –; segundo, que se acredite não mais poder obter resposta por si só em nenhuma experiência possível – que a verdade seja negociável a um alto preço –; e, finalmente, que se saiba que a resposta é aquela introduzida *a posteriori* – que a própria consciência seja substituível. Quando Julia se torna tão vazia quanto  $2+2=4$ , pode ser negada. Obtido isso, o que menos importa é se, de fato, o mal que *voluntariamente* lhe quis Winston a acometerá, tampouco a ele isso importará. Não importa se há guerra ou paz se se acredita que haja. Quando apenas o Irmão-Maior é amado, como Deus, aos demais resta tão somente a indiferença. Nesse sentido, o mundo descrito

por Orwell revela-se como uma possível metáfora para algo muito maior e mais sério do que os presumíveis desenvolvimentos da tecnocracia totalitária que pôde testemunhar.

### §23. Casamento e geração como modos do porvir no amor

Do ponto de vista do amor ele mesmo, ou melhor, “do interior da relação”, o amor não conhece morte e, ainda assim, se não justamente por isso, quer a si mesmo para além de toda vida, para além de si mesmo e suas possibilidades de fato. O amor sempre presente lança seu ter-sido a um porvir indeterminado, mas certo de si e de sua indestrutibilidade. Nesse sentido, o amor, mesmo sendo perfeito, completo, quer gerar. Não que “precise de filhos” para se completar, é evidente, mas o amor “quer” exercer o poder de ter diante de si sua “síntese”. A fusão dos amantes de que tanto já se falou e que se fantasiou ao longo dos séculos de modo algum é ou pode ser uma fusão das almas, tampouco das carnes, mas fusão *na figura* de um terceiro. Na *concordância* do amor dos pais, abre-se a possibilidade do *filho do amor*, que poderíamos entender, inspirando-nos em Lévinas, como o infinitamente futuro buscado pelo amor.

Eu amo plenamente somente se outro alguém me ama, não pelo fato de ter necessidade do Outro, mas porque meu prazer se satisfaz com o seu prazer e porque nesta conjuntura, que não deve ser confundida com a identificação, isto é, nesta *transsubstanciação*, o Eu Mesmo e o Outro não se confundem, mas, justamente – além de qualquer projeto possível e além de qualquer poder sensato e inteligente –, geram o filho. (LÉVINAS apud SCHOEFFLIN, 2004, p. 180-181).

É, com certeza, um belo trecho, embora eu deva confessar ter, no geral, pouco fôlego para a filosofia lévinasiana da alteridade. O que de fato me parece emergir como questão agora, na reta final deste livro, pode ser assim formulado: qual seria o caráter dessa geração pela qual advém uma “síntese” dos amantes? Se um amor autêntico nada

tem de reprodutor, mas de *criador*, posto que não se vale de parâmetros pré-estabelecidos, antes dispõe suas próprias possibilidades sempre em aberto, a geração também tem de ser compreendida em tais termos. Do mesmo modo, a criação do filho não consistirá na mera ocupação com sua manutenção (nutrição, segurança, educação). Eis, para mim, a diferença essencial, já antevista por muitos, entre criar e reproduzir. Na criação está em jogo um início; na reprodução, temos nada além de um meio para um fim já dado – nesse sentido, portanto, todo “ocupar-se de uma criação” é reprodutor da e para a sociedade, mesmo que “contra” ela. Este último é o cuidado no sentido corriqueiro, em que se evita isso ou se promove aquilo, inculcando no jovem educando ideologias e anti-ideologias. Apenas o amor *cria*, ainda que essa criação se dê por *intermédio* da reprodução (biológica), de modo que ele pode incluí-la e acolhê-la, mas essa pode se dar de modo absolutamente indiferente ao amor, por acidente ou por determinação instintiva ou por deliberação.<sup>28</sup> Devo observar que não se inclui na classe de gerações “indiferentes ao amor” aquelas que, mediante a intermediação biológica, contam com a participação de terceiros, como nos casos de adoção, “barrigas de aluguel”, inseminação artificial etc. Os pais são, de fato, “aqueles que criam”, não apenas no sentido da ocupação com o filho, mas no da participação em seu *início* – na condição de *futuro* do amor, não importa à sua geração de que aparelho reprodutor ele viera a ser. Quando o casamento tem em vista os fins reprodutores em geral, ele condena a si mesmo à banalidade do que se dá por “ter de ser” ou por mera “casualidade”, contaminando a própria convenção. O problema da convenção não reside no fato de ser “mera convenção” e, como tal, desprezível enquanto algo “conservador”. O verdadeiro

---

<sup>28</sup> Análogo é o que ocorre no modo de criação que se vale do que já se encontra dado na cultura, como inserir uma criança do sexo masculino no âmbito simbólico do gênero correspondente sem que, com isso, tenha-se qualquer pretensão de que venha a se tornar um cisgênero.

mal do *convencionalismo* está em outra parte: em submeter à mera conservação maquinal toda ação e até mesmo o próprio princípio de criação, submetendo-a à reprodução de regras que, como tais, bloqueiam toda origem, todo início, e até mesmo qualquer possibilidade de recomeço, não havendo meio mais fatídico e ao mesmo tempo “eficiente” de inibição do amor – a isso remete toda polêmica acerca da incompatibilidade entre amor e casamento.

Nesse ínterim, se quisermos pensar adequadamente a possibilidade de *realização* do porvir do amor – até então *meramente possível* para os amantes –, devemos ir ao encontro de sua *proveniência*, não de sua “conveniência”. O que “convém” é o inautêntico, o vulgar, o impessoal “como se dão as coisas”. Como se dão “as coisas”? Duas pessoas se conhecem, chegam à conclusão de que “vai bem” estarem juntas e, fazendo planos ou não, *terminam* casando e *eventualmente* tendo filhos. Grifo as palavras “terminam” e “eventualmente” para a meditação do leitor, mas não me furto da oportunidade de esclarecer que, do ponto de vista do que “convém”, ter filhos ou não, por mais que pareça uma “decisão”, jamais o será, pois dependerá de um cálculo de prós e contras que dará a resposta sobre a conveniência ou não de tê-los, sejam fatores econômicos, profissionais, emocionais, médicos etc. Somente pelo amor ter um filho pode adquirir esse caráter de *livre decisão*, não como resultado de uma deliberação dos pais, mas como espontânea expressividade do amor mesmo, como nos casos em que alguém jamais pretendeu ter filhos e sequer gosta de crianças, por amor, “resolve” tê-los.

Indo então à *proveniência*, deve-se dar atenção ao *pelo que se unem* duas pessoas. A elas não se pode aplicar o que diz a contundente canção de Cazuza, que define “quem não sabe amar” como aquele que “fica esperando alguém que caiba nos seus sonhos”. Que quer dizer alguém que “espera pelo pai ou pela mãe ideal” para um

filho seu? Em certo sentido, o filho do amor só pode advir daqueles de quem advém, e isso vale para cada filho e para cada amor – lembremos que amor verdadeiro não precisa ser único. No entanto, o discurso se aplica a quem está à procura de determinadas qualidades, ainda que tais determinações ainda sejam confusas, como geralmente são em tais casos. Por que o compositor nos exorta a “pedir piedade pra essa gente careta e covarde”? “Covardia” e “carentice” têm aqui quase o mesmo valor, pois se trata de esperar a oportunidade apropriada para seguir o fluxo ordinário da vida, realizar as pretensões que se nutre a respeito de si mesmo e dos outros, prevenindo-se contra aquilo de que é impossível se precaver: a surpresa, o imprevisto. O que causa tanta frustração nos relacionamentos é de total responsabilidade das partes, muito embora elas nada possam fazer a respeito: a incapacidade de amar o outro segundo as possibilidades *do outro*. Essa incapacidade se traduz ordinariamente na espera pela realização de meras fantasias. Ora, se sobre mais nada no mundo se fantasiou tanto quanto sobre o amor – até mesmo a religião se tornou redutível a uma fantasia dessa natureza –, decorre que nada pode ser mais frustrante do que descobrir que o amor nada tem ou pode ter a ver com o que *se espera*. Amar envolve a experiência crucial que García Márquez, no décimo sétimo capítulo de seu romance, formula como sendo “o paraíso da solidão compartilhada” (2002, p. 404). Cada qual com *seu* amor é, em verdade, radicalmente só. Nenhum filho pode suprir isso por mais que se espere, e aí encontramos o problema elevado à terceira potência, como veremos mais adiante.

Não se trata mais da solidão do abandono e do esquecimento mediante o lançar-se de cada um a suas próprias atividades em detrimento da relação, quando um filho logo se torna objeto de disputa em meio às novas ocupações que com ele advém. Trata-se,

sim, da solidão originária que se conserva no amor profundo, em cujo meio, sendo uma relação, converte-se em uma solidão compartilhada na medida em que o amado, em vez de deixado “por sua própria conta”, *sabe-se preocupado* no cuidado do amante para que seja o que ele é. Esse, como vimos, é o cuidado mais raro e mais difícil da parte do amante tanto quanto – se não mais – é raro e difícil para o amado que deseja e precisa de alguém para ajudá-lo a carregar o *seu* próprio peso. Ordinariamente não se quer carregar o peso alheio sem contrapartida, tampouco o faz o autêntico amante, cuja proteção e cujo auxílio consistem em ser junto *com* o amado, não *pelo* amado (no lugar dele), pois cada qual só pode ser o que é em virtude de si mesmo. Aqui, ser só com o outro não é um estar a sós longe dos olhos curiosos sempre em uma lua de mel, muito menos coexistir em uma condição de incomunicabilidade, mas, pelo contrário, compartilhar uma solidão acolhida sem se tornar infeliz por não tê-la *dividida* ou *suprimida*, nem tornar infeliz por não poder desembaraçar-se dela – sim, pois, ao cuidar de cada um pode pertencer o não suportar ver o outro “só”, querendo estar “sempre por perto”, roubando ao outro o seu si-mesmo.

Enfim, a incapacidade de amar, de admitir a solidão inescapável e sem promessa, é o que leva cada um a uma atitude preventiva, hoje das mais disseminadas. Tal atitude, que visa antes de tudo a um “conhecimento sobre o que se pode esperar” ligado a uma ânsia por “companhia”, pode ser reconhecida nos exemplos que Badiou oferece daquilo que denomina “concepção securitária do ‘amor’” no capítulo inicial de *Elogio do amor*. Trata-se, diz ele, do “amor seguro-total”:

[...] você terá amor, mas terá tão bem calculado seu relacionamento [*af-faire*], tão bem selecionado antecipadamente seu parceiro teclando na Internet – terá evidentemente sua foto, seus gostos em detalhe, sua data de nascimento, seu signo astrológico etc. – que ao final desta imen-

sa combinação poderá dizer: “Com esse[a], tudo correrá sem riscos!”. (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 16).

A palavra aqui traduzida por “relacionamento”, dizendo respeito ao que, pelo menos até então é um caso sem compromisso, “*affaire*”, é muitíssimo feliz, pois, em francês, exprime também relações ilegítimas ou de trabalho, ou seja, tudo aquilo que pertence à esfera do impessoal, com o que, na maioria das vezes, não há um comprometimento verdadeiramente *essencial*. Fazendo o devido contraste, Badiou prossegue dizendo que o amor não é algo cujo dom de conferir à vida intensidade e significado possa se realizar no “regime da ausência total de riscos”. A inquietação por essa total ausência de riscos já havia sido tematizada por Clément Rosset em sentido bastante amplo, tendo como consequência paradoxal a maximização da dúvida. Afinal, a recusa do efêmero, do absurdo e do revés constitutivos da própria realidade não apenas produz em nós o empenho na obtenção de *garantias* contra esses “males”. Uma vez que tal recusa emerge da própria *insegurança radical* inerente à existência humana, a angústia originária que a revela junto à solidão igualmente originária e iniludível, toda ocupação com a pavimentação de uma estrada sólida rumo a fins determinados já supõe uma “desconfiança” com relação ao mundo e tudo que há nele. Sobre semelhante base, *nenhum amor pode acontecer*. Partimos da dúvida, realizamos os cálculos para diluí-la, e a própria experiência insiste em corroborar que nenhum empenho é bastante. Cada desconfiança produz nova dúvida, e isso causa tamanho desgaste afetivo que o melhor a fazer parece ser eliminar ao máximo os fatores de risco, não havendo nenhum outro que supere o risco de entregar-se a alguém. Se isso não acomete (ou não compromete) tão comumente o desejo de ter filhos, a ponto de muitas pessoas considerarem mais simples a chamada “produção independente”, é porque persiste a disseminada fé na educação – as

pessoas esquecem o quanto se tornaram diferentes daquilo que os pais planejaram para elas –, bem como subjaz uma forte necessidade de ter para si um *dependente*. De todo modo – isso é particularmente notável –, as concepções securitárias envolvem fundamentalmente um “controle de variáveis” e, portanto, uma pragmática “economia de dados”, a restrição àquilo que “importa”. Trata-se não de resolver, mas de dissolver problemas.

Essa “pragmática” que vincula angústia e “importância” já fora pensada por Rosset em seu segundo livro, intitulado *O mundo e seus remédios*, uma obra por ele mesmo considerada “juvenil”, mas essencial. Embora assumindo uma atitude filosófica de todo diversa, Badiou parece ter em vista algo similar quando, na página seguinte à citada, acrescenta à “ameaça securitária” a ameaça “de lhe negar toda a importância”. Segundo ele, são ameaças na medida em que não evitam apenas o acaso, o “sinistro” – segundo a linguagem das seguradoras –, mas também “toda poesia existencial”, “toda prova imediata, toda experiência autêntica e profunda da alteridade de que o amor é tecido”, ou seja, todo *encontro*. Fechar-se em si mesmo parece o mais seguro, abrindo-se apenas ao que lhe parece familiar e de acordo com aquilo que se julga capaz de administrar – o outro importa não por ser verdadeiramente “amável” (em sentido próprio e estrito), mas por ser “interessante” (no sentido mais vulgar que se imagine). Não há mais lugar para o inútil, para aquilo de que não se possa fazer alguma coisa, que não seja simples meio para um fim – no caso, *meu bem-estar*, que *deve incluir* a possibilidade de um (impossível) “futuro despreocupado”.

Nesse sentido, vemos por toda a parte as pessoas dizendo, por exemplo, que educação, saúde, segurança e trabalho não são custos, mas *investimentos*. Entendo perfeitamente o que querem dizer e o que isso tem de *desejável*, de *importante*, de *prático* e de *necessário*...

Vê-se, porém, que nenhuma dessas qualidades concerne ao amor? Ainda assim, não é o que também *se diz* impessoalmente? Que amar não é um custo, mas um *investimento*, que não se perde tempo com o amor, antes *se ganha* isso ou aquilo? Por incondicionalidade do amor de modo algum quero dizer que haja o que ganhar sempre – pelo contrário, nada há “por ganhar” –, não importa o que aconteça, pelo simples fato de amar ou ter amado... Por que não? Porque o desejável, o importante, o prático e o necessário carregam em seu significado a analogia do *negócio*, a justificativa, a condição, a generalidade segundo a qual eu escolho dentre dois produtos diversos aquele que serve mais ao mesmo fim caso tenham o mesmo preço, ou, se têm preços distintos, elaboro cálculos mais complexos, acrescento variáveis, mas apenas *na medida* do “necessário”, do que “realmente importa”, de maneira a realizar meu desejo do modo mais prático possível. Para piorar, tratar algo como “investimento” é exatamente, na sua essência, a mesma atitude daquele que trata a mesma coisa como “gasto”, como “despesa” – a única diferença reside em como cada um avalia a *taxa de retorno* daquilo que está sendo *empenhado*; para tanto, uns usam parâmetros predominantemente qualitativos, outros, quantitativos – enfim, o que é para cada um mais vantajoso. Sair dessa lógica é impossível por um milagroso “ato de vontade” – apenas o amor pode abrir esse caminho, rompendo com a lógica das ocupações cotidianas e liberando o horizonte do *incalculável*. Essa possibilidade extraordinária é a expressão imediata de sua tríplice essência. Sem isso, cada relacionamento, ainda que constituído segundo “as mais fortes bases”, correrá o risco certo de, em um futuro mais ou menos distante, revelar-se como não tendo sido “tão importante” quanto se pensara – então se dirá: culpa da idade, culpa do sentimento, culpa do conhecimento (ou da falta dele) e assim por diante. “Importância” é um termo técnico utilizado também para o capital, pois consiste

em um ativo, algo cuja *posse promete retorno* ou alguma espécie de *benefício particular*. Sem dúvida é assim que ordinariamente se *calcula o custo-benefício* de um relacionamento. Aparentemente, poderá parecer ter valido pelos filhos que se teve (ou que, felizmente, não se teve), mas o fim será sempre o mesmo.

Todos os esforços contra possíveis “sinistros”, toda agitada ocupação em se desvencilhar das incomodidades e das inconveniências traduz um fenômeno cultural decisivo na história ocidental, a Modernidade, o tempo da ciência e da dúvida, do método e da subjetividade, do entretenimento e do tédio, do progresso e da ideologia, do direito e da guerra universais. Para tudo se busca solução e para nada há lugar se não houver resposta, por bem ou por mal, e a nada nem ninguém se permite abalar nossa pretensa segurança. Para Badiou (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 18), a Modernidade consiste em mandar embora o que não está de acordo com o nosso conforto; quem sofre está fora da Modernidade – palavras precisas! Quem duvida que recaia sobre nós o imperativo da felicidade? Ocorre, entretanto, que os esforços de facilitação incorrem em complicações. Um exemplo disso é que tamanha desconfiança acerca dos relacionamentos veio a torná-los fluidos (além das comodidades), a despeito de todas as precauções tomadas. Se recentemente o casamento deu lugar a outro tipo de contrato, o da “união estável”, facilitando a vida dos parceiros na proporção em que a vida de empresários de pequeno e micro portes já havia sido facilitada, ainda mais recentemente surge o chamado “contrato de namoro”. Semelhante contrato não tem como objetivo – como cheguei a pensar logo que tomei conhecimento – estabelecer oficial e juridicamente um *compromisso*, mas, pelo contrário, facilitar sua dissolução, como uma declaração de *irresponsabilidade* no caso de uma das partes vir a entrar com ação pleiteando reconhecimento de uma união estável já rompida, tornando-se,

por exemplo, sujeito de direitos com relação aos bens do ex-parceiro. Parece mesmo uma “boa ideia” para frear os oportunistas e, sobretudo, as corriqueiras “vinganças”, mas a experiência mostra os riscos de malogro em semelhantes tentativas de prevenção.

O que se deve compreender é que, não importando o que digam os registros histórico-antropológicos, o amor é que está no fundo de todo contrato. Amor em sentido alargado, que seja. No sentido estrito, um contrato, tácito ou expresso, registrado ou não, público ou privado, tendo o amor por fundamento, encontra no contrato uma mera manifestação exterior entre outras. Dito de outro modo, o que leva autênticos amantes ao casamento *não é a segurança do contrato legalmente estabelecido*, mas o ímpeto por sua expressão mesma, de um para o outro e daí para os demais, não o contrário. Por isso não fazer sentido casar e viver em residências separadas. Em tal circunstância, casar-se é mero “capricho” – faça-se uma festa especial entre amigos para declarar o desejo de para sempre se amar, por exemplo. Não que o casamento inclua um “dever” ou uma “expectativa” de coabitação, mas porque o casamento é a *declaração pública* desse desejo de viver junto. Se, todavia, coabitar “não dá certo”, não é isso um caso que atente contra o amor ou prove sua efemeridade, fazendo todo o sentido que as pessoas se amem vivendo em separado – para isso já ofereci suficiente elucidação. Afinal, o contrato traz o inconveniente essencial de ser um instrumento pelo qual se prometem ações, mas não se pode, como vimos nas palavras de Nietzsche, prometer sentimentos. Agir sem que se tenha ao fundo sentimentos compatíveis é aquilo que normalmente se denomina “compromisso”, logo convertendo-se em fardo. Porém, a pretensão de se prometerem sentimentos como “te amarei e respeitarei” é *funesta*. Em verdade, o que se faz pela via do contrato é dar fé de que se *concorda em agir de tal modo por tanto tempo ou por tempo indeterminado*, como no caso do

matrimônio. Nada além disso pode ser contratado, prometido. Por isso digo que o contrato *autêntico* só pode surgir do próprio desejo de porvir do amor; ainda assim, é um *instrumento* limitado, geralmente se esgotando em si mesmo, como mera realização do desejo de casar. Esse desejo, como desejo, tem um objeto determinado que perde seu valor tão logo conquistado. Sendo assim, o casamento só se mantém dotado de valor por amor, não aquele expresso em palavras e ações, mas aquele que se realiza temporalmente como *duração*. Questões de ordem prática podem, então, levar à quebra do contrato sem que a relação essencial se rompa – um divórcio jamais pode levar ao adultério...

Em que sentido, em suma, se pode prometer *amar*? O artifício do contrato traz uma ambiguidade perigosa: não é apenas o testemunho do amor que é *meu*, pois envolve outra parte, aquela com quem me *comprometo*, de um lado, e, de outro, constituo perante a lei como minha *credora*. Obrigo-me, portanto, a *dar-lhe* algo, bem como a obrigo a me ter como seu *destinatário* privilegiado. É evidente que isso *não pode dar certo* senão na medida em que o negócio de que trata o contrato seja *irrelevante* para quem o ratifica. Casar-se só pode ter um porvir ou ser um modo do porvir se sua ratificação, pela qual o passado pesa sobre cada momento presente, se essa ratificação, dizia eu, pertence *ao porvir*. Estranhas palavras que significam: o que asino agora apenas tem valor a cada instante por vir em que seja uma vez mais contratado. O Direito vê o assunto às avessas porque seu “negócio” é a garantia, o dever, pois seu lugar é exterior a todas as singularidades; logo, seu modo de proceder é e tem de ser em todos os tempos e lugares, para todos e qualquer um, *impessoal*. Seu alcance, sobretudo o dos contratos que por seu intermédio se celebram, envolve questões materiais e, de fato, casamentos são *instituições* que independem do amor em sentido estrito. É apenas por isso – não

que seja pouco – que declarei ignorar dados histórico-antropológicos, pois seu ofício é considerar as coisas a partir do exterior, seja do ponto de vista material das ações, seja do ponto de vista simbólico que, como tal, pressupõe algum nível de predeterminação quanto a seu sentido aparente ou inexpresso. Assim, o contrato matrimonial em geral consiste sempre em um acordo de reciprocidade ou solidariedade, sempre um *meio* inadequado para *representar* uma relação entre “almas”, na medida em que, como já disse e repeti, insere-a na lógica própria ao âmbito dos negócios, das relações comerciais de troca e contrapartida, das sociedades e das associações civis, pouca diferença fazendo se têm ou não têm fins lucrativos. Pensa-se, sob essa luz “moderna”, que o ideal é o fechamento da fatura sem *déficit* nem *superávit*, igualdade total, mas isso não resolve, pois, pelo contrário, torna a relação ainda mais sensível às “variações de mercado”.

Por sua vez, o que se tem em vista no casamento de amor *nada acrescenta ao compromisso que cada parte já sente em si ratificado*, mas o torna público e, por conseguinte, sujeito às estruturas da ordem social, bem como aos juízos da cultura, que valem indiferentemente e consideram-no de modo idêntico aos casamentos “de conveniência”. O casamento de amor é como uma exigência de efetivação antecipada do porvir do amor, ao passo que o filho de amor é a crucial e não pouco temerária “necessidade” de trazer esse porvir ele mesmo à presença dos amantes, pois em torno dele haverão de representar seu próprio futuro no mundo. O filho do amor é, para os amantes, a personificação do amor que, estando entre eles, os mantém unidos, sendo precisamente daí que paradoxalmente emerge ou pode emergir todo dilema existencial que se pode compreender à luz do duplo modo de ser dos humanos. Continuemos, porém, no tema do casamento, que, aliás, não é de modo algum uma condição para o advento do filho do amor (e vice-versa).

A perda do sentido do casamento à luz do fato de sua “romantização” conflitar com o caráter social e, portanto, impessoal de que se origina, compromete, por sua vez, a concepção de amor conjugal – unificando domínios inconciliáveis, sacrificam-se ambos, pois o “romance” cai junto com o “real”. Nietzsche, embora considerasse o casamento apenas do ponto de vista de sua convencionalidade artificial, tem muita razão quando se refere, no capítulo “Incursões de um extemporâneo”, §39, de seu *Crepúsculo dos ídolos*, ao abalo causado pelos elementos subjetivistas introduzidos pelo romantismo.

Eliminou-se com a crescente indulgência em favor do casamento por amor exatamente a base fundamental do casamento, o que primeiramente *fazia* dele uma instituição. Nunca se funda uma instituição sobre uma idiossincrasia, *não* se funda, como disse, o casamento sobre o “amor”: se funda sim o casamento sobre o impulso sexual, sobre o impulso de posse (mulher e criança enquanto propriedades), sobre o *impulso de domínio*, que organiza para si constantemente a menor conformação do domínio, a família que *precisa* de filhos e herdeiros, para fixar também fisiologicamente uma medida alcançada de poder, influência, riqueza, para preparar tarefas longas e o instinto de solidariedade entre séculos. (NIETZSCHE, 2000, p. 97-98).

Enfim, se o casamento foi instituído para manter a máquina social em movimento, enquanto apropriação não apenas das forças físicas pelo trabalho servil, mas também das forças instintivas pela reposição constante de recursos humanos, a liberdade inerente ao amor daqueles que se amam não pode ser compatibilizada a essa finalidade extrínseca e despersonalizada e, se o é, é apenas para o benefício do próprio sistema. Como no caso do patrão que trata seus funcionários como iguais para obter deles, com sua indulgência, o melhor resultado possível e garantir-se contra rebeliões, o incentivo romântico, tão propalado pela cultura popular, atua, pelo menos, sobre dois fatores: não vale a pena produzir filhos para que trabalhem para outros; não vale a pena casar-se com quem não se ama senão para ter filhos; logo, apenas pelo incentivo às uniões por amor, estimulando a fantasia, as

pessoas de bom grado procriariam filhos em um mundo onde domina a servilidade, e, quanto mais servil é a condição de uma família, mais os filhos lhe são úteis. É, com efeito, uma perversidade que pesa submeter à reflexão. As fundamentações políticas modernas, protestantes, confirmam-no na medida em que pregam o individualismo, o progresso pessoal e tudo aquilo que torna a esfera privada rebelde contra a esfera pública, mas, como mera inversão de valores, é mal sucedida no que concerne à sua superação e à superação, sobretudo, da impessoalidade mesma, pois, como vimos, o “privado” se constitui de pretensões impessoais. Com efeito, o casamento institucionalizado por convenção no âmbito histórico-simbólico de uma dada cultura pode ter e provavelmente tem como “fundamento”, ou “razão de ser”, exatamente o que elenca Nietzsche: fatores objetivos de ordem econômica, política, biológica, religiosa etc. Contra tudo isso se opõe a “idiosincrasia”, mas o verdadeiro lugar da singularidade está para muito aquém da mera “subjetividade” psicológica com todas as suas expectativas, sonhos, “personalidade”. O casamento, em sua autenticidade existencial, é, sim, “fundado” no *amor*, compreendido *originariamente*. Quando não se o compreende assim, a partir de sua imediaticidade, mas a partir daquilo que “desejo para mim”, que “desejo do outro”, daquilo “que me serve ou não me serve”, temos a conjugalidade como mero campo de batalha dos egos, uma questão de saúde pública, de economia, de política ou mesmo um “caso de polícia”. Sim, “quem ama não mata”, mas matar em vista da supressão de um obstáculo é bem possível. Por isso, mesmo no âmbito da inautenticidade cotidiana, incontornavelmente presente em toda relação amorosa *de fato*, o parceiro *já* pode se transformar em um “sócio”.

Um fator agravante é que pela expressão “vida privada” não se deve entender hoje o que ocorre em nossas casas, em meio a nossos círculos de amigos e familiares, opondo-se meramente à “vida pú-

blica”, mas estritamente o que se dá na *intimidade*. O que outrora se denominava “vida privada” alargou-se de tal modo com o individualismo moderno que tomou o lugar da “esfera pública”, fazendo com que “relações públicas” não mais se pautem em interesses comuns, mas particulares, ao passo que nossas relações com as pessoas mais próximas vão se tornando mais e mais restritivas. Isso pode ser denominado “fator agravante” na medida em que pessoas convivem anos a fio e admitem, a certa altura, não se conhecerem.

Um exemplo bastante ilustrativo – por alheio que pareça à primeira vista – envolve o uso de preservativos. Há um dado empírico quase naturalizado de que homens são frequentemente mais infiéis no casamento. A ele se junta um dado estatístico que mostra um alarmante percentual de mulheres que contraíram doenças sexualmente transmissíveis de seus maridos. A solução usual é a recomendação de que *sempre* se utilizem preservativos nas relações sexuais, mesmo em uniões estáveis e de longa duração. Tal conselho tem um papel pragmático de naturalizar a utilização do acessório que ainda não é bem aceito por muitos, mas, por outro lado, sua banalização implica que *não se pode confiar* no parceiro com quem se convive. Mas como é possível não confiar e ainda assim conviver? Admitir isso envolve o seguinte: em primeiro lugar, a convivência – ou, para ficar mais explícito: a vida em comum, a união conjugal – não implica o compartilhamento completo da intimidade, mas apenas das rotinas; em segundo lugar, o compartilhamento da intimidade perdeu seu vínculo com o amor; terceiro, a título de conclusão, a vida em comum deve conviver com a *possibilidade* da infidelidade, embora não possa aceitar que esta se torne um fato. De todo modo, a própria exclusividade na parceria sexual não é um fim em si mesmo, mas, pelo contrário, um possível efeito de um amor que se reconheça completo na união de duas pessoas, de maneira que, embora eu não pense

haver contradição entre amor e o que se denomina “infidelidade”, é certo que esta denota algum tipo de incompletude. Assim, caberia a seguinte provocação aos referidos conselheiros: o problema de saúde de que se trata não decorreria, em primeiro lugar, da infidelidade e essa da incompletude? Como a “perfeição”, considerada a partir da raiz latina da palavra, pode ser entendida como sinônimo de “realização”, “completude”, “acabamento”, a condição essencial de todo amor autêntico, essa incompletude deve ser entendida como imperfeição na relação amorosa, não necessariamente ausência de amor, pois isso produziria indiferença.

Dito de outro modo, ao se tomar a questão às avessas, passa despercebido que a “infidelidade” (e seus riscos) só tende a crescer justamente quando subsiste uma atmosfera de desconfiança radical resultante de uma promessa da cultura moderna que jamais pode ser cumprida, a saber, que o outro pode ser de algum modo previsível em suas possibilidades próprias. Por isso coloquei a palavra “infidelidade” entre aspas, não para reduzir sua relevância, mas para indicar seu caráter derivado e inessencial na compreensão vulgar. Parece, portanto, acertado o que diz Oltramari (2009, p. 676) em seu artigo sobre amor e conjugalidade:

[...] podemos pensar que o estabelecimento daquilo que os casais compreendem por confiança nada mais é do que esta forma de tentar controlar o incontrolável, pois esta não possibilidade de previsão sobre o outro impossibilita a vida das pessoas, já que a dúvida é uma constante na vida do casal. O ser humano procura por segurança ante a imprevisibilidade da vida e tenta fugir da fragilidade dos laços do mundo moderno.

Isso deve mostrar que o problema das relações conjugais *não* é uma questão de saúde, tampouco social em última instância, mas eminentemente *existencial*. Os profissionais de saúde estão exclusivamente interessados no controle de doenças, para o que o uso de preservativos, por exemplo, é solução suficiente, funcionando ainda como que uma

“vista grossa” sobre a promiscuidade que pode então ocorrer sem danos sociais “mais graves” e onerosos. Os profissionais da cultura, por seu lado, interessam-se especialmente pelas dinâmicas “materiais” e simbólicas que estabelecem ou são estabelecidas pelas práticas de fato, para o que basta o esclarecimento de “perfis”. Acontece, porém, que se tem aí uma questão existencial bastante mais profunda cuja compreensão se torna necessária, a qual alguns psicólogos se mostram mais propensos a notar. Afinal, não se pode ignorar que a generalização do uso de preservativos tende a fazer com que seu fundo – a ameaça da infidelidade – caia no esquecimento e deixe, portanto, de ser pensada adequadamente na medida em que passa a integrar meramente o rol dos cuidados com a saúde ou o dos preconceitos superados. Nesse esquecimento se torna mais fácil, se não há envolvimento suficiente, despreocupar-se com o que o parceiro faz “de sua vida”, dando-me, pois, mais espaço para que eu “cuide da minha”, inclusive fazendo o que bem entender “de meu corpo”. Aqui se encontram alguns dos elementos do desamor ou desfavoráveis a seu acontecimento, na medida em que o outro adquire uma existência cada vez menos substantiva para mim, e isso “bem antes da internet”. Vivemos cada vez mais isolados em nossa pretensa “interioridade” – mais como fuga dos outros do que como vivência espiritual –, sendo notável o quanto as pessoas parecem estar satisfeitas com a segurança de ter uma consciência privada protegida de olhares curiosos e impertinentes. Assim é fácil que tudo recaia na *indiferença* e, portanto, que o amor se ausente por inteiro, de nada adiantando querer chamá-lo de volta quando finalmente nos dermos conta de nossa solidão, agora autoimposta. Uma vez que essa solidão seja autoimposta por aquele que se isolou e se mantém no modo privativo de seu cuidar, produz-se uma espécie de círculo vicioso impeditivo de toda saída da condição de incompletude, a cada vez alimentada pela busca de novidades no exterior. Como se pode ler no

artigo “Amor: coisa deste mundo ou do outro?” (MORAES, 2013, 111-112), o “amor deve ser estimado como cura para uma solidão essencial a todo ser humano, que o impele para se relacionar com aquilo que o cerca. Mas de que modo? O amor desperta quando, por um insondável mistério, reconhece-se *em si mesmo* o ‘estar-completo’”, quando aquele vazio de solidão essencial se mostra com clareza no exato instante de seu preenchimento, “causando a excitação que todos os que amam ou já amaram conhecem e reconhecem como uma espécie de felicidade”, que, em verdade, nada serena, é bastante “ansiosa e perturbadora”, até inconveniente.

Mais adiante, em sua página final, o artigo se refere a “duas maneiras de se querer filhos” (MORAES, 2013, p. 113): “Uma delas é querer simplesmente ter filhos, ou, para ficar mais claro, ter filhos para si”; a outra consistiria em compreender existencialmente os filhos como gerados “da perfeição amorosa, feliz”, pertencentes, pelo contrário, “ao caráter dadivoso do amor”, provindo “de sua abundância e suficiência como um coroamento”, em nada podendo “lhe acrescentar, aumentar ou melhorar”, sendo, cada filho “a reiteração desse excesso”. Essa segunda “maneira” de modo algum consistiria em um querer para si, em que se deseja “ser parte da vida de outro”, mas um querer “um outro para compartilhar do amor” que une os pais, “biológicos ou adotivos”. Isso pode ser relacionado com o que escrevi anteriormente sobre a ratificação do casamento pelo porvir; ou seja, a cada vez que um amor se reafirma, a possibilidade do filho como futuro desse amor também se reafirma ou pode se reafirmar. “*Pode*” porque, como vimos, o filho não é *necessário*, e, se sua vinda à vida é como expressão de uma abundância e de uma suficiência, de uma perfeição a que ele nada pode acrescentar, nada se perde sem ele, *na medida – bem entendido – que consideremos esse amor em sua essência*. É evidente, todavia, que na *vivência* de um amor, presença e ausência de filhos fazem toda

a diferença, não apenas do ponto de vista “prático” ou “material” e “afetivo”, mas também, e sobremaneira, do ponto de vista existencial mais profundo – afinal, *o filho do amor é a possibilidade máxima do cuidar dirigido ao futuro*. Cito de passagem um belo trecho de “Amor em Stendhal”, §3, no qual me surpreendi ante o reconhecimento daquilo que eu mesmo tinha a dizer, tal como se pode facilmente constatar:

Quando o amor é pleno, culmina em um desejo mais ou menos claro de deixar a união simbolizada em um filho no qual se prolonguem e se afirmem as perfeições do ser amado. Esse terceiro elemento, lançado pelo amor, parece recolher seu sentido essencial em toda a sua pureza. O filho não é nem do pai nem da mãe: é união de ambos personificada e é anseio de perfeição moldado em carne e alma. (ORTEGA Y GASSET, 1964b, p. 573).

Nessa súbita projeção essencial, contudo, o amor perde seu centro de gravidade, *pesa* como jamais poderia pesar, reconfigura-se e, na medida em que se faz “nova vida”, ocupando o espaço “entre” da relação e tornando-se, esse filho, a própria relação, *o interesse* em meio aos pais, não é raro, antes o mais comum, que tudo caia no âmbito da ocupação e o amor que lhe dera origem não recupere seu centro, agora lançado para além de si. A criança, objeto de todos os cuidados, pode ela mesma ser reduzida a um objeto do querer para si se não for a cada vez ratificada como tendo *seu sentido autêntico única e exclusivamente no amor que a gerou*, como “resposta temporal que suspende a morte como única estação para além do fim” (MORAES, 2013, p. 113). O mais importante, em todo caso, para além de que os pais insistam na ratificação de seu amor, é que o filho seja amado (como todo ser amado autenticamente é) incondicionalmente em suas possibilidades por vir e sempre em aberto. Diante do que acabo de dizer, o leitor atento pode pressentir desde já que o filho do amor, talvez mais do que qualquer filho, seja um elemento propício à emersão de uma *angústia*. Como tal, o filho é ele mesmo, como o amor que encarna, um acontecimento, dos mais ambíguos! Aliás, assim entendo as palavras de Ortega y

Gasset que dizem não ser ele “nem do pai nem da mãe”, mas *do* amor. Gerado da união que ocupa fisicamente o lugar daquilo *em virtude de que ele existe* – o amor –, o filho é também o princípio de separação que conserva o amor, impedindo os pais de se anularem em uma *fantasia de fusão* – isso explica a necessidade de uma relativa divisão de tarefas, ao menos de início<sup>29</sup> –, mas essa separação, má compreendida em meio aos *atentos cuidados*, pode levar (e geralmente leva) ao distanciamento dos pais entre si na mesma medida em que cada um deles ocorre à proximidade da criança. Quando visto à parte do modo próprio de ser da união (em que não há fusão absoluta nem pode haver), o filho pode se converter, especialmente aos olhos do “pai” – as aspas cabem por não se tratar de um gênero, mas de uma *posição* –, em um obstáculo na medida da incompreensão acerca do sentido do afastamento.

---

<sup>29</sup> Não se trata de simplesmente advogar uma “cooperação” ou “colaboração” nas funções domésticas, até porque o filho não pode ser reduzido a semelhantes objetos de ocupação e manutenção. As ocupações devem ser divididas para redução do risco da intromissão, da competição ou da pretensão em substituir o outro no cuidado de seu *filho*. Pois o filho não é jamais de *ambos*, mas *de um* e *de outro*. Afinal, conforme já exposto reiteradamente, cada um tem seu próprio amor e é, portanto, dele que advém o filho que cada um tem em conjugação. O não reconhecimento dessa verdade *existencial* pode levar, inclusive, a uma disputa pela “preferência” na afetividade do filho. Somente quando cada um cuida de *seu filho* poderá também cuidar de *seu amado*, e somente *cuidando do amado* se poderá cuidar do *próprio filho*; cuidando-se do próprio amor tem-se esse cuidado estendido às suas expressões e somente então, passada a angústia e a fuga dela nas ocupações, o filho poderá ser efetivamente *de ambos*. Em todo o processo temos um caso particular de amor simultâneo, com todos os seus dilemas. Em certo momento, um filho deverá saber poder contar igualmente com ambos em cada uma de suas necessidades, considerados fatores particulares como diferentes habilidades e referenciais afetivos constituídos ao longo do convívio, pois se trata sempre de relações bilaterais do filho com cada um dos seus pais, as quais jamais poderão ter sido forçadas como bens negociáveis. Seria algo ingênuo pautar-se em ditos corriqueiros oriundos da Psicanálise e pensar que apenas o bebê, antes de chegar a uma consciência de si e distinguir-se da mãe e do mundo em geral, tem um psiquismo indiferenciado. Com os pais ocorre relativamente o inverso. Cada qual busca o seu lugar junto ao bebê e isso deve ajudá-lo em seu próprio processo de diferenciação, até que, finalmente, com o amadurecimento, a diferenciação da consciência da criança coincida com o sentimento de unidade dos pais em relação a ela, como suporte comum, o que tem como paradigma *ideal* a harmonia familiar.

Palavras não bastam para dar conta da complexidade existencial do que está em jogo quando o amor se lança ao porvir em tal medida e assim busca realizar por inteiro o que é impossível realizar – sua completude exterior no tempo da vida. De todo modo, a busca por expressão aqui ensaiada, em meio a todas as críticas que certamente há de suscitar, não vale apenas para permitir que se anteveja o que há aí de crucial e dramático, ou mesmo trágico. Se serve de algo, serve, sobretudo, para que se perceba o quão grosseiramente se perdeu Sartre nesse ponto, enquanto tentava descrever o que existencial e concretamente representa o terceiro em relação à busca da solidão pelos amantes: “É porque a aparição de um terceiro, seja quem for, é a destruição do amor” (SARTRE, 2012, p. 469). Aqui eu defendo, em vez disso, que se trata – ao menos no caso do filho, o terceiro por excelência – de um *fato* da reafirmação do amor, que, sim, pode malograr. No entanto, como, para Sartre (p. 470), a solidão o é “de direito”, pois a consciência está sempre em referência a todas as consciências, é no próprio ser-para-outro que se enraíza a destrutibilidade incontornável do amor. Eis o resultado moral e político de Sartre, para quem amar se reduz ao desejo de ser amado.

O filho, todavia, faz ampliar o campo de ações, impõe uma abertura ao mundo de práticas e planos. Nele estão sintetizados o que a relação amorosa tem de autossuficiente e o âmbito de ocupações exteriores que lhe é essencialmente alheio. A fusão desses domínios se torna tragicamente incontornável. Não posso afirmar que seja impossível – ninguém o poderia –, mas é inquestionavelmente *dramático* lidar com esse dilema, pois a responsabilidade por *fatos* concernentes ao futuro do filho, responsabilidade impessoal que emerge do fato de se ter uma vida realmente dependente da nossa, torna a mistura entre cuidados e tarefas a tal ponto homogênea que o risco de que todos os seus ingredientes se dissolvam é a cada vez iminente. Não quer dizer,

porém, que a palavra de Sartre seja final, nem mesmo que seja profunda o bastante para compreendê-lo. O perigo maior para o filho é que ele mesmo seja roubado de seu próprio cuidado, fazendo dele algo muito similar aos filhos que se quer “para si”. Querer um filho “para si” inclui desejar ter um filho deste modo ou daquele, menino ou menina, que se interesse por isso ou aquilo, que se torne assim ou assado e assim por diante. Envolve também, e principalmente, ser secundário *com quem* tê-lo. Isso é muito comum quando se procura alguém *para* ter um filho, ou seja, alguém que possa “criá-lo” de determinado modo, que possa “gerá-lo” com determinadas características genéticas etc. Às vezes, por fim, um filho é mera consequência social e afetiva de uma união circunstancial, mesmo que tal “circunstância” seja nobre como um sentimento de carinho, de admiração ou um “acordo de almas”. O interesse em adotar crianças é muito maior em tais casos, pois se trata meramente, nesses exemplos, de uma constituição de laços afetivos por afinidade, algo que está mais próximo da amizade sincera do que do amor em sentido estrito. Apenas em tais circunstâncias, também, cabe o planejamento de quantos filhos ter e quando tê-los, pois também são regidas por uma série de interesses e conveniências que não dizem respeito imediata ou necessariamente à perfeição amorosa, o que pode pesar igualmente na opção de *não* ter filhos. Paternidade e maternidade são em si mesmas *indiferentes* até que “se dê a ocasião”.

Quanto ao filho do amor, se dá algo inteiramente diverso, tão longo as angústias que cercam seus cuidados se revertam em serenidade. Apesar de qualquer ocupação que se venha a ter com relação à sua saúde, à sua educação, ao seu caráter ou ao seu sucesso, nada do que seja ou venha a ser interfere naquilo que representa, não pelo simples fato de ser filho, como afirma o senso comum, mas pelo próprio sentido de seu lugar *junto* (e não em meio) aos pais.

A maneira de querer filhos que vige aí é inteiramente outra: não se trata de querer para si de modo a ser parte da vida de outro, mas de quererem os pais (biológicos ou adotivos) um outro para compartilhar do amor que os une, fazendo-o parte de suas vidas, o que só pode ter lugar em um amor que sobra e excede a si mesmo. O filho do amor é alguém com quem se compartilha algo, não alguém que meramente se gera e cria. É assim que o filho querido da perfeição não é algo que falta e que se quer para além da própria perfeição [como em casais que têm filhos para se reaproximarem (normalmente produzindo por este meio o efeito contrário)], mas, sim, uma síntese da mesma perfeição que, como tal, não se vê ameaçada pela divisão dos afetos que, nesse caso, se multiplicam. O filho da feliz perfeição do amor, dito de outro modo, é o espelhamento dessa mesma perfeição, representa o nada querer além querendo a si mesmo em um novo ser. (MORAES, 2013, p. 113).

Schopenhauer passou ligeiramente perto disso ao dizer, no intuito de provar outra tese bem diferente, que o filho é uma afirmação da vontade de viver pela qual os genitores reafirmam a si mesmos no mundo através de um terceiro. Isso me aproxima dele tanto quanto ou mais distancia-me de Sartre. No entanto, a tese schopenhaueriana sobre a paixão sexual não representa sequer a tentativa ou a oportunidade de buscar um sentido para o verdadeiro amor. Afinal, do ponto de vista da perfeição amorosa, *gerar* filhos nada tem de *essencialmente* comum com “fazê-los”. Os “fazerem” em geral são pequenos enquanto conquistas individuais que em nada favorecem que a vivência do amor tenha lugar no mundo humano; apenas garantem “poderes” individuais de autodeterminação, de liberdade política de associação, “poderes” para se viver a própria “privacidade” cotidiana. O amor em nada depende disso para que possa acontecer, e os poderes não podem ser mais do que úteis para que ele se expresse socialmente e seja reconhecido, mas que pode importar isso aos amantes? O problema discutido aqui é algo que exige somente *compreensão*, não pertencendo a princípios de uma Ética, de uma Política, de uma Ciência. Nada tem a ver com decisões ou com o poder de efetivá-las.

## §24. Epílogo

Quem não anseia que prevaleçam, perdurem e se tornem influentes suas próprias ideias? Nisso concordam até os espíritos mais democráticos e mais bem-intencionados. Mas a pretensão é vã, e por isso cabe um respeitoso silêncio da parte de todos aqueles que se sentem tentados a acusar um pensador de orgulho e vaidade. Daí escrever livros! No entanto, há uma diferença fundamental entre uma obra doutrinária e uma obra do amor, entre querer reproduzir uma semelhança de si mesmo e ser impelido a criar *algo de si*. A possibilidade de este livro jamais vir a ser lido por nenhum daqueles a quem se destina, tornando-se fato, jamais poderá suprimir ou sequer empalidecer o prazer do tempo que “ganhei” ao longo de sua realização. “Viver a vida” não consiste tanto em “fazer coisas” quanto em *vivenciá-la*. O que se ganha uma vez – ou melhor, o que se deu – jamais pode ser tirado, assim como é irretornável, posto que único e singular; o que se perde, ao contrário, pede recompensa – o tempo só tem preço para quem o desperdiça ou o investe em outra coisa, o que dá no mesmo. Eis, para mim, a diferença *essencial*, já antevista por muitos e muitos, entre *criar* e *reproduzir*, apenas secundariamente relacionada ao grau de novidade do efeito. Posto de lado o “quantitativo” de “novidade”, na criação, está em jogo um *início*, não importando do quê seja feito ou para onde se encaminhe, enquanto que, na reprodução, temos nada além de um *meio para um fim* já dado. Mas nada disso faz da obra um filho, tampouco um filho se pode deixar confundir com uma obra. A obra é para outrem, mas será sempre minha; meu filho, porém, como tudo o que amo ou posso amar, jamais poderá ser de ninguém, sempre livre para além.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. La passion de la facticité. In: AGAMBEN, Giorgio; PIAZZA, Valeria. *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*. Paris: Payot & Rivages, 2003. p. 7-60.

AGAMBEN, Giorgio. O amigo. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que é contemporâneo?* e outros ensaios. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009. p. 77-92.

AGUIAR, Odílio. A. A amizade como *amor mundi* em Hannah Arendt. *O que nos faz pensar* – Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, n. 28, dez. 2010, p. 131-144.

ARENDT, Hannah. Martin Heidegger faz oitenta anos. In: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 221-230.

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*: ensaio de interpretação filosófica. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, [1997].

ARISTÓTELES. *Problems II* (books XXII-XXXVIII); *Rhetorica ad Alexandrum*. Edição bilingue grego-inglês. Trad. para o inglês por W. S. Hett e H. Rackham. Londres: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1957. (The Loeb Classical Library).

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics* (Ethica Nicomachea). Trad. W. D. Ross. The basic works of Aristotle. Ed. R. McKEON. New York: Modern Library, 2001. p. 927-1112.

BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolas. *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2011.

BAUDELAIRE, Charles. *Les fleurs du mal/Les épaves*. Paris: R. Rasmussen, [s.d.].

BORGES, Jorge Luis. *Antologia pessoal*. Trad. Davi Arrigucci Jr., Heloisa Jahn e Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. e O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994.

CAMUS, Albert. *La peste*. Paris: Gallimard, 2005. (Collection Folio).

CHACON, Vamireh. Ordo amoris. *Síntese: Revista de Filosofia – FAJE-Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia*. Belo Horizonte, v. 21, n. 66, 1994, p. 407-411.

CIORAN, Emile M. *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, [1997].

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Assírio & Alvim, 2004.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os demônios*. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 2011. (Coleção Leste).

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Duas narrativas fantásticas: A dócil; O sonho de um homem ridículo*. Trad. Vadim Nikitin. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013. (Coleção Leste).

DURAS, Marguerite. *La maladie de la mort*. Paris: Minuit, 2002.

EPICTETO. *Encheiridion de Epicteto*. Trad. introd. coment. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Paulo: Annablume; Coimbra: Universidade de Coimbra, 2014.

FABRE, Jean-Henri. *The life of the spider*. Trad. para o inglês por Alexander Teixeira de Mattos. New York: Dodd, Mead and Co., 1916.

FERREIRA, Acylene M. C. Amor e liberdade em Heidegger. *Kriterion: Revista de Filosofia – UFMG*. Belo Horizonte, v. LII, n. 123, jan.-jun. 2011, p. 139-158.

FONSECA, Eduardo R. da. *Psiquismo e vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. 2. reimpr. Curitiba: Editora UFPR, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx: theatrum philosophicum*. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.

FRANCO, Irley. *O sopro do amor: um comentário ao discurso de Fedro no Banquete de Platão*. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.

FRANCO, Irley. Uma hipótese sobre o *Banquete* de Platão. *Ethica – Cadernos Acadêmicos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2008, p. 59-74.

FRANCO, Irley. L'échec de l'amour philosophique: une autre manière de lire *Le banquet* de Platon. *Archai: Journal on the Origins of Western Thought – Universidade de Brasília/Cátedra UNESCO*. Brasília, n. 24, set. 2018, p. 137-158.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cien años de soledad*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002.

GOETHE, Johann W. von. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. Leonardo César Lack. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

GOETHE, Johann W. von. *Fausto: uma tragédia*. Trad. Jenny Klabin Segall. Apres. coment. e notas Marcus Vinicius Mazzari. Ed. bolso. São Paulo: Editora 34, 2011. 2v.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *La pobreza*. Apres. Philippe Lacoue-Labarthe. Trad. Irene Agoff. Edição bilíngue alemão-espanhol. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf, 2007a.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b. 2 v.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o humanismo. In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein, rev. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 326-376.

HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. rev. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. EDUSF, 2014.

KIERKEGAARD, Søren A. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

KIERKEGAARD, Søren A. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pe-*

cado hereditário. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. EDUSF, 2013.

KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

LA ROCHELLE, Pierre D. *Le feu follet* suivi de Adieu à Gonzague. Paris: Gallimard, 2003. (Collection Folio).

LANCELIN, Aude; LEMONNIER, Marie. *Os filósofos e o amor*: de Sócrates a Simone de Beauvoir. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

LEIBNIZ, Gottfried. *Discurso de metafísica* e outros textos. Trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LUDZ, Ursula. (Org.). *Hannah Arendt-Martin Heidegger*: correspondência 1925/1975. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra*: tragédia nietzschiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MANZI FILHO, Ronaldo. O que seria o amor na fenomenologia de Merleau-Ponty? *Revista Reflexões*. Fortaleza, v. 3, n. 4, jan.-jun. 2014, p. 1-13.

MERLEAU-PONTY, Maurice. The primacy of perception and its philosophical consequences. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *The primacy of perception* and other essays on phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics. Trad. para o inglês por James M. Edie. 8. ed. Evanston: Northwestern University, 1989. p. 12-42.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution, la passivité*: notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Psicologia e pedagogia da criança*: curso da Sorbonne (1949-1952). Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MORAES, Dax. Singularidade e repetição: “eterno retorno” como símbolo da afirmatividade trágica. *Trilhas filosóficas* – Revista Acadêmica de Filosofia. Caicó, v. 1, n. 1, jan.-jun. 2008, p. 81-97.

MORAES [Paes Nascimento], Dax [F.]. *Liberdade e negação da vontade*: análise do ser-livre como representação e na angústia. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPB-UFPE-UFRN Natal, 2011.

MORAES, Dax. Amor: coisa deste mundo ou do outro? *Insight inteligência*. Rio de Janeiro, Vol. XVI, n. 62, jul.-set. 2013, p. 108-113.

MORAES, Dax. Amor e sentido do mundo, presenças e distâncias. In: BAUCHWITZ, Oscar F.; MORAES, Dax; FERNANDES, Edrisi. (Org.). *O homem e o espaço*. Natal: PPGFIL, 2017. p. 129-141.

MORAES, Dax. A pertença do sentido originário do amor ao horizonte central do pensamento de Martin Heidegger. *Trans/Form/Ação*: Revista de Filosofia - UNESP. Marília, v. 41, n. 2, p. 137-156, abr.-jun. 2018.

MORAES, Dax. *História filosófica do amor*: ensaio para uma nova compreensão da essência do amor humano. Natal: EDUFRN, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos*: ou como filosofar com o martelo. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. (Coleção Conexões).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Escritos sobre história*. Tradução, apresentação e notas

de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2005. p. 67-178.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. (Companhia de Bolso).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sobre verdade e mentira*. Trad. e org. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

OLTRAMARI, Leandro C. Amor e conjugalidade na contemporaneidade: uma revisão de literatura. *Psicologia em estudo* – Publicação do Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2009. v. 14, n. 4, out.-dez. 2009, p. 669-677.

ORTEGA Y GASSET, José. Facciones del amor. In: ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas, tomo V (1933-1941)*. 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964a. p. 551-559.

ORTEGA Y GASSET, José. Amor en Stendhal. In: ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas, tomo V (1933-1941)*. 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964b. p. 561-596.

ORTEGA Y GASSET, José. La elección en amor. In: ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas, tomo V (1933-1941)*. 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964c. p. 597-626.

ORTEGA Y GASSET, José. Para una psicología del hombre interesante (Conocimiento del hombre). In: ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas, tomo IV (1929-1933)*. 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966. p. 467-480.

OVÍDIO. *Metamorphoses*: I-VIII. Edição bilíngue latim-inglês. Trad. para o inglês por Frank Justus Miller. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1951. (The Loeb Classical Library).

PALMEIRO, Tito. M. Amor, discurso e futuro. *Princípios: Revista de Filosofia* – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN. Natal, v. 22, n. 38, maio-ago. 2015, p. 155-169.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

PEREIRA, Miguel B. Para uma filosofia do símbolo. *Revista filosófica de Coimbra* – Publicação do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, v. 13, n. 25, 2004, p. 3-30.

PIAZZA, Valeria. L'amour en retrait. In: AGAMBEN, Giorgio; PIAZZA, Valeria. *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*. Paris: Payot & Rivages, 2003. p. 61-106.

PLATÃO. *O banquete*. Trad. anot. Irley Franco e Jaa Torrano. Ed. bilíngue grego-português. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021.

PLATÃO. *A república*. Trad. introd. anot. Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

RILKE, Rainer M. *Elegias de Duíno*. Trad. Dora Ferreira da Silva. 4. ed. Rio de Janeiro: Globo, [1984].

ROSSET, Clément. *O princípio de crueldade*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Coleção Conexões).

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SCHOEPFLIN, Maurizio. (Ed.). *O amor segundo os filósofos*. Bauru: EDUSC, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia M. de O. Cacciola. Pref. Alain Roger. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: M. Fontes, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação: tomo II – complementos*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014. 2 v.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação: primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. 2. ed. rev. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHUBACK, Marcia S. C. Heideggerian love. In: BORNEMARK, Jonna; SCHUBACK, Marcia S. C. *Phenomenology of eros*. Huddinge: Södertörns Högskola, 2012. p. 129-152.

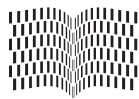
SIMMEL, Georg. *Filosofia do amor*. Trad. Eduardo Brandão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SVENDSEN, Lars. *Filosofia do tédio*. Trad. Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekin. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Trad. Líbero Rangel de Andrade. In: PLATÃO; XENOFONTE; ARISTÓFANES. *Sócrates*. Trad. Jaime Bruna, Líbero Rangel de Andrade e Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 35-164. (Coleção Os Pensadores).

YAHOO! Alemanha aprova lei contra zoofilia e gera protestos. *Notícias*. 4 fev. 2013. Disponível em: <<https://br.noticias.yahoo.com/alemanha-aprova-lei-contrazoofilia-e-gera-protestos-165037262.html>>. Acesso em: 30 abr. 2018.



Editora da  
UFCSPA