

Filosofia do amor em aforismos

Philosophy of love in aphorisms

Resumo

Os aforismos que se seguem consistem em uma exposição não aleatória, embora tampouco sistemática, de uma filosofia do amor em seus elementos fundamentais para um modo de pensar acerca dos relacionamentos humanos concretos em geral. Cada um deles parte de uma perspectiva do amor como tendo por essência a liberdade e em suas relações com a experiência existencial do tempo. As referências poderão ser descobertas, ora citadas, ora como simples inspirações.

Palavra-chave: Amor; Liberdade; Tempo; Amizade; Casamento; Filhos.

Abstract

These following are a non-random, but also non-systematic exposition of a philosophy of Love in its grounding elements for a way of thinking about concrete human relationships in general. Each of the aphorisms starts from a perspective of love as having freedom by essence and also in its relations with the existential experience of time. References can be found, here as quoted, there as mere inspiration.

Keywords: Love; Freedom; Time; Friendship; Marriage; Children.

* Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Contato: dax.moraes@ufrn.br

§1

O amor é a medida do tempo, não o contrário. Pelo tempo, mede-se todo o resto. Portanto, a medida de todas as coisas é estabelecida pelo amor que se tem a elas, ou pelo quanto não se tem.

§2

Quase-repente. Amor de verdade não tem medida, nem idade. Não tem sexualidade e nada a ver com sensualidade. Sexo, sim, conforme a intensidade. Amor não tem quantidade, só pela qualidade se encontra sua diversidade, sempre com toda legitimidade. Por toda parte, é sempre uma beldade, não dá lugar a nenhuma inimizade. Mas não é por ser melhor ou pior que tem sua identidade. Pelo contrário, apenas por ser ele mesmo como ele é, de verdade. Só assim ele dura à posteridade. Sempre a dar seus frutos sem nenhuma necessidade, pois que basta a si mesmo. Contra isso não tem poder nenhuma autoridade, nem a lei, nem o governo, nem maternidade ou paternidade, nem Deus, por toda a eternidade. Pois somente ao amor pertence a liberdade.

§3

O tempo não é nada que se encontre na natureza, mas o meio como nós humanos a organizamos como o plano de fundo de toda a experiência. Isso ensinou Kant. Se o tempo não é um objeto da Física, senão como um fator na teoria, ele não modifica nada; as coisas parecem se modificar nele. Nada muda “com o tempo”. O amor *acontece* e, tendo por essência o tempo, que não muda nada nem em nada, pois não é capaz de produzir efeito algum, não tem história. O amor não tem história, assim como o tempo não leva tempo para passar. Histórias de amor são vivências de algo imutável em meio às mudanças de quem vive. Se o amor deixa de ser, “vira história” – isso significa: viver com algo deixado para trás. A vida é o fluxo de mudanças ininterruptas; o amor, por sua vez, se relaciona com a qualidade dessas mudanças em uma vida.

§4

O amor é como a luz. O amor não é algo que se conheça por si mesmo, mas pelo que nos faz ver, por aquilo que o reflete. Por isso mesmo o amor não é um sentimento. Temos sentimentos por aquilo que reflete o amor ou por aquilo que não o reflete. Nesse sentido, também, o amor não pode ser causado por nada que se encontre “fora de nós”, e o mesmo se passa com a falta de amor. A fonte luminosa reside sempre em quem vê e precisa ter diante de si algo que reflita. O amor que retorna não é um “amor recíproco”, um “amor correspondido”, mas a consciência receptiva, a apercepção de que ali, diante de nós, encontra-se o amado. Estar consciente do próprio amor consiste, assim, em tê-lo presente mediante a figura daquilo que se ama e a que dirigimos nosso interesse. Mas, uma vez que o amor não pode ser visto puramente nele mesmo – pensar o contrário é ter em vista meras ideias abstratas –, é corrente tratá-lo como se não existisse, como se fosse apenas algo subjetivo ou algum tipo de interpretação ou, ainda, pelo contrário, uma espécie de “fenômeno da natureza”. Como se dá com a luz, procura-se descrever sua natureza a partir de seus “efeitos” no “tempo”, reduzi-los às leis causais da Física. Essa perspectiva materialista em sentido estrito está bastante em voga e serve como substitutivo ao imponderável, ao invisível, atendo-se apenas ao que aparece. No caso do amor, parte-se do secundário, do processo de produção de efeitos no organismo, mas assim se despreza a natureza da “força” que assim se corporifica, que ganha realidade na consciência. É um consolo para muitos, pois o ser humano não lida bem com o invisível, ainda menos com o obscuro, pois que aí mesmo vive toda clareza. Ninguém, todavia, duvida nem mesmo se inquieta com a evidência da luz porque sua existência é acompanhada da certeza de que podemos ver graças a ela – assim, *vi-ver*. O mesmo deveria se passar com o amor, mas por que não é assim que ocorre? Talvez, porque estejamos muito habituados ao ritmo com que luz e treva se alternam no ciclo de dias e noites. O amor, quando presente, como que fazendo o tempo parar, nos torna indiferentes ao relógio, sonhamos de dia e passamos noites em claro, sob sua luz perene. Quando ausente, não há chama que nos aqueça, nem sombra que nos abrigue, mas tudo pode facilmente se converter no inferno de que nos evadiamos a cada vez por meio de tarefas e planos, lembranças e assombrações. Eis o ponto: chamar a isso “subjetivo”, quando se trata, apenas, de estar consciente ou não de que o amor perverte as leis da natureza, esvazia a “objetividade”, mostra sua nulidade, retira o ritmo calmante que tentamos impor às nossas vidas substituindo-o por uma despreocupação com relação a tudo o que não lhe diz respeito. Essa escapada do irrefreável

fluxo da cotidianidade é, como percebeu Freud, bastante inconveniente aos projetos da cultura. Faz-se necessário domar o amor, seja pela religião, seja pela ciência, seja pela política, seja pela moral, seja pelo direito, e para tanto, deve-se dar a ele uma feição de algo que ele não é nem pode ser, algo passível de descrição e classificação, explicação e valoração. O amor é reduzido ao que lhe é inferior, um elemento da natureza passível de exame em laboratório, cálculo e simulação. O amor é como a luz, mas não igual a ela, como algo que afeta nossos sentidos a partir de fora; ele nos afeta a partir de dentro. Se fosse mesmo como é a luz exterior, seria simples eliminá-lo pelo mero cerrar das pálpebras. Por outro lado, compará-lo à luz tem suas vantagens, como a de chamar a atenção para o fato de que não existe apenas o que podemos ver em si mesmo com nossos próprios olhos. Nisso, talvez, o Novo Testamento tenha alguma razão: que, para enxergar o amor, precisamos ser cegos para aquilo que apenas os olhos do corpo podem ver. É impossível tocar a luz, tocar as cores, porque não estão lá para serem tocadas. É impossível tocar o amor e os tons que ele dá à existência, pois também não estão lá... Tomé não compreendeu por julgar ter tocado o amor. Paulo, embora o tendo visto, não entendeu, buscando dar-lhe forma e nome definidos, como se o seu amor fosse e devesse ser o de *qualquer um*. Quem tiver olhos, que veja; quem tiver ouvidos, que ouça. Mas não são figuras nem sons, antes o que lhes dá forma e harmonia, e isso não se encontra em lugar algum.

§5

Faz algum tempo, logo após o período em que vivenciei o que chamava de “síndrome de Peter Pan”, cheguei ao ápice daquela crise que precede a idade dos trinta anos. Foi quando descobri que jamais se morre por amor, apenas se vive por amor. Isso porque quem morre ou quer morrer é alguém que não quer mais a si mesmo, enquanto o amor é justamente uma vivência pela qual alguém quer a si mesmo. Esse amor, é claro, não é em primeiro lugar o do outro, mas o próprio, o verdadeiro amor que tenho *em mim*, não “por mim” (no sentido da expressão corrente “amor-próprio”). Sem isso, o amor de outrem não é capaz por si só, se não se está aberto e disposto a ele, de fazer com que alguém queira a si pelo outro. Sim, pois, querer a si por si mesmo é também um egoísmo, um “fechamento”, o “amor próprio” no sentido ordinário. A impotência do amor é em todos os casos um verdadeiro “desastre psíquico”, mas também a única via de superação da mera fantasia. Desde então, muitas frases feitas sobre o amor passaram a fazer sentido, apenas porque puderam ser

compreendidas de modo justo, não de acordo com interpretações que as conveniências consolidaram. Que apenas se vive por amor, porque este é a fonte do querer a si mesmo – diante de semelhante revelação, revela-se também que se aprende mais a respeito com alguém como Nietzsche do que com Cristo.

§6

Há teses, particularmente defendidas por antropólogos, segundo as quais o amor é cultural. Não é necessário entrar no detalhe para chamar a atenção para o fato de que dois fenômenos se encontram aí misturados e a “objetividade” da abordagem abstrata privilegia apenas um deles, ao qual reduz o outro que, na verdade, é o mais originário. É evidente que, ao longo da história, temos sistemas simbólicos que caracterizam os assim chamados “amor cavaleiresco”, “amor romântico” etc., assim como reconhecemos ordenamentos patriarcais, matriarcais, além dos monogâmicos, poligâmicos, temos o poliamor e assim por diante. São, de fato, fenômenos culturais no sentido estrito do termo, podendo ser ditos a *posteriori*, empíricos, datáveis, “investigáveis” na condição de maneiras de interpretar, organizar, vivenciar a afetividade, e, portanto, de *produzi-la e reproduzi-la*. Do mesmo modo, tudo isso pode vir a ser “refutado” quanto à sua legitimidade, substancialidade, veracidade, comparado a outros fenômenos culturais em vista de “demonstrar” seu caráter não universal, meramente ocidental, europeu ou pertinente a uma idiosincrasia da cultura. O que, no entanto, é originário, autêntico, *relativamente* “universal”, e que a tais fenômenos se vê reduzido pelas ciências, não apenas do homem como da natureza, é a determinação fundamental de um modo de ser para a qual uma cultura qualquer, em virtude mesmo de suas idiosincrasias, pode estar aberta ou fechada. Isso significa que, sim, uma cultura pode ser mais ou menos propícia a reconhecer o amor em sua originariedade e, nessa medida, estabelecer-se *a partir daí*. Dito de modo breve, o fato de, historicamente, inúmeras formas de experimentar o amor se sucederem ou competirem entre si não revela que o amor seja um produto da cultura, mas que cada uma de suas *expressões* consista em uma busca de inteligibilidade para algo que, em si mesmo, por escapar à inteligibilidade, já que é originário e precede todo discurso e reflexão, permanece livre e senhor de toda experiência afetiva, predispondo o ser humano a essa ou àquela relação com o que o rodeia. No nosso caso, quero dizer, do Ocidente, temos nossa tradição fundada não apenas em uma visão “essencialista” e “universalista”, mas que concebia sua própria relação com “o ser”, com “o saber”, com a vida em geral,

como algo que deve ser pensado à luz e sob a orientação do *amor*. Os gregos assim chegaram, após alguns séculos de investigação da natureza, à palavra *filosofia*. Todas as afinidades eram denominadas como uma espécie de *philia*. O mundo tinha, na origem de sua constituição, uma Amizade, uma Concorrência, um *Amor*. Nada poderia ser pensado senão como tendo no amor a sua *origem*, como estando *ligado* entre si senão por um amor, e a própria *disposição* de ânimo para reconhecê-lo não era se não um amor – a filosofia. O amor, portanto, é “cultural” por ser a chave da nossa cultura, descoberta *como tal* pelos nossos predecessores, não como aquilo que é encontrado no interior do aposento aberto por alguma outra chave. Essa inversão dos termos é análoga àquela que inverte o fundamento e a consequência, que pretende descobrir aquilo que, pelo contrário, é o ponto de partida da busca. Enfim, o amor como produto cultural é uma petição de princípio às avessas, um contrassenso.

§7

A vida só parece amarga para quem conta com a doçura – a ilusão abstrai essa verdade e, tomando o caminho errado, acredita que a doçura é certa e, o amargor, superável. O amargor é sentido, sobretudo, por quem “conta com o amor”, quem o espera. Assim, desconsiderá-lo parece indício de uma falta grave. Apostar na doçura a todo custo resulta em não estar aberto o bastante para o amor. O amor torna-se mais e mais desacreditado justamente por aqueles que se recusam a admitir que o amargo lhe dê parte de seu sabor, que o estimam tão acima de nossa condição que jamais são capazes de reconhecer a possibilidade de sua verdadeira presença.

§8

A diferença entre uma relação de amizade e uma relação entre colegas costuma ser, para alguns, algo difícil de determinar quando realmente se pensa no assunto, podendo até trazer insegurança e desconforto, se não dilemas em muitos casos. A dificuldade geralmente se deve ao erro muito comum de diferenciá-las a partir da intensidade da proximidade, da quantidade do afeto, da força do vínculo, quando, na verdade, trata-se da *qualidade da relação*. Alguém pode ser um excelente colega, mas jamais um amigo, do mesmo modo que o melhor amigo não precisa ter nenhum caráter de colega. No “verdadeiro amigo” busca-se encontrar a franqueza, a sinceridade, que certamente tal

amigo deverá possuir como traço de seu caráter, mas é muito fácil que semelhante traço possa aparecer sem que isso o torne menos amigo ou mais amigo – “amigo é amigo”, se diz, e com razão –, tratando-se apenas de alguns amigos serem *melhores* do que outros, na medida em que oferecem *melhor* aquilo que um amigo pode oferecer. Mas, que um amigo deva oferecer algo não é critério justo, pois, se fosse o caso, amigos deveriam estar sempre próximos e disponíveis, o que não se pode exigir de ninguém, ainda que seja traço do bom amigo estar pronto, desde que, todavia, ele *possa* estar. Então, se fosse o caso, seria impossível a uma amizade resistir e manter-se inalterada ao longo do tempo e independente do espaço. Daí que a autêntica amizade se apresenta como uma espécie de amor. Mas, voltando ao assunto, que é um amigo e como ele se diferencia *qualitativamente* – a única diferença válida – com relação ao colega? O amigo não se relaciona com seu amigo de acordo com um papel qualquer que desempenhe em comum ou relativamente ao papel desempenhado pelo outro. Em outras palavras, não é uma relação casual de conveniência e/ou afinidade que se constrói na superfície de atividades realizadas em comum. O amigo se coloca em uma relação a partir de si mesmo, do que ele é como pessoa, compartilhando daquilo que lhe é próprio, não a partir daquilo que faz, daquilo de que se ocupa ou daquilo que lhe interessa realizar. Um colega (de trabalho, de escola, de esporte, de passatempo etc.) pode ser também um amigo a partir do momento em que essas atividades em comum correm em uma dimensão paralela. Quanto a um amigo tornar-se colega, é algo que as circunstâncias podem trazer, mas o principal é que são relações incomensuráveis entre si, muito embora, como todas as relações humanas que se dão segundo o duplo aspecto de nossa existência – o sermos nós mesmos e o sermos como e em meios aos outros –, um domínio frequentemente interfere no outro, podendo amparar-se reciprocamente, contudo, mais comumente, prejudicando-se. Por tudo isso, apenas uma relação de colegas pode ser medida em graus e sua intensidade toma como parâmetro o nível de “colaboração”, ou seja, como graus de “eficiência” na relação com algo. Nesse sentido, um “bom colega”, entendido como aquele com quem se tem mais afinidade, com quem se tenha uma relação “mais íntima” etc., é dito “bom”, “o melhor”, por oposição àquele junto a quem, na falta disso, “mal se conhece”, na medida em que desse modo o que se faz se *faz melhor*. Quando essa “maior intimidade”, por exemplo, extrapola o âmbito do “ser bom para algo”, do ser melhor fazer algo com este do que com aquele, aí, sim, é possível que se tenha uma relação não meramente de maior intensidade, vantagem e proximidade, mas uma amizade de fato, ou seja, quando ao quantitativo

se acrescenta um qualitativo que não seja meramente relativo e instrumental, que não apenas aperfeiçoe o fazer-junto, mas independa de todo fazer e diga respeito apenas ao *ser* com alguém.

§9

É frequente o elogio ao amado ser, na verdade, um elogio ao amante – e tão mais estarrecedor do que o próprio fato é que sua expressão não estarreja. Refiro-me a quando uma pessoa, para testemunhar o valor de alguém, sua importância na vida de quem se declara, elenca tudo aquilo que recebe da pessoa amada, ou ainda, o que essa pessoa é em suas *relações*. Como ocorre nos epitáfios, mas não exclusivamente: bom filho, bom pai, bom amigo, a pessoa que dá força e incentiva, que serve de exemplo e assim por diante. Fazendo uso de uma distinção feita por Schopenhauer com relação ao sentimento de beleza, poderia chamar esse comportamento, ou melhor, esse sentimento, de amor *subjetivo*. Muitas vezes, é mais do que isso: o subjetivismo inerente à declaração de amor que é mero testemunho sobre o valor *relativo* de alguém, relativo a outrem que não a ela mesma, tende facilmente – acaso não tenha nisso mesmo sua proveniência – à motivação excitante. Em outras palavras, tudo aquilo que o outro – o dito amado – faz e produz agrado, prazer, sentimentos positivos (no dito amante ou em terceiros), como que excita o interesse do declarante, não importando nada aqui se é um prazer físico ou moral. Elogiar alguém, por exemplo, por ser um bom representante da espécie *não* é um elogio da pessoa, mas da moralidade, da sociedade civil, ou mesmo das contingências biológicas. Tem-se em vista um modelo abstrato de que se reconhece um exemplo particular. A pessoa mesma é elogiada por acidente. Correto seria dizer que aí temos um elogio *orgulhoso*, de maneira que, além de elogiar o dito amado apenas de modo indireto, na verdade, o dito amante está elogiando a si mesmo por ter junto a si algo (nesse caso, “alguém”) dotado de valor *extrínseco*. Pode-se objetar à vontade que não seja valor extrínseco, pois pertence à personalidade. Não é necessário argumentar de modo casuístico a fim de distinguir se se trata mesmo de personalidade própria ou de comportamento condicionado pela cultura e inculcado nas profundezas do inconsciente. Basta dizer que, por exemplo, o autêntico “bom pai” é o que *ama* o filho, não o que meramente lhe faz bem, tampouco aquele que faz bem ao filho porque este é bom aos seus olhos e atende a suas expectativas segundo os referidos valores extrínsecos. Sequer é bom aquele que faz bem mesmo ao “ingrato”. Nesse caso,

o referido pai que cumpre a contento seus deveres para com a sociedade, por mais amoroso que seja, não o faz necessariamente por amor ao filho, sendo frequente que o faça por amor a si mesmo. Melhor seria aprofundar e dizer: muito ao contrário! Afinal, quem ama a si mesmo não precisa buscar, voluntária ou involuntariamente, representar um modelo. Ou seja, pelo lado de fora, nada se sabe do amor ou mesmo do valor intrínseco de alguém. Se, logo de início, qualifiquei esse amor subjetivo e sua declaração como algo de estarrecedor, lançando mão de uma palavra tão feia, é porque isso pode indicar a própria incapacidade ou, pelo menos, desatenção do autodeclarado amante com relação ao que o dito ser amado é em si mesmo e por si mesmo. Estarrecedor porque, sem essa “atenção” peculiar, não há amor, falta-lhe o olhar. É evidente, todavia, que o elemento subjetivo do amor faz parte e é constitutivo de todo amor segundo seu modo ambíguo de ser. É assim que ele se expressa publicamente: traduzindo e testemunhando o aspecto cotidiano da relação de fato, não seu espírito. Feitas essas considerações, o elogio de amor, quando parte de um amor objetivo – tendo sempre em mente a apropriação da distinção schopenhaueriana –, o que se declara diz respeito tão exclusivamente ao amado mesmo (agora em sentido estrito) que o declarante desaparece na declaração. Aqui, não cabem exemplos. Em primeiro lugar, porque se trata de um elogio do singular, o qual, não podendo ser expresso por adjetivos comuns, abstratos, recai em frases feitas – “amor da vida”, “maior que tudo”, “o mais belo” etc. – perante a falta de linguagem. Em segundo lugar, porque a declaração autêntica é puro olhar e, no máximo, pura ação espontânea, o que, para ganhar expressão, em um contexto de superexposição em redes sociais, não pode ser contornado senão pelo uso de símbolos ou imagens capazes de fazer ver o inefável. O único exemplo que se pode dar é, paradoxalmente, genérico: quando se vive um amor autêntico, sobretudo quando a relação ainda não foi absorvida pela cotidianidade, quando “não se tem palavras para descrever o que se passa, o que se vê, o que se sente”, as declarações não incluem pronomes em primeira pessoa, apenas em segunda pessoa, mesmo no plural, quando se trata de amigos ou qualquer grupo amorosamente unido por um laço essencial. A objetividade do amor declarado, então, não é para ser entendida como algo exterior, mas como a mais profunda intimidade que só pode contemplar e, quando exposta, ser contemplada.

§10

O ser humano, justamente por sua consciência, de criatura, converte-se em “criadagem”, pois usando-se para Deus, como usa o restante da natureza para si, é ao mesmo tempo instrumento do próprio Deus – trata-se de amor servil que se pensa livre assim como nossos criados sentem-se mais à vontade em nos servir quando se sentem “amados” por nós, seus “senhores”, mantendo-se a nosso serviço com lealdade, empenho e – até mesmo – prazer.

§11

Amor e amizade. Os gregos estavam certos quanto à *philia* que quer igualdade e na qual se unem os iguais. Não é uma igualdade total, mas uma afinidade, um equilíbrio *do conjunto*, uma harmonia, razão pela qual se converte em elemento importante da vida política na qual as diferenças convergem no bem comum. Tratava-se, portanto, de uma virtude, ou excelência. É também o que alguns chamam “acordo de almas” ou coisa do gênero. Em verdade, pessoas muito diferentes podem ser amigas, fundando amizades mais interessantes, e a igualdade buscada também se resolve no compartilhamento de diferenças. Também é certo que o Eros impulsiona para aquilo que está além, que se destaca justamente por uma superioridade, não necessariamente a nós, mas aos demais, como algo que se eleva sobre a multidão e, do impessoal, dá relevo à singularidade. É comum que quem tenha essa visão se sinta também inferior e daí o desejo de elevação em um esforço de ser visto em meio à multidão como um desejo de abandonar o estado de igualdade e indiferenciação habitual, um esforço de ser visto pelo amado. O jogo interessante do amor recíproco, ou melhor, correspondido, é justamente esse. E, mais do que igualdade, querem ser o mesmo no amor, e distintos com relação a todo o resto.

Entretanto, reciprocidade propriamente dita, envolvendo o meu para ti e o teu para mim, pertence unicamente à amizade. É uma componente do amor, mas não como algo que se lhe acrescenta. Ao contrário, não há amor sem amizade, e é esse elemento de querer trocar diferenças um vislumbre de amor que se insinua na autêntica amizade, podendo converter-se em amor propriamente dito, assim como o amor verdadeiro, caso desapareça na atualidade, deixa sempre em seu lugar, como uma marca, a amizade, jamais seu contrário. Assim, o acordo de almas não é suficiente, nem pode ser “motivo”, porém, de modo algum o amor o exclui, sendo o amor sua origem, e mais

forte, devendo ser capaz de superar desacordos e fazer a síntese das contradições “materiais”, coisa que a amizade comum talvez não admitisse.

§12

Ser amigo é ser feliz por dividir uma história com alguém.

§13

Males do tempo. Acompanham os amores de fato três males respectivos a passado, presente e futuro: o ressentimento, a “paranoia” e a esperança.

No momento, restrinjo-me a algumas breves palavras sobre a paranoia. Paranoia indica, na origem, qualquer condição de “estar fora do juízo”, não apenas o sentimento de perseguição. Um tanto conciliando o significado antigo e o moderno, entendo por “paranoia” uma espécie de sentimento decorrente da atividade imaginativa em que se percebe estar ocorrendo algo que não está sendo efetivamente *percebido* – ela produz toda inquietação que se estende ao futuro quando é forte o bastante para bloquear a esperança. É um estar fora do juízo imaginar que há algo – “ai tem coisa” –, mesmo que não testemunhado propriamente. A mente produz uma segunda realidade pela qual emerge um sentimento, sendo esse sentimento o novo objeto do intelecto. Essa realidade paralela posta pelo intelecto tende a fazer com que se esperem apenas desdobramentos negativos, de onde emerge o caso particular do sentimento de perseguição. Vale observar, porém, que não quero dar a entender aqui por “realidade paralela” o mesmo que ilusão, fenômeno bem mais fraco – que pode, no entanto, transformar-se em paranoia e vice-versa – pelo qual não apenas se imagina na mente, mas se vê com os olhos o que não está diante deles, ou seja, é algo que efetivamente se percebe, mas que não está efetivamente lá para ser percebido. A ilusão mental seria uma espécie de visão distorcida sobre aquilo que se percebe de fato. De todo modo, paranoia e ilusão não devem ser reduzidas a categorias de “irrealidade”, pois, em ambos os casos – o fato de o que se julga não corresponder a algo percebido, enquanto se pensa “perceber”, e o de perceber como estando presente algo que não está –, é-se acometido da mesmíssima maneira, pensa-se e age-se exatamente como se tudo fosse “real”, reage-se ao imaginário como se reagiria diante

do “real”. Como constata Merleau-Ponty¹, “não podemos conceber coisa que não seja percebida ou perceptível”. O que diferencia a paranoia das percepções propriamente ditas não se baseia na dicotomia entre mundo subjetivo interior (a que se dá o nome de “ficção”) e mundo objetivo exterior (a que se dá o nome de “realidade”), mas como o indivíduo se posiciona na relação “eu-mundo”. Dito de modo mais claro, o “normal” é que experimentemos o conteúdo de nossa mente como algo que existe exclusivamente fora de nós, o que nos inspira maior segurança, ao passo que o “paranoico” experimenta o exterior como algo que o invade e ameaça, ao qual deve resistir. O “paranoico” tende a sucumbir a suas ficções, pois se vê impedido de evadir-se, como se soubesse que tudo que o ameaça reside nele mesmo, o único lugar do qual radicalmente não pode escapar jamais, produzindo-se tanto a paralisia quanto a agressividade. Desse modo, a escolha da palavra “paranoia” se deve ao fato de que “delírios” de ciúme, de grandeza ou de inferioridade são apenas casos particulares que não dão conta do todo, meros epifenômenos, tais como a culpa o seria em relação a um ressentimento voltado contra si mesmo.

Portanto, antes de se atribuir às paixões o caráter supostamente perverso do amor, pelo que se justificam desilusões, ciúmes e possessividade, por exemplo, deve-se admitir que sentimentos e comportamentos paranoicos têm a ver, antes de tudo, com a *imaginação* de que algo esteja acontecendo ou por acontecer ou ter acontecido a qualquer instante. Isto significa que uma relação tensa com a simultaneidade e paralelismo de fatos desconhecidos está minando a relação amorosa que se vê desconfiada. A desconfiança é impertinente ao amor. Procura-se combatê-la com “esperanças” e, se isso fracassa, entra em jogo o ressentimento. Como se sabe, a saída triunfal de filósofos e teólogos para esses males foi separar o amor das paixões, atribuindo como objeto do primeiro o atemporal e, como objeto das últimas, o temporal. Contudo, é o próprio ressentimento com relação aos amores humanos e a esperança em uma promessa de felicidade que determinam uma verdadeira paranoia em face do mundo em que vivemos. A desconfiança do homem no homem o fez buscar refúgio em ilusões. É recusa do amor humano possível.

Além desses três males, aqui, a passado, presente e futuro também correspondem pretensos bens, ditos “pretensos” uma vez que o próprio movimento do tempo exterior faz com que se destruam uns aos outros: são a saudade, o sonho e autoconfiança. Nenhum desses supostos bens pode ser mantido de modo duradouro, e toda a sua duração é a de um cárcere mental. A saudade

1 *Fenomenologia da percepção*, 2011, p. 429.

se apaga durante as ocupações, o sonho deixa escoar a realidade para dentro de si e a autoconfiança é a cada vez minada pelo desejo de acréscimo, pela insatisfação e pelo tédio que se projeta desde o presente em que ela se enraíza na intenção de preocupar-se pelo inatual que apaga todo interesse pelo atual. Tudo isso indica modos da relação com o objeto amado segundo o tempo exterior, pertencendo a questões de fato, não à essência.

§14

Fantasia do amor. Impossibilidade de se afirmar que a experiência antiga corresponderia ao fenômeno que conhecemos – primeira imagem no romantismo. Isto não contradiz o que foi dito antes. Não quer dizer que o caráter histórico decorra de peculiaridades da cultura, mas que o amor acontece no romantismo como experiência existencial do indivíduo, como solidão e tédio. Perda da unidade experimentada pelos antigos. Importância do amor mal-interpretada – anacronismo na consideração de antigos e medievais. Hegel: experiência da consciência como objetividade e como subjetividade – história. O amor é existencialmente histórico como acontecimento da consciência. Sem desprezar os vínculos eróticos, os gregos procuravam figurar o princípio de unidade objetiva da natureza. Nisto se empenhou a tradição platônico-cristã e, por essa via, a perspectiva adotada pela consciência subjetivista conduziu o amor para o âmbito das ações e dos sentimentos, mas a verdade do vínculo estabelecido pelo amor foi se mostrando diferenciadamente na história. Segundo a visão de mundo atual, o amor de que tratam os mitos, gregos e cristãos, é o mesmo, mas não o é. Não é que os românticos formaram para si uma fantasia do amor; com eles, o amor se mostrou naquilo em que é essencialmente humano. Mas isso não é um começo, é o desvelamento do sentido da centralidade que sempre teve segundo uma compreensão até então insuficiente. A disposição humana para o unir-se em geral é vislumbrada na natureza como condição de existência da própria natureza como tal, quando, na verdade, apenas os românticos deram-se conta de que é no humano que esse ideal quer se realizar. Todo sagrado pertence ao humano, não contrário – diria aqui Feuerbach. Na medida em que a realidade repele o ideal por sua inconformidade, o ideal é tomado a cada vez ora como constituindo uma realidade separada (platonismo) ora como produto da imaginação (materialismo), como fantasia. “[É] objeto muito maior / o da imaginação / do que o objeto dos olhos”, conforme os versos de Calderón de la Barca recitados

por Semíramis². O problema não está na inconformidade de ideal e material, mas na pretensão de fusão de ambos, entre o que é de fato e temporal e o que de atemporal lhe dá *sentido*. Daí produzir-se no seio da própria filosofia, mais do que no imaginário popular, que ela se empenha em “reformatar”, os verdadeiros *mitos* sobre o amor, encobrindo ao invés de revelar seu caráter de disposição fundamental segundo a qual o próprio mundo aparece dotado de sentido – daí chamá-lo de ímpeto pelo saber, verdade e vida; chamá-lo Deus.

§15

Mito de Narciso: Ovídio, livro III das *Metamorfoses*, v. 342-510³. Muitos queriam o amor de Narciso quando ele tinha dezesseis anos, sempre sem conquistá-lo – é quando a amaldiçoada ninfa Eco o encontra. Tem com ela um diálogo apenas aparente e a repele quando a vê. Narciso é vítima de uma ressentida prece, com braços erguidos aos céus, para que ele viesse a amar sem poder obter o objeto de seu amor, prece atendida por Nêmeses, deusa da vingança, uma das sombrias filhas da Noite, segundo a *Teogonia*, de Hesíodo, v. 223-224, irmã de Philotés e Eris⁴. Então, Narciso se apaixona por uma bela imagem que encontra na superfície de um rio intocado onde procura aliviar sua sede – seu amor se baseia em uma ilusão, considerando real e tangível algo que não é, mas é seu primeiro amor, admirando naquele reflexo tudo aquilo que outros admiravam nele.

O que ele vê ele não sabe; mas arde por aquilo que vê. Ó rapaz afetuosamente tolo, por que em vão procuras abraçar uma imagem fugidia? O que procuras não está em parte alguma; mas vire-se, e o objeto de teu amor não mais existirá. Aquilo que contemplas é somente a sombra de uma forma refletida e não tem substância própria⁵.

Angustia Narciso o quão próximo parece estar seu objeto intangível e o quanto o mesmo, reflexo de sua ânsia, parece ansiar por ele! Narciso se vê vítima

2 *La hija del aire* [Parte I, Ato III], 2004, p. 128.

3 Ovídio. *Metamorphoses I*, 1951, p. 148-160.

4 Hesíodo. *The poems and fragments*, 1908, p. 39.

5 Ovídio, *op. cit.*, p. 155, v. 430-435; tradução livre.

de uma cruel sedução. Somente então Narciso se dá conta de que se trata de sua própria imagem, que desconhecia (v. 465), não lhe restando alternativa senão morrer com seu amor.

Narciso não amava “a si mesmo”, mas a beleza que via, a qual por acaso provinha dele mesmo impedindo-o de fazer caso de qualquer outra.

Narcísico: amar e dar testemunho de seus próprios afetos, reconhecendo no outro o objeto pelo qual se dá a visibilidade e a tangibilidade dos mesmos. Rompantes juvenis visando autopromoção do amor. Contraste: Amor como quietude e contenção dadivosa.

§16

Amor não é o mesmo que desejo, como sentimento que se esgotasse ou se realizasse quando algo esperado finalmente é alcançado. Se assim fosse, daria lugar a outro a cada vez, todavia, há inúmeros desejos e, relativamente, muito pouco amor. Isso não quer dizer, entretanto, que o amor se meça por quantidade, tampouco por intensidade – o amor não é em si mesmo mensurável; o desejo é que é, ascende ao ardor e descende à nadidade do tédio. Não se ama mais ou se ama menos. Ama-se ou não – haver e não haver amor real é outro tipo de qualidade. Por isso, não se ama mais ou se ama menos, ama-se pouco em nosso tempo, mas o quanto se ama, a cada vez em que há amor, se ama por inteiro. Amar pouco “em nosso tempo”, como em qualquer tempo, é poucos amarem. Entre um amor e outro, há *diferença*, assim como ora se ama, ora não, mas sempre se ama o que se ama – amores são incomensuráveis entre si, cada um, um todo. Por sua vez, nem sempre se deseja o que se deseja, como quando a posse não satisfaz ou mesmo insatisfaz. Desejamos muitas coisas que, na verdade, nos *desagradam*. O desejo em geral, enquanto persiste em relação a qualquer coisa, parece infinito, e assim também o amor “em geral”. Mas não há amor *genérico*, pois não inclui como objeto o que lhe falta; ama-se apenas o que se tem presente “ao coração”, como se diz. Desejos sempre têm em vista algo concebido como sendo ao menos possível, porém, só se pode ter amor por aquilo cuja existência de fato já é realmente presente em si. Assim, considerar amor e desejo como o mesmo leva a pensar que seja possível amar “à vontade”. Também faz parecer que, com a renovação do desejo, também se renova o amor, mas o desejo sempre segue adiante, enquanto o amor, imóvel como tudo o que é eterno, não tem o caráter de ter a todo o tempo um novo objeto a perseguir, pois, enquanto presente, sempre se atém àquilo que já “tem”. Em suma, o que pode ocorrer a um amor é que, sempre

sendo o mesmo, a cada vez encontra um novo algo desejável no que ama. Isso é inteiramente diverso em relação a pensar que amor e desejo sejam uma coisa só, como se fosse possível que uma mudança no desejo fosse por si só uma mudança no amor.

§17

O amor não segue o desejo ou vice-versa como o efeito de uma causa. Seus tempos são diferentes e incomensuráveis. Isso não é negado pelo *fato* de, eventualmente, um vir “depois” do outro em uma vivência psicológica, em uma “consciência”. Para a mente, as coisas, as emoções, os pensamentos, tudo isso sucede um a outro e nada é simultâneo, assim como ninguém pode pensar ou dizer duas coisas ao mesmo tempo, apenas alternadamente, assim como a ninguém é dado desejar duas coisas *ao mesmo tempo*, pela mesma razão, *pensando-se* agora em uma, depois na outra, tornando à primeira, e assim sucessivamente, até que se conclua – “desejo ambas ‘ao mesmo tempo’”. Esse “mesmo tempo” é o tempo da conclusão, da síntese, não da consciência, que fragmenta e re-une suas experiências internas, sob a fantasia de pô-las lado a lado em uma colagem rudimentar. Também não se veem vários objetos ao mesmo tempo, mas uma única cena complexa, composta por diversos objetos que discernimos uns dos outros, conforme a atenção dispensada a cada ponto a cada visada, sucessivamente. Ou seja, amor e desejo podem ter uma relação de sucessão *para nós*, ao concebermos nossa própria experiência de modo abstrato, mas tal sucessão, pertencente apenas à temporalidade empírica de nossa consciência, ou experiência cronológica, não tem nada de causal nela mesma, como se uma coisa “levasse” à outra ou tivessem entre si quaisquer relações essenciais de dependência.

Por outro lado, se o amor é sempre “interessado” – as aspirações são exigidas para que a palavra não seja tomada em seu sentido vulgar e depreciativo de “busca por vantagens” –, na medida em que sempre consiste em uma relação essencial, isto é, entre essências de indivíduos singulares, o amor é sempre *acompanhado* de desejo, apesar de o contrário nem sempre ser verdadeiro. Isso revela o amor como mais originário. Isso também pode soar estranho, mas quer dizer não “primeiro o desejo, então o amor junto ao desejo que já estava lá”, antes que: o amor tem por natureza colocar o desejo, e também o poder de prescindir de sua satisfação, ao passo que o desejo, sempre sedento, jamais pode por si só colocar o amor. Eis o que mais claramente, também, nos proíbe de confundi-los como às vezes se confunde irmãos gêmeos, pois

jamais serão o mesmo, por mais que tenham a mesma aparência perante os olhos alheios, ou até mesmo aos próprios olhos, o que é tão frequente quanto superficial – isso, aliás, indica, antes, o quanto estamos presos às aparências, fonte, entre outras coisas, do ciúme e da carência, da inveja e da frustração. Esse desejo que acompanha todo amor é, porém, indeterminado e pode assumir múltiplas configurações. Certo é que não é necessariamente sexual, razão pela qual a declinação ou mesmo a ausência deste não diz muito ou quase nada sobre o amor tal como diria um sintoma no que tange a uma doença. Ainda menos será um desejo de posse – jamais o é. Aliás, querer ter *para si* é exclusividade do desejo: em virtude mesmo de seu caráter transitório (e, sobretudo, transitivo direto), a não ser quando seu objeto permanece mero ideal (o qual, nessa condição, fornece sentido a todos os meios empregados para atingi-lo, ou seja, os desejos intermediários, transitórios), sempre tendente, *em qualquer caso*, à insatisfação intermitente (ocultada pelo ideal, pela meta que regula o valor relativo dos objetos instrumentais), o objeto recebe do prazer da posse a garantia de sua *autoconservação*, mas é justamente a posse que o extravia. É pela possibilidade da perda, dito brevemente, que se quer reter. Por isso é tão frequente que o amor envolva o desejo de possuir e assegurar, pois, quando o desejo fala e toma a frente, vem o medo e, então, se pensa que é o amor que teme. O amor, entretanto, nada teme, apenas o desejo que a ele se liga (e em um “segundo momento” – modo derivado). É como admirar-se perante algo belo e, após o êxtase, temer que se quebre ou algo assim. O amor é como, diante de uma bela torta, não querer fatiá-la, como se fosse uma ofensa, um corte na face do amado; mas o desejo é como o apetite curioso, avidez por verificar, comprovar se a “coisa bela” é tão boa quanto lhe parece. Que o exemplo não seja mal entendido: o amor não é fatiável como a torta, mas a beleza que conhece é feita visível a todos e, assim, “dividida”, compartilhada, mas de tal modo que o bem se vê *multiplicado* na “torta” mantida intacta; o desejo, que fatia a torta, pretende guardar seu pedaço apenas para si, de tal modo que comê-lo consiste no meio mais seguro para que ninguém mais possa gozar de seu sabor e do bem-estar que o acompanha, ainda que tão repugnante possa se lhe tornar o resultado...

Mas, se a todo amor pertence algum desejo, esse pode ser simplesmente o de *ter-junto*. Isso, contudo, em certa medida, é sempre satisfeito quando se ama, quando se trata de um querer intransitivo, satisfeito e certo de si mesmo, autossuficiente (perfeito) como só o amor pode ser em sua liberdade essencial – esse é o *próprio* amor por algo ou alguém. Todavia, nesse caso, pode ser à distância, e outro desejo que bem o expressa é, por sua vez, querer

o melhor para o que se ama. Portanto, ao amor, que tem seu próprio tempo, sempre sucede o desejo, atinente ao *nosso* tempo. O contrário, sendo raro, e possível apenas do ponto de vista de nossa vida psíquica, mais dificilmente se dá, e, quando acontece, não é por um “maior conhecimento”. O convívio ao longo do qual um amor acontece, seja ou não “precedido de desejo” (como quando uma relação meramente física se releva profunda), apenas contribui como um aumento de possibilidades – melhor dizendo: *oportunidades*. Afinal, se buscarmos por algo, temos maiores chances de encontrar, porém, a busca não envolve em si mesma nenhuma garantia. Diante disso, é tragicômico que tantas pessoas se empenhem por conseguir amar algo ou alguém que lhes caiu no caminho.

§18

Angústia da morte por amor. O horror que inspira a quem ama profundamente a possibilidade da morte de quem é amado, um horror que circunstancialmente pode até se tornar maníaco, não emerge de um simples temor da perda, como quando nos empenhamos em zelar por alguma coisa ou proteger alguém. Nesse último caso, frequentemente se pode reduzir cada manifestação a uma incapacidade de nos imaginarmos a nós mesmos sem aquilo ou sem alguém em particular. Temer a perda é um afeto que se pode ter por qualquer coisa e envolve algum tipo de insegurança com relação ao futuro, haja para esse futuro um planejamento prévio ou não. A morte é, certamente, uma perda, a perda por excelência, de maneira que a perda de algo pode representar a perda de si mesmo, como no luto. O luto tem algo de angustiante quando é profundo e autêntico. Todavia, não é a uma angústia freudiana ou a uma “angústia” tomada no sentido corriqueiro aquilo a que estou me referindo. Tampouco é uma angústia da própria morte como algo “meu”, à maneira como Heidegger tematizou de modo mais específico. Trata-se da angústia da própria morte que, no amor, é como que “pelo outro” – o inverso da compaixão. Esta é igualmente *latente* e na maior parte dos casos – tudo indica – jamais emerge. Pertence à sinergia já reconhecida em tempos imemoriáveis entre amor e morte, resgatada por Freud, mas não descoberta por ele em sentido estrito. A angústia do amor tem em si latente a angústia da morte por amor. É necessário repetir que não se trata da *perda do outro* pura e simplesmente. Como toda angústia, essa também é caracterizada por uma fuga, que consiste em manifestar-se como temor, um temor da perda que faz nascer um desejo de proteção, de garantir o futuro dos filhos, por exemplo, de exasperar-se quando um

ente querido se encontra doente. Entretanto, em todos os casos, isso pode acometer a quem não ama propriamente, pode até ser suscitado em nós perante o perigo ou o sofrimento por que passa um desconhecido, especialmente se se trata de alguém indefeso, debilitado, ou ainda de alguma celebridade que admiramos. Na melhor das hipóteses, trata-se de alguma forma de comisseração ou compadecimento. Assim se vê que compaixão não é amor, mas fuga da angústia da possibilidade de sofrer como tal. Nem é necessário misturar outros elementos estranhos ao afeto sincero, pois se trata aqui do caso de amor autêntico, existencialmente denso. O que acabo de dizer deve trazer à luz o fato de que, quando se trata da possível morte do outro, do amado, tudo tende a cair em certa penumbra, já que amor e ocupação do amado misturam-se de modo inextricável na vida cotidiana. Nesse caso, o fenômeno da angústia da morte por amor não pode ser tão radicalmente experimentado senão quando se trata da possibilidade da morte do amante, da “minha” morte. Não se trata, também aqui, devo repetir, de um temor com relação ao mero fim da minha vida, mas aquilo que é a cada vez posto pela perene possibilidade de minha ausência em relação a quem amo. A diferença é que não pertence a essa angústia nada de uma ameaça externa real, não necessariamente, muito embora possa emergir perante tal ameaça. O que, todavia, emerge, emerge segundo a confluência do tempo do amor, sempre presente, e o tempo da vida que se escoia inexoravelmente. Tal confluência pode vir a dar lugar a fantasias mórbidas, postas pela imaginação que nos faz escapar da perene presença do amado a nós convertendo-a em uma ausência de nós mesmos ao amado em outro tempo e em outro espaço da vida. Isso também é secundário e já é uma fuga, na medida em que se faz motivo para planos sobre o que fazer, como se ocupar dessa possibilidade – contraindo um seguro de vida, planejando uma festa, submetendo-se a baterias de exames médicos, ou mesmo à revisão de palavras e ações. Schopenhauer também apresenta limitações quando trata do poder de conversão que a proximidade da morte tem para nós, justamente porque desconsiderou o amor pelo outro nesse contexto, pois o apego à vida por amor é, para ele, mero desejo, “afirmação da vontade”, colocando em seu lugar a compaixão e o autossacrifício. Ora, ele mesmo tem de admitir, e admite, que o autossacrifício dos genitores por sua prole pertence ao instinto animal, logo, consiste em ato relativamente cego da mesma vontade de viver. O que, em verdade, se pode encontrar no fundo dessa angústia da morte por amor é precisamente algo que pertence à essência do amor: *o amor é algo pelo que se vive*. É impossível “morrer de amor” ou “morrer por amor”; quando muito, pode-se perder ou deixar a vida por sua falta. O amor presente, como

tal, nada tem de mortal. Sua sinergia com a morte é de outra natureza, aqui apresentada em uma de suas faces. Que “por amor, apenas se vive” é justamente o que é posto em jogo quando nos assalta, saindo de sua latência, a angústia da própria morte por amor: *é impossível ao que ama deixar-se morrer*. Por isso, parece forçoso concluir que o amor não está tanto na mãe que dá sua vida pela salvação do filho quanto naquela que morre junto a ele, pois o egoísmo desesperado da primeira, que não permite a si mesma perder seu amado, não faz caso de que seu amado deva sobreviver sob a responsabilidade por seu sacrifício. Isso faz, sim, com que o medo da morte, paradoxalmente, desloque-se completamente do próprio bem-estar para o amado, mas *não* necessariamente para o bem-estar do amado – isso já é fuga para as representações de um legado, de uma garantia, como já mencionado. O medo da morte é deslocado para o mal-estar do amado, sendo este, precisamente, um elemento crucial que bloqueia, já em um nível psicológico, secundário, que alguém se deixe morrer enquanto ama outrem. Por estranho e contraintuitivo que isso possa soar a alguns, ao menos o resultado psicológico é facilmente reconhecido, como no caso de um pai falido que pense em suicídio, mas logo pensa no desamparo que cairá sobre os descendentes. Acontece, no entanto, que nada disso pode ser elucidado *psicologicamente* – quando se reconhece uma motivação afetiva –, apenas *existencialmente* – desde que nos deparemos com uma angústia em si mesma imotivada, porém mobilizadora de representações. Apenas na medida em que a angústia da morte por amor venha elucidada pelo princípio de que *apenas se vive por amor*, em conflito com o princípio de que *o amor não cabe na vida*, apenas assim, pode-se lançar luz também, a partir da angústia diante do possível da morte do amante, o possível da morte do amado. Isso porque, nesse sentido, o que se teme não é a perda, mas a própria possibilidade *da vida* mediante a ameaça da ausência daquilo pelo que se vive. Tal ameaça nada tem de prático ou de real; pelo contrário, pode ser uma “loucura”, uma “paranoia”. Uma situação singular que revela tanto a radicalidade dessa angústia quanto o fato de ela ser tão frequentemente encoberta é o modo como as pessoas lidam com a gravidez. O apoio nas estatísticas, bem como nos avanços da medicina e das Ciências da Saúde, que se consolidam sobre bases que vão desde uma romantização da “sabedoria da Natureza” à fé cega em uma “Providência divina”, tudo isso oculta o fato de que o modo de reprodução dos mamíferos é o fenômeno mais arriscado da conservação da vida em nosso planeta. Esse risco é e tem de ser encoberto, pois seu primeiro dilema – e é *apenas o primeiro*, dizendo respeito ao estágio de gestação em si – consiste em nada mais, nada menos, do que em uma dupla angústia da

morte por amor: *por amor do amado por quem se vive e por amor do já amado em virtude de ser trazido à vida pelo amor do amado por quem se vive*. O elemento crucial desse dilema é a possibilidade fatal de, a qualquer momento de uma gestação, ou no parto, ou ainda em qualquer outro momento por vir desde então – o inferno mudo e obscuro das possibilidades em aberto –, emergir subitamente a angústia mais radical e originária, a da liberdade, a exigir a decisão ineludível pela vida do primeiro ou do segundo. O milagre do amor consiste, desta vez, em impor seu próprio tempo, sua perene eternidade, de maneira que a latência seja mantida e, mesmo amando autenticamente, ou seja, com toda forma de angústia a cada vez à espreita, sujeitos a tantas ameaças, conservemo-nos perfeitos e felizes, quase irresponsáveis, pela inocência, pela boa-fé e pela confiança a que só o amor pode abrir espaço no ser humano. Do outro lado, toda ocupação é sempre desconfiada e, portanto, temerosa, astuta, precavida. *Ocupar-se* de constituir uma família é algo vulgar, e até mesmo vazio em si mesmo, e sua incapacidade de angustia-se é o que lhe permite levar a vida tranquila que tanto almeja, fazendo apenas o que se faz *em geral* e o que deve ser feito *em geral*.

§19

Pais e filhos. Amor supõe alguma espécie de amadurecimento, não da razão e não necessariamente ligado a ela; talvez se trate do modo como o mundo adquire sentido aos nossos olhos. Independente de que espécie de sentido atribuíamos, parece que na criança isso se encontra em latência. Assim, podem estar certos aqueles que dizem não ser algo natural o amor filial, mas nascido do hábito; isso deve valer ao menos com relação ao começo, sendo, no entanto, um equívoco pensar que decorra do afeto recebido, pois é comum que se dê o contrário. Por razão semelhante, não se trata de respeito ou gratidão, ao menos não quando falamos de amor. Indicação disso é como o amor que os filhos sentem por não familiares busca se impor sobre os familiares, se não os substituindo em seu afeto. Logo, o amor filial não pode ser instintivo, tampouco passível de escolha – como qualquer outro amor, ele se dá... ou não. Pode ser socialmente determinado naquilo que tem de comum, naquilo que consiste em maneiras de se comportar convencionalmente em grupos, mas não é necessariamente, nem pode ser, uma livre expressão da disposição amorosa, exceto por uma casualidade, aliás, como em todo amor essencialmente verdadeiro.

§20

A pretensa fragilidade dos filhos. Nos últimos séculos se desenvolveu, por caminhos e argumentos que importam pouco aqui, a ideia de que as crianças são seres desprotegidos. Isso vem, entre outros fatores, em substituição ao pensamento de que, como adultos em tamanho pequeno, tudo se lhes podia exigir. O poder dos pais, responsabilidade civil e moral que se expressa no cuidado dos filhos, incumbência dos genitores sob a vacilante (mas ameaçadora) tutela do Estado, funda-se na fragilidade dos menores incapazes (ou incapacitados) de responder por si. Em suma, os pais incutem nas crianças sua desproteção projetando e internalizando nelas seu próprio temor. O que se teme, na morte, por exemplo, como no amor, é a solidão. Temer ficar só parece algo infantil e sem sentido, mas esse temor, como qualquer outro, nada tem a ver com infância, cuja relação com a ameaça, conforme observou Kierkegaard, é de outra natureza. Enfim, temores são coisa de gente grande. Temendo pelos filhos, e assim expressando seu amor zeloso por eles – por amor, se teme por suas vidas –, convencem as crianças de que sua ausência é um perigo, uma falta desorientadora. O choro da criança, de início simplesmente indicando um mal em alguma medida físico, *no próprio corpinho*, pois não há outra coisa antes da formação da subjetividade, na carência de suprimentos básicos como alimento e bebida, ou ainda mediante pequenas frustrações, passa a encerrar novas motivações. Por essas novas motivações, o choro aumenta, proporcionalmente, em intensidade e frequência. Exemplos dessas motivações alheias são a vergonha, a ameaça da perda, o temor da perda; tudo isso é gerado tão rapidamente no solo da imaginação infantil – esta, sim, muito rica, talvez por seu intelecto não estar ainda suficientemente abatido por estímulos objetivos – graças a outra característica que lhes é própria e consiste naquilo que realmente as distingue dos adultos: sua relação com o tempo. O tempo, para a criança, é um eterno presente. Tudo o que é bom lhes proporciona um prazer que parece não ter fim; tudo o que é mau lhes proporciona dor na mesma medida. Por isso mesmo a mudança de um estado a outro parece tão abrupta na criança, fazendo parecer, a nós, que seu humor não é estável – tudo se dá para ela com a potência do *acontecer*. Essa relação com o tempo, e não o amadurecimento das faculdades intelectuais, da razão e das emoções, é o que as distingue. Trata-se, portanto, do contrário. Isso que normalmente identificamos como amadurecimento deriva da relação com o tempo, não do pretenso fato objetivo de que o tempo mude algo na criança tornando-a um adulto.

§21

Abraço matinal. Sobre essa solidão, abro um parêntese a fim de tentar ilustrar sua natureza. Seria em virtude dessa solidão incompartilhável que se mantém, junto ao amado, o hábito de prendê-lo em doce abraço no despertar de cada manhã, como que se agarrado a um grande travesseiro, aliviado pela lembrança de que não se está “só”. Sim, exatamente como no comportamento apaixonadamente infantil de apertar um travesseiro como se fosse alguém amado. Essa *recordação* cotidiana nos previne da inescapável desatenção inerente às ocupações rotineiras a que devemos dar início ao nos levantarmos. Nossas ocupações, sempre também sendo *nossas*, são elas mesmas solitárias por mais que envolvam muitas outras pessoas, tal como nos jogos infantis dos mais jovens. Assim, acordar pela manhã de maneira a não nos *sentirmos* como em um dormitório coletivo de quartel ou cela de prisão ou enfermaria é *o verdadeiro amanhecer*, com o sol lá dentro de nós – o resto é mero cacarejo e luz para os olhos, tão importante quanto estes se encontrem na obscuridade. Enquanto o Sol *lá fora* brilha para *eros*, o amor o faz nascer a cada dia *em nós*. Trata-se, então, de um prazer mais delicado e ao mesmo tempo mais poderoso e durável do que o sexual – a que a tradição vinculou a união dos corpos pelo amor –, e isso se verifica pelo humor que é assim despertado, especialmente se se acrescenta, a este último prazer, o sexual. O fato é que semelhante abraço vem *antes* de qualquer coisa, é um prazer que se encontra *no começo*, não no fim – eis o seu principal segredo; é algo quase involuntário, exprimindo tão somente o amor, por ele gerado e nada mais. O que não se abraça é como que deixado nele mesmo; não abraçar é geralmente já estar ocupado por outras coisas que se colocam à frente do amor para nós. Talvez a alta conta em que está em nossas vidas esse amor de casais seja justamente a busca por esse abraço que, somente entre eles pode acontecer. É algo exclusivo de quem divide uma cama. Se o amor dos filhos que existem por esse amor pode ser posto na frente dele, jamais pode, todavia, *substituí-lo*. Colocar os filhos para dormir e acordar em meio ao casal pode destruir a possibilidade desse abraço, não se tratando aí de mera “inconveniência” para a vida sexual do casal. *Fácil* é permitir essa “intro-missão” – meter-se no meio, ou mesmo dentro, abrindo uma fenda – quando o tal abraço não tem mais lugar – aliás, quem sabe a permissividade à intromissão não decorra disso mesmo, como sintoma da falência das possibilidades do abraço?

§22

A liberdade é do amor, não de quem ama. Não há “escolha”!

Isso não personifica o amor; apenas, pelo contrário – o despersonaliza! E nos livra de nossos interesses fazendo com que vivamos voluntariamente o seu.

§23

A ideia de se buscar a felicidade onde bem entender e bem quiser, a exaltação de uma “liberdade de amar” é análoga a outro fenômeno ideológico que é seu parente próximo, a “liberdade de consciência”. Mas quem pode dizer de si mesmo ser senhor da própria consciência? Tanto quanto pode ser de seus sentidos e sentimentos! Na verdade, trata-se de um abandono anárquico à arbitrariedade, uma inversão que não é resposta adequada a quem tivera a pretensão de legislar sobre as coisas do amor, e pela mesma razão! Não se trata de algo sobre o que se possa deliberar e decidir e, por esse meio, ter as rédeas à mão. Não está no poder de um religioso, de um governante, de um cientista, de um filósofo, mas também não de qualquer indivíduo isolado. O subjetivo não corrige o objetivo, nem mesmo aquele que apenas se considera objetivo.

§24

“Quase um segundo” – despersonalização pelo convívio, própria não à relação amorosa, mas quase exigência da sociedade impessoal. Comparar “Educação Sentimental II”... Coisas de Herbert.

Nem mais, nem menos: “Eu te darei o céu” (1966), Roberto e Erasmo: “Eu te darei o céu meu bem!”. “Você pode até / Gostar de outro rapaz / Que lhe dê amor / Carinho e muito mais / Porém mais do que eu / Ninguém vai dar / Até o infinito eu vou buscar / E então!... // Eu te darei o céu meu bem!”...

“Pedir somente o que se pode dar”... Tampouco! Aqui se devem reconhecer múltiplos equívocos e, por outro lado, admitir que estes apenas podem ser adequadamente compreendidos à luz da dupla dimensão existencial das relações interpessoais – o chamado ser-com heideggeriano. A perversidade decisiva provém de uma autoindulgência e pretensão de legitimação das próprias expectativas em relação ao outro que só são cabíveis no contexto de relações impessoais de convivência, ou seja, aquelas em que as *funções* e *papeis* têm a primazia com relação às singularidades irredutíveis. Em uma

palavra, trata-se de querer trazer às relações afetivas em geral e amorosas em particular um *critério de justiça*, como se um contratual “acordo de vontades” tivesse qualquer direito regulador nesse âmbito. Isso se evidencia como *impróprio* e, portanto, *ilegítimo* quando se dá atenção ao que a afirmação diz implicitamente: que aquele que a expressa reconhece uma limitação naquilo que se reconhece hábil ou disposto a dar. Consiste, nesse sentido, em uma resposta antecipada à acusação de que se pede o que não se dá, uma notória “injustiça”. Afinal, como posso exigir o atendimento de uma expectativa que eu mesmo não satisfaço em minha relação com o outro? Acontece que o reconhecimento dessa limitação vem necessariamente acompanhado e deve supor, seguindo o mesmo princípio, que o *outro* também tem seus limites. Quando se supera o ideal alienante de amor como retribuição, simultaneamente perde toda a sua cidadania o princípio de convivência segundo o qual a demanda se mede pela dádiva. A gratuidade do dom elimina o pleito de contrapartida, pois o que se dá é apenas entregue, ofertado, e isso vale em ambas as direções. Nada que eu dê me concede o direito de pedir e, mesmo moralmente, proíbe-me de cobrar e até mesmo de esperar, *contar* com. Não se trata de um “trabalhar em conjunto” e cada um “fazer a sua parte” para que se atinja um “resultado comum”. Não se trata de uma relação *política*, nem contábil. De fato, o casamento, do ponto de vista jurídico-contratual, é uma “sociedade” ou “associação”, à qual não basta, contudo, ser *sem fins lucrativos* – é igualmente necessário à sua preservação que possa haver *saldo*, resto. Ou seja, *faz parte* das relações afetivas em geral que uma parte feche seu balanço pessoal em *superávit*, o que necessariamente implica que a outra feche com *déficit*. Todavia, esse saldo leva em conta expectativas atendidas e frustradas, expressões positivas e omissões, alegrias e tristezas e assim por diante. Mas o amor feliz de si mesmo, que admite em si as possibilidades *do outro* em vez de se *regular* pelas *minhas* possibilidades, nunca deixa resto nele mesmo. Eis o que só se compreende mediante a compreensão da dupla dimensão existencial das relações afetivas e amorosas, mantendo em seus devidos lugares o que consiste em realizar-se por amar e viver as próprias possibilidades de amar, de um lado, e, de outro, o que pertence ao âmbito das atividades a serem desempenhadas em vista da manutenção dos *meios* de convivência, o que envolve, por exemplo, a *administração* de rotinas. “Não fazer a parte que lhe cabe” ou “cumprir-la com eficiência” apenas diz respeito ao âmbito pragmático das relações de convivência, que, como todos no fundo sabem, não implica a qualidade da vida afetiva e só tem relação com ela quando esse âmbito se torna unidade de medida para o valor de alguém, para o próprio

valor. Essa confusão, no entanto, evidentemente pertence à vivência concreta do amor por pessoas que nunca podem ser exclusivamente amantes, mas também devem ser “parceiras”. É duro amar em condições deficitárias, e mais duro ainda por se *amar* em meio a tal condição. Nem todo *déficit* é tolerável, deve-se admitir, mas isso se deve antes à condição precária e dialética, pode-se dizer, de nossa estabilidade psíquica, que exige *reconhecimento* para se fortalecer diante das intermináveis demandas da vida cotidiana, e busca no amado seus alicerces mais firmes. Nem por isso, contudo, existe qualquer direito de se fazer dessa necessidade uma nota promissória executável contra um outro cuja existência é igualmente marcada pela mesma fragilidade constitutiva. Em suma, eu peço somente o que considero necessário – ponto final. Em primeiro lugar, obtê-lo não basta para me fazer feliz, apenas me pode tirar a justificativa (má-fé) para não sê-lo, de modo que, se isso ocorre, precisarei encontrar outro subterfúgio (má-fé) para eximir-me da incontornável responsabilidade por meu próprio estado. O que dou jamais pode entrar no cálculo. Em segundo lugar, não obtê-lo tampouco justifica minha insatisfação. Tendo comunicado o que me faz falta, a contrapartida, terei dado a conhecer o que espero, e o outro, enquanto ama, poderá tentar adequar a isso suas possibilidades, mas poderá não conseguir atender, pois essas possibilidades podem não corresponder às minhas pretensões – este é, quase sempre, o caso. Diante disso, a convivência pode dar bastante errado, mas apenas um amor compreensivo acerca do fato de que isso *em nada lhe concerne* poderá ser forte para admitir o outro em meio à própria pobreza que, nesse caso, não é exclusiva, nem mesmo maior do lado que julga não receber o bastante, mas, na mesma medida, está do lado quem *não* pode *dar* o que o outro *pode*. Quem pode, dá; quem não pode não deve ser levado a sofrer ou culpar-se por não poder o que se encontra por alguma razão fora de seu alcance. Se isso ocorre, e o outro se ressentido por não “fazer feliz” o seu amado, nada mais cruel do que o amado lhe dizer, em meio a um terno abraço, “não importa, te amo mesmo assim e te perdoo” – Por quê? Porque, com isso, querendo ou não, o amado compensa seu pretenso *déficit* sendo “magnânimo”, “nobre” e “compreensivo”, à custa de um roubo, um ato mesmo ilícito pelo qual o outro, que já sofre, é levado a acreditar que recebe um carinho *que não merece*, após ter sido levado a *pensar não merecê-lo* por aquele que agora o acaricia, bem como a pensar que suas próprias possibilidades podem estar de algum modo sob seu controle – mas, como dito, o outro acabou de roubá-las, talvez, antes mesmo que pudessem vir a se tornar fato.

Referências

- CALDERÓN DE LA BARCA, P. *La hija del aire*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. rev. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2014.
- HESÍODO. *The poems and fragments*. Trad. para o inglês por A. W. Mair. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: M. Fontes, 2011.
- OVÍDIO. *Metamorphoses I: I-VIII*. Edição bilingue latim-inglês. Trad. para o inglês por Frank Justus Miller. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1951. (The Loeb Classical Library)
- SARTRE, J.-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015. v.2.