

PAULO GHIRALDELLI JR

Como a **Filosofia** pode



explicar o **Amor**

Saiba qual a diferença entre ágape, *philia* e eros

Conheça a visão de Sócrates sobre o amor e o que de fato é o amor platônico

Como surgiu o amor romântico e a deserrotização do amor

Qual é o papel do ciúme?

A visão kantiana de sexo, amor e casamento

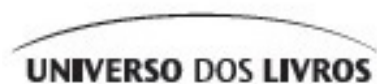
UNIVERSO DOS LIVROS

COLEÇÃO
**Filosofia
Prática**

PAULO GHIRALDELLI JR

Como a Filosofia pode explicar o Amor

São Paulo
2011

**UNIVERSO DOS LIVROS**

© 2011 by Universo dos Livros

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19/02/1998.

Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito da editora, poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros.

Diretor-Editorial: Luis Matos

Assistente-Editorial: Noele Rossi e Talita Gnidarchichi

Preparação: Alessandra de Sá

Revisão: Letícia Vendrame

Arte: Camila Kodaira e Stephanie Lin

Capa: Zuleika Iamashita

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

G425f Ghiraldelli Junior, Paulo.

 Como a Filosofia pode explicar o Amor / Paulo
Ghiraldelli Junior. – São Paulo : Universo dos Livros, 2011.
 112 p. – (Coleção Filosofia Prática)

 ISBN 978-85-7930-254-1

 1. Filosofia. 2. Sentimentos. 3. Pensadores.

I. Título.

Universo dos Livros Editora Ltda.

Rua do Bosque, 1589 - Bloco 2 - Conj. 603/605

Barra Funda - Cep: 01136-001 - São Paulo/SP

www.universodoslivros.com.br

e-mail: editor@universodoslivros.com.br

Siga-nos no Twitter: @univdoslivros

Sumário

[Capa Página](#)

[Página de Título](#)

[Direitos Autorais Página](#)

[Capítulo 1: Eros, philia e ágape](#)

[Capítulo 2: O amor erótico: sentimento e relação](#)

[Capítulo 3: Quase todos os amores de Sócrates](#)

[Capítulo 4: O amor platônico e o amor em Platão](#)

[Capítulo 5: O amor cristão a partir de Hannah Arendt](#)

[Capítulo 6: O amor cortês](#)

[Capítulo 7: Amor romântico e modernidade](#)

[Capítulo 8: Amor e civilização em Freud](#)

[Capítulo 9: Amor e valoração](#)

[Capítulo 10: Mistérios do amor](#)

[Capítulo 11: Justificativas do amor](#)

[Capítulo 12: Amor e amizade](#)

[Capítulo 13: Amor e imaginação](#)

[Capítulo 14: Há algo a temer no casamento?](#)

Capítulo 15: Kant, a vaga libido e o casamento

Capítulo 16: Sexo e moral: para além de santo Agostinho e Martha Nussbaum

Para meus amores:

Pitoko

Fran, Lygia, Paula, Paulo Francisco, e

Capítulo 1

Eros, *philia* e ágape



Antes de alguma palestra, enquanto se espera dar a hora exata do início do evento, é comum as pessoas formarem grupinhos de conversação ao redor do palestrante. Eu estava em uma roda de bate-papo desse tipo, na universidade. No centro dela, o padre convidado a falar também aguardava o momento, mas ali mesmo já havia começado a aquecer a garganta. Dava suas opiniões sobre tudo, falando pelos cotovelos, e, como de praxe, tecia comentários doutorais a respeito do amor. Foi então que o meu celular chamou. O toque não era o tradicional, mas aquele com sons diferentes. No caso, tratava-se dos ruídos característicos de uma moça fazendo amor, que alguém em casa havia colocado como “chamada”! Eis que o constrangimento foi geral. E piorou quando eu, tentando consertar a situação, comentei que aquilo era o que de fato era mesmo: “gemidos de amor”. Saí logo da roda para atender à chamada e, evidentemente, nem voltei.

Interessante esse fato: falávamos de amor, mas os gemidos de amor não foram bem-vindos! Nossa linguagem diz mais do que imaginamos. E a tal palavra “amor” é capciosa; está sempre pronta para aparecer com um vestido tirado sabe-se lá de que baú. O amor propriamente dito, tanto quanto a palavra, também não fica por menos. Ele faz das suas – sabemos bem. Como sabemos! E o mais estranho: a quem *ainda* não sabe que o amor tem o poder de criar, mais que embaraços, situações de extrema alegria e de extrema tristeza, nossos olhares são

de piedade. Quem não conhece as vicissitudes do amor, dizemos, “não viveu a vida”. Ter amado ou não, principalmente em um sentido específico, do amor entre casais, também é índice de amadurecimento.

Essa complexidade que envolve o termo “amor”, com tudo o que ele possa significar, faz alguns pensarem que é proibido à filosofia se meter com ele. O amor seria algo incapaz de ser compreendido. Seria alguma coisa a ser unicamente *expressa* e, portanto, poderiam falar dele a literatura e a poesia, talvez as artes plásticas ou até mesmo a religião. Mas a filosofia, não. A sofisticação da filosofia seria bruta demais para ter o direito de vir a abraçá-lo. O amor pertence à vida; não caberia nas mãos de quem quer se colocar acima da vida para analisá-la, narrá-la ou, mais ousadamente, explicá-la! A filosofia e sua arma predileta, a razão, antes, amedrontariam o amor, fazendo-o fugir, e não conseguiriam nenhuma palavra dele, nem em uma entrevista bem paga. Para a filosofia, o amor não poria preço se chamado para uma conversa, mas, em compensação, também não diria nada.

Talvez a filosofia saiba disso e até concorde. Contudo, o que o amor desconhece é que a filosofia é teimosa. Por isso, desde que o mundo é mundo, e desde que, neste mundo, começamos a filosofar, nós, filósofos, atentamos para o amor. Ele sempre nos interessou.

Em uma das tradições da complexa mitologia grega, a do poeta Hesíodo, o amor (Eros) era um dos deuses primordiais, exatamente aquele que realizava a união de partes do mundo, ou seja, fazia com que o Caos (inicial) se transformasse em Cosmos – o todo organizado e, pela sua organização, belo. Como não podia deixar de ser, entre os filósofos pré-socráticos o amor apareceu como elemento do cosmos. A cosmologia de Empédocles tinha como base os quatro elementos que, em geral, os gregos antigos consideravam primordiais: terra, água, fogo e ar. Empédocles resolveu associar dois elementos a esses quatro. A tradição que se seguiu chamou-os de forças: amor e ódio. O segundo faria o trabalho de repulsão dos elementos e o primeiro, o de união. Amor é isto: propensão à união – desejo de fusão.

Além do uso da palavra "amor" como Empédocles a empregou, os gregos tinham também uma questão, digamos, mais técnica para resolver. Para eles, o amor se expressava em duas palavras: "eros" e "*philia*". A tradução moderna diz que eros relaciona-se ao amor com conotações sexuais, e que *philia* é o amor da amizade. Funciona como na lírica de Rita Lee: "amor sem sexo é amizade". Todavia, essa forma de traduzir diz mais de nós, modernos, que dos gregos. *Philia* e eros não tinham essa distinção tão rígida. Ambas significavam amor. Quando se queria fazer alguma distinção, era necessário dissertar sobre tais palavras e as atividades envolvidas. Não à toa, Sócrates fez isso. Platão, que escreveu as peripécias de Sócrates, deixou diálogos bem específicos sobre essas tentativas de seu herói entender o amor erótico e o amor da amizade. Aliás, nunca é demais insistir: enquanto *philia* sempre foi amor, eros (Eros) era o Amor, ou seja, o nome de um deus (ou como deus primordial ou como filho de Afrodite), ou, ainda, para alguns (Sócrates à frente), um demiurgo, *daimonion* ou gênio.

Philia sempre foi o amor que envolve certa deliberação. Quando amamos alguém e esse amor é o amor-*philia*, há um componente deliberativo nisso. Aliás, há expressões que confirmam o fato: "Eu escolho meus amigos". Damos o aval mais ou menos racional ao querer. Nesse caso, o querer é o da vontade, não o do desejo. Porém, quando o amor é erótico, o querer é o querer do desejo, antes do querer da vontade. Não é difícil, portanto, entender o papel de Eros, que nos faz amar por obra dele, não nossa. Quando Eros, nas mãos dos romanos, transformou-se em Cupido – um garotinho pelado e sapeca munido de asas e dardos –, mais ainda o caráter do inusitado veio à tona nesse amor em que temos o desejo controlando a vontade. Somos assaltados pela flechada do Cupido e, então, pegamo-nos amando. *Fall in love* – essa expressão em inglês diz muito da atividade do Cupido. Caímos de amor. "Ele está caído por ela." Como assim, "caído"? Ora, ele está "de amores", apaixonado, foi flechado e sucumbiu. Eros ou o Cupido trazem o amor com o componente do desejo, que, por sua vez, envolve o

querer o corpo do outro ou o estar junto, ou ainda o fundir-se com o outro. Nesse sentido, amor e paixão praticamente se casam.

Mas os gregos não ficaram nisso somente. Quando do advento do movimento cristão, continuaram sua contribuição ortográfica e semântica. Os primeiros padres da Igreja escreveram em grego e, ao se referirem ao amor que Jesus ensinava, e que era algo bem diferente do que estava nas Escrituras até então, usaram a palavra "ágape". Esse amor era o amor de Deus para com os homens. Segundo o apóstolo Paulo e outros, como ficou registrado no Novo Evangelho, o amor de Deus tornava-se claro no amor pelo vizinho, fosse esse vizinho amigo, desconhecido ou inimigo. Jesus rompeu com a ideia de fazer justiça. Submeteu a justiça ao amor. Ele aposentou a justiça como reparação e colocou em seu lugar a Lei do Amor. Esse amor não era o amor-*philia* ou o amor-eros, mas sim um amor fraternal: todos somos irmãos, uma vez que a interpretação de Jesus da figura de Deus é a de Deus Pai. Deus é o criador como Pai. Então, somos todos uma só família. Ágape é o amor que se aproxima do amor familiar, mas posto para todos em relação a todos.

Das quatro fórmulas ditas até aqui – amor como força cósmica, amor erótico, amor de amizade e amor fraterno cristão –, as três últimas chegaram até nós. A primeira foi abolida. Não falamos de elementos inanimados da natureza que se unem por amor. Mas, de resto, quando se trata do desejo de união – física ou espiritual –, podemos falar de amor. Ou melhor, falamos de fato de amor.

Todavia, na modernidade, tendemos a usar a palavra "amor" de modo ainda mais complexo que tudo isso que dissemos. Pois falamos de amor entre pais e filhos em um sentido diferente do amor erótico ou do amor cristão. Também pensamos em expressões altamente singulares e significativas, por exemplo, o "amor de mãe". Em dias atuais, distinguimos outros amores que não correspondem exatamente aos amores tão bem determinados pelo trio de palavras gregas. Além do mais, em nossos tempos, Freud foi o responsável por dizer que

todos os amores são derivações do amor erótico. Os amores todos estariam ligados a uma base de "energia" psicofísica pertinente a cada um de nós, o que ele denominou de libido. Mas a conversa do senso comum não se adaptou muito bem à real linguagem freudiana, uma vez que, enquanto Freud construía sua teoria, a própria noção de amor erótico, no âmbito popular, começou a ser reduzida ao exclusivo "desejo de ter relações sexuais". O próprio Freud, ao ser acusado (equivocadamente) de "pansexualismo", tentou explicar que a palavra "eros", para ele, não era algo que indicasse estritamente relações sexuais físicas, pois mantinha eros mais ou menos no sentido amplo discutido por Platão, tanto no *Fedro* como em *O banquete*. Mas, infelizmente, nem todos tiveram inteligência e boa disposição para ouvi-lo.

A filosofia não poderia ficar alheia a isso tudo. Não podia mesmo. Até pelo próprio nome. Filosofia não é outra coisa, do âmbito etimológico, senão "amor ao saber". *Philo, philia*: eis aí o amor. *Sophia*: eis aí o saber ou a sabedoria¹. Portanto, não foi sem intenção que Sócrates, antes mais preocupado com a vida humana e moral que com o cosmos ou a natureza, enveredou por conversas sobre o amor. O próprio nome do que fazia – filosofia – tinha a ver com o amor. Daí por diante, querendo ou não, a filosofia esteve envolvida com o amor. Talvez hoje seja possível falar em "filosofia do amor" como um campo no qual a literatura filosófica se ocupa academicamente do amor. Trata-se de uma área que cruza discussões de várias ordens, tanto no âmbito da metafísica, da epistemologia, da psicologia como da antropologia, e, como não poderia deixar de ser, da ética. Nesse campo há muita coisa já desenvolvida. Todavia, também há muito por fazer.

[1] Sobre o "problema Sócrates-Platão", que implica, entre outras coisas, a distinção entre ambos, o leitor pode consultar: Ghirdelli Jr., P. *História da filosofia*. São Paulo: Contexto, 2008. E ainda: Ghirdelli Jr., P. *A aventura da filosofia – de Parmênides a Nietzsche*. Barueri/São Paulo:

Manole, 2010; e Ghiraldelli Jr., P. *A aventura da filosofia – de Heidegger a Danto*. Barueri/São Paulo: Manole, 2011.

Capítulo 2

O amor erótico: sentimento e relação



No caminho do trabalho para casa, no táxi, conversava com o motorista sobre se aquele lugar pelo qual passávamos era bom ou não para a conexão de internet. Ele disse que não era o melhor lugar, mas apresentou uma compensação, afirmando que, para a TV a cabo não havia problema. Dei continuidade à conversa dizendo que eu ainda não tinha pensado em TV paga nessa minha nova residência. Ele se espantou. Era algo estranho, para o motorista, que um filósofo cujo emprego fosse “professor de universidade federal” não investisse nisso. Contou-me então as maravilhas dos canais pagos, sem deixar de mencionar a quantidade de canais de sexo que poderiam vir nos pacotes e seus respectivos preços.

Uma vez em casa, refleti sobre aquela conversa. O pacote de canais tinha de fato muitas opções boas, mas para o taxista o importante mesmo era o número de canais de filmes pornô. Os filmes pornô são o supprassumo do sexo explícito repetitivo. Quem precisaria de mais de um canal desse tipo? Além disso, vivemos numa sociedade em que há abundância de sexo, não é verdade? E, no Rio de Janeiro, talvez mais ainda: uma sociedade na qual a cada esquina há sexo explícito, real – como na praia carioca. De resto, há o que há nas outras capitais: grandes cartazes de mulheres nuas nas bancas de revistas ou mesmo

vídeos e fotos à disposição para cada um no celular, com poses que fazem contorcionistas profissionais se sentirem ginastas amadores. Isso sem contar as casas de shows, onde toda e qualquer noite é noite de carnaval. Aliás, no mundo todo, em nossa sociedade moderna, sexo é o que não falta. No entanto, quanto mais ele é oferecido, de toda e qualquer maneira, e com preços que atendam todo tipo de clientela, mais é necessário oferecer e mostrar. Não há limite para o crescimento dessa oferta e dessa procura. Por quê?

A resposta a essa pergunta pode ser esboçada do seguinte modo: o mundo urbano atual procura cada vez mais a propaganda do sexo, uma vez que vivemos em sociedades completamente deserotizadas – e sabemos disso. Nossa sociedade é sexualizada, mas altamente deserotizada. A deserotização da sociedade moderna tem a ver, ao menos à primeira vista, com o modo como organizamos nossas vidas e, em especial, com a maneira como valorizamos a razão de nosso trabalho. Não há nada mais tedioso que o cotidiano no trabalho. Isso, para uns. Para outros é pior, pois o tédio se acopla ao esforço físico estafante ou à vida mental embotada. Vendo-se vazio quanto aos desejos, o homem moderno (e agora também a mulher) inflaciona seu mundo de imagens de sexo, para ver se consegue, em algum momento, sentir alguma coisa. Ou, em termos históricos, *voltar* a sentir! Mas é difícil para nós, modernos, termos alguma sensibilidade restaurada. Aliás, já há muito tempo minamos qualquer possibilidade de compreensão do que pode ser uma sociedade erotizada. Talvez nem possamos culpar a organização da sociedade moderna pela vida deserotizada, pois antes mesmo da era cristã começamos a empobrecer a palavra “erótico”. Quando pensamos nos gregos antigos, temos como vislumbrar essa evolução, ou, quem sabe, involução.

A civilização grega, principalmente em seus primórdios, pode ter sido uma sociedade erotizada – literalmente falando. Nela, amor e erotismo não estavam separados. Ao contrário, eram a *mesma* coisa. A *Teogonia* de Hesíodo, o grande poema que apresenta uma fantástica hierarquia da mitologia grega, é o melhor documento dessa sociedade. O que

conta o poema de Hesíodo, referente aos séculos VIII e VI a.C.? Em uma parte desse belo poema que, segundo o próprio autor, é posto em sua boca pelas Musas, há o elenco dos quatro grandes deuses primevos: Caos, Terra, Tártaro e Eros. A Terra mostra-se como a segurança, enquanto Tártaro não é senão as profundezas nevoentas do fundo da Terra. Junto da segurança e do que é inseguro, duas forças cósmicas: o Caos, cuja imagem tem a ver com a abertura de uma boca ou de um bico, conduzindo à separação, e o Amor (Eros), que, por sua vez, é o responsável pela atração de tudo que há. O que é gerado a partir do Caos vem por cissiparidade, sendo em geral negativo, triste, mórbido. Tudo que é gerado por Eros ocorre de maneira sexuada, e é positivo, alegre, vivo. O produto do amor erótico é bom; o produto da divisão assexuada pode ser necessário, mas não é bom. Eros é mostrado no poema de maneira inesquecível. Eros, "de todos os deuses e todos os homens doma no peito o espírito e a prudente vontade"¹. Mais claro que Hesíodo, impossível.

A força cósmica que é o deus Eros atinge os mortais e também os deuses. Doma-os. E o que é domado? O espírito, portanto, a coragem e as melhores formulações. Elas não ficam más. Ao contrário, cumprem o destino ao serem domadas, pois favorecem a produção de coisas boas e úteis. Mas também é domada a vontade prudente, ou seja, a decisão racional. Tudo é subjugado pelo que de fato não é do controle do homem nem do de outros deuses: nada mais, nada menos que o desejo – o desejo de união. Há a possibilidade de algo ser mais forte que Eros? Difícil! E, no entanto, sabemos bem, Eros ou o Amor, por muito tempo, manteve-se criança. E uma criança arteira, que brincava com suas flechas.

Das uniões que Eros promove, o resultado é um produto nascido de relações sexuais. Isso nunca pode ser algo negativo – não é de fato. O negativo vem do que o poema de Hesíodo mostra que se reproduz sem sexo. O Caos – que não é senão a divisão assexuada – é quem se responsabiliza pelos aspectos não louváveis da natureza. Se esta se organiza e, então, torna-se Cosmos, é pela força de Eros, que busca unir

e criar coisas pelo mecanismo das positivities. Os gregos não conseguiam imaginar a união forte, boa, que não a do amor, ou seja, a promovida pela força de Eros.

Uma sociedade com essa forma de mitologia não podia deixar de ser, literalmente, uma sociedade erotizada – uma *sociedade de Eros*. A Grécia antiga tinha por princípio a ideia da união sexual como produtora do que é positivo. O Amor, ou seja, Eros, só dava ao mundo o que poderia fazer dele o contrário do que o Caos fazia. O contrário do Caos é, exatamente, o Cosmos – a organização. Do Cosmos, temos a palavra “cosmético”, que diz muito do sentido que se deve entender aqui: faz-se a aplicação do cosmético para trazer ao rosto uma organização, certa harmonia, uma beleza que se refere ao que é harmônico. Ora, mas isso, sem Eros, não seria possível. O Cosmos se fez pela harmonia trazida por uniões eróticas, uniões que davam como produto a natureza em sua forma não tenebrosa.

Eros também foi visto pelos gregos, em outras versões mitológicas, não como um deus primevo. E, entre os romanos, circunscreveu-se a figura do Cupido. Mas em nenhum momento do mundo antigo o que vinha dele apresentou-se como negativo. Como poderia algo negativo vir do amor? Impossível. A criação de outras formas de amor, que competiam com Eros, é que puderam então deixar a relação erótica – a relação que envolve sexo – em um campo secundário. No mundo que se seguiu ao antigo, teve início a dura, perversa e estranha construção da deserotização do próprio amor. Chegamos então à ideia que se expressa de maneira esquisita em nossa linguagem: o “fazer amor” é tomado por “fazer sexo”, porém, sem nenhum erotismo. Pois o próprio sexo se reduz ao que é genital. Ora, para um grego, uma conversa assim implicaria erro semântico, algo que não faria sentido. Como poderia o amor se separar de si mesmo, ou seja, de Eros? Essa operação na linguagem que fizemos ao longo de séculos nos dá muito bem o percurso de nossa deserotização. Ao utilizarmos outras palavras para amor, apertamos os botões que fizeram a máquina da linguagem vomitar o estranho vocabulário que fala em “amor verdadeiro”, sendo

que este, muitas vezes, tem de ser entendido como aquele que se opõe ao sexo. Alienamos o amor. Nós o partimos em dois, e, no cotidiano, nem sempre ficamos com a melhor parte.

Não raro, falamos do amor de maneira muito abstrata, e o temos no dia a dia desse modo, de forma a fazê-lo se perder em seu caminho, sem nenhum objeto, isto é, sem nenhum lugar de chegada. Em outras palavras: geramos o amor sem o amado! Esse equívoco também é resultado da deserotização. Os gregos tinham um mito de alerta sobre a natureza de Eros, exatamente para lembrar o perigo desse descaminho.

Em uma das tradições mitológicas, Eros era filho de Afrodite, a deusa da beleza, e a preocupação que dava à mãe é que o tempo passava e ele não crescia. Eros parecia condenado a ser uma eterna criança. Preocupada, Afrodite ouviu outros deuses a respeito do problema do filho. Foi aconselhada, então, a ter outra criança, de modo que Eros pudesse conviver com um irmão. Foi assim que nasceu Anteros. A partir daí, Eros cresceu forte e robusto. O Amor não poderia mesmo crescer sem um parceiro de brincadeiras, ou seja, o amado. O amor não se faz por si mesmo; precisa do amado. Deveríamos ficar atentos a esse requisito no âmbito da filosofia do amor. Ou seja, faz-se necessário, ao descrever o amor, vê-lo não só como *sentimento*, mas também como *relação*.

O erótico, mais que qualquer outro tipo de amor, não é apenas o desejo de união; é sobretudo uma relação entre amante e amado, entre o amante que também é o amado e o amado que se torna um amante. Sem isso, o amor erótico não cresce, não sai daquela condição de amor pré-adolescente, que em geral se manifesta na menina ou no menino como um sentimento, mas que nunca se revela ao outro e, portanto, não chega a criar a situação própria ao amor, que é o namoro.

[1] O leitor pode consultar a clássica análise do trabalho de Hesíodo: Torrano, J. A. *Hesíodo, Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo:

Illuminuras, 1991.

Capítulo 3

Quase todos os amores de Sócrates



As mulheres

Fenarete, Xantipa, Mirto, Aspásia e Diotima – as cinco mulheres de Sócrates. A primeira foi sua mãe. Xantipa e Mirto foram suas esposas. A quarta teve um casamento com Péricles, governante de Atenas na época de Sócrates, e, enfim, a quinta pode ter sido apenas uma personagem ficcional. Só das duas últimas, Sócrates revelou ter sido aprendiz.

Fenarete foi parteira. Numa passagem muito citada de Platão, no *Mênon*, Sócrates chegou a dizer que fazia com as ideias o que a mãe fazia com os bebês: o serviço do parto – uma verdade que dizia muito mais da filosofia de Platão que do próprio Sócrates. Ele, Sócrates, foi um bom filho, e tudo indica que gostava da mãe. Na viuvez de Fenarete, na condição de filho mais velho, presenteou-a com a emancipação, dando-lhe condições legais para contrair novo matrimônio.

Xantipa tornou-se a esposa mais famosa de Sócrates. Aliás, má fama. Ganhou a história por ter um gênio terrível. Nietzsche inventou uma curiosa tese sobre Xantipa: sendo tão pouco hospitaleira, ela teria contribuído decisivamente para a filosofia à medida que tornou

Sócrates um habitante de todos os lugares de conversação, menos de sua casa.¹

Mirto foi casada com Sócrates antes ou depois de Xantipa? Não sabemos. Há quem diga que ela era filha de Aristides, o Justo, um tipo de jurisconsulto de Atenas. Ou teria sido Mirto uma esposa ilegítima, uma amante e, nesse sentido, um registro mais difícil de ter caído nas mãos de historiadores, até mesmo os mais xeretas? Dado o tipo de personalidade de Sócrates, é mais fácil apostar que não foi o caso.

Em relação às duas esposas, não há registro de algum aprendizado da "arte erótica" por parte de Sócrates. No entanto, Aspásia e Diotima dividiram entre si e, é claro, com Alcebiades a história de Sócrates no seu convívio mais íntimo com Eros. Em uma cultura francamente homoerótica, é significativo que Sócrates, todas as vezes que contou como aprendeu os "mistérios do amor", tenha se referido a mulheres.

As relações do deus ou gênio (*daimonion*) Eros com Sócrates foram intensas. A Mosca de Atenas, como se intitulava, tinha a mania de confessar ignorância em muitas coisas, mas uma na qual ele não se dizia leigo era a na "arte erótica". Disse ter aprendido muito dessa arte com Diotima e Aspásia. A primeira deu-lhe a maneira de ir ao "amor dos rapazes", a pederastia, ao amor às coisas em si mesmas, as Formas, por meio de uma escada erótica. Foi o que Platão mostrou em *O banquete*. A segunda apareceu, principalmente, em *Aspásia*, do socrático Ésquines de Esfeto. Nesse livro, ela é indicada por Sócrates como professora capaz de tornar o filho de Callias um bom cidadão e um político bem formado.

O erotismo

A sociedade moderna na qual vivemos trata o amor de um modo que não nos facilita em nada o entendimento das atividades eróticas da Grécia de Sócrates e Platão. Pertencemos a um mundo, como já dito, de muito sexo e pouco erotismo. Além disso, vivemos relações amorosas sob dois modelos extremos, bem diferentes do que o grego poderia invocar como sendo da ordem de Eros. Nossos relacionamentos

envolvem ou esperanças inflacionadas, dadas pelo chamado “amor romântico”, ou o aproveitamento rápido da liberdade individual, dada, senão pelo sexo casual, ao menos pelo “ficar” – que já não é mais uma prerrogativa só dos jovens. O erotismo dos gregos e, principalmente, dos filósofos, em particular o de Sócrates e Platão, não tinha nenhuma dessas duas conotações, ao menos não de modo exclusivo ou prioritário. Para Sócrates e Platão, Eros deveria ser posto a serviço da melhoria da pessoa humana. Associava-se à virtude, e esta, por sua vez, ligava-se ao prosperar, à felicidade (*eudaimonia*). Por arte de condução do erotismo ou dos “mistérios do amor”, Sócrates nunca quis se referir a outra coisa que não à atividade de um tipo de *namoro* cujo transcurso serviria com meio natural de melhoria do amado e do amante.

Essa melhoria foi o que Sócrates colocou na célebre fórmula apresentada em *O banquete*, de Platão, que ele diz ter aprendido de Diotima na resposta à pergunta “O que é o amor?” ou “O que é que o amor ama?”. O amor não é o amor do amante na direção do amado ou o amor em direção ao belo, mas, mais exatamente, o amor de “dar à luz no belo”. Ou seja, o desejo erótico é o desejo de “gerar e dar à luz *no* belo”.² O que isso significa? A explicação tem de vir por etapas.

Em primeiro lugar, é necessário ter em mente o valor do belo para o grego. O que é belo é para ser notado e desejado. No entanto, nunca devemos esquecer o quão feio era Sócrates e como ele tinha a capacidade de seduzir os jovens. Isso nos faz aprender que o belo, para os gregos, era um termo que poderia ser trocado pelo bem e pela verdade, e de um modo muito mais livre que o de nossa prática atual, quando intercambiamos tais palavras. Tendo isso em mente, devemos notar então que Eros, quando se manifesta, impulsiona as pessoas a procurar o belo, sendo que o belo, aqui, deve ser tomado em um sentido amplo. Uma vez encontrado o belo, inicia-se aí o relacionamento entre o amante e o amado. Ambos encontram o belo e querem que ele se perpetue – pois isso dá prazer, promete felicidade. No entanto, amante e amado não são eternos e sabem muito bem

disso. O amor pode acabar; por ele próprio ou pela morte de um dos parceiros. Então, o desejo de todos é tentar perpetuar a felicidade alcançada ou indicada no amor. Como?

Perpetuar o belo pode ser algo a ser alcançado por meio da geração de filhos. É uma forma, mas não a única e talvez nem a mais produtiva, que o amor encontra. O relacionamento homoerótico é até o mais indicado para a geração do belo que se pretende perene. Pois neste, não havendo filhos, os verdadeiros rebentos são tudo aquilo que é produzido por ambos, no âmbito da cultura, criado com o objetivo inicial de mútuo agrado. Cada amante procura melhorar a si mesmo para dar o melhor de si ao amado como oferenda, exemplo, ensino e, por que não dizer também, prática de exibicionismo – o que deve promover certo orgulho no parceiro.

Mas esse modo de Eros atuar, mostrado por Diotima a Sócrates, como aparece em *O banquete*, não é necessariamente um privilégio da pederastia, ainda que, nela, tenha o seu lugar especial destacado por Platão. Todos os verdadeiros enamorados sabem que é muito prazeroso ver as belas produções do parceiro (ou o seu sucesso), que, enfim, de certo modo são recebidas como oferendas e homenagens. Não à toa, nós, escritores, fazemos dedicatórias nos livros. Não à toa, há pintores e poetas com musas inspiradoras. Há reis que constroem palácios para suas amadas. Mesmo no nosso mundo democrático onde, em parte, predomina o amor romântico moderno e, portanto, uma atividade menos diretamente envolvida com a comunidade, pode-se imaginar que alguém que administre uma cidade ganhe a admiração de seu cônjuge se for reeleito administrador por seu êxito na criação e execução das leis da cidade. É difícil não ver nisso elementos de melhoria do casal de enamorados que, por fim, refletem para toda a comunidade. Ao fim e ao cabo, muito do que é dito eterno na cultura local pode-se contar como o que foi produzido por homens e mulheres que, no momento da criação, estiveram apaixonados antes por outros que pela própria obra.

Essa relação pode se intensificar ao extremo. Mas não é prerrogativa de ninguém em especial. No *Fedro*, Platão se dedica claramente a esse assunto, e é então que mostra que uma tal relação pode ser exercida por qualquer um. Contudo, se exercida por aqueles que introduzem a conversação filosófica no relacionamento, cria-se a chance de os ganhos serem ainda maiores.

Quando lemos *O banquete* e o *Fedro* conjuntamente, podemos concluir que Sócrates, ao mostrar a melhoria causada por uma relação guiada por Eros, uma relação erótica, tem um duplo olhar: a finalidade da relação é que os envolvidos possam contemplar as coisas em sua realidade, ou seja, as coisas em si – as Formas ou as Ideias, como Platão as caracterizou. Eles, os dois do par amoroso, melhoram e intensificam o cuidado um do outro, bem como a amizade recíproca, e isso vai capacitá-los a enxergar o que antes não viam – em um sentido não corriqueiro, mas metafísico, ou seja, aquele aludido por Platão em *A República*, na célebre “alegoria da caverna”. Poderão plenamente entrar em êxtase ao deparar com o Belo, a Verdade e o Bem. No percurso, produzirão bens culturais de toda ordem – de um poema às leis de uma cidade – e também terão, até para que essas coisas sejam produzidas, longas conversações filosóficas. Isso selará um amor-amizade que permanecerá mesmo quando a paixão mais diretamente ligada ao sexo, com o tempo, vier a se arrefecer.

Esse indestrutível amor-amizade em vida lhes permitirá, após a morte, ter a alma livre do ciclo de reencarnações, programável para dez mil anos para cada um, mas perfeitamente reduzido se o relacionamento do casal contiver em seu meio a filosofia.³ No *Fedro*, portanto, Platão alia um componente religioso ao trabalho de Eros e da filosofia, quase inexistente em *O banquete*. Sua teoria da transmigração das almas é introduzida aí, prometendo benefícios aos filósofos mais que aos não filósofos, mas isso só em relação ao tempo. No limite, quase todos poderiam ter o amor como elemento favorável às transformações necessárias para se desgarrar da contínua reencarnação da alma.

A conversação socrática: Aspásia

Mas que filosofia seria esta que se envolve com Eros? Qualquer uma? Ou Platão elege a própria ou a de Sócrates? Parece ter sido um consenso entre vários socráticos ter de escrever, em algum momento, expondo a metodologia socrática como um elemento da atividade erótica, e isso em termos especiais. Nesse caso, vale a pena voltar os olhos para Aspásia.

As mulheres de Atenas eram, por lei, submissas ao lar. Dificilmente estudavam. No entanto, havia muitas estrangeiras na cidade. Estas, por sua vez, estavam livres das leis da cidade. Portanto, podiam estudar e, em certo sentido, participar de profissões tipicamente masculinas. No entanto, ao ficarem livres das leis, também perdiam a proteção da cidade. Assim, exceto no caso de assassinato, poderiam ser vítimas de agressões, inclusive o estupro, sem que os agressores fossem punidos. Tal as fazia alvos fáceis de barbarismos. Por causa disso, essas mulheres procuravam proteção e, não raro, apresentavam-se como cortesãs. Esse foi *quase* o caso de Aspásia.

Aspásia aparece nos registros históricos como cortesã, embora tenha sido esposa legítima de Péricles, tão logo este ficou viúvo.⁴ Depois, com a morte de Péricles, desposou Lysicles, um mercador proprietário de navios. Em ambos os casos, tornou-se importante intelectual na vida dos maridos. Foi professora de retórica de Péricles e, mesmo em relação ao segundo marido, cuja vida política era bem limitada, deu-lhe enorme contribuição intelectual. No livro que leva o seu nome, de Ésquines, ela aparece, entre outras atividades, em uma conversa com Xenofon e sua esposa, importante na sua caracterização. A conversa segue mais ou menos do seguinte modo:

Aspásia: "Conte-me, esposa de Xenofon, se a sua vizinha tivesse adornos dourados muito mais atraentes e belos que os seus, você preferiria ter os seus ou os dela?"

A esposa: "Os dela".

Aspásia: “E se ela tivesse casacos e outras coisas do tipo de mais valor que os seus, você preferiria ter os seus ou os dela?”

A esposa: “Os dela, é claro”.

Aspásia: “Bem, e se ela tivesse um marido melhor do que o que você tem, você preferiria o seu marido ou o dela?”

Nesse momento, a mulher corou e ficou em silêncio. Aspásia submete o próprio Xenofon a uma bateria de questões análogas, colocando-o também numa situação embaraçosa do mesmo tipo. A reação de Xenofon imita a de sua esposa. Então, Aspásia lhes expõe o que eles próprios estavam pensando, que gostariam de, é claro, ter os melhores parceiros que pudessem ter. Sendo assim, não restaria outra coisa a fazer, no caso deles, senão serem eles próprios os melhores parceiros em geral. A luta de Xenofon teria de ser para conseguir ser o melhor marido possível. A luta da esposa, analogamente, viria no sentido de ser a melhor esposa possível.

É claro que, nesse caso, o que o socrático Ésquines quis enfatizar é que a metodologia bem próxima da de Sócrates é a que vinga na prática filosófica de Aspásia. Primeiro: Aspásia mostra ao casal que, se eles dizem que amam um ao outro, isso não é consistente com o que dizem no inquérito, de que querem algo melhor do que o que possuem. Desse modo, aos moldes do que ocorre nos diálogos de Sócrates como os conhecemos por parte de Platão, surge um impasse entre as crenças professadas pelos interlocutores. Segundo: essa inconsistência pode terminar, e de um modo virtuoso – que é o que interessa a Aspásia promover –, se eles decidirem se transformar, eles mesmos, no que há de melhor como marido e esposa. O primeiro passo é o “conhece-te a ti mesmo”, no momento em que eles ficam corados e se dão conta de que podem estar procurando algo melhor. O segundo passo, portanto, seria decidirem, a partir daquela conversação, seguir virtuosamente ou não. Poderiam muito bem seguir virtuosamente, tornando-se eles próprios o que há de melhor como cônjuges. Com a prática, eliminariam a inconsistência do discurso.

O livro de Ésquines também mostra Sócrates contando que ele foi estudante de Aspásia em matéria de amor. É fácil ver que Ésquines se refere, nesse caso, à atividade erótica característica de Sócrates, sua conversação sedutora, ou seja, aquilo que nós poderíamos chamar de uma grande capacidade de entreter e fazer crescer seus amados, ou amantes – em suma, *o namoro*. A maneira como Aspásia, no livro de Ésquines, leva adiante a conversa com Xenofon e sua esposa nada mais é que uma atividade muito parecida com a própria forma de conversação de Sócrates. Caso a conversa fosse não a três, mas a dois, poderia ser muito bem uma saudável maneira de conduzir um namoro, uma conversação amorosa muito agradável, e então não importa se como uma atividade heterossexual ou homossexual.

Parrhesia

A ideia da prática social e da atividade comportamental como uma saída para resolver a inconsistência do discurso é, de modo reconhecido, uma forma de filosofar tipicamente socrática. Não tão enfatizada em Platão, mas é provável que bem presente em outros escritores socráticos, em diálogos de tipo socrático. Em algumas escolas filosóficas que surgiram após a morte de Sócrates, a atividade da conversa em articulação com a prática comportamental tomou um rumo radicalmente socrático em um sentido específico, um pouco diferente daquele assumido pelo socratismo de Platão. Nessas escolas, a opção foi por se fazer filosofia exclusivamente de modo comportamental, dando pouca ou nenhuma importância aos escritos. Esse foi o caso dos cínicos – com Diógenes à frente.

Michel Foucault estudou o trabalho socrático da *parrhesia*, ou seja, do falar de modo franco, como metodologia para a verdade. Assim, a arte de levar adiante a atividade erótica, o namoro como elemento da filosofia e esta como essencial para o bom namoro sempre caminhou segundo a ideia de se ter como ponto de partida as crenças admitidas de modo honesto pelos participantes, de maneira a se chegar ao ponto final com crenças que teriam também de ser admitidas de forma

honestas, mas com o acréscimo, então, de estarem livres do risco de se agruparem de modo inconsistente. Porém, nos cínicos, essa se revelou uma prática comportamental radical que, exatamente por ser uma prática e ser radical, transformou-se em um procedimento para conseguir a verdade pela exposição das pessoas ao choque moral. O efeito final não seria diferente do obtido por Aspásia, ou seja, o rubor dos participantes. Mas, em algumas situações, o tipo de rubor foi substituído por um desconforto quase insuportável, pelo espanto. Diante de um Diógenes que é franco ao mostrar sua não crença em algo sagrado, justamente para combater a hipocrisia, o choque dos atenienses se fez notar inúmeras vezes.

Foucault comentou uma passagem célebre de Diógenes junto de Alexandre, o Grande, e a interpretou, de maneira criativa, em favor de suas análises da *parrhesia* dos cínicos. Conta-se que Alexandre encontrou Diógenes no seu barril, como um mendigo, e disse ao filósofo que este poderia pedir o que desejasse e precisasse que lhe seria concedido. Diógenes não se fez de rogado. Pediu ao imperador que saísse de sua frente, pois estaria lhe fazendo sombra, impedindo seu banho de Sol. Foucault diz que essa ousadia do filósofo teria dupla leitura: o ato em si seria de desrespeito, mas a mensagem, mais ainda: o que o filósofo teria dito poderia ser formulado da seguinte maneira: entre o filósofo e os deuses (o Sol), há uma linha de sabedoria que não pode ter a interferência dos reis. Ou: a luz vai direto ao filósofo, não cabe ao poder fazer sombra. Ou ainda: o poder não pode oferecer nada à filosofia, só lhe tirar, e esta tem tudo de que precisa, pois está em contato com o divino, com a luz. Seria uma franqueza de Diógenes, porém feita a seu modo, ou seja, chocante, agressiva, porque comportamental.

Talvez fosse mais difícil seduzir alguém com essa forma de levar adiante a atividade erótica. Mas, se olharmos de perto os diálogos socráticos, tanto os de Sócrates, expostos por Platão, como os do tipo de Aspásia, no trabalho de Ésquines, não poderemos deixar de observar que a ideia básica é a de conquistar os que são fortes o bastante para

passar por ironias, gracejos, deslocamentos lógicos e coisas do tipo. A atividade erótica do filósofo não é, de modo algum, paternalista. Ela caminha na franqueza, insuportável para muitos – a *parrhesia*. Alexandre não puniu Diógenes pela ousadia. Valeu-lhe o convívio, na infância, com Aristóteles.

[1] Nietzsche, F. *Humain, Trop Humain – I*. Paris: Gallimard, 1989, § 433, p. 260. [Ed. bras.: *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.]

[2] Platão. O banquete. *Diálogos V*. Trad. Edson Bini. Bauru (SP): Edipro, 2010, § 206 e p. 84.

[3] Platão. Fedro. *Diálogos socráticos*. Bauru (SP): Edipro, 2008. No que segue, uma boa parte das informações vem de Döring, K.

[4] The Students of Socrates. In: Morrison, D. *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Ghirdelli Jr., P. *História da filosofia*. São Paulo: Contexto, 2008, pp. 155-9.

Capítulo 4

O amor platônico e o amor em Platão



O cenário é o dos jardins da casa do poeta Agatão. Ali, os intelectuais que participam da festa, cada um a seu tempo, dissertam sobre Eros, o Amor. Sócrates é o último a falar. Quando ele termina, os convivas nem conseguem aplaudir, pois logo escutam um barulho no portão. É a chegada de Alcebiades. O jovem e belo general aparece bêbado, segurando uma guirlanda de violetas na mão. Coroa um ali e outro aqui, falando alto e disposto a ser mais sincero que em qualquer outra ocasião, não por virtude, mas por obra do vinho, é claro. Então, inicia-se a última parte de *O banquete*, de Platão.

O banquete é uma das obras de Platão em que ele fala do amor. Nela, Sócrates mostra como a pederastia – o namoro entre um jovem e o seu protetor, o homem mais velho – pode mostrar os caminhos do amor. Como se Platão tivesse lido Freud, o que expõe pela boca de Sócrates (que, por sua vez, diz que aprendeu tudo o que diz sobre Eros de uma sábia da Manteneia, Diotima – ver [Capítulo 3](#), “As mulheres”) nada mais é que as peripécias das transformações do amor.

Tudo começa com uma isca. A isca do amor é a beleza. Eros incita os amantes pelo atrativo da beleza. Assim, no início do relacionamento, é a beleza dos corpos que importa. Mas a beleza não é só isca; ela é

efetivamente o que o amor busca. Além disso, traz um enigma: a beleza aparece em diversos corpos, que podem ser amados ao longo de um tempo. Todos eles, no entanto, são perecíveis. Sendo assim, tudo se arruma para que os amantes busquem uma beleza duradoura. Inicia-se portanto a busca pelo Belo, pelo perene, e não simplesmente pela beleza. O Belo é o que é compartilhado por cada corpo que tem sua beleza.

Poderíamos ficar tentados a achar que o Belo seria encontrado por um processo mental de abstração. Entre todas as belezas, eis que conseguiríamos, então, algo como o conceito de beleza – o Belo. Mas essa não seria uma resposta platônica. Na maioria de seus escritos, Platão não considera o Belo uma entidade linguística ou mental. O Belo, para ele, é um *eidos* – uma Forma, uma essência –, com existência que não é a existência de um conceito (como em Aristóteles). O Belo tem estatuto ontológico, está presente em um mundo, o mundo do que é essencial. Assim, a operação pela qual se pode encontrar o Belo tem de dar mais passos.

Diotima ensina Sócrates ao lhe mostrar que, uma vez que o amante percebe que não só o amado e ele próprio são perecíveis, mas que também o amor é finito, ele começa a trabalhar no sentido de superar esse limite. Quer perpetuar a felicidade trazida por estar com o amado, o que lhe proporciona, ainda que por vislumbre, atentar para o Belo. E como o amante pode perpetuar essa felicidade? Por meio da continuidade do trabalho de Eros. Desse modo, o amor – o trabalho de Eros – se mostra não propriamente como o amor ou o desejo do Belo, mas sim como o desejo de “dar à luz no Belo”¹. Isso indica duas possibilidades. Para o amor heterossexual pode-se gerar o Belo a partir do Belo, ou seja, filhos. Eles são o que o homem produz no sentido de ultrapassar a finitude de sua vida e do próprio amor. O amor homossexual, não podendo fazer o mesmo, revela-se, como já dito (ver [Capítulo 3](#), “O erotismo”), ainda mais produtivo, pois conduz o amante a dar continuidade ao processo de se tornar virtuoso para oferecer o seu melhor ao amado e, no intuito de dar perenidade à felicidade trazida

pelo amor e pelo amado, realiza as grandes façanhas culturais. Aliás, todos nós, do namoro ao casamento, experimentamos isso em alguma medida: escrevemos poemas para a amada ou o amado, ou lhe dedicamos livros, ou fazemos uma boa gestão de um negócio ou de uma cidade etc. Cada qual, nas suas possibilidades e dotes, cria elementos da cultura no processo pelo qual Eros atua buscando a eternidade da felicidade, que é ter encontrado o amado certo e ter visto nele, na sua beleza, um relance do Belo, da beleza essencial. Esse processo de produção da cultura por meio das transformações do amor parece-se muito com o processo de sublimação, pelo qual Freud descreve a própria construção da civilização.²

Volto agora para o final de *O banquete*. Alcebiades faz sua preleção sobre Eros, o Amor. Mas mostra não compreender Sócrates, ou, melhor dizendo, demonstra não aceitar a conversação filosófica de Sócrates exatamente porque se trata de um processo de sublimação. Sócrates quer do amado sua melhoria como homem virtuoso, e não o que é comum na pederastia: o mero intercâmbio de favores sexuais entre o jovem que acaricia o mais velho em troca de uma formação como cidadão. Mostrando-se desgostoso com essa forma de pederastia renovada, que é obra de Sócrates, Alcebiades, ao mesmo tempo, enaltece o filósofo para, então, revelar-se como aquele que foi incapaz de absorver a via filosófica da Mosca de Atenas. Alcebiades, pelo que lhe cabia, diz ter ficado no primeiro estágio da pederastia, não conseguindo subir a escada de Diotima, ou seja, a busca do Belo, da essência. No limite, Alcebiades apresenta-se como alguém frustrado por Sócrates não lhe ter desejado corporalmente, mesmo tendo se oferecido diversas vezes.

Essa confissão de Alcebiades tendeu a confundir os leitores da época e os posteriores. Assim, o "amor platônico", dito em *O banquete* por Diotima-Sócrates, acabou prevalecendo como aquele tipo de amor que deveria escapar do campo sexual para se fixar no culto ao amado, de maneira distante. Amor platônico por uma pessoa, no jargão popular, tornou-se sinônimo de amor idealizado, no qual o amante não revela

seu desejo à amada, não sendo mesmo nem capaz de pensar em sexo com ela. Mas o amor platônico de Platão, certamente, pouco tem a ver com isso. Trata-se de um amor impulsionado por Eros em todos os momentos; nunca deixa, portanto, de ser erótico. O que ocorre é que o desejo erótico quer encontrar a perpetuidade da felicidade e, por isso, aparece com o desejo de “dar à luz no Belo”. Esse é seu objetivo final mais plausível. Portanto, a atividade de namoro impulsiona todos que dela participam no intuito do amor ao saber, à filosofia, à medida que faz de todo amante um potencial produtor de belezas, que, por sua vez, quer espelhar o Belo (a beleza em si, não perecível) e se mostrar menos volátil que um sentimento humano ou a vida humana. Essas belezas são as leis de uma cidade, a poesia clássica, as ciências etc. Em diversos graus de importância, segundo a capacidade de cada um, o amante investe em si mesmo tendendo a oferecer o que tem de ótimo ao amado, e também buscando a melhoria deste, uma vez que toda a produção cultural criada é a ele, amado, oferecida. Em boa medida, é oferecida a ele para seu deleite, orgulho e, também, crescimento intelectual e moral.

Esse processo descrito em *O banquete* não é descontínuo ao que é dito no *Fedro*, no qual outros elementos do amor são revelados. No *Fedro*, Platão acrescenta ao namoro – a pederastia renovada de Sócrates –, como o que entretém o amor e desdobra os caminhos impulsionados por Eros, o elemento chamado “loucura” e informações a respeito da finalidade da alma.

Novamente pela boca de Sócrates, Platão lembra que no início do namoro é fácil ocorrer a “loucura do amor”, ou seja, a paixão, o desejo pelo corpo do outro de maneira ardente, o desespero de só querer estar com o amado. Sócrates lembra que nem toda loucura é má. Aliás, chama a atenção dos gregos para o fato de que toda a nação grega leva adiante sua vida social e política ouvindo sugestões da loucura, uma vez que segue os bons conselhos das sacerdotisas de Delfos, que só fazem seu trabalho em situação anormal, de transe – de loucura, enfim. A “loucura do amor”, portanto, não é nada ruim. Nada

condenável. Assim, é base do amor. Ela é o fogo que permite que, quando os desejos sexuais se mostram naturalmente abrandados, ainda exista a chama ou a lembrança desta, de maneira a dar vida longa ao namoro por meio de uma sólida amizade. Mais uma vez Platão fala, nesse caso, da melhoria de amado e amante. Mas, agora, não pela construção da cultura, e sim pela conversação filosófica, que abre portas para a alma do casal começar a se preparar de modo muito mais veloz que o normal para o fim do processo de reencarnações. Um processo comum de reencarnações duraria dez mil anos. Com a filosofia intervindo na vida do casal, essas almas poderão parar de ter de encarnar em menos tempo. Então, estarão disponíveis para contemplar o Belo sem subterfúgios, sem desvios – diretamente. Estarão, portanto, convidadas a ficar “acima do céu”, num lugar onde os deuses banqueteam.³

Mais ainda, nesse caso, o amor platônico se revela como não condenatório quanto ao campo do desejo sexual, e mesmo da paixão. E seu fim, ainda que posto em uma situação descarnalizada, não se revela nem um pouco como algo que é o autoengodo embutido na concepção popular de “amor platônico”. Essa situação de autoengodo, em que o amante foge do contato físico com o amado ou apenas o toma como alguém a se admirar sob vários pontos de vista, incapaz de poder revelar a si mesmo seu desejo erótico, é uma visão de amor platônico equivocada, antes aproveitada pelo Romantismo que por qualquer outra disposição literária. Nesse caso, falamos já dos nossos tempos, nos quais o romantismo *ainda* não perdeu de todo sua força.

[1] Platão. O banquete. *Diálogos V*. Trad. Edson Bini. Bauru (SP): Edipro, 2010.

[2] Freud, D. *O mal-estar na civilização*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

[3] Platão. Fedro. *Diálogos socráticos*. Bauru (SP): Edipro, 2008.

Capítulo 5

O amor cristão a partir de Hannah Arendt



Amor e liberdade são duas belas palavras. Podemos pensar em inúmeros novos vocabulários, mas duvido que possamos criar qualquer outro melhor do que estes. Há dificuldade em dizer o que é a liberdade, mas sabemos bem o que é quando a perdemos. Ficamos enroscados quando tentamos explicar o que é o amor, mas o compreendemos bem quando ele nos é negado. O elo entre esses dois termos pertence aos tempos modernos. Nós o vemos como um centro de emanção de energia na natureza do amor romântico, já no âmbito da modernidade. Todavia, tal elo não nasceu com o Romantismo; este o importou de uma revolução bem anterior, a que espraiou a cultura cristã.

Hannah Arendt nos traz uma das melhores interpretações sobre o elo entre liberdade e amor no cristianismo. Sua narrativa toma como ponto de partida a novidade moral – com enorme consequência para a política secular – introduzida pelo cristianismo, ou seja, o perdão. Com os ensinamentos de Paulo, o apóstolo, em mente, ela não titubeia em lembrar que foi Jesus Cristo o “inventor do perdão”.¹¹

Diz Arendt que foram os romanos, e não os gregos, que lançaram a ideia de comutar penas, em especial a pena de morte. O hábito de governar povos conquistados, a partir de províncias, obrigou os

romanos a introduzir formas de amenização de penas. Todavia, foi só com o Evangelho de Jesus que surgiu o conceito do perdão. Arendt insiste na tese de que Jesus radicalizou a noção de perdão, e que os autores do Novo Testamento apresentaram-no como quem ensinou que o homem não imita Deus quanto ao perdão e, sim, que o homem é o autor do perdão, liberando portanto Deus para, assim, também perdoar – ao menos as faltas cotidianas, que não implicam a morte e os grandes males (estas poderão ser perdoadas por Deus no Juízo Final). “Pai, perdoai as nossas faltas assim como eu tenho perdoado (as faltas do outro, meu semelhante).” Essa frase, que está na oração transmitida por Jesus, o chamado pai-nosso, associada a várias outras passagens bíblicas, dão a Arendt o que ela precisa para mostrar que o perdão é um ato humano. Não poderia deixar de ser. Pois é por aí que se imiscui a liberdade, e ela é, no cristianismo, também uma prerrogativa humana.

Em filosofia, pode-se falar em piedade antes de Jesus, mas dificilmente em perdão, ou seja, o ato que implica um sentimento – o de realmente não querer mais o mal do inimigo. Pode-se falar em liberdade antes de Jesus, mas dificilmente em liberdade que implique decisões subjetivas, tomadas com base em uma consciência individual que se vê como soberana. Antes da revolução cristã, a reação a uma ação aproximava-se muito de algo que não era possível evitar. Reação era reação natural, não livre.

A reação natural ou, melhor dizendo, a reação como força da natureza é a vingança. Se me causam um dano, o natural é que eu provoque um dano. Mas, se perdoar, quebro a cadeia causal natural. Fazendo-me livre de ter de aplicar a vingança, liberto toda a geração futura. Pela lei da vingança, todos estariam comprometidos a se envolver em uma situação do passado, algo que não viveram. Esquecendo e perdoadando, o que faço é possibilitar a mim, e a todos, o benefício de se verem livres de uma relação de causa e efeito e, portanto, sentirem a reabertura da contagem do tempo. Começar de novo é uma das maiores dádivas da liberdade. A liberdade do homem é isto: ele perdoa. Ele é semelhante a Deus nesse aspecto, em relação à

liberdade. Mas Deus só perdoa se o homem perdoa – como ensina o pai-nosso. Perdoando, o homem se faz livre e abre as portas para a comunhão com Deus, que também vai perdoar. O homem exerce a liberdade de pecar, mas também ele, pela liberdade e pelo ato do perdão – que deve vir do fundo do *coração sincero* –, pode recomeçar.

Arendt lembra o perdão porque está interessada em chegar ao seguinte detalhe: quem é perdoado? Ora, não há dúvida de que só perdoamos aqueles que amamos. Não conseguimos perdoar quem não amamos. Então, para ser alguém capaz de exercer a liberdade e, assim, perdoar, é necessário ser alguém capaz de amar. O amor é o que nos permite ser pessoas capazes do perdão. O amor possibilita, dessa forma, a liberdade do recomeço. Imagine uma sociedade incapaz de ter indivíduos que pudessem perdoar! Ah, ela seria uma sociedade incapaz de conhecer isto que prezamos tanto – o uso da liberdade na reconfecção da teia de relações sociais. Zerar uma conta e começar de novo – eis o que Jesus traz para todos. Essa é a competência cristã. Mas, ao mesmo tempo, nasce aí a Lei do Amor. Tudo depende do amor, no cristianismo, pois, se não amamos os outros, não teremos como ser livres. Ou seja, não teremos como escapar do ato de reação natural – e que se frise o *natural* –, que é “dar o troco”, a vingança. A liberdade só vigora se a Lei do Amor se estende e se cumpre.

No mundo grego, os tempos homéricos mostram a impossibilidade do exercício da liberdade. A vingança é um imperativo natural. Trata-se da atividade de reparação; a compensação da natureza: o que se perde de um lado, ganha-se de outro e, então, para que tudo volte ao equilíbrio, impõe-se a restauração natural ou a reparação. Por isso, quando Aquiles perde seu amigo íntimo, Pátroclo, para a espada de Heitor, ele não tem mais nada a fazer senão voltar para a guerra da qual havia desistido. Sua fúria na volta ao campo de batalha é terrível, até que encontra Heitor e o mata com um só golpe no pescoço. Ele não impõe nenhum sofrimento torturante a Heitor. Mata-o com um só golpe. Executa a vingança como esta é no mundo homérico, no qual toda força humana é força da natureza. Não há nenhum drama de

consciência em Aquiles sobre se deve ou não matar Heitor. Pois isso não se põe em questão. Não há uma liberdade que se possa imiscuir aí. Portanto, não se cogita nesse mundo o perdão. Não se trata de um mundo em que os homens podem ser bons ou maus; é o mundo, apenas, como a natureza é natureza. Ninguém chamaria um raio de maldoso ou bondoso! Mas, se assim fizesse, todos diriam: "está falando metaforicamente".

Fora do mundo homérico, os gregos vieram a falar em determinismo e liberdade. Filosofias como o estoicismo e o epicurismo se digladiaram em torno do assunto. Mas assim o fizeram de maneira completamente estranha aos olhos modernos. O epicurismo era materialista e, no entanto, acomodava em seu interior a liberdade. O estoicismo era espiritualista e, no entanto, advogava o determinismo. Os modernos jamais pensaram assim. Os modernos (Kant à frente) tomaram a natureza, e, portanto, o campo físico, como o que não permite a liberdade. Deram ao "bípede sem penas" a condição de, por força de decisão "interna", subjetiva, trazer a quebra dos eventos por meio da liberdade. Foi o cristianismo que fez o homem moderno se acostumar a esse raciocínio. Arendt, por sua vez, aproveita essa sabedoria histórica para, então, mostrar que essa liberdade que se faz pelo perdão realiza-se, na verdade, na presença ou não de amor. O cristianismo tem de ser uma doutrina de amor porque é uma doutrina da liberdade.

O amor cristão mostrou-se como ágape, um amor fraterno que se devota ao outro. Não é o amor de casais, erótico-romântico. Mas, ao trazer a liberdade para perto da palavra "amor", contaminou esta última em toda a sua aplicação. Trouxe também para o interior do amor erótico-romântico, o dos casais, tudo de que este precisava para ser o amor romântico *par excellence*, a saber, a liberdade. O casal romântico surgiu na história segundo a narrativa em que a moça ou o moço, contra o destino imposto pelas famílias – o que seria a condição natural –, inventam de se rebelar para poderem viver juntos, unirem-se sexualmente, curtirem-se e se cuidarem. Essa rebeldia e entrega à atividade do namoro, próprias do amor romântico moderno, cantada e

contada pelos literatos, só foi possível porque um dia o amor beijou a liberdade cristã. Jesus abriu as portas para que as núpcias pudessem ter sabor de aventura. Foi do amor cristão que nasceu a ideia de liberdade individual inerente ao amor romântico e moderno. No limite, foi dessa liberdade que o Romantismo retirou a regra atual de que o melhor casamento é aquele efetuado “por amor” – regra que fez o Romantismo se adaptar muito bem aos desígnios democrático-liberais que ganharam voz e vez no mundo moderno ocidental.

Podemos concordar com os que consideram o advento do amor-ágape como parte da história da deserotização do amor.¹² Sim, o amor erótico, exatamente pelo componente do desejo, tinha como característica ser inusitado, vir independente do homem, ou seja, de sua vontade racional. O amor-ágape trouxe para o campo social um pouco da ideia do amor-*philia*, especialmente quanto à característica deste de ser um amor que não envolve o desejo e, portanto, floresce sob o comando da vontade racional. O amor-ágape é um sentimento. Sim! Mas é um sentimento que envolve decisão. Aquele que se converte ao ensinamento de Jesus e abandona tudo para segui-lo é quem, por decisão, põe-se a amar todos os vizinhos, até mesmo o inimigo. Esse amor, diferentemente do amor erótico, não se dá como algo que parece vir de fora, isto é, da natureza externa para a natureza interna do homem. O amor-ágape se dá como uma decisão que obstrui qualquer determinismo posto pela relação de causa e efeito. O amor-ágape vem da intenção de cada um; reside no seio do campo subjetivo. Quando aparece, vem para perdoar o inimigo e lhe “dar a outra face”. Portanto, vem para tirar de cena a relação de reparação, de causa e efeito, e impregnar o amor desse raio num céu azul que é a liberdade.

Arendt, A. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958, pp. 238-41 e segs. [Ed. bras.: *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.]

É o caso de Robert Solomon: *The Virtue of (Erotic) Love*. In: Stewart, R. M. *Sex & Love*. Nova York: Oxford University Press, 1995.

Capítulo 6

O amor cortês



O menino Gian Lorenzo Bernini chegou a Roma no início do século XVII. Seus dotes de pintor, escultor e arquiteto foram logo percebidos por intelectuais e mecenas da época. Na verdade, o grande mecenate era exercido pelos papas e, para a sorte de Bernini e da arte, a maior parte deles não o desconsiderou nas encomendas oficiais e particulares, durante toda a sua vida. A produção rápida e maravilhosa de Bernini atravessou a vida de vários papas. Foi em 1644 que ele criou *O êxtase de santa Teresa*. A obra traz em seu centro um anjo e a santa, sendo esta trespassada por uma de suas setas. O rosto da santa não é de sofrimento, mas de perfeita expressão que pode retratar um gozo sexual no qual o prazer supera qualquer pequena dor inerente. Bernini deixou claro que o êxtase religioso não poderia provocar no corpo outra coisa que não algo que competisse com o êxtase sexual.

O êxtase de santa Teresa é o ponto alto de um drama jamais vivido no mundo antigo, só possível no mundo cristão: o duelo da ideia de amor entre mortais contra a noção de amor divino.

No mundo grego, o próprio amor era um deus ou um demiurgo – Eros. No mundo romano, tornou-se o Cupido. Sua seta podia atingir deuses e mortais, tornando-os apaixonados. Não raro, podia atingir deuses, fazendo-os cair de amor por mortais. Caso esse amor fosse consumado sexualmente, poderia daí surgir aquilo que os gregos

consideravam como seus heróis. Quando da chegada do cristianismo, a palavra amor foi alterada, como visto no capítulo anterior. Os padres gregos da Igreja não usaram eros para falar de amor e, sim, ágape. Este era o amor emanado pela divindade. Um amor ligado à ideia de desejar o bem do vizinho, fosse quem fosse. Tal amor não veio para conviver com o amor-eros. Veio, sim, para ser chamado de "verdadeiro amor". Trouxe um componente estranho ao mundo antigo: a liberdade. Diferente da flecha do Cupido, que se impunha a homens e deuses sem que estes soubessem de onde ela viria e quando poderia atingi-los, selando um destino, o amor-ágape, de Deus para com os homens, e que deveria se realizar à medida que cada homem amasse seu vizinho, punha o homem no centro de decisão a respeito dos próprios sentimentos. Esse amor não se daria pelo ato fortuito de uma seta perdida, mas pelo ato voluntário daquele que percebe que Jesus veio para ensinar o novo amor ao mundo, o de dar a outra face, o de perdoar até mesmo o inimigo, o de congregar com todos em uma irmandade.

O problema do amor-ágape é que ele nunca conseguiu extirpar do vocabulário afetivo – nem poderia – o amor-eros. Para superá-lo, o novo amor, o amor cristão, deveria englobar não só as penas do amor-erótico, mas também seus ganhos e prazeres. O êxtase religioso, provocado pelo amor de Deus em um contato quase direto entre divindade e mortal, deveria ser algo maior que o êxtase do prazer sexual. Deveria espelhar aquela mesma sensação de perda, de comunhão do homem com o cosmos, que é própria do êxtase sexual, mas, no lugar do cosmos, teria de estar Deus e, no lugar de sensações finitas, físicas, deveria aparecer a capacidade do devoto de alcançar a graça eterna. Além disso, em vez do parceiro erótico deveria estar cada homem e cada mulher indiscriminadamente, ou seja, Deus, como pai de toda a humanidade. Permanecer em estado de graça seria exatamente o feito de santa Teresa.¹³ Bernini teria posto em mármore a final vitória do amor-ágape sobre o amor-eros. Mas uma vitória estranha, na qual o vitorioso se vê obrigado, na sua glória, a manter vivo os elementos

centrais da vida do conquistado. Talvez seja assim mesmo que exista plena vitória: o amor-ágape poderia fazer tudo que fosse prerrogativa do amor-eros, além de manter todas as virtudes do amor cristão, cuja base é o perdão voluntário.

Essa disputa entre o amor-erótico e o amor cristão teve muitos capítulos. Um deles, bastante significativo da síntese gerada por essa disputa, foi bem representado na literatura do amor cortês, na poesia trovadoresca italiana e francesa, ou na literatura francesa que retratou os "romances de cavalaria" franceses e britânicos. Essa literatura floresceu no século XII. A expressão "amor cortês" só apareceu muito mais tarde, no final do século XIX, mas denominou de modo acertado o que foram as tramas das histórias de cavaleiros e suas damas veneradas, o núcleo da produção literária do século XII.

O amor cortês fundiu as vicissitudes do desejo involuntário, vindas de eros, com a determinação da vontade, vinda da liberdade inerente ao amor cristão. Nasceu daí o amor cavaleiresco, contado como fusão do campo mortal com as aspirações de transcendência, ou seja, o enlace entre os gostos terrenos e mundanos e as fragrâncias espirituais e elevadas. O melhor exemplo desse tipo de sentimento e relacionamento é o contado pela lenda de Lancelote, cavaleiro do rei Arthur, e a rainha Guinévera. Segunda essa lenda, Lancelote tem alguns encontros com a rainha, a quem promete seu amor, ainda que seja impossível. Ele é o cavaleiro que combate para adquirir fama, de modo a colocá-la como propaganda no mundo e assim alcançar os ouvidos da amada. Por não combater em nome de Deus, é punido por este, não conseguindo cumprir sua missão: encontrar o Santo Graal, algo que, na continuação da lenda, só seu filho vai conseguir.

Nessas lendas medievais escritas em forma poética que, enfim, nos tempos modernos se reproduziram em prosa e tomaram a literatura em geral, o amor cortês se apresentou com as características que ajudaram a compor a noção de amor romântico. Assim, sob a cobertura da noção de amor cortês, o amor sexual passou a ser enaltecido como um

objetivo a atingir, não importando se realizado ou não, se em forma de encontro adúltero ou não. Apesar disso, o amor ganhou um espectro bem maior do que o de desejo libidinoso, sendo tomado por aspectos éticos e estéticos, não raro exagerados. O amor passou a ser algo capaz de ungir de nobreza a amada e o amante, mesmo quando feito em benefício de um adultério consumado, implicando também inúmeros códigos de etiquetas que se tornaram próprios da corte. Esses modos que, enfim, nos tempos modernos foram considerados como supérfluos, ou transformados em maneiras próprias do amor romântico, conviveram com a necessidade de o amor se mostrar com todas as características da paixão, fazendo do casal uma unidade sagrada.¹⁴

Essas características do amor cortês sofreram modificações, mas deram, sem dúvida, o rumo pelo qual, nos tempos modernos, o amor romântico veio se fazer imperador, contornando inclusive nosso imaginário contemporâneo. Todavia, o amor romântico só foi de fato possível como uma noção dos livros, da filosofia e também do imaginário social, por razões que, em filosofia, conhecemos como "emergência do sujeito", e que a história e a sociologia de nosso tempo analisaram ao falar do liberalismo e da consagração do "indivíduo". Afinal, o amor romântico só se tornou possível porque a modernidade, ao acolhê-lo, assim o fez com base em um franco movimento de reconhecimento da importância da individualidade, da ideia da "pessoa" como sujeito moral e do culto ao indivíduo e ao "eu" como distintos da vida sob regras feudais, dadas pelas relações de suserania ou pelas regras de divisões classistas estanques, vindas do Antigo Regime.

Compartilho a visão de Irving Singer sobre o êxtase de santa Teresa. No entanto, a dubiedade entre amor sexual e amor espiritual, que aparece no interior da literatura do amor cortês, não me parece, como ele insiste às vezes em seus livros, tratar-se de uma dubiedade advinda do platonismo. A não ser que se refira a um platonismo pouco acurado, não fiel a Platão. Platão não deixou dúvidas, se lermos o *Fedro* e o *Simpósio* conjuntamente, e não em separado, de que o amor carnal e o

amor espiritual não eram opostos, mas, antes, conciliavam-se à medida que o primeiro abria as portas para o segundo. Ver Singer, I. *Philosophy of Love*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press, 2009, pp. 22-3.

Compartilho a eleição dessas características com a conceituação de amor cortês feita por Irving Singer: Singer, I. *The Nature of Love: Courtly and Romantic*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press, 2009, p. 42.

Capítulo 7

Amor romântico e modernidade



Historiadores e sociólogos têm o hábito de descrever os tempos modernos como a época da emergência do *indivíduo*. Observando a desestruturação das leis do mundo feudal ou, então, a derrocada da sociedade do chamado Antigo Regime, olham para o que batizaram de “revoluções burguesas”¹⁵ como a forma pela qual o mundo ocidental criou mais ou menos o contorno social que conhecemos hoje. Paralelamente, filósofos consideram a modernidade como a época em que a filosofia desembocou na elaboração da nova noção de *sujeito*, abandonando a fraca formulação de sujeito vinda de Aristóteles. Muitos filósofos – na tradição de Descartes, Locke e Kant –, que viveram no alvorecer da modernidade, usaram essa noção como modelo ideal a ser alcançado pelo indivíduo ou por grupos de indivíduos. Ou seja, o indivíduo deveria, em um mundo esclarecido, segundo os ideais do Iluminismo, elevar-se à condição de sujeito, “aquele que é consciente do seu pensamento e responsável pelos seus atos” (na definição-síntese de Luc Ferry).¹⁶

O indivíduo, tomado como o homem, seria livre e deveria assim se comportar; deveria fazer o que Kant esperava que o “homem esclarecido” fizesse: saísse da “menoridade” ao começar a pensar “pela própria razão”. Esse lema se consagrou com o Iluminismo. Ou, como Rousseau quis: que o homem colhesse a verdade pela aptidão do

“coração sincero”, dando à razão esse anteparo antes moral que propriamente cognitivo. Esse lema se consagrou com o Romantismo.

Por sua vez, estudiosos voltados antes para a produção literária que para a narrativa social, já há algum tempo, veem essa mesma modernidade como a época da literatura chamada *romance*. A criação do romance é, na literatura, o equivalente à criação do indivíduo no âmbito social e do sujeito no campo filosófico. A literatura do romance é profundamente psicológica, alimentando uma trama que depende de dramas de consciência, vacilações e determinação de intenções, além de relacionamentos que espelham exatamente a vontade de dois indivíduos de ficarem juntos em função do amor ou, melhor dizendo, da paixão.

Diferente do herói da epopeia, que possui uma subjetividade plana e cujo exemplo melhor é Ulisses na *Odisseia*, o herói do romance, em geral, mostra-se como que espelhando a noção de indivíduo retratada pelos historiadores e sociólogos; nesse caso, o herói é portador de uma “alma abaulada”, uma vida interior complexa, gerada por anos de cultivo do cristianismo, uma religião que ajudou em muito os processos de subjetivação gerados no Ocidente. O próprio Jesus é um personagem de um protorromance, que desenvolve o seu percurso como um herói cheio de vida interior, capaz de se relacionar com o divino de modo inédito, ou seja, por meio da oração solitária, privada e íntima, e com dúvidas pessoais muito peculiares, além de uma vontade férrea assumida não ao sabor dos acontecimentos, mas na tentativa de se sobrepor a eles ou ao menos dirigi-los (daí sua ideia de realização do que seriam as profecias). O herói do romance se comporta como indivíduo-sujeito, no estilo de Jesus, ou seja, como homem-deus, como deus-homem. No limite, também é o que na América, tanto na vida real como na literatura, se faz conhecer como o *self made man*, que pode aparecer na figura do empresário ousado (*Cidadão Kane*), do vingador solitário e durão dos filmes de Western (com John Wayne, por exemplo) ou do super-herói dos Comics (Capitão América e Surfista Prateado à frente). Essas são, de certa maneira, elaborações em níveis variados de

personagens que, plebeus ou não, sofisticaram a condição de indivíduos, como o herói de *O vermelho e o negro*, de Stendhal.

Tais heróis, todos bem diferentes de Ulisses, ensinam-nos a viver a saga que se faz obrigatória a quem foi batizado de indivíduo e colocado no mundo para agir segundo a noção filosófica moderna de sujeito. Esses heróis estão equipados espiritualmente no sentido de viverem o amor romântico. Se vão conseguir ou não, é outro problema. Aliás, trata-se do nosso problema: podemos querer ter uma paixão romântica e acreditarmos que estamos com tudo pronto para tal, embora desconfiemos de condições objetivas: nunca sabemos ao certo se a sociedade contemporânea, altamente romantizada, é ainda uma sociedade capaz de acolher o amor romântico, se é que se pode falar em amor romântico real, isto é, fora dos livros.

O amor romântico é aquele amor próprio do campo moderno que, uma vez visto sob a ótica de áreas acadêmicas, é descrito por vocabulários diferentes, mas que acabam por comentar mais ou menos os mesmos processos. O amor romântico coroa a fusão do império da liberdade individual e da determinação da vontade – próprias do amor cristão, ensinado por Paulo e cultivado filosoficamente por santo Agostinho – com o culto do parceiro, que se faz eleito como objeto de devoção e, é claro, desejo erótico – próprio das novas relações democráticas da vida ocidental inaugurada no final do século XIX. Nas tramas dos romances que, de uma maneira ou de outra, tentam espelhar os novos costumes reais, esse amor aparece como inicialmente impossível, obrigando então heróis e heroínas a lutar por sua realização. A luta pelo casamento “por amor”, contra a vontade de famílias e obrigações sociais, se faz centro de muitas narrativas românticas. Tal realização do amor, não raro, acaba por ocorrer no desdobrar da narrativa do romance, embora, em geral, seja destruída pela morte ou por impedimentos sociais e políticos que o destino impõe. Segundo esse esquema, tanto o teatro de Shakespeare, com *Romeu e Julieta* à frente, como o filme *Titanic* (em suas várias versões) respondem ao que se pede quanto à trama afetiva típica do amor romântico.

Às vezes, também, a subjetividade do herói romântico se mostra como uma protosubjetividade que explica muito do que ela poderia ser, mas que não se realiza por completo. Clássicos da literatura que ganharam o cinema, como *Frankenstein*, de Mary Shelley, ou clássicos do próprio cinema, como *King Kong*, de Merian Caldwell Cooper, podem exemplificar bem esse tipo de narrativa em que o amor ocorre mesmo que os heróis não possam ser homens, ou melhor, *exatamente* porque os heróis não são humanos.

Em tais narrativas, de Kong e de Frankenstein, o amante é um monstro que possui identidade com as forças da natureza e, portanto, deve ser considerado como inserido no mundo por Deus, ainda que lançado ao palco do espetáculo pelo homem, ou seja, por personagens da trama que deveriam ser os amantes, mas que já não são mais capazes de amar com a mesma intensidade dos monstros. É claro, nesse caso, o contraste entre indivíduos que são puro sentimento, e que possuem o intelecto turvo, sendo estes os verdadeiros heróis românticos, e aqueles que, possuindo o intelecto em perfeito estado, são incapazes de viver o amor, justamente porque enxugaram seus corações. Nesse caso, o amor romântico se põe na sua idealidade máxima, e por isso não pode ser realizado. É punido com o desaparecimento do amante. E todos sabem, desde o início da trama, que o amor central entre bela e fera não se realizará. Todos sabem, portanto, que o romance será romântico. O amante mostra sua tristeza ao final e conquista o sentimento romântico do leitor ou espectador. Percebe-se então, pela reação dos que olham para a trama, e pelo êxito da obra em número de público, que o sentimento romântico já está disseminado socialmente. Quando o Ocidente se pega nessa arapuca, não há como não dizer que todo ele está nas teias do Romantismo, em facetas clássicas ou comerciais. O público já sonha, na vida pessoal, em viver algum tipo de amor verdadeiro. Por "amor verdadeiro" entende-se, portanto, o amor romântico.

Dito dessa maneira, o amor romântico pode parecer como necessitando do indivíduo-sujeito ou, até mesmo, circunscrever-se às

narrativas em que tal figura se apresenta como centro e foco. Dessa maneira, poderia ser interpretado antes como um amor ligado ao Iluminismo, mais que ao Romantismo, pois é própria do Iluminismo a finitude do eu, enquanto a hipostasia do eu é que caracteriza o Romantismo. Mas, olhando mais de perto, o amor romântico se mostra como bem próprio do Romantismo. Monstros como os que aparecem em *Frankenstein* e *King Kong* são "eus" que se individualizaram por completo, mas que não poderiam nunca se colocar como sujeitos. Ainda que tenham tantas características distintas de tudo que está no meio, são criaturas presas ao meio: Frankenstein foi forjado por material orgânico de defuntos e gerado por faísca elétrica; Kong pertencia às selvas de um tempo perdido, adamítico, e veio para o mundo urbano moderno arrastado pela paixão. Eles, esses monstros, exemplificam os que ainda não possuem razão. Não são como Jesus, que, calculando cada passo, sabe amar, e também sabe quando e como agir como sujeito a ponto de poder falar que a profecia se cumpriu, de tanto que acerta seus passos a uma história que quer realizar. No entanto, se esses monstros não são como Jesus, são como os que seguem Jesus. Não podem entender por que seguem, mas seguem – seguem porque acreditam que o correto é a dedicação ao amor, o novo amor ensinado pelo cristianismo e desconhecido do mundo greco-romano ou do mundo judaico do Velho Testamento. Amam. Gostariam de amar não só o que se lhes apresentam como amadas, mas, a tragicidade dos homens que, enfim, não podem mais amar, transformam o poder do amor em poder de revide.

O amor romântico não é alheio ao movimento filosófico, literário e político do Romantismo. O Romantismo cultiva a predominância dos sentimentos sobre a inteligência estrita – o desempenho do coração como antessala da razão. Seria correto, pelo Romantismo, avaliar e agir segundo os sentimentos, colocando a razão como caudatária do coração, como muito bem ensinou Jean Jacques Rousseau. Desse modo, o amor como identificação, empatia e até mesmo fusão ganha a cena. Todavia, nenhuma identificação pode ser feita se não é dado a quem

busca se identificar uma forte dose de idealismo e, então, de imaginação. Se o eu quer se fundir ao outro, há uma idealização do outro, e para tal é convocada a imaginação. Se o eu quer se identificar com a terra onde nasceu, ele a idealiza como o melhor lugar do mundo e, é claro, é a partir de uma forte imaginação que isso é possível. Se o eu quer uma empatia com a natureza, o melhor é a recriação desta com traços humanos, fantasiada, o que é feito pela imaginação. Essas idealizações no ato da identificação nada são senão o amor. O ato é o amor, o meio é a imaginação, o objetivo é a idealização.

Como aqueles que antes sentem e imaginam, e não como os que usam o intelecto exclusivamente calculador, os heróis românticos guardam um traço que, em Rousseau, aparece como o do "bom selvagem" ou do "homem em estado de natureza", ou apenas da criança – os que estão imersos longe da cultura, que macula e corrompe o homem. Frankenstein e Kong, eles próprios, não são muito imaginativos, mas a trama que os faz possíveis é fruto da pura imaginação. São monstros que poderiam muito bem, mesmo enormes, esconderem-se embaixo da cama de um quarto de criança, presa fácil da imaginação. A criança vê os monstros como são, como deuses assustadores do "bom selvagem". Ela assim os vê porque pode ver tudo que, para o homem civilizado ou adulto, é peça morta, já dominada pela razão e pela cultura. O amor de Kong pela moça que lhe é oferecida e as vicissitudes de um possível coração a pulsar no peito do monstro de Frankenstein desvelam aqueles que se mostram como qualquer um na infância. Afinal, no término da infância, aparecem as grandes paixões que são lembradas por nós como puras – são paixões eróticas, mas, talvez, a amada ou o amado jamais fiquem sabendo que um dia foram desejados. Não à toa, uma vez mais velhos, lembramo-nos na pré-adolescência como "românticos".

Em certo sentido, essa identificação entre o eu e o mundo em vários níveis, que é, no limite, a situação em que vive a criança ou o "bom selvagem" no entrelaçamento com o hábitat e a natureza, recoloca um sentido religioso na trama do herói romântico. Pois o outro, a terra e a

natureza são, enfim, criações de Deus. A identificação com esses elementos nada mais é que a disposição para amar a Deus e se encontrar em seu amor; a disposição para estar no mundo em fusão com tudo que é divino e protetor.

Mas, ao mesmo tempo, se essas idealizações são exageros (e devem ser, à conta do Romantismo), podem dar margem, de vez em quando, a decepções e frustrações. Desse modo, o Romantismo também abriga um lado de tristeza e apatia. O amor romântico é muito entusiasmado, vivo e apaixonado, mas, também, sujeito a levar o amante, diante de uma não correspondência ou traição, à “queda na realidade” de um modo que nenhum outro tipo de amante cairia.

Desse modo, o amante romântico, ao se decepcionar com o outro (pela traição) ou com a terra (pelo exílio político), ou ainda com a natureza (pelo terremoto, pela tempestade etc.), sente-se completamente sozinho, pois sabe que estava, no amor, amando não de modo exclusivo o amado, mas se encontrando no amor de Deus. Perdendo um elemento, se vê traído por Deus. Pode, inclusive, sentir-se impelido a pensamentos mais loucos, supondo a própria inexistência de Deus. Ou supondo que Deus não é o Deus de Jesus e, sim, um arremedo dos deuses gregos, indiferente aos humanos, ou o Deus cruel e ciumento do Velho Testamento, preocupado apenas com o “seu povo”. Não raro, portanto, o amante romântico pode pensar no suicídio ou na reclusão, na fuga da vida. Sua morte é, também, a denúncia da impureza do mundo, que não acompanhou as idealizações – denúncia esta que aparece nítida nos olhos grandes de Kong quando, já caído do edifício, dá seu último suspiro. Suspiro que os cristãos conhecem bem, pois é daquele que vem da cruz, também no último ato do Calvário.

Chamam assim as revoluções políticas, inglesa e francesa, a Independência americana e, enfim, a Revolução Industrial.

Ver Ghiraldelli Jr., P. *A aventura da filosofia*. v. 1. Barueri (SP): Manole, 2010, e ainda: Ghiraldelli Jr., P. *O corpo – filosofia e educação*. São

Paulo: Ática, 2006.

Capítulo 8

Amor e civilização em Freud



Não canso de admirar as músicas da Rita Lee. As dela ou as que ela escolhe para interpretar. "Amor é isso, sexo é aquilo", de "Amor e sexo", é uma das frases mais fantásticas que já ouvi. Leva à verdade, à reflexão e, mesmo fazendo tanto, mantém uma simplicidade estonteante. O amor é o que está perto, *isto aqui*, ora, mas que o sexo fique bem longe, que seja *aquilo lá*. "Amor é isso", veja que bonito! Agora, "sexo é aquilo", sim, aquilo lá. "Amor é isso", o que nós mostramos, "sexo é aquilo", o que os outros mostram.

Já houve filósofos que disseram que o amor é a forma de redimir o sexo. Outros, na mesma linha, afirmaram que o sexo pode apresentar uma face menos pecaminosa quando paga uma taxa ao amor. Exatamente porque o gozo sexual parece nos tornar não mais donos de nossa vontade e, ao mesmo tempo, fazer de nós, aparentemente, donos de tudo, como deuses, é que provoca a desconfiança de muitos, ao menos no Ocidente, em particular após Paulo ter reorganizado a Igreja de Jesus. Ele, o gozo sexual, parece ser uma força que nos colocaria fora de qualquer possibilidade ética e, portanto, seria estranho às necessidades de manutenção da vida coletiva, que, para ser o que é, precisa perpetuar um *ethos*. Ora, foi contra essa má fama do sexo que Sigmund Freud teve de lutar quando quis nos ensinar que qualquer coisa que fizéssemos por amor e/ou com amor tinha, por base, algum

fio condutor ligado à libido, um tipo de "energia" que, no limite, seria sexual.

Freud trouxe à baila algo que Schopenhauer e Nietzsche intuíram: que deveríamos prestar mais atenção à ideia de amor como algo vindo do *mundo terreno*, por mais espiritualizado e/ou idealizado que este pudesse parecer, como de fato se fez representar no chamado amor romântico.

Antes de qualquer coisa, Freud foi um médico-filósofo. Como médico, era um autêntico materialista, mantendo no horizonte a verdade que diria que todos nossos fenômenos psíquicos seriam explicados por teorias físicas e químicas. Como filósofo, pôs-se a apreciar a vida grega antiga, levando muito a sério um elemento nuclear da filosofia de Platão, ou seja, a noção de Eros como alguém ligado ao sexo de maneira altamente ampliada e sofisticada. Além disso, manteve o foco atento para uma noção filosófica grega importantíssima: a ética como busca de *eudaimonia*. Como bom médico, Freud trabalhou muito com a cura, ou seja, com a investigação de patologias e a tarefa de solucioná-las, mas ele queria, mesmo, era filosofar e, nesse caminho, ver se a conduta humana tinha ou não chances de otimismo na sua esperança de colocar como meta a felicidade. Sob essa luz dupla, sua atividade poderia ser descrita como uma tentativa de modificar a frase de Rita Lee. Creio que ele teria preferido dizer: "sexo é isso, amor também é *quase* isso".

Freud aprendeu a ler Charles Darwin corretamente, e buscou olhar para nós, os "bípedes sem penas", como organismos naturais em evolução – mas, sobretudo, como organismos naturais. Como tais, nosso objetivo seria, antes de tudo, o de sobrevivência. A nutrição nos é muito importante e, com ela, muito cedo, aprendemos o que é o carinho em associação com o prazer na relação entre lábios, sucção, seio, alimento e dedicação de adultos para conosco (em geral, a mãe). Essa noção de busca de satisfação que se alia à busca de prazer, e que, enfim, não tem por que não ser observada como tendo um cunho sexual, foi o que Freud enxergou como algo básico em nossa vida.

Precisamente aí ele foi vítima de leitores que, por não compreenderem a noção platônica de Eros, jamais conseguiram tomar suas pesquisas segundo uma boa ótica. É claro que Freud voltou a explicar muito bem o que queria dizer com "sexo". Jamais reduziu a noção de "sexo" ao contato de genitais ou ao coito. Desenvolveu a noção da criança "polimorfa perversa"¹ justamente para mostrar essa evolução da sexualidade no indivíduo. Ligou o sexo ao prazer da vitória nessa busca pela vida, tarefa levada adiante por aquilo que já está vivo. Mas não ficou em sua pesquisa preso apenas ao desenvolvimento individual. Sua veia filosófica o chamou para conclusões maiores a respeito da vida humana em geral, inclusive coletiva. Assim, reconheceu na noção platônica de Eros, uma vez modificada, algo que poderia chamar de "instinto de vida". O amor, ou eros, nada seria senão isto mesmo: a força que temos que nos empurra para viver e continuar vivendo, e que, segundo vicissitudes próprias do caminho, se responsabilizaria por toda nossa construção civilizatória.

Nas primeiras pesquisas, Freud acreditou que esse "instinto", regado pela tal energia que denominou de libido – a energia sexual –, daria-lhe tudo de que precisava para entender o "bípede sem penas". Por um jogo de permissão e inibição da busca do prazer, a energia libidinal seria transformada ou, dizendo nos termos da psicanálise, sublimada, de modo a nos colocar todos no trabalho, nessa tarefa imensa de obtermos prazer, de base sexual, em tarefas que em nada se aproximam, à primeira vista, de sexuais. Toda a construção civilizatória não seria outra coisa além do fruto da sublimação – de certo modo, uma noção que *mutatis mutandis* apareceu em Platão, na descrição deste do trabalho de Eros como base da vida cultural e da filosofia.

Mas, com o tempo, Freud se convenceu de que Eros não estava sozinho. Irmanado a Eros, teria de admitir, para que seu modelo ficasse bom, algo como um "instinto de morte", ou seja, uma força que não fosse a do amor, que agrupa, mas que fosse a do ódio, que afasta, que se põe a favor da violência e da agressão. Quando Freud chegou a essa compreensão, já estava de fato atuando como autêntico filósofo.

Montava algo que eu chamaria de um tratado de ética, que resultou no célebre ensaio *O mal-estar na civilização*². Nesse ensaio, Freud apresenta Eros e o “instinto de morte” como irmãos siameses. Quando um surge, de imediato deve o outro levantar a cabeça – são forças que se apresentam enlaçadas, talvez de modo indissolúvel.

Eros é o amor. A palavra “amor” designa fusão, união. Portanto, a ação de Eros é de agregação. Graças a Eros, os indivíduos isolados são postos no interior de grupos, e estes, por sua vez, são impelidos para a formação de outros grupos maiores. O elo dessas agregações, isto é, aquilo que faz com que um indivíduo se integre em um grupo e ali permaneça, e o que faz com que os grupos permaneçam unidos, com tendência a se agregar a outros, na base nada mais é senão a “energia” de caráter sexual, a libido. Nem a necessidade nem a vantagem do trabalho comum, por si só, conseguiriam manter a união dos indivíduos se não fosse o elo libidinal. A libido é o “princípio de vida”, o que vem com Eros. Mas, como já disse, essa é apenas uma das cabeças dos irmãos siameses. Contrariamente à força que agrega, há a força que tende a desfazer a união. Trata-se da agressão – o instinto agressivo ou a manifestação mais visível do “instinto de morte”.

A existência do “instinto de morte” é considerada por Freud à medida que nota que, contra as unidades que surgem pela agregação, pelo amor, sempre ocorre o aparecimento de forças contrárias que visam dissolver tais unidades, em busca de uma volta ao estado primitivo e inorgânico. Trata-se de uma tentativa de devolução da vida à morte – pela agressão. Por isso mesmo o nome não poderia ser outro senão “instinto de morte”. A libido que une nunca se mostra sem a sua contrapartida, a agressividade, que tenta retroceder e fazer desaparecer a união. Junto das manifestações sexuais mais claras, ou seja, a atividade estrita de sexo entre adultos, que são expressões da libido de modo mais visível, há sempre algum componente de sadismo e/ou masoquismo, mostrando assim a presença, em graus variados, da agressividade no momento mesmo do amor. O “princípio de morte”

não deixa o “princípio de vida” atuar de maneira solitária. Irmãos siameses são irmãos siameses!

Esses dois “princípios” ou “instintos”, na teoria freudiana, atuam no interior tanto do desenvolvimento do indivíduo, que deve se integrar em grupos, como no processo da civilização humana, que é a integração de grupos que vão gerando grupos maiores. No caso do desenvolvimento do indivíduo, o objetivo – embora de modo algum determinístico – é o prazer máximo ou, por que não dizer, a felicidade. Trata-se de uma forma às vezes estabonada de buscar a felicidade, mas, ainda assim, felicidade. No caso do desenvolvimento de grupos, não é que a felicidade seja posta de lado de uma vez, mas o alvo é realmente a criação de uma coletividade maior. É exatamente na observação desses dois processos que Freud recoloca sua teoria das funções da consciência tripartida em ego, id e superego.

No ensaio *O mal-estar na civilização*, ele não trata do indivíduo somente, e sim de sua relação com a sociedade. Assim, as noções de ego, id e superego são mostradas de modo especial. A noção de superego, por analogia, extrapola a consciência individual. Freud se preocupa em expor – e é isso que considera ser novo em sua narrativa do comportamento humano – a ideia de um superego não psicológico, um “superego cultural”. O superego corresponde, como ele diz, à força dos primeiros grandes líderes da comunidade, que registraram as primeiras leis e que, enfim, mostraram-se como divinos ao agir desse modo. São justamente esses líderes que vão deixar para as comunidades, que continuam os respectivos desenvolvimentos, as exigências “que tratam das relações dos seres humanos uns com os outros” e que estão “abrangidas sob o título de ética”. Em outras palavras, o superego cultural é nada mais, nada menos que a *ética*.

O papel da ética ou do superego cultural

O ensaio *O mal-estar na civilização* lida com a questão da busca da felicidade e com o que se mostra como o infortúnio humano, que é a

agressão entre os homens – no limite, a guerra. Quanto a esse problema, Freud diz que sempre esperamos muito da ética. Ela é importante, pois queremos que resolva um problema difícil: o da agressividade mútua. É como se a ética fosse uma terapia, diz ele, uma vez que se espera alcançar com ela, por meio de “uma ordem do superego, algo até agora não conseguido por meio de quaisquer outras atividades culturais”. Ora, se é isso que se deve abordar a fim de compreender a ação ética, o objeto tem de ser exatamente a norma mais atual do superego. Em outras palavras, o objeto é o preceito ético mais universal de nossos tempos, o mandamento cultural vigente que, enfim, veio do superego. Freud aponta corretamente para o mandamento “amai ao próximo como a ti mesmo”.

Freud acha esse imperativo ético, adotado pelo Ocidente moderno, exigente demais; aliás, como toda ordem do superego que, segundo ele, pouco se preocupa com o homem. “Amam ao próximo como a ti mesmo” é uma afronta a qualquer tipo de egoísmo ou narcisismo que, é certo, são realidades de nossa vida, que busca preservar-se individualmente e alcançar prazer. Ao se tentar seguir um imperativo desse tipo, o que se pode esperar do ego individual? O ego individual teria de ser capaz de um controle total do id, mas é óbvio que esse controle não existe. A exigência do superego cultural com o “Amam ao próximo como a ti mesmo” ultrapassa as possibilidades do homem e, quando algo desse tipo ocorre, há frustração e infelicidade – ou mesmo, no plano de análise que foca um superego individual com relação a um ego individual, há a neurose. Além do mais, quem quisesse seguir o mandamento em questão, uma vez diante de outro que não desse muito valor para a tal regra bíblica, cairia em desvantagem e, então, passaria por um duplo sofrimento. A frustração levaria à culpa. Ser passado para trás produziria a mágoa. Ou melhor: ter-se deixado passar para trás forjaria a mágoa.

Diante disso, Freud vê que lidar com a agressividade não é fácil. Ele diz: “que poderoso obstáculo a agressividade deve ser, se a defesa

contra ela pode causar tanta infelicidade quanto a própria agressividade!".

Como a ética nada mais é além do superego cultural, e este, por sua vez, é uma analogia com o superego psíquico individual, a analogia pode continuar, diz Freud, e então podemos imaginar mais correlações. Assim como o superego individual, com suas exigências, pode produzir neuroses, a analogia permite dizer que éticas difíceis de serem cumpridas podem criar civilizações neuróticas. Por conseguinte, a ideia tão tentadora quanto perigosa seria a de começar a imaginar terapias para toda uma civilização. Seriam as utopias que tentam deixar de ser utopias os tais perigos anunciados?

Mas Freud, nesse ponto, abstém-se de dar caminhos ou denunciar caminhos dados. Todavia, ao final do ensaio em questão, traça uma observação interessante sobre tendências. Durante todo o percurso em que fala de ética, o que aborda não é outra senão a ética moderna, a chamada "ética do dever" (Kant e São Paulo à frente). Nesse tipo de ética, a virtude moral vai para um lado e a felicidade, não raro, para outro. Mas, ao final, Freud assume que os juízos de valor dos homens acompanham "diretamente os seus desejos de felicidade". É nessa situação que Freud parece assumir uma visão próxima da ética antiga, a ética da *eudaimonia*. Na ética antiga, o objetivo é a realização ou o alcance da felicidade. Ainda que *eudaimonia* não possa ser traduzida, exclusivamente, por felicidade em um sentido moderno, o que Freud diz a coloca em proximidade com a ética das virtudes, a ética clássica. No entanto, mais uma vez, ele altera o curso. Fala da correlação entre juízos de valor e desejos de felicidade não para endossar uma posição ética, mas para, em seguida, dizer que essa busca de felicidade faz os homens encontrarem argumentos de toda ordem para "sustentarem suas ilusões".

Com isso, Freud recupera um tema que lhe é caro: o de aviso contra perspectivas não realistas, digamos assim. Ele não se cansa de anunciar o amor romântico, que é um vetor claro dessa disposição do homem

pela busca da felicidade, como um terrível produtor de ilusões. Um necessário produtor de ilusões, mas que faz com que todo amor romântico esteja no fio da navalha, pronto para desmoronar, gerando a mais completa infelicidade por meio da frustração.

Ao fim e ao cabo, no ensaio em questão, Freud não assume uma posição ética de caráter filosófico. No que parece endossar a *eudaimonia*, em um final que seria espetacular, recua para a posição de um teórico que busca certa neutralidade filosófica no campo doutrinário moral. Não se trata de neutralidade científica, e sim de neutralidade no campo da *filosofia prática*. Pesa forte, nesse caso, o espírito de época. Desse modo, o que faz é um estudo que poderíamos dizer se tratar de um tipo de metaética, uma especial narrativa *teórica* que poderia, talvez, fundamentar ou justificar uma doutrina – exatamente essa doutrina que ele, Freud, não ousa explicitar. Uma doutrina que não ousa explicitar, é evidente, porque daria diretrizes para algo a respeito de que ele teme falar em diretrizes: o amor.

[1] “Polimorfa perversa”: Freud viu a criança como proprietária de uma sexualidade “polimorfa”, ou seja, ainda sem forma única, aquela que não estaria vinculada a zonas erógenas específicas. Essa sexualidade ele chamou de “perversa”, e isso em um sentido técnico da palavra “perversão”; tratar-se-ia de uma sexualidade cujo objetivo não seria o comum, o de coito para a reprodução.

[2] Freud, D. *O mal-estar na civilização*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

Capítulo 9

Amor e valoração



“O que é que ele viu nela? Meu Deus, a mulher não é bonita, não é simpática nem inteligente”. Não raro escutamos frases assim e, ao ponderarmos bem a respeito, acabamos concordando com a “verdade” contida nelas. Não conseguimos compreender o que fez um homem bonito, simpático e inteligente interessar-se por alguém tão sem atrativos como a senhorita descrita pelas frases anteriores. Então, recorreremos ao consolo do ditado popular, como um subterfúgio da razão: “Quem ama o feio, bonito lhe parece”.

O senso comum pode ficar com o ditado popular, mas a filosofia pede mais que isso.

Stendhal foi um daqueles que considerou o amor entre casais como inexoravelmente articulado à ilusão. Quem ama avalia o amado de maneira especial, conferindo-lhe atributos que, de fato, não possui de modo algum. Ou seja, se não fosse o amor, a valoração não apareceria. Quem ama, ama os defeitos e, enfim, não tarda em fazê-los desaparecer ou até mesmo em transformá-los em qualidade. O amante vira do avesso os vícios da amada, enxergando-os como virtudes. Freud tentou explicar todo e qualquer amor por essa via – a da sobrevalorização que leva à ilusão.

Freud caracterizou o amor como o resultado de processos de sublimação. Na origem, a libido – a energia do desejo pelo prazer – se satisfaz diretamente com aquilo que é a alimentação da mãe e o aconchego do seio e similares. Depois, esses desejos passam a ser satisfeitos de modo mais sofisticado, e então criamos nossos objetos de investimento libidinal em produtos e atividades da cultura. Assim, o amor erótico adulto nada é senão uma especificidade desse investimento, mas em uma determinada pessoa. Portanto, implica um processo de valorização. Damos valor a esse objeto que escolhemos para a satisfação, a essa pessoa que é o amado ou a amada. E esse valor, como é conferido por nós, pelos amantes, é arbitrário e, assim, ilusório. Que se atente para: quando se ama, ama-se aquilo que pouco é o que parece. É o que Freud ensina.

Essa visão de Stendhal e de Freud está em acordo com a perspectiva metafísica tradicional que, segundo Nietzsche, já faz parte do senso comum – uma espécie de platonismo popular. Em termos bem gerais, e como ela se mostra no vocabulário do senso comum, trata-se da ideia de que o que está à vista não é o real, pois o real se esconde e só deve aparecer após algum tipo de trabalho “crítico”. O amor seria um tipo de valoração que cria um véu sobre o amado, melhorando-o em demasia. Essa concepção é posta em questão pelo filósofo Irving Singer, veterano das investigações sobre filosofia do amor.

Irving diz que o amor e a valoração são interconectados. Afirma que há dois processos de valoração: *appraisal* e *bestowal*. Freud teria vinculado o amor apenas ao primeiro, esquecendo-se do segundo, que de fato seria a chave para completar o quadro de entendimento do amor.

Appraisal, segundo Singer, é “a habilidade para descobrir valor em si mesmo e em outras pessoas”. *Bestowal* é um modo de criar valor, não o mesmo tipo de valor como em *appraisal*, mas um novo tipo. *Bestowal* é uma criação de valor por meio da relação estabelecida, a relação amorosa.¹⁹ Eis *appraisal*. podemos avaliar outra pessoa como excelente

e tirar proveito de nossa relação com ela por tudo que tem a oferecer. Isso existe no amor, mas também em muitas outras relações. Posso avaliar e valorar meu sócio em negócios. Porém, quanto ao amor, há algo mais, há *bestowal*, ou seja, a emergência de valores novos que são frutos da própria relação. *Appraisal* continua a existir sempre. Mas a relação de amor transcende isso, porque permite fazer aparecer o valor dela mesma, criado, quase desconsiderando o que se pode ganhar ou perder com o valor dado por *appraisal*. A própria relação de amor é a criação nova.

Freud, à conta de Singer, explica o amor – corretamente, diga-se de passagem – como uma distorção de *appraisal*, uma superestimação do amado com base em interesses individuais egoístas. O amor, portanto, é a ilusão de *appraisal*. Freud não pecaria por isso, e sim por ficar só nisso.

Singer não diz, mas eu posso talvez dizer que *bestowal* está em consonância com o que o filósofo norte-americano Robert Nozick diz do amor. O amor como relação cria algo para além do eu e do tu, cria um "nós".²⁰ O *nós* não é apenas linguístico, mas tem presença ontológica garantida. O *nós* consubstancia a presença de um novo valor no mundo, que é a própria relação de amor como algo inédito que se estabelece no cotidiano. Isso renova por completo cada um dos participantes do *nós*, e os faz valorar tudo de maneira nova. Pode-se confundir isso com *appraisal*, mas, com um pouco de discernimento, vê-se que se trata de algo diferente, algo que foi gerado a dois e, então, posto em cada um. Em forma de casal, cada um pensa diferente do que pensava quando se colocava à parte do *nós* ou apenas como uma das partes do *nós*. O casal faz projeções. Dá origem a valores em relação aos quais não tem sentido dizer que foram descobertos, pois foram claramente inventados na relação.

Amar não é somente idealizar o amado, como Freud diz. Amar é criar novo mundo, ou, ao menos, é em parte isso, como Singer delinea. Caso você ame, não se preocupe em gerar filhos; o próprio amor já gerou os

filhos à medida que gera um novo valor no mundo. Sua arte como criador já se fez.

Singer, I. *Philosophy of Love*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press, 2009, p. 52.

Nozick, R. Love's Bond. In: Stewart, R. *Philosophical Perspectives on Sex & Love*. Nova York: Oxford University Press, 1995.

Capítulo 10

Mistérios do amor



Em *O nome da rosa*, após ter tido sua primeira experiência sexual, o noviço Adson de Melk é questionado sobre o ocorrido por seu mestre, o frade franciscano William de Baskerville. Adson explica que o que sente pela moça aldeã é uma imensa disposição de cuidar dela. Baskerville não hesita em concluir, para a própria preocupação, que seu pupilo está apaixonado – e que é realmente amor.

Temos uma grande dificuldade de saber por que surge o amor. Mas, com alguma experiência, não é difícil chegarmos a ser como o frade, um *expert* em dizer quando é que ele surge. O amor é misterioso em sua aparição. Mas não só. O mistério se confirma em seu desaparecimento.

No conto “Mariana”, Machado de Assis fala da visita de Evaristo à casa de uma ex-namorada, dezoito anos depois de uma separação feita sob lágrimas, com as maiores juras de amor. O enredo se desenrola entre a morte do marido da moça, agora já uma senhora de quase cinquenta anos, e a Missa de Sétimo Dia. Nesse meio-tempo, Evaristo tem três contatos com Mariana, que o trata – sinceramente – como se ele nunca tivesse sido sequer um amigo íntimo, talvez nem mesmo um amigo. Ele próprio conclui, então, como é misterioso o desaparecimento do amor.

Esse amor que surge aparentemente do nada e que pode sumir sem deixar nenhum rastro está longe de ser a paixão ou mesmo a paixonite. É amor. Quem viveu um pouco sem estar num casulo sabe disso. É chamado popularmente de amor romântico, que se distingue do amor que, ao menos assim dizemos, não acaba nunca, que é o amor dos pais pelos filhos ou o amor de um filho por uma mãe e coisas do gênero. São sentimentos um pouco diferentes. As relações das pessoas que ele enlaça também são diferentes. Mas não podemos deixar de chamar ambos de amor. Eles têm algo de comum, muito comum. Nos dois casos, o que aquele que ama quer do amado é que ele fique bem, sintase bem ou, melhor dizendo, seja feliz.

Não conseguimos imaginar um mundo humano com um tipo só de amor. Um mundo que conhecesse só a amizade ou, mesmo, que conhecesse, além da amizade, o amor entre pais e filhos, ou semelhante, mas não conhecesse o amor típico de casais, seria de fato um mundo humano? Até pode ser, mas seria um mundo humano muito chato. O amor que envolve erotismo, paixão e relações sexuais dá características às nossas narrativas, que são as que preferimos contar a nós mesmos para nos sentir verdadeiramente humanos. Um mundo de amigos e de pais e filhos, por mais interessante que possa ser a certos utopistas, talvez nos parecesse um mundo possível de ser reproduzido por uma sociedade de robôs. O mistério do surgimento e, mais ainda, do desaparecimento do amor romântico, o amor que envolve relações sexuais e, portanto, não só o desejo de ver o outro feliz, mas também de conviver com o outro no prazer mútuo, é a pitada que precisamos para dizer que nossas narrativas não são histórias de robôs.

O amor de um pai por um filho pode trazer todos os elementos de uma relação que classificaríamos como a de verdadeiro amor. No entanto, sabemos que isso seria uma expressão retórica – “verdadeiro amor” –, pois, ao mesmo tempo, teríamos em mente a ideia do verdadeiro amor como o amor erótico-romântico nessa sua capacidade de nos trazer o mistério do surgimento do nada e, além, o mistério do desaparecimento. Como pode o amor vir e ir embora?

Como Platão, podemos dizer que ele vem pela beleza. Também como Platão, podemos dizer que continua por meio da busca do belo. Porém, não conseguimos dizer nada quando ele desaparece. William de Baskerville não diz ao noviço que o mistério do amor aconteceu. Umberto Eco não arrisca falar o que não deve falar, a respeito do mistério do surgimento do amor. Mas Machado de Assis fala sem medo do mistério do desaparecimento do amor. Machado sabe que, nisso, pode contar com a experiência do leitor.

O amor some. Dá no pé. Escafede-se! Por sabermos que o amor é capaz de fazer dessas é que estamos, mesmo quando dizemos que somos pegos de surpresa, prontos para ver que as tais "traições" existem e que nós mesmos podemos, a qualquer momento, também trair. Não estou falando das traições movidas pela superficialidade, pela irresponsabilidade da juventude ou pelo poder que a cada um de nós, em determinados momentos, se confere, como se fôssemos deuses. Não, nada disso. Falo daquela traição comprometedora, que nos leva mesmo a nos envolver com outras pessoas porque, de fato, misteriosamente, o amor foi embora da relação que vivemos com o parceiro de casamento ou coisa parecida.

O amor pode não ir embora. Há várias pessoas que, ao fazerem aniversário de casamento, avisam os outros desta mentira: "Olha, gente, estamos há vinte e poucos anos juntos e felizes". Ora, se estivessem, não o anunciariam. Estariam num motel, a dois, comemorando. Ao transformarem a relação a dois em uma festa pública, estão fazendo, antes, a exibição de um circo que a comemoração de uma data importante. Ambos sabem que o amor acabou. Mas, quando o amor acaba assim, isso traça um destino. Mas o amor pode não acabar assim, na farsa pública. O sinal do mistério de seu desaparecimento pode ser um evento privado: você acorda na cama de outro. Você diz: "Nossa, o que foi que eu fiz?". Pode ter sido apenas sexo; mas pode também significar o fim do amor.

Não vai aqui nenhum julgamento moral a respeito de acordar na cama de outro. Nem vai aqui a ideia de que não existe amor após a traição. Não! O que estou dizendo é que a ida para a cama com outro, durante um relacionamento que é dito de amor, implica compreender que o amor está dando recados de que vai exercer sua capacidade de ser misterioso, ou seja, pode sumir sem deixar vestígios, se é que já não o fez.

Uma das características do amor, que os filósofos não deixam de notar, é sua não fungibilidade. A relação de amor não permite a troca do objeto amado no intuito da preservação da relação de amor. O amado é o amado. Não pode ser trocado. Portanto, pode haver a troca de parceiros de relações, mas não há a troca no amor. Ama-se alguém pela sua individualidade. Ama-se outro alguém pela sua outra individualidade. O amor é direcionado a indivíduos no seu recorte. Pois amamos os indivíduos. Quem ama em abstrato ama a si mesmo somente, não está envolvido em algo que chamamos de amor. Por isso, quando trocamos de parceiros, não estamos mantendo o amor e trocando de objeto; o que ocorreu é que o amor foi embora. Se vai voltar, agora para direcionar sua vontade de fazer outra pessoa feliz, aí é outra coisa, pois, de fato, não haverá volta; haverá outro amor. O amor é uma emoção, mas é, também, uma relação. Ambas são outras quando uma delas já mudou.

Por isso mesmo, quando uma segunda esposa ou um segundo marido percebem que são tratados de modo igual ao que algum ex os tratava, há uma reação desgostosa. O que passa na cabeça de quem percebe isso é a verdade do amor: aquele que diz que ama não está amando; apenas dirige comportamentos padronizados a indivíduos que passam pela sua vida. Pode se tratar até de um querer bem, mas não é amor. O tratamento diferenciado, próprio, individualizado ao objeto amado é uma característica forte do amor. Se não fosse assim, nunca poderíamos dizer que o amor desaparece. Teríamos de dizer que o amor se mantém e que quem desaparece são os objetos de amor, os amados. Ora, ninguém quer ser o amado nessas circunstâncias.

O amor tem o mistério de acabar. E isso é que faz a vida ser interessante, pois nos coloca nesse caldeirão de emoções, de perigos: será que amanhã vou levantar amando minha esposa? E ela, será que foi dormir hoje me amando mesmo? Não sabemos. Ou sabemos?

Capítulo 11

Justificativas do amor



O que é o amor? São quatro as características principais do que chamamos "amor por uma pessoa": a preocupação desinteressada pelo amado ou pela amada; a escolha pessoal, tornando o amado ou a amada insubstituível; a identidade com o amado ou a amada, no sentido de acolher os interesses dele ou dela como se fossem os próprios; por fim, a restrição da vontade, ou seja, o não controle total sobre o amor, que surge (e se encaminha) por ele mesmo em relação ao amado ou à amada.

Essas características estão na base da tentativa do filósofo norte-americano Harry Frankfurt de conceituar o amor¹. Ele as encontra, entre outros lugares, principalmente no amor de pais por filhos. Aliás, toma esse tipo de amor quase como o tipo ideal, aquele que poderia preencher com mais facilidade as exigências de seu conceito de amor. Para *filósofos do conceito* creio que o esforço do professor Harry Frankfurt é mais que louvável. Todavia, o que se ganha e o que se perde com essa delimitação do amor? Já de pronto, temos um problema: uma das relações amorosas mais corriqueiras e, sem dúvida, aquela pela qual construímos nossas vidas – afinal, em geral, antes namoramos e nos casamos, para depois termos filhos – parece ficar de fora das fronteiras do conceito aqui posto. O amor do enamoramento é visivelmente interessado. Aliás, quando um homem ou uma mulher, até então amantes, não se amam mais, a primeira coisa que percebem em relação aos parceiros é que não lhes são mais interessantes. Eles são aquilo que não lhes desperta mais o interesse.

O filósofo espanhol Ortega y Gasset escreveu certa vez que o que um homem pode ouvir de melhor de uma mulher, após um ou dois encontros, é ela dizer que ele é "interessante". A mulher que diz que um homem é lindo pode não estar caída por ele. A mulher que diz que um homem é bom, também não. Mas a mulher que diz que um homem é interessante, se não está caída, está a menos de meio passo disso.

Toda nossa linguagem é clara quanto ao interesse. O que dizemos quando alguém nos pergunta a respeito de uma mulher? Ora, usamos estas palavras: "Não, ela não me interessa". Ou então: "Sim, eu me interesso por ela".

Mas, se é assim, como Harry Frankfurt pode querer conceituar o amor e, na primeira característica, coloca o interesse de fora?

Podemos dizer que o filósofo norte-americano trata da "preocupação desinteressada" em um sentido muito específico. O que há nesse desinteresse é que eu, o amante, em meu cuidado com a amada, tomo-a como um fim; não quero o seu bem de modo que esse seja um meio para eu alcançar outra coisa senão o seu bem. Quero o seu bem e pronto. O desinteresse, nesse caso, não é o desinteresse do não interesse, mas o desinteresse de quem não quer agir com o bem da amada para que, terminada a ação, possa alcançar outra coisa que não aquilo que já alcançou: o bem da amada.

Podemos amar alguém assim, segundo esse tipo de desinteresse, e ao mesmo tempo ter essa pessoa como marido ou esposa, e não necessariamente como filho ou filha. Podemos mesmo? Mas o amor entre casais, o amor de namorados, não exige que tenhamos interesse no outro, algo que tem um vínculo necessário com a relação instrumental, que é a obtenção de prazer com o corpo do outro? E, mesmo quando se trata de dar prazer, não é também o dar prazer – o fazer gozar – altamente prazeroso para nós mesmos? Não é nesse *egoísmo do amor* de enamorados autênticos que o amor se prontifica a aparecer? Ora, se é assim, temos de eliminar isso para poder dizer, com o filósofo norte-americano, que estamos diante do amor? Para dizer que estamos diante do amor, temos de justamente deixar de lado essa característica tão central de uma das principais relações denominadas por nós de amor?

Poderíamos dizer, então, que não há amor e, sim, amores. Há o amor conceituado por Harry Frankfurt, no qual o amor de pais por filhos estaria bem representado. E haveria o amor entre casais, que teria de requisitar dos filósofos um outro conceito. Isso seria bem estranho, pois, desse modo, encontrando um conceito para cada tipo de amor, já não teríamos conceito algum e, sim, uma tipologia. Ao fim e ao cabo, não teríamos o conceito de amor, mas a descoberta de que o amor não se conceitua e que tudo que podemos fazer nada mais é que ir tateando aqui e ali, adjetivando a palavra "amor" para cada circunstância. Fim de papo?

Creio que o problema de Harry Frankfurt merece melhor análise. Parece que sua tentativa de conceituação ainda merece mais discussão. Posso imaginar que o amor que sinto pela minha esposa é, sim, o de preocupação desinteressada. Quero o bem dela pelo bem dela e nada mais. Quero vê-la feliz em tudo o que faz. Quero que faça tudo que a deixe realizada e feliz. Não

cuido dela pensando em outra coisa senão em ver que o cuidado a deixou... cuidada! Mas, em determinados momentos do dia, esse amor perde sua faceta completamente altruísta e até solitária. Meu olhar cruza com o dela e, sem que tenhamos de conversar, a ideia de dar prazer um ao outro se encaixa numa espécie de recíproca recompensa que não é nem maior nem menor que a preocupação desinteressada, e sim de outra ordem. Assim, o sexo e o prazer surgem como um *plus*, que não fica maior que a preocupação desinteressada. A preocupação desinteressada parece conviver bem com o interesse pelo outro, pela busca como um casal se encontra, dá prazer e “faz amor”. O amor da cama faz parte do amor, e o amor desinteressado faz parte do amor feito na cama. Parece que não há nenhum problema aí.

No dia seguinte, se minha esposa tem uma gripe, eu coloco em segundo plano todas as minhas atividades para cuidar dela. Não quero outra coisa senão vê-la novamente bem. Não quero isso para fazer sexo com ela. Todavia, mesmo que eu diga essas palavras, sei – e não posso esquecer – que ela, uma vez ficando bem, estará ali disponível *para mim*, e terei aquele prazer com ela. Terei com ela aquele prazer que só ela consegue me dar, e que foi o motivo pelo qual a tornei minha parceira, e não outra. Sei muito bem que isso é o que todos chamam de sucesso do casamento, pois, se o prazer que ela me dá é secundário ao prazer que posso ter com outra, não adianta querer me convencer do contrário, porque saberei que casei errado. Ou seja, a quatro paredes, se penso que outra mulher pode me dar maior e melhor prazer que aquele que minha esposa me dá, sendo honesto comigo mesmo eu terei de dizer a mim mesmo: gosto da minha esposa, mas não a amo.

Se assim é, a preocupação desinteressada, no limite, não existe. Não quer dizer que eu não daria a minha vida para que a minha esposa vivesse. Não! Posso gostar da minha mulher, minha esposa, e assim fazer. Isso pode ocorrer e, desse modo, outros dirão: “Nossa, ele a amava de verdade”. Todavia, não é bem assim. Troquei a minha vida pela dela por seguir princípios morais ou por gostar muito dela como quem me ajudou na vida ou por achar que ela, sendo mais jovem, deveria viver mais. Não foi por amor, no sentido do amor que eu queria sentir com ela. Estou morto, não posso dizer mais nada, mas, se pudesse voltar, diria com a boca cheia, caso ela não ficasse sabendo: “Não, não foi por amor, não o amor pleno que, enfim, gostaria de ter tido por ela”. Eis o ponto que faz o conceito de Harry Frankfurt ter problemas. É um bom conceito. Mas, logo na sua primeira característica, parece impelir para fora o que deveria estar dentro, o amor típico que se manifesta entre um homem e uma mulher.

Será que há como resolver essa questão para Harry Frankfurt? Ou ele, consciente disso, quis mesmo apresentar o conceito de amor como um elemento que coloca o amor dos enamorados em segundo plano? Ou a questão do conceito de amor é a de que não temos razão para conceituar?

[1] *As razões do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Capítulo 12

Amor e amizade



“Filosofia é poesia, é o que dizia a minha vó. Antes mal acompanhada do que só. Você precisa de um homem pra chamar de seu. Mesmo que esse homem seja eu.” Essa lírica de Erasmo Carlos diz muito do amor, aponta para o que está implícito no amor erótico: a posse – ainda que relativamente só verbal – e o ciúme.

Não me refiro à posse e ao ciúme que interferem na individualidade e identidade do parceiro, descaracterizando-as a ponto de destruir o amor à medida que torna o amado antes um boneco que uma pessoa. O que digo tem como pressuposto, sobretudo, a ideia básica de que o amor não é apenas um sentimento; é um sentimento e uma relação. Portanto, não se pode dizer, no amor, que ele ocorre apenas quando o amante deseja o bem-estar do amado, a sua felicidade, mas é essencial que o amante gaste tempo, deslocamento espacial e ações para que tal ocorra. O amor como relação implica forte interesse do amante pelo amado, que o faz despender cuidados para com este. As expressões “meu homem” ou “minha mulher” surgem nesse contexto. E, nesse contexto, são perfeitamente legítimas.

Uma moça se irrita quando não é “assumida” pelo namorado. Ou seja, isso ocorre quando ele não demonstra claramente que possui ciúme dela. Nem sempre as disputas entre homens por determinadas mulheres, e, no mundo contemporâneo, vice-versa, são fruto de

comportamentos que poderiam atrair sociólogos para chamá-los de “machistas” e psicólogos para catalogá-los de “possessivos”. Podem ser apenas uma resposta à ideia de que o interesse precisa ser manifestado como um interesse que não seja o da amizade, mas o do amor-eros. O filósofo norte-americano Robert Nozick tem uma fórmula célebre sobre o amor romântico ou amor-eros. O amor é a busca de um eu por um tu, sem perder a individualidade, no sentido de formar uma nova entidade no mundo, um *nós*. A amizade não forma um “nós” no sentido que a união dos amantes forma, tanto do ponto de vista da linguagem como, para alguns filósofos, do ponto de vista ontológico.

Como se pode ver, a questão do ciúme está imbricada na diferenciação entre amor e amizade. Essa questão, por sua vez, remete a uma derivada, que é a compatibilidade ou não entre amizade e amor-eros.

A filósofa da Universidade de Oklahoma, Neera Badhwar, ao falar sobre amizade e amor²², lembra a célebre fórmula de C. S. Lewis, de que a amizade absorve pessoas ombreadas num interesse comum enquanto o amor absorve pessoas umas nas outras, numa relação de olhos nos olhos. Mas o amor, nem por isso, diz Lewis, é incompatível com uma grande amizade entre os amantes. Aliás, Platão, no *Fedro*, fez da amizade um contínuo do amor, motivados ambos os parceiros pela busca do Belo e energizados pela conversa filosófica. Badhwar começa por essa via para, ao contrário de vários outros filósofos, defender que não há incompatibilidade entre amor romântico e amizade. Muito menos quer ceder à tese de Kant, que põe a amizade como moralmente superior ao amor-eros, uma vez que este sempre envolve algum sentimento de posse.

Badhwar diz que tanto a amizade como o amor são relações que demandam forte interesse entre os envolvidos, um querendo o bem-estar do outro. Além disso, tanto quanto o amor, a amizade envolve o prazer, que é obtido, é claro, pela companhia do outro. Nem mesmo o compartilhamento da intimidade diferencia o amor da amizade, pois

amigos compartilham elementos psicológicos que são completos segredos para os demais, o que também é uma característica fundamental do amor. Todavia, lembrando o filósofo inglês Roger Scruton, Badhwar acentua que o elemento fantasia encena um pequeno papel na amizade, mas um papel essencial no amor erótico ou amor romântico.

Essa diferença, a da fantasia e, é evidente, a do envolvimento sexual, não é o que Neera Badhwar escolhe para diferenciar amor de amizade, uma vez que sua diferenciação visa, também, a responder à questão sobre a incompatibilidade ou não entre amor e amizade. Nisso, ela tem de enfrentar a questão do ciúme, com a qual começamos este texto.

O ciúme, para ela, está presente porque o amor envolve tempo e interesse. O que é o trânsito que um amante faz na direção de um novo amado que deixa o velho sabendo que sua relação amorosa vai acabar? Ora, simplesmente isto: tempo e atenção. O novo amor, ou, melhor dizendo, o novo amado, começa a ganhar mais tempo e atenção que o antigo. Portanto, é duro não convencer o antigo de que o amor é exatamente isto, gasto de tempo e atenção. É difícil também não deixar o novo amado saber que, se está ganhando tempo e atenção, está diante de uma pessoa que já se apaixonou.

Esses dados empíricos, da experiência de cada um de nós, mostram que o ciúme, se não é um componente essencial do amor, é um componente sempre presente na fenomenologia do amor enquanto se inicia ou acaba. Ele é um termômetro de como anda nossa relação amorosa.

Mas, tudo isso dito, a questão de a possibilidade do amor-eros também envolver uma relação de amizade não está resolvida. A solução dada por Neera Badhwar é uma costura que faz entre uma inversão de Kant, levada a cabo por Scruton, e uma observação bastante pertinente de Nathaniel Branden.²³ É o que segue.

Como sabemos, Kant tem objeções contra o amor romântico ou amor-eros porque, do ponto de vista de seu sistema moral, um ato, para ser moral, entre outras coisas, não pode fazer do homem um meio, apenas um fim em si mesmo. O sexo seria o uso do outro como meio do meu prazer. O ciúme, sabemos, seria um bom sinal de que queremos mais uma vez o sexo como meio. Ora, Badhwar observa bem que Scruton vira o argumento de Kant contra o próprio Kant, pois pede que observemos o quanto só no prazer do sexo dentro do amor romântico é que alguém se sente considerado como um fim em si próprio.

Tenho de concordar com Scruton. Quando no âmbito do amor romântico nos dedicamos ao sexo, o prazer que obtemos não vem somente do gozo pessoal, digamos, físico, mas do gozo físico potencializado pelo prazer psicológico de fazer o outro gozar. Caso o outro não possa ter o prazer máximo, aliado a carinho, respeito e segurança, o nosso gozo não se completa. Sentimo-nos em dívida para com o amado quando tudo não ocorre segundo a ideia de que o prazer do outro é fundamental.

Ora, é isso que Neera Badhwar liga com Branden, pois ele lembra bem que essa experiência de amor é o que mais nos faz visíveis a nós mesmos a partir do espelho do outro. E argumenta que a visibilidade de cada um a partir do outro, como espelho, é da essência da amizade. Assim, no limite, o amor romântico não envolveria um distanciamento para com a amizade, mas, ao contrário, seria sua mais perfeita realização.

Badhwar, N. Love. In: LaFollete, H. (ed.). *Oxford Handbook of Practical Ethics*. Nova York: Oxford University Press, 2003, pp. 42-69.

Badhwar, N. Love. In: LaFollete, H. (ed.). *Oxford Handbook of Practical Ethics*. Nova York: Oxford University Press, 2003, pp. 42-69.

Capítulo 13

Amor e imaginação



O poder do amor está na fraude. Nenhum homem ou mulher é objeto de amor se não for antes imaginado que visto em sua realidade. Essa é a tese de Stendhal em seu livro *Do amor*, segundo a leitura do filósofo espanhol Ortega y Gasset.

Ortega y Gasset gasta tinta para argumentar contra essa tese.² Ele diz que quem pensa assim, como homem, nunca amou uma mulher – eis aí o caso que seria o do próprio Stendhal. Ele teria tomado só a paixão como o amor legítimo e, como esta um dia chega ao fim, seu término nada seria senão a volta do objeto de amor ao que ele é: a mulher real; não a mulher real com a aura fabricada pela imaginação posta como um ideal, que até então fora amada. Gasset tem vários argumentos contra o amor como algo que é primordialmente fruto da imaginação.

Os argumentos de Gasset me importam menos que o seu tema e sua tese. Não quero pensar no certo ou errado da leitura de Stendhal feita por Gasset, o que seria entediante e pouco útil. O que me interessa é a própria ideia do amor-fraude. O verdadeiro amor, o amor que de fato nos faz mover montanhas, a paixão, tem na sua base nossa imaginação em seus momentos mais ficcionalmente delirantes. Portanto, o “verdadeiro amor” nada mais é que o amor falso.

Há quem diga que só se casa “por amor” e, nesse caso, o que se diz é sinônimo de “estar apaixonado”. Mas uma boa parte das pessoas é

chamada ao altar por outros imperativos, desculpas e requisições. Eis uma chamada que, apesar de sem-graça, é predominante: "É o que tenho de fazer". Quase sinônimo de "é o que me sobrou" ou "esse é meu destino". Aí está o pecado moderno.

Devemos casar ou viver o amor de modo apaixonado – eis a regra do Romantismo que se tornou lei moderna da virtude. E, para tal, se seguimos Stendhal à conta de Gasset, fazemos isso em cima de uma fraude. O que é mais legítimo, portanto, é o que é menos real. Estamos diante do paradoxo do amor, na opinião de Gasset, leitor de Stendhal.

O problema todo aqui é de metafísica, não só de psicologia. Ou melhor, é um problema nascido do fato de nossa psicologia se nutrir de uma metafísica. Nossa psicologia vê dualidade entre o real e o imaginado. Endossar a tese do amor-fraude como legítimo é acreditar que nunca se está diante do real. É acreditar que aquilo que tocamos é o que nós mesmos inventamos – por diversas causas e razões – e que, então, é redescoberto por nós. Estamos diante de um tipo de dificuldade do neokantismo: criamos com base no real o objeto que queremos conhecer e, depois, estando ele no lugar que nós mesmos o inventamos, o achamos e nos glorificamos com isso, mas ele nada mais é senão o que havíamos ali colocado. A mulher amada não é real, mas um naco de realidade que, adornado com rubis da imaginação, torna-se a mulher amada – uma mulher ideal. Um dia, sabe-se lá por qual razão, a imaginação se enfraquece e o real aparece de volta. Nessa hora, não falamos mais em real e não real, apenas nos voltamos ao que temos e dizemos: "O amor acabou", é o que constatamos então.

Talvez esteja aí o momento em que a psicologia alimentada por uma metafísica use a expressão "cair na real". Em vez de falar "subir ao real" ou "enxergar melhor", ou "alçar-se ao que é verdadeiro", o que a expressão invoca é uma descida, um "cair". Sobretudo, caímos do pedestal de nossa imaginação e o que há no solo seria o real. Que fiquemos no solo, portanto, esperando passar as náuseas e as dores da queda – é isso que o divã aconselharia?

É assim que amamos? É assim que homens amam mulheres? É assim que mulheres amam homens? É assim que vivemos, passando de amor em amor?

Gasset esperneia contra essa teoria. Mas, cá entre nós, ela tem sua força, não tem? Quando um amor acaba, não temos a amarga sensação de que, por fim, enxergamos o real? Não dizemos que a paixão nos cegou e que, agora e somente agora, “voltamos a ver a realidade”? Não somos aqueles que falamos aos quatro cantos que um relacionamento precisa ser “regado pela imaginação” ou então acabará? Não é o namoro a chave de um casamento duradouro? E o namoro, então, não é o exercício da imaginação? Não são as fantasias eróticas, enfim, fantasias?

Tudo nos conduz à seguinte conclusão: o alvo de Gasset, que é a teoria do amor como amor-paixão de Stendhal, tem uma forte blindagem. Mas, penso eu, superar Stendhal não é tarefa que se deva fazer com base na negação do amor-paixão ou da ideia de que a imaginação comanda o amor. Melhor seria abandonar a proposta de ver a imaginação como produtora de uma fraude. Vê-la como vilã não ajuda em nada.

Não temos uma boa ideia quando colocamos a imaginação de um lado e a realidade de outro para, em seguida, condenar a primeira como instrumento da desonestidade de nós para conosco. A imaginação como química do autoengano? Para que isso? Não há motivos para fazer do que podemos chamar ficção um produto de um tipo de banditismo contra nós mesmos e empulhação social. Talvez a melhor saída seja ouvirmos ecos de Nietzsche nisso tudo, no sentido de evitar moralizações ou, ao menos, julgamentos morais exagerados. Poderíamos, então, deixar para trás uma prática comum e tipicamente moderna, que é a moralização da imaginação, esta triste prática que constantemente exercitamos. Assim, deixaríamos de condenar a imaginação e o ficcionar. Ao perceber que não amamos mais, poderíamos voltar a amar – a mesma pessoa ou outra –, porque não teríamos de abandonar nem renegar a imaginação, até porque ela,

nessa acepção, não faz nada de errado. Ela é o que é, e o amor depende dela não como um peso, e sim como uma dádiva.

Talvez tenhamos de compreender, a favor e contra uma leva de românticos, que, se não vamos descartar o amor do nosso mundo, é bom que levemos a sério aquele velho elogio ao papel da loucura, levado adiante por Sócrates no *Fedro*³ – há muito de perda de juízo no amor-paixão, mas não deveríamos condenar isso se, na vida corriqueira privada e pública, também seguimos oráculos, poetas e outros loucos.

[2] Ortega y Gasset, J. *Estudos sobre o amor*. Lisboa: Relógio d'Água, 1995.

[3] Platão. Fedro. *Diálogos socráticos*. Bauru (SP): Edipro, 2008, § 243.

Capítulo 14

Há algo a temer no casamento?



Há um ditado popular que diz que o casamento é um lugar em que quem está quer sair e quem não está quer entrar. Segundo alguns historiadores, esse ditado é velhíssimo, o que indicaria que o casamento desde há muito seduz e horroriza. Ele não causaria algo muito diferente daquilo que, ao menos nos dias atuais, seria seu elemento central: o amor. Também o amor, como sentimento e como relação, é querido e temido. Uma parte da tradição filosófica se fez segundo, digamos assim, esse desejo cauteloso diante do amor e do casamento.

A filósofa neozelandesa Annette Baier denomina essa tradição de desejo cauteloso de *misamorism*²⁶, nome por ela cunhado e que abrigaria as posturas de santo Agostinho, Descartes e Kant. Obviamente, Kant poderia ser tomado como o mais típico representante dessa posição. Ninguém deveria, segundo ele, tanto na amizade como no amor, entregar-se sem reservas. A abertura da intimidade ao outro – mesmo o melhor amigo ou um amante fiel – não seria uma atitude sábia. Aliás, o melhor amigo ou o amante fiel seriam exatamente os mais fortes candidatos a se tornarem poderosos algozes. Nem precisariam se tornar inimigos para se mostrar, em um momento de desequilíbrio, capazes de tornar as pessoas amadas objetos frágeis publicamente; em seguida, apareceriam na soleira das casas destas para implorar perdão. O conhecimento mútuo aumenta por conta da

amizade estreita e do amor; por isso, nada melhor que colocar alguma barreira nessas relações. Essa postura cautelosa e reservada de Kant é consoante com sua visão do casamento. Este, por sua vez, é o campo no qual o sexo quase se livra por completo de sua carga inerentemente pouco moral. Ele, o casamento, é o âmbito da intimidade moral e legítima. No entanto, a postura do *misamorism* não é atenuada nem mesmo nele.

Baier indigna-se com a postura kantiana. Afinal, amar é correr riscos e, como sabemos, não temos muito como evitar o amor; enfim, nem parece ser esse nosso desejo. Como seria poder amar sem riscos? Ou, mais precisamente: seria o amor algo efetivo, autêntico, se viéssemos a adotar a postura indicada por Kant? Ela contrapõe a visão de Hume à de Kant, tentando encontrar um legado mais razoável de retratar o amor e, assim, também o compartilhamento da intimidade e, por conseguinte, o casamento.

Para Baier, Kant é o pensador que nos concebe como "almas em relação com outras almas pecadoras". Hume, por sua vez, como ela o adota, é aquele pensador que nos vê como "mamíferos inteligentes"²⁷, criaturas nascidas com ligação literal a uma mãe que nos alimenta com seu peito. Isso a leva a contrapor as regras de Kant e Hume quanto à amizade, plenamente aplicáveis ao amor e também às relações forjadas no casamento. Baier diz: "Onde Kant põe a regra 'Não trate seus amigos de um modo que você possa se arrepender se eles cessarem de serem seus amigos', Hume põe uma regra reversa: 'não trate estranhos de um modo que você se arrependerá caso eles se tornem seus amigos'"²⁸.

Baier nota que Hume, diferente de Kant, não superestima os perigos do amor, e isso à medida que ele vê amizade, amor, relações sexuais e afins segundo uma ótica natural, não à toa acolhida por Darwin. Os riscos do amor, nessa ótica, seriam os riscos de tantas outras circunstâncias pelas quais os seres vivos passam na superfície do planeta.

Penso que essa postura de Baier nos ajuda a compreender o amor, mas, mais que isso, nos dá condições de ver o casamento para além dessa ideia de que produz uma intimidade perigosa. Pois é exatamente essa ideia de que a intimidade no casamento fragiliza os parceiros que reaparece em um discurso – sem necessários vínculos com o kantismo –, que faz do casamento uma instituição antes negativa que positiva. O discurso sobre o caráter de engodo do casamento surgiu no marxismo feminista e, enfim, por diversas vias, fez-se sentir no culto do “amor livre” pregado pelos movimentos de juventude dos anos 1960.

A doação da mulher no âmbito do espaço chamado “intimidade” seria uma abertura para a condenação do casamento. Foi assim que Simone de Beauvoir ilustrou o caráter da mulher, e sua danação, na relação com o homem. E isso em qualquer relação, principalmente na do casamento. A mulher seria construída para ser um elemento de doação, enquanto o homem seria posto no mundo para se fazer como ser de orgulho. Assim sendo, a mulher só teria a perder. Um discurso assim, como o de Beauvoir, não tinha nenhuma base nas sugestões de Kant, mas é difícil não ver nele aquela tradição, identificada por Baier, como a do receio diante dos riscos do amor. Uma tradição como a do *misamorism* talvez tenha servido de esteio para que surgissem as forças contra o casamento, em especial as do contexto criado com base nos anos 1960.

Essa ideia negativa do casamento, que, enfim, teve o seu papel histórico talvez necessário, não me parece ser útil hoje em dia. Haveria nela algum elemento antes descritivo que meramente negativo e, talvez, ideológico? Olhando discursos atuais que reproduzem a crítica ao casamento, parece ser possível identificar, pelo seu anacronismo, o quanto sua função descritiva já não nos ajuda mais. O exemplo que dou nesse sentido é o da crítica ao casamento contida nos escritos de Michel Onfray.

O casamento religioso católico implica trocas de juramentos que, sabemos todos, são impossíveis de cumprir. Ou quase. Nenhum de nós

está imune ao rio de Heráclito e, portanto, não sabemos o que seremos no futuro. A indissolubilidade do casamento, na promessa contratual de ficar juntos tanto “na alegria quanto na tristeza, tanto na saúde quanto na doença” está além do que os humanos podem de fato afirmar que vão cumprir. No entanto, há séculos, a maioria de nós faz essa promessa. Uns até cumprem – ou dizem que cumprem. Outros, a maioria, não cumpre. Onfray torce o nariz diante de tudo isso.

O contrato de casamento a que nos dispomos no Ocidente – e que não é apenas religioso, pois, na França, como lembra Michel Onfray, está estipulado no Código Civil – é algo que não poderíamos levar adiante, pois estipula metas irrealistas; então, por que continuamos a perpetrá-lo? Algumas pessoas imaginam que as coisas se passam assim: a princípio, com a força da religião, esse contrato era cumprido custasse o que custasse; mas depois, com o tempo, as pessoas foram ficando desleixadas e paulatinamente abandonaram sua disposição em ver o casamento como sagrado, passando a não dar mais atenção ao cumprimento do acordo. Uma vez que o contrato continuou a ser pronunciado pelos noivos, em vários lugares do Ocidente, teríamos de admitir portanto que as gerações mais novas se tornaram cínicas. Prometem o que não vão cumprir, sabendo que não vão cumprir. Pais e avós dos mais novos, inclusive igrejas e cartórios, ao lado do cinismo dos jovens, dariam alimento para a hipocrisia crescente.

Muitos acreditam nisso. Muitos pensam que essa é uma visão crítica do casamento, que descreve bem o que ocorreu. Porém, basta refletir um pouco para vermos que esse modo de apreciar as coisas não é tão bom quanto parece. No entanto, por outras vias e usando de outras palavras, a crítica de Michel Onfray ao casamento tradicional parece pressupor essa visão de senso comum.²⁹ Sim, pois Onfray critica o casamento munido de uma lente que não é propriamente a dele, algo como um óculos que comprou numa loja de bijuterias, cuja promessa seria o de fazê-lo filósofo por poder ver as coisas como se estivesse nos anos 1960. Onfray parece imaginar que está entre os jovens que foram às ruas para falar em liberdade, em diversos aspectos e setores da

sociedade, no mundo todo, nos anos 1960. Sua crítica imita um panfleto *hippie* ou comunista daquela época (na qual, diga-se de passagem, ele não viveu), em que a denúncia do “casamento burguês” tinha sua força por conta de o casamento se mostrar como algo irreal. Ora, naquela época, ao menos em termos filosóficos, tal grito contra o casamento já soava estranho. Agora, então, algo assim me parece expor Onfray a certa ingenuidade anacrônica que não caberia a quem quer usar instrumentos de filosofia para a crítica social.

Seria muito tolo, hoje, querer abolir o casamento mudando as palavras do contrato, para que a união de jovens viesse a ser mais realista – se é isso que se quer. Pois, se não é isso que se quer, a própria crítica do casamento, a essa altura dos acontecimentos, não faz sentido. Afinal, o casamento, em dias atuais, é descartável por completo. Imaginar que as pessoas se casam, hoje, e repetem o que era dito no passado, na troca de juras de fidelidade e apoio mútuo, porque são cínicas ou hipócritas é, no fundo, não entender nada do casamento. Talvez, inclusive, isso também demonstre entender muito pouco de amor. Acho que é justamente esse o problema de Onfray. Ele quer se libertar de algo que não sabe bem o que é. Deseja clamar pelo amor, mas não mostra que faz ideia do que é o amor senão como aquilo temido pela tradição *misamorist*. Fala muito a favor de “viver filosoficamente”, mas seus escritos parecem mostrar alguém revoltado contra escolas de padres, e não alguém com fôlego filosófico para poder recriar sua experiência de vida.

Onfray se mostra como um órfão de mãe viva. Mas, sobretudo, é um órfão não recuperado do amor. Sua autobiografia, que abre o livro *A potência de existir*, é impressionante. Mas o conteúdo do livro, em seguida, é atropelado por uma desconfiança quanto aos riscos do amor que lembra o que Baier disse de Kant: alguém que tira o amor das condições terrenas naturais. Portanto, ele atinge o casamento, repetindo palavras do passado, sem poder explicar de modo plausível por que as pessoas, sendo inteligentes, continuam se casando.

Onfray desconhece o amor? Posso perguntar isso sem ser ofensivo, penso eu, uma vez que ele não dá mostras de conseguir descrever o casamento em nossos dias. Agindo de modo extemporâneo, fazendo uma crítica ao casamento equiparável à feita nos anos 1960, mostra-se como um agente acrítico de uma geração que ouviu falar de Herbert Marcuse e outros heróis daquela época, mas não viveu tudo aquilo e, enfim, ao ler sobre filosofia, tomou uma atitude voluntarista. Onfray é aquele que Marx disse que poderia repetir a história, já que a história só se repete, mesmo, como farsa.

Ninguém se casa, hoje, de modo cínico ou hipócrita. Aliás, nem no passado não muito distante isso ocorreu, ao menos não com a frequência que os críticos afirmavam que ocorria. A maioria das pessoas sempre soube que as juras do contrato nupcial eram difíceis de ser cumpridas. A maioria delas sempre teve consciência clara de que, talvez, não pudesse cumprir com aquilo. No entanto, assinaram o contrato, pois, no limite, o contrato nunca foi outra coisa senão os votos de aposta na possibilidade de cumprir o que se prometia ali no altar ou diante do oficial casamenteiro. O casamento sempre foi uma forma de empenharmos esforços, nunca um decreto pelo qual nos tornaríamos deuses, donos do próprio destino. Todos nós que nos casamos segundo as ordens tradicionais fizemos as juras, mas, tanto quanto o padre ou o oficial casamenteiro que ali estava, sabíamos que poderíamos falhar. Ninguém casa para se separar. Ninguém casa para ver o casamento fracassado. O ditado popular diz: casa-se para ser feliz. O contrato é, portanto, uma promessa. Trata-se de uma aposta peculiar, sobre a qual dizemos "deu certo" com o sentido de "tomara que dê certo". Não é uma hipocrisia. Não alimenta o cinismo. Ao contrário, faz parte de algo que é fundamental na vida humana: a esperança.

Onfray levou a sério a ideia de que o contrato não é nosso, humano, mas é divino. Ora, a ideia de que o contrato é divino é a ideia que todos nós, religiosos ou não, uma vez inteligentes, falamos a respeito de tudo que é divino. Falamos que algo é divino para que nós mesmos possamos dizer uns aos outros: não podemos romper com isso, pois

estaremos rompendo com o que é sagrado, com o que está acima de nós. Caso não possamos dar continuidade ao contrato, aceitaremos a ideia do fracasso: "Que triste, rompemos com algo acima de nós, isso terá consequências". É exatamente isso que se diz no casamento. É assim que ele é vivido pelo crente e pelo não crente na instituição chamada casamento. Onfray mostra-se pueril ao deixar claro que não sabe jogar o jogo dos humanos quando os humanos falam dos deuses. Crê que nós, ao nos casarmos, hoje, estamos nos desrespeitando, pois mentimos, ou, então, estamos abobados, alienados, sem saber que não podemos ser fiéis no grau que nos prometemos.

O livro de Onfray, e, talvez, todo o seu esforço como autor, parece estar preso a esse tipo de incompreensão a respeito de funções e maneiras da conversação humana. Ele age na formalidade dos documentos. Algo errado o faz agir formalmente, mantendo-se incapaz de ir ao miúdo e concreto das atividades humanas, compreendendo o que de fato implicam. É como se faltasse vivência a Onfray, ou seja, como se ele desconhecesse que uma longa tradição de temor diante dos riscos do amor chegou ao século XX e alimentou a crítica ao casamento no que havia para ser criticado – e até no que não havia para ser criticado.

Baier, A. Unsafe Loves. In: Solomon, R. e Higgins, K. *The Philosophy of (Erotic) Love*. Kansas City: Kansas City University Press, 1991.

Baier, A. Unsafe Loves. In: Solomon, R. e Higgins, K. *The Philosophy of (Erotic) Love*. Kansas City: Kansas City University Press, 1991, p. 438-9.

Baier, A. Unsafe Loves. In: Solomon, R. e Higgins, K. *The Philosophy of (Erotic) Love*. Kansas City: Kansas City University Press, 1991, p. 439.

Onfray, M. *A potência de existir*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 70-3.

Capítulo 15

Kant, a vaga libido e o casamento



Sem dúvida, Kant é, *par excellence*, o filósofo moral dos tempos modernos, ao lado dos convencionais adversários, os utilitaristas. Sempre que posso, gosto de conversar com *scholars* kantianos, em particular sobre as questões atinentes a sexo, amor e casamento. Conversando com um amigo a respeito, um inteligente professor kantiano, fisguei dele a curiosa frase: "Transar pela simples vontade de transar me parece, em si, moralmente irrelevante, como comer quinze mangas todas as manhãs". Comer quinze mangas todas as manhãs, por mais que se goste de manga, não deve ser melhor que transar por transar. Mas, seja lá o que demonstre isso, penso que meu amigo, mesmo sendo um *scholar* kantiano, ou até por isso, falava por ele mesmo e, é claro, não por Kant ou a partir de Kant. Não sei o quanto Kant apreciava manga, porém, uma coisa eu sei: para ele, "transar por transar" não era de modo algum moralmente irrelevante.

Kant foi muito específico em relação a sexo, amor e casamento. Como todo bom filósofo, procurou tratar desse assunto sem perder de vista o edifício que construiu para sua ética. Nesse edifício, incluiu um capítulo interessante sobre o que chamou de *vaga libido*, ou seja, o impulso sexual desgovernado.

Kant chamou – e condenou – a vaga libido de o modo pelo qual podemos satisfazer nossos impulsos sexuais transformando o outro, o parceiro de sexo, em um instrumento para tal fim. O sexo assim feito implicaria tomarmos o outro, e a nós mesmos, não como seres humanos e, sim, como objetos – coisas. Isso feriria a máxima moral kantiana, a de não valorar o homem antes como meio do que como fim em si mesmo. Tal atitude, no campo exclusivamente do amor e do sexo, seria tão contraditória e, portanto, não racional – e, então, não moral – quanto outras situações de igual calibre em outros campos de nossa atuação. Kant expõe suas observações de modo cristalino:

O homem não pode dispor a si mesmo porque ele não é uma coisa; ele não é uma propriedade de si mesmo; dizer que ele é seria autocontraditório; pois à medida que ele é uma pessoa ele é um Sujeito que tem o direito de propriedade, e, se ele fosse sua própria propriedade, ele seria uma coisa em relação à qual ele poderia ser o proprietário. Mas uma pessoa não pode ser propriedade e assim não pode ser uma coisa que pode ser propriedade, pois é impossível ser uma pessoa e uma coisa, o proprietário e a propriedade.³⁰

E Kant continua:

[...] ao permitir ser usado por outro para a satisfação do desejo sexual, torna-se a si mesmo um Objeto de demanda, dispõe-se a si mesmo tanto quanto dispõe de uma coisa e faz-se de si mesmo uma coisa sobre a qual o outro satisfaz seu apetite, exatamente como ele satisfaz sua fome com um bife.³¹

Kant arremata: “Mas, uma vez que a inclinação é dirigida em direção ao sexo de alguém e não em direção à sua humanidade, é claro que há um parcial sacrifício da humanidade de alguém e, portanto, segue-se aí um risco moral”³². O risco moral a que Kant alude é o de promoção da vaga libido – um modo de satisfazer a sexualidade que, segundo ele, expressamente, “não é permitido pelas regras da moralidade”. Para Kant, o que está na base desse “princípio moral” é que “o homem não é uma propriedade para si mesmo e não pode fazer de seu corpo o que

ele quer”, pois o corpo, como afirma: “é parte do eu, em sua união com o eu constitui-se a pessoa”; e um homem, uma pessoa – Kant repete mais uma vez –, “não pode fazer de sua pessoa uma coisa, e isso é exatamente o que ocorre em *vaga libido*”.³³

Mas, se a conclusão de Kant é esta, o que fazer com o sexo? Como ele pode se tornar moralmente aceitável? A solução kantiana está na sua própria noção de *pessoa*, que anuncia em conjunto com a condenação da *vaga libido*. Uma pessoa é um eu com corpo, uma unidade integrada. Mas não só. Uma pessoa é um eu associado estreitamente ao corpo e dotado de humanidade. Esse é o *todo* que se deve levar em conta. O sexo pelo sexo fragmenta esse todo, tratando o homem como coisa. Mas o sexo no interior do amor remete a outra situação. E o amor no interior do casamento remete a uma situação melhor ainda, pois o amor no casamento é uma promessa de levar em conta o outro na sua totalidade de pessoa e ser humano. Por isso, diz Kant, o casamento tem suas juras: a de ambos se disporem para o outro no todo de sua individualidade, levando em conta a saúde e a doença, os momentos fáceis e difíceis, as singularidades individuais. Só nesse sentido o “*commercium sexuelle* é possível sem degradar a humanidade e quebrar as leis morais”.³⁴

Em Kant, o segredo do casamento na tarefa de resgatar o sexo para o campo da moralidade é um só: devoção. No casamento há a promessa de ambos os envolvidos na seguinte direção: um cede ao outro os direitos sobre si e, como isso, envolve-os no todo; não se trata de uso e, sim, de dar e então receber o que se deu de volta, no contínuo da atividade de devoção. Kant evoca as palavras geralmente utilizadas para consagrar o casamento, ou seja, que tal união vale “para a alegria e a tristeza, para a saúde e a doença”, exatamente para lembrar que a união, nesse caso, faz-se sob o consenso da troca de devoção, e que isso cria uma instância legítima, que é a “unidade da vontade”.³⁵ Assim sendo, o sexo torna-se moral única e exclusivamente sob o casamento – o bom casamento, é claro, ou seja, aquele no qual as juras de amor,

transformadas em juras contratuais pela liberdade de indivíduos, fez-se valer.

Quando olhamos esse arsenal kantiano aos olhos de um mundo pós-anos 1960 do século XX, varrido pelos movimentos de juventude, todos eles contra a maior parte das convenções sociais, podemos achar Kant completamente ultrapassado. Todavia, quando olhamos de perto um par de namorados buscando o casamento, mesmo sob as fórmulas atuais, que são variadas, entendemos Kant perfeitamente. Podemos vê-lo não como um tipo de sacerdote laico que toma o sexo como sinônimo de pecado e o busca lavar com água benta através de um ritual chamado casamento, mas sim como alguém que busca lembrar que o sexo pode ser muito mais bem aproveitado se não compartilhar com a tendência à coisificação que ronda nossas atividades sociais. Essa tendência à coisificação, sob outros parâmetros teóricos, foi denunciada pelo neomarxismo dos filósofos da Escola de Frankfurt, precisamente os que também estiveram ao lado dos jovens nos anos 1960, na tentativa de renovar nossa sociedade.

A incógnita que fica, no entanto, da ética de Kant sobre o amor e o sexo ainda é sobre a própria noção de "atividade sexual" como tendo um pé na objetificação. Esse tema ganhou a filosofia contemporânea nos escritos das feministas. Mas esse é já o começo de uma outra história.

Kant, I. Duties toward the Body in Respect of Sexual Impulse. In: Stewart, R. *Philosophical Perspectives of Sex & Love*. Nova York: Oxford University Press, 1995, p. 140-2.

Kant, I. Duties toward the Body in Respect of Sexual Impulse. In: Stewart, R. *Philosophical Perspectives of Sex & Love*. Nova York: Oxford University Press, 1995, p. 141.

Kant, I. Duties toward the Body in Respect of Sexual Impulse. In: Stewart, R. *Philosophical Perspectives of Sex & Love*. Nova York: Oxford University Press, 1995, p. 142-3.

Capítulo 16

Sexo e moral: para além de santo Agostinho e Martha Nussbaum



Revistas como a *Playboy* não são “revistas de sexo”. São revistas em que um bom fotógrafo expõe sua arte por meio de uma bela modelo. Quando se trata de retratar o sexo, mesmo, o melhor que temos não são as publicações que a linguagem popular, já tendendo ao chulo, chama de “revistas de mulher pelada”. E também não podemos procurar o retrato do sexo em publicações médicas ou próximas disso, em forma de medicina de autoajuda, em que o sexo é vestido de branco e está sempre na fronteira entre saúde e doença. Quando quero o melhor do retrato do sexo, no âmbito das publicações, vou direto a santo Agostinho. Não devemos negligenciar *experts*.

Santo Agostinho diz que a “luxúria” pode ser utilizada a respeito de muitas coisas, mas, quando a palavra aparece sozinha, o que nos vem à mente é somente o desejo “que excita as partes vergonhosas do corpo”. E ele continua:

Contudo, essa luxúria afirma seu poder não somente sobre o corpo inteiro, não só externamente, mas também a partir de dentro. Ela convulsiona por inteiro um homem quando a emoção em sua mente se une e combina com um sentido carnal de produzir um prazer

insuperável entre todos os prazeres do corpo. O efeito disso é que no inteiro momento desse clímax há uma quase total eclipse de atenção e, enquanto ele dura, de qualquer alerta.⁴

Não tenho dúvida de que, entre os filósofos, Agostinho é daqueles que melhor escolhe as palavras para a representação de vários sentimentos e estados psicológicos. Quanto ao sexo, ele também acerta – ou quase. Todavia, ainda aqui, como em outras de suas descrições, Agostinho se esquece de que o sexo não tem a ver com sentimento e sensação apenas, mas com relação. Contudo, a maneira de Agostinho descrever o sexo fez história. Em geral, também é assim que os agentes da ciência moderna falam de sexo, como se fosse antes uma masturbação, algo da realização individual e solitária, e não uma atividade que envolve uma relação e uma parceria. Essa tradição de descrição que vem de Agostinho ganhou a conversação médica e de sexólogos, que se dedicam a fazer uma descrição do ato sexual como quem quer apenas informar um virgem ou um anorgásmico a respeito do que se trata. Isso não serve para a filosofia.

A descrição do ato sexual não pode se reduzir à exposição do que sente um parceiro do sexo, como se estivesse sozinho no ato sexual, ainda que tal exposição seja feita acuradamente. Trata-se de uma descrição errada, talvez produzida por uma maneira pouco sofisticada de fazer sexo, uma maneira que as mulheres de hoje poderiam classificar de “machista” ou simplesmente como a de quem deveria ser chamado de “ruim de cama”.

É evidente que não podemos saber o que o parceiro sente no sexo, tanto quanto em qualquer outra atividade em que ocorrem “sensações internas”, digamos assim. Mas isso não nos impede de criar inferências – se não fossem elas, o que seria de nossa capacidade de observação? Serviria para pouca coisa. Portanto, por meio da experiência, podemos atribuir ao ato sexual mais do que aquilo que está na descrição de Agostinho. Podemos falar de um progresso no processo de obter prazer, que é provocado não só pelo que ganhamos do outro em

termos de afecção física, mas do que ganhamos do outro devido a seu *feedback* positivo. Assim, quando entramos em uma situação de prazer máximo, ou seja, de orgasmo, sabemos que iremos potencializá-lo se o parceiro nos der sinais de que também ele está em seu momento máximo. O ato sexual é *sui generis*, porque nele o prazer não é obtido pelo “arrancar proveito” de modo unilateral, mas pela elevação do proveito por causa do aumento do proveito do outro. Quem faz sexo regularmente verbaliza que vai chegar ao orgasmo, informando ao parceiro o que está se passando, e o faz temeroso de que os sinais corporais que está transmitindo não sejam perceptíveis ao parceiro. Faz-se isso porque é sabido, perfeitamente, que o sexo funciona na potencialização do prazer mútuo. É difícil encontrar um mecanismo na natureza mais dependente de *feedbacks* mútuos instantâneos que o ato sexual.

É tomando esse detalhe em consideração, levando-o a sério, que considero interessante observar melhor as questões a respeito da objetificação.

O que é objetificação? Uma boa parte das feministas, atualmente, prefere associar a denúncia da objetificação antes a Kant que a Simone de Beauvoir. O teórico liberal, menos radical que a feminista existencialista-marxista, tem se tornado o preferido do novo feminismo acadêmico norte-americano. Não penso ser errado tomar a fala de Martha Nussbaum como representativa de uma boa parte das feministas acadêmicas atuais. Nussbaum entende que a noção de objetificação é um guarda-chuva sob o qual há uma complexidade de comportamentos provocantes, mas não deixa de expor um que é atinente ao caso que nos importa aqui. Ela diz que “o que é fundamentalmente errado em um indivíduo tratar uma mulher como uma coisa sexual é o fato de que está tratando com um ser humano – que deveria ser tratado também como um fim – como um mero meio dos seus propósitos”⁵. Ela, de modo explícito, lança mão de Kant para justificar essa sua denúncia do erro: “Podemos divergir de Kant sobre sexo enquanto concordamos com ele sobre o problema ético central: as

peessoas frequentemente usam umas às outras como meros instrumentos de suas próprias satisfações durante relações sexuais, e isto é sempre algo ruim"⁶.

Temo que essa abordagem de Nussbaum sobre Kant seja um pouco forçadamente restrita. Mas, enfim, se pudermos aceitar essa sua interpretação e ficarmos só nela, teríamos mesmo de condenar a objetificação?

Kant salva o sexo da objetificação por meio do amor e do casamento. Nussbaum também iria por essa via? Ela não vai aos detalhes de Kant, que, a meu ver, até ajudam nas questões de objetificação. Não fala, como Kant, no amor e no casamento como saídas para a moralização do sexo. Teria ficado com medo de falar sobre isso e, não tendo o som da voz de Kant, soar piegas e "moralista", em um sentido pejorativo e não filosófico? Não sei. Mas sei que Nussbaum acredita que a máxima universal de Kant é boa, e ela até dá a impressão de que é suficiente, se acoplada a outros detalhes de perquirições éticas. Não tratar o outro como meio seria uma norma geral a ser cuidada.

Creio que essas discussões, não raro, perdem-se no verbalismo exatamente porque, implícita ou explicitamente, o que é tomado como sexo está sob a sombra da tradição descritiva de santo Agostinho. O sexo aparece como algo da ordem da masturbação, não da ordem das relações. É como se fosse possível fazer sexo, sempre, como uma forma de arrancar prazer do outro como um ato de quem rouba e maltrata. Portanto, o sexo seria moralizado em favor da proteção dos envolvidos. Kant viria com a *obrigação* do amor e do casamento (ver [Capítulo 15](#)). Nussbaum, por sua vez, viria com a regra da moral kantiana da "não transformação do ser humano em mero meio". Sem essas duas regras postas como espadas na cabeça de quem faz sexo, este, o usuário da prática sexual, se transformaria em besta selvagem a se esfregar na cama; então, viveria infeliz e degradado, e, pior, talvez se imaginasse feliz e honrado. Essa imagem é exagerada, mas penso que é assim, no limite, que as sugestões de Kant e de Nussbaum terminam se levarmos

a certo ponto o discurso deles. Contudo, se deixamos a descrição de Agostinho de lado e consideramos minha própria descrição do sexo como relação, tudo muda.

Tomo a minha descrição, não a de Agostinho, e eis como meu entendimento moral muda.

Acabo de fazer sexo. Posso não ter amor no sexo que acabou de ser realizado. Posso não ter o compromisso de casamento com quem, neste momento, ainda está na cama comigo. Posso não ter nenhuma guilhotina sobre a minha cabeça, nesse momento, com a inscrição "Não faça do outro um meio". Esses três elementos podem não estar presentes e, ainda assim, eu e minha parceira sexual, muito bem conscientes, conseguimos fazer sexo e, agora, vamos sair da cama com plena convicção de que seria ridículo achar que nos prejudicamos ou que prejudicamos o mundo, que nos degradamos ou que vamos degradar o mundo. Os mecanismos de *feedback* do próprio ato sexual foram deixados livres; utilizamo-nos deles como *experts* que somos na atividade sexual, uma vez que somos adultos e com razoável maturidade sobre o que fazemos e como fazemos, e por isso nos realizamos. Então, desejamos, sempre que possível, voltar a nos encontrar sexualmente. Deveríamos, após isso, sair da cama acreditando que seríamos mais felizes se tivéssemos cedido aos apelos de Kant e Nussbaum? Teríamos sido verdadeiramente éticos se tivéssemos seguido os três mandamentos vindos deles dois? Duvido.

É evidente que isso, o sexo que acabamos de fazer, pode evoluir para amor, até para casamento. Mas, quanto "a fazer do outro um meio", seria difícil não ver que o próprio mecanismo de *feedback*, inerente ao ato sexual, permite e proíbe que tal ocorra. Sem fazer do outro objeto sexual, em determinado nível, o outro não terá prazer, e aí sim estará sendo tratado como coisa. Mas, ao mesmo tempo, quando é tratado como coisa, ele é tocado do modo que mais quer, e, ao ser visto como coisa, desperta para o prazer e se toma, portanto, como realizado no sexo. Nessas horas há grande chance de o que entendemos

modernamente como amor venha a surgir. É claro que o amor não é um sentimento somente, é uma relação, então, terminado o sexo, podemos ponderar a dois que o amor que surgiu ali, como sentimento, não pode ir além como uma relação mais complexa – e isso por uma série de motivos que extrapolam a cama. Muitas vezes, deixamos de lado todos esses motivos e permitimos que a paixão que surgiu dali comande nossas vidas. Seria um tanto esquisito, a essa altura, nessa descrição, acreditar que, agindo assim, estaríamos em dívida para com uma moral válida.

Talvez esteja na hora de as feministas, como Nussbaum, não se livrarem de Kant, mas se livrarem da posição acrítica com que engoliram a tradição agostiniana de descrever o sexo. Talvez seja isso que esteja atrapalhando o neokantismo de Nussbaum, fazendo-a bater na tecla de algo que nem mesmo Kant chegou a advogar com tanta restrição. Algo que daria, penso eu, uma nova ética para o sexo. E mais chances, então, para o amor e o casamento.

[4] Augustine. The City of God. In: Solomon, R. e Higgins, K. *The Philosophy of (Erotic) Love*. Kansa City: University of Press of Kansas, 1991, p. 45.

[5] Nussbaum, M. Feminism, Virtue and Objectification. In: Halwani, R. *Sex and Ethics*. Nova York: Palgrave McMillan, 2007, p. 50-51.

[6] Nussbaum, M. Feminism, Virtue and Objectification. In: Halwani, R. *Sex and Ethics*. Nova York: Palgrave McMillan, 2007, p. 51.

PAULO GHIRALDELLI JR

Como a **Filosofia** pode



explicar o **Amor**

Saiba qual a diferença entre ágape, *philia* e eros

Conheça a visão de Sócrates sobre o amor e o que de fato é o amor platônico

Como surgiu o amor romântico e a deserotização do amor

Qual é o papel do ciúme?

A visão kantiana de sexo, amor e casamento

UNIVERSO DOS LIVROS

