

O amor e o erotismo diante da crise da sociedade ocidental contemporânea

Reinaldo Furlan¹

Resumo: A importância do amor e erotismo em nossas vidas parece uma forma privilegiada de abordar a profunda crise social e histórica que estamos vivendo, que ameaça a vida no planeta e coloca em questão o sentido da civilização ocidental na história da humanidade. Propomos, aqui, três tópicos para essa discussão: a dimensão da crise, que nos coloca à beira do abismo por seu impacto climático e demográfico no mundo; o esvaziamento do sentido da vida no capitalismo, do qual faz parte nosso sistema de conhecimento técnico-científico, como fruto da história do pensamento ocidental; e o sentido do amor e erotismo na vida, em nossas relações sociais e interpessoais. Neste último tópico, exploramos o significado ontológico do amor e o erotismo na vida, de um ponto de vista social e pessoal. De um ponto de vista social, como fundantes de toda sociedade, bem ou mal realizado; de um ponto de vista pessoal, como a possibilidade da relação mais íntima entre os amantes, na qual destacaremos o significado da relação sexual.

Palavras-chave: Amor; Erotismo; Vida; Crise social; Sociedade contemporânea.

LOVE AND EROTICISM IN THE FACE OF THE CRISIS OF CONTEMPORARY WESTERN SOCIETY

Abstract: The importance of love and eroticism in our lives seems to be a privileged way of approaching the profound social and historical crisis we are experiencing, which threatens life on the planet and calls into question the meaning of Western civilization in the history of humanity. We propose three topics for this discussion: the dimension of the crisis, which places us on the brink of the abyss due to its climatic and demographic impact on the world; the emptying of the sense of life under capitalism, of which our system of technical-scientific knowledge is part, as a result of the history of Western thought; and the meaning of love and eroticism in life, in our social and interpersonal relationships. In this last topic, we explore the ontological meaning of love and eroticism in life, from a social and personal point of view. From a social point of view, as the foundations of every society, whether well or badly achieved; from a personal point of view, as the possibility of the most intimate relationship between lovers, in which we will highlight the meaning of sexual relations.

Keywords: Love; Eroticism; Life; Social Crisis; Contemporary Society.

¹ Doutor em filosofia pela Unicamp, Professor Associado do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2117-3886>. E-mail: reinaldof@ffclrp.usp.br.

Gostaríamos de propor uma discussão sobre o amor e o erotismo por duas razões. A primeira, porque é um tema, senão o mais importante de todos para a vida humana, também um dos mais esvaziados e banalizados na contemporaneidade, embora muita coisa o seja, no mundo em que vivemos. A segunda razão, porque vivemos uma crise social e planetária tão grave que é preciso pensar um móvel à altura para enfrentá-la, mesmo não se sendo otimista a respeito, visto que a catástrofe se apresenta reiteradamente como o único horizonte à vista ou que já se iniciou, dependendo do padrão de avaliação civilizatório que se tem.

A gravidade de nossos problemas decorre da dimensão do impacto das atividades humanas no planeta e dos interesses que as movem. A crise é tão grave que tem colocado em questão o sentido da história da civilização ocidental, hoje globalizada.

O que vamos trazer, aqui, são tópicos para a reflexão do nosso tema.

I.

Começamos pela dimensão da crise atual, que coloca em questão a história da civilização ocidental, sobre a qual uma visão temporal mais ampla sobre a história da humanidade pode nos ajudar a compreender melhor o significado dessa crise. Esse é o objetivo da obra de Jean Vioulac, da qual destacamos *Approche de la criticité, Philosophie, capitalisme, technologie* (2018).

Jean Vioulac destaca que a humanidade passou por duas revoluções que mudaram significativamente a vida no planeta. A primeira revolução, ocorrida há centenas de milhares de anos e de transformações muito lentas, foi a revolução neolítica, com a descoberta da agricultura e o início da vida humana sedentária, que deu origem à formação de cidades e Estados, ao longo da história. A segunda grande revolução ocorrida foi a revolução industrial, no século XIX, que em pouco mais de duzentos anos mudou completamente a situação do planeta e da humanidade, sobretudo nas últimas décadas com as novas tecnologias de informação e comunicação, e que nos colocou diante de problemas de magnitudes inimagináveis até então. Os dados falam por si mesmos. Citemos alguns, reunidos e trazidos por Jean Vioulac na obra citada (2018).

A partir de 1800 a população urbana passou de 3,4 % para 55 %. Considerando a estimativa de que

Os primeiros homo sapiens, dos quais toda a população atual descende, eram no total 15 mil: foi preciso mais de dois mil séculos para alcançar um bilhão de indivíduos por volta de 1800, e não mais do que dois séculos para passar a 7 bilhões (p. 15)

Ou seja, a população mundial multiplicou-se sete vezes em 200 anos de revolução industrial.

Bilhões de toneladas de energias fósseis (carvão, petróleo, gás natural) formados nos subsolos terrestres desde o início do cambriano há 520 milhões de anos serão consumidos em apenas dois ou três séculos (quase instantaneamente na escala dos tempos geológicos) (...) sobretudo, a era industrial é a época de uma extinção massiva das espécies que constitui a mais grave crise da vida sobre a

Terra desde o fim do cretáceo há 65 milhões de anos... de 1800 a nossos dias, mais da metade das espécies vegetais e animais desapareceu (p. 15-16).

“As turbinas da máquina econômica mundial consomem hoje mais de 160.000 litros de petróleo por segundo (+ ou - 14 bilhões de litros por dia) (p. 15)”. E,

A cada ano, mais de 30 milhões de hectares de superfície cultivável são perdidos (ONU, 2010); dois terços de árvores do planeta estão ameaçados de extinção (Nature, 2012); a poluição do ar mata 9 milhões por ano no mundo (The Lancet, 2017); quase 500 milhões de toneladas de metais pesados, lamas tóxicas, solventes e hidrocarbonetos são despejados todos os anos nos oceanos e 3,4 milhões de pessoas morrem em consequência da poluição das águas (Unesco, 2012), o consumo de água hoje é superior à renovação das reservas e a partir de 2030 o mundo deverá enfrentar um déficit hídrico global de 40% (ONU, 2015) (p. 16).

Esses são os dados trazidos pelo autor.

Ora, como foi possível chegarmos a esse ponto?

Michel Henry (1987/2011; 2000) aponta Galileu como um dos marcos principais do início da barbárie atual na história da civilização ocidental, que aprofunda um longo processo de abandono da vida, a favor de sua abstração pelo conhecimento conceitual desde os primórdios da filosofia grega na antiguidade. Não será esse o tema desta nossa apresentação, mas nos expliquemos minimamente a respeito, para afastar eventuais mal-entendidos.

Merleau-Ponty (1960/1991) escreveu um pequeno ensaio intitulado “O Oriente e a filosofia”, no qual aponta para o que distingue a história da filosofia ocidental da história da filosofia oriental, destacando, ao mesmo tempo, seu ponto de origem comum. O ponto comum é este da relação com o ser, presente na experiência da Totalidade ou do Infinito que abarca ou ao qual se abre nossas vidas, à qual a filosofia procura responder. Porém, à diferença da filosofia oriental, que consiste em uma sequência de comentários que procuram expressar essa experiência, ou, nas palavras de Merleau-Ponty, “procuraram, mais do que dominar a existência, ser o eco ou o ressoador de nossa relação com o ser” (1960/1991, p. 153), a filosofia ocidental introduziu a mediação do conceito para sua exploração, passível de discussão entre os pares em uma sociedade democrática, cujos juízos podem ser verdadeiros ou não. Ou seja, deu início a uma história da verdade, da qual a ciência moderna será um fruto especial com o surgimento da física matemática.

Nosso foco, aqui, não é a caracterização da filosofia oriental, sobre a qual, inclusive, não temos competência alguma, mas destacar a posição que Merleau-Ponty (1960/1991) atribuiu ao conceito na filosofia ocidental, desde os gregos, que representa um recuo diante da experiência que temos da Totalidade ou do Ser, cuja representação sobre o mundo, apreendido, assim, como uma coisa ou ente, um objeto, no sentido amplo do termo, e não apenas moderno, pode ser discutida como adequada ou não à realidade. Sabemos que esta é a entrada do ente na história da filosofia ocidental, ou a história da substituição ou afastamento da experiência do Ser, como avaliada por Heidegger em sua crítica à história da metafísica ocidental. E, por isso, Merleau-Ponty conclui este seu pequeno ensaio sobre as filosofias orientais, que “A filosofia ocidental pode aprender com elas a reencontrar a relação com ser, a opção inicial de que nasceu, a medir as

possibilidades para as quais nos fechamos tornando-nos ‘ocidentais’ e, talvez, reabri-las” (1960/1991, p. 153).

Não se trata, com isso, de esconjurar a história do conceito na história da civilização ocidental, isto é, o recuo do pensamento diante da experiência do ser para a sua objetivação, cuja mediação conceitual pode, inclusive, conforme Heidegger, servir para uma história epocal do próprio ser ou do que estamos chamando de experiência da Totalidade, a qual, enfatiza Merleau-Ponty (1964), não admite objetivação ou cuja resposta não é da ordem da ciência. Mas se trata do risco que o conceito representa, ignorando essa experiência.

Sabemos da eficácia dessa objetivação conceitual, cuja expressão privilegiada se dará na modernidade com o advento das ciências naturais. E de como ela comungou tão bem com o desenvolvimento do capitalismo desde então, de tal forma que a tecnociência se encontra no cerne da lógica de produção e reprodução do próprio Capital, afinal, como Marx mostrou, a concorrência no capitalismo está intrinsecamente ligada ao uso e desenvolvimento da tecnologia na produção de mercadorias.

Não se trata de negar, aqui também, os benefícios que tal processo representa na história da humanidade, do ponto de vista do enfrentamento da vida diante de suas adversidades naturais, como as doenças e a fome, que hoje se dá apenas por razões políticas e não mais naturais. Mas o fato é que este processo não se fez sem contradições, como já destacamos a crise ecológica sem precedentes que enfrentamos atualmente, além de aspectos políticos e sociais de grande relevância, entre os quais a crise profunda atual das democracias representativas ocidentais, que nos parece um sintoma claro do sentimento de exclusão e de desigualdades sociais junto de uma produção exuberante de bens, contradição que é irracional do ponto de vista da razão moderna, cuja economia liberal surgiu apoiada na centralidade da categoria de trabalho como fonte da riqueza social (Adam Smith), incompatível, pois, com o nível de concentração de riqueza no mundo. Em poucas palavras, trata-se de uma “democracia” que não entrega o que promete, por isso chamada de plutocracia (governo dos mais ricos), conforme a evidência de dados políticos e econômicos já amplamente noticiados. Esse nos parece o fundo sobre o qual se projeta o avanço político dos movimentos de extrema direita no mundo como expressão do ódio de ressentidos e/ou iludidos por esse processo, mas também de desprezo à sociedade por parte de sua elite econômica e sua classe política dirigente. Uma crise sem precedentes que nos aproxima da beira do abismo nos tempos atuais, por suas questões climáticas, como dissemos, além do risco renovado de uma guerra nuclear.

Tratando-se da crise, vale destacar, ainda, mais próximo do nosso tema, que vivemos hoje uma epidemia de solidão. A criação da Secretaria da solidão no governo inglês em 2018 é um sinal de consciência política do fenômeno, no meio de um mundo extenso e intensamente conectado. Nos termos de Jonathan Crary (2023), estaríamos vivendo uma alucinação coletiva nas telas de comunicação que, de fato, pouco comunicam, de um ponto de vista vital, sendo mais sintoma de um autismo coletivo? São pontos para reflexão. A depressão, por sua vez, é a doença que caracteriza nossas sociedades desde as últimas décadas do século passado (Ehrenberg, 2000), com sujeitos esgotados pela sobrecarga de exposição e exigências de desempenho, sem laços comunitários de vida e apoio.

Feito esse rápido percurso pela história da sociedade ocidental, cuja crise e risco atual coloca em questão o sentido de nossa civilização², podemos voltar ao tema da vida e do amor, com o qual iniciamos.

II.

Começamos pelo tema da vida, que nos servirá de apoio para o tema do amor. Pois, paradoxalmente, o tema da vida foi afastado de sua especificidade própria, na medida em que foi subsumido pelo padrão de conhecimento objetivo das ciências naturais. O que foi eliminado, dessa maneira, foi o caráter subjetivo presente em qualquer forma de vida e, com ele, a própria vida (Henry, 1987/2011; 2000). Pois a vida não pode ser compreendida sem o caráter específico que a define, que é o próprio sentir. Isto é, um mínimo de sensação tem que estar presente em qualquer forma de vida, sem o qual a vida não se distinguiria de um processo físico-químico qualquer, e o que vai definir seu fim ou sua morte será, justamente, a ausência de sensação ou de sensibilidade. Mas, sabemos que o caráter sensível foi desqualificado como princípio de conhecimento, desde a modernidade, tal como preconizados por Galileu para o conhecimento de um mundo objetivo regulado por leis naturais e expresso com modelos matemático, conhecimento que recebeu seu acabamento filosófico com Descartes. Não cabe, aqui, colocar ressalvas sobre o conhecimento objetivo da vida humana no pensamento de Descartes, visto que em sua antropologia o corpo natural faz parte da união substancial com a alma, mas o fato, em última instância, é que os processos objetivos do corpo não pararam de avançar sobre as funções da alma, como apontou Merleau-Ponty (1964), dos quais a psicologia evolutiva e as neurociências são exemplos atuais (Scruton, 2015). De qualquer forma, os limites da psicofarmacologia contemporânea atestam o fracasso da tentativa de redução da vida a um princípio de relações objetivas físico-químicas.

Ora, o que faz toda fenomenologia histórica, desde Husserl, senão advogar a necessidade da volta do conhecimento objetivo para o mundo da vida no qual a própria ciência se realiza, como fruto de uma cultura? Sobretudo, é do *pathos* da vida que queremos tratar, do seu sentir ou sofrer, no sentido da carga afetiva que ela porta em sua realização no mundo. Para os nossos propósitos, o importante é não separar essa carga afetiva da própria subjetividade da vida, devemos mesmo identificá-las na sua relação com o mundo ao qual a vida pertence e no qual ela é. Relação, por sua vez, que parece tão intrínseca que Renaud Barbaras (2008, pp. 213, 215) a chama de processo contínuo de individuação da vida, para afastar a ideia da relação de um indivíduo ou organismo vivo acabado na relação com seu mundo exterior. Individuação que marca, sobretudo a partir dos animais superiores, com um sistema nervoso central, a unidade aberta de um comportamento em seu meio ambiente e, no caso da vida humana, a uma história. Apenas para marcar a diferença, ao contrário dos animais cujo *Umwelt* ou meio ambiente é determinado pelos a priori orgânicos da espécie, os limites do *Umwelt* humano são indeterminados. A isso nos referimos com os termos “ser” ou “totalidade”, que abrem, em tese, possibilidades infinitas de variação de sentido sobre as coisas, o mundo e a nossa existência.

² Procuramos discutir a gravidade da crise atual em Furlan (2022a; 2022b; 2024a; 2024b).

Essa abertura da vida, cujos sentidos não estão prontos para a espécie humana, traz para a vida a necessidade e o desafio do trabalho de sua elaboração que configuraram o mundo propriamente humano, ao qual damos o nome de cultura. Que necessidade e trabalho são esses? Que *pathos* ou carga afetiva representam e elaboram? Mais ainda, essa abertura da vida humana ao ser e ao indeterminado da Totalidade representa uma queda do impulso vital, na medida em que distende a relação da vida com as coisas, ou representa, ao contrário, um avanço do impulso vital em direção ao ser e à Totalidade indeterminada que a transcende? De uma forma ou de outra, como a vida a suporta? Pois, como queda, acusaria, antes, uma falta que impõe à vida a necessidade de supri-la ou remediá-la; como avanço, acusaria, antes, a presença da alteridade na visibilidade e ao mesmo tempo sua transcendência, como um excesso ao qual ela se dirige na medida em que o mundo a ultrapassa. Mais precisamente, como avanço, duas situações estão presentes na visibilidade. A primeira, é o sentimento de integração ou presença comum que mantém, no entanto, a diferença que atrai o vidente ao visível. A segunda situação é o sentimento de uma ausência daquilo que jamais integraremos na vida, isto é, do excesso que nos ultrapassa sem a promessa de sua integração. Essa presença por integração ou excesso nos parece o maior bem que temos na vida, é o que não queremos perder com a morte, além, claro, da própria vida que, como diz Michel Henry (2000, p. 318-320), é boa em si mesma e sem por que, pois, morrer é não poder mais ver o mundo nem participar dele, nem sentir, como fazemos diariamente, mesmo de forma banal, cuja preciosidade se revela quando vivemos o risco de perdê-la. O hábito é, nesse sentido, a presença quase invisível da alteridade do mundo e dos outros em nossas vidas, que desperta com o risco de perdê-la. Podemos ilustrar essas duas situações presentes na visibilidade com a distinção entre o belo e o sublime, como elaborada por Kant (1790/2016). Não nos interessa, aqui, discutir o caráter intelectual da concepção kantiana de beleza; como ele diz, o belo é o sentimento do acordo entre as formas da sensibilidade e do entendimento humano que anuncia a presença indeterminada do conceito na percepção de algo; uma concepção intelectual de beleza que não impede, no entanto, de compreender o conhecimento como uma atividade de amor, como esperamos deixar claro, a seguir. O que nos interessa no conceito kantiano do belo é seu caráter de integração, pois a beleza é o sentimento de pertencimento comum a um mesmo mundo, portanto, de integração entre aquele que vê e o que é visto. E o sublime, em Kant, aponta, ao contrário, para aquilo que jamais integraremos na vida, para o excesso que nos ultrapassa sem a promessa de sua integração, como no caso do belo, ou, em seus termos, para o desacordo entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento humano, para o excesso das representações sensíveis sobre a capacidade de nosso entendimento. É a presença do mistério na percepção do mundo, que nos enche de admiração.

A esta eventual aporia entre falta e excesso para uma filosofia da vida, que talvez revele apenas dois polos ou eventualmente três, como estamos trazendo, de um mesmo fenômeno, atribuiremos o nome de desejo, que servirá, agora, de passagem para o nosso tema do amor e o erotismo. Afinal, o desejo do outro que nos falta, que nos atrai ou que nos excede, são termos que também fazem parte da gramática do amor e do erotismo, focos desta apresentação.

III.

As duas razões para a primazia do amor, com as quais iniciamos esta apresentação, a primeira, como a experiência mais importante da vida para cada um de nós, e a segunda, para o enfrentamento da profunda crise social e histórica que estamos vivendo, abrem, de fato, um campo de significados diversos e mesmo contraditórios. Na abertura de um número da Revista de fenomenologia *Alter*, dedicado ao tema de Eros, Natalie Depraz se refere à complexidade do tema:

Assim, se quem diz “eros” diz “desejo”, “amor”, “outrem”, “vida”, “relação”, mas também “conflito”, “violência”, “sofrimento”, convém ainda se perguntar como essas experiências e os conceitos que as portam podem se organizar e se regular uns aos outros para dar conta da complexidade desse fenômeno que, sabemos, marca nossa modernidade social, política, cultural e, mais recentemente ainda, virtual, através de processos que se colocam em jogo no erotismo e na erotização (Depraz, 2012, p. 9-10).

Em um pequeno ensaio sobre o tema do erotismo, na filosofia de Merleau-Ponty, procuramos encaminhar o princípio de organização desses conceitos relacionados a Eros (Furlan, 2016). Aqui, entretanto, vamos propor uma entrada ao tema do amor e o erotismo de forma aparentemente contrária ao pessimismo com o qual iniciamos esta apresentação, apresentando o amor como a fonte privilegiada para enfrentar a crise e o mal instalado no funcionamento da sociedade moderna contemporânea. Por que contrária? Porque o amor se encontraria presente como princípio de formação de qualquer sociedade humana. Ele é primeiro, defendem Hardt e Negri (2012), sem o qual nenhuma sociedade humana seria possível, na verdade, sequer a vida humana seria possível, razão pela qual aquele que ama só pode fazê-lo porque, bem ou mal, foi amado primeiro. Claro, mostram os autores ao longo desta obra, a história humana é a história da corrupção do amor que funda toda forma de sociedade, e por isso a necessidade ou a tarefa política de realizá-lo em sua forma não corrompida, tarefa que aponta mais para um princípio do que para uma forma determinada de sociedade, princípio spinozista de realização de uma vida mais potente, mais plena e mais alegre, favorecendo a singularidade de seus membros, cuja realização se conjuga com a dívida social que cada membro tem com a própria sociedade da qual participa. Aliás, a favor da nossa tese, os autores afirmam que “O amor é um conceito essencial para a filosofia e a política, e o fato de não ser questionado e desenvolvido é uma causa central da debilidade do pensamento contemporâneo” (p. 264-265). Mais ainda, que sem o amor suas proposições políticas permaneceriam “um amontoado sem vida” (p. 265).

Hardt e Negri (2012) destacam a presença de relações afetivas de atenção e cuidados no campo social que não passam pelas relações econômicas *stricto sensu*, relações econômicas corrompidas pelo objetivo do lucro no capitalismo, tal como os autores destacam com Adam Smith: “Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar”, escreveu ele num trecho famoso, “mas da sua preocupação com o próprio interesse” (p. 273), de tal forma que o bem-estar comum seria resultado do egoísmo de cada um. Sobre isso, vale lembrar, também, com o advento da modernidade, o surgimento da autonomia do funcionamento da economia na sociedade, fato até então inédito na história da humanidade, que, desde então, suscita reações críticas da sociedade que se vê ameaçada por uma atividade que visa

essencialmente o lucro. Os exemplos que trouxemos da crise atual destacam esse perigo, a ponto de Vioulac (2022) dizer que o capitalismo não é mais um processo de produção, mas de destruição, ou, se se preferir, que o capitalismo se destaca, atualmente, mais pelo seu aspecto destrutivo do que construtivo.

Embora Hardt e Negri (2012) afirmem que o mal é derivado de um amor mal encaminhado, corrompido ou fracassado, eles assentam o amor na tensão entre a liberdade e o comum da associação humana, ou seja, o desejo básico é o de ligação com o outro, sem a qual a vida humana não é possível, consolidada, pois, com o amor, corrompido ou não, que se abre para a história com a qual a natureza humana se realiza e transforma.

Dardot e Laval (2017) destacam, nesse sentido, apoiados em Marx, que o capitalismo é mais social do que o regime político e econômico que o antecedeu, fato que a globalização da economia mundial confirma, para o bem e para o mal, como estamos trazendo. Um otimismo de princípio ao qual poderíamos juntar a modernidade como ampliação da igualdade entre os homens por natureza e direito, ainda que de um ponto de vista mais formal do que efetivo. De fato, é em nome de valores modernos que acusamos o estado de barbárie que estamos vivendo.

Encontramos em Merleau-Ponty (1956-1960/2000) uma posição ontológica similar a essa de Hardt e Negri (2012). De fato, para Merleau-Ponty, naquilo que nos interessa para esta discussão, Eros é o princípio de ligação da vida entre os corpos, que anima, pois, os corpos a se ligarem com outros corpos com os quais procuram se integrar com seu ambiente exterior. Em termos freudianos, a libido se encontra em todos os nossos investimentos no mundo.

O princípio de ligação da vida é, pois, a tarefa de eros, uma concepção de vida que é, portanto, erótica, ameaçada, no entanto, não pelo que seria uma pulsão de morte, com a qual Freud aponta para uma contradição intrínseca à própria vida, mas pela dificuldade de realização da tarefa, que pode levar a vida à involução, conforme o termo de Merleau-Ponty (1956-1960/2000, p. 362). A dificuldade enfrentada na realização social do amor, sua corrupção, nos termos de Hardt e Negri, seria a fonte da violência da vida sobre si mesma, também em sua realização política. Uma violência sobre o outro, que significa, também, uma violência sobre si mesmo na figura do outro, segundo Merleau-Ponty (1959-1961/1996, p. 152-153), pois é o mal-estar próprio que se descarrega para fora na figura do outro, é também a si que o agressor agride no outro, com raiva da própria vida.

Há ambiguidades e diferenças de sentido em torno da palavra amor (Barbaras, 2016; Badiou, 2009; Comte-Sponville, 2012; Hardt e Negri, 2012; Henry, 2000; Levinas, 1971; Marion, 2003; Wolff, 2023), mas nos parece que elas podem se reunir sob esse princípio do desejo de ligação de um corpo com o outro, como presente na vida humana, aberta a e em relação com outrem, humanos e não humanos (Merleau-Ponty, 1956-1960/2000). Como tratamos da aventura do conceito na história da civilização ocidental e na concepção do belo, em Kant (1790/2016), vale destacar que o conhecimento também pode ser visto como uma atividade de amor que busca sua integração com a alteridade do mundo, seja para possuí-lo, seja para habitá-lo com respeito, pois o mundo também tem Rosto, afirma Roger Scruton (2015). Façamos uma apresentação sumária de três formas possíveis de amor, inscritas sob o mesmo princípio de Eros.

Há o amor erótico que procura possuir o outro que lhe falta. É o amor identitário do si no outro para a sua incorporação (Hardt e Negri, 2012, p. 268; Merleau-Ponty, 2001, pp. 339). Nele, o amante projeta no amado seus próprios ideais, introjetados durante sua

formação egoica. É o amor narcísico, amor dele, cuja reciprocidade é mais aparente ou externa, sem reconhecimento interno da alteridade de outrem. O bem do outro lhe interessa mais como cuidado do seu próprio bem, daquilo que lhe pertence e que ele usufrui. Há, também, o amor erótico que reconhece e acolhe a alteridade do outro (Badiou, 2009, pp. 31-33; Hardt e Negri, 2012, p. 270; Levinas, 1971; Merleau-Ponty, 2001, p. 340), mais difícil de realizar porque obriga o si a se descentrar a favor do bem do amado que está fora ao seu lado. É um amor mais maduro que o amor possessivo, que é mais infantil e pobre, na medida em que o amor possessivo é a afirmação de si mesmo, enquanto o amor da alteridade ama a diferença no outro (Badiou, 2009; Hardt e Negri, 2012; Merleau-Ponty, 2001). E há o amor no qual se apaga a figura do si a favor do outro, amor de caridade, conforme a tradição cristã, que, no entanto, realiza da forma mais acabada e plena a realização do si, segundo Michel Henry (2000). Ou seja, quanto mais o si se esquece de si a favor do outro, mais ele se realiza no mundo, o que, nos termos da tese do erotismo que trazemos, significa sua integração mais acabada com o fora. Parece-nos que o sacrifício pessoal pelo outro, que se manifesta mais comumente, entre nós, na relação do casal ou filial, ou cuja intuição é, comumente, mais acessível a nós na sociedade que vivemos, mostra claramente o caráter erótico, também do amor de caridade, pois tem relação intrínseca com a própria carne, cujo gozo se realiza com o bem do outro ou cujo sofrimento ocorre com o sofrimento do outro.

Essas três formas de amor são tipos puros que, em geral, encontram-se misturados em maior ou menor propensão em nossas vidas, em suas diferentes fases ou momentos (Comte-Sponville, 2012; Wolf, 2023), e de acordo com o sentido da vida em cada sociedade, mais precisamente, com o sentido que associa seus membros.

Mas não poderíamos encerrar esta apresentação sem passar pela questão da relação sexual entre os amantes, a forma de amor mais destacada em nossa sociedade contemporânea. De fato, ela nos parece a possibilidade da forma mais estreita e intensa de relação do si com o outro, cuja expressão privilegiada é a nudez da entrega ao outro. “Eis-me aqui” para você. Nudez que representa a intenção do si de se dar completamente ao outro em seu amor. Nudez que também se expressa com o coito, como a entrega e relação mais íntima dos amantes. Por isso o estupro é um crime hediondo, pois viola a intimidade mais profunda do si, assim como a pornografia da nudez é o risco de banalização do si em seu próprio corpo, ou o equívoco do amor de buscar o outro na materialidade do seu corpo (Henry, 2000; Scruton, 2015).

O mais importante, pois, é destacar que esse encontro e comunicação erótica é essencialmente pessoal, no caso do amor e não apenas ou principalmente de satisfação sexual. É o outro que se deseja no amor. Ora, é nesse ponto em que se discute na literatura do amor e o erotismo o fracasso ou não da relação sexual, isto é, se ela obtém ou não aquilo que ela almeja. Podemos ilustrar a questão com Michel Henry (2000), autor que defende que a relação sexual fracassa, pois o outro que se deseja em seu corpo encontra-se além, pois não sinto o que o outro sente na relação, não gozo o seu gozo, e o orgasmo continua sendo o de cada um, colocando fim à busca do outro e devolvendo os amantes ao mundo. O fracasso se daria, então, por dois motivos. Ou o outro permanece inacessível em seu corpo, ou o orgasmo desfaria a presença do outro e de si com o gozo final, apagamento que, comumente, se compara a uma espécie de morte. Essa ideia de apagamento dos rostos na fase terminal do coito, na qual a excitação se expressa mais como pulsão até o gozo final, é defendida por Jean-Luc Marion (2003), trabalhando com a noção de rosto proposta por Emanuel Levinas (1971). Para os nossos propósitos, o

rosto cumpre a função da presença do outro para nós. Ora, gostaríamos de defender uma posição mais expressivista da relação sexual e do orgasmo. A saber, que a excitação máxima dos corpos no ato sexual, à qual Marion (2003) se refere como expressão de um “corpo glorioso” (p. 199), é justamente a presença e a proximidade máxima do si ao outro, que não remeteria a uma interioridade inacessível para mim, na medida em que o eu corpóreo se expressa todo ali. Michel Henry (2000) contesta essa possibilidade, justamente apontando que o eu pode mentir, fingir a excitação ou o gozo, não estando ali, de fato, como, aliás, nunca esteve, uma vez que o que define a vida, para Michel Henry, é a invisibilidade de sua autoafecção. Mas então seria preciso entender a qual padrão de verdade ou sinceridade tal mentira se compara, o que aponta que pode haver encontros verdadeiros na percepção que temos do outro.

E o orgasmo, testemunha da finalidade da reprodução da vida e da nossa finitude ao pôr fim à relação sexual, é, não apenas a oportunidade dos amantes se amarem outras vezes, e a vida, em tese, de se reproduzir novamente, mas também um modo privilegiado de satisfação de realização da vida. Um ato completo de amor traz consigo, dessa forma, a satisfação de uma vida bem vivida, que dura até a necessidade de sua repetição, à medida da paixão que a anima. É comum, a esse respeito, o destaque da violência da paixão no início de todo grande amor, isto é, na ocasião da sua descoberta e como sinal de sua força ou grandeza. Como é comum se afirmar que a passagem do tempo a diminui, com a estabilidade ou permanência da presença do amado. Resta saber, no entanto, se é digno do seu nome o amor sem ou com pouca paixão. De modo que o desafio de todo grande amor é manter sua atração inicial, após o período excessivo de sua paixão, carregado, pois, também de sofreguidão. Marion (2003) destaca que no ato de amor sexual os amantes saem do mundo, e que o orgasmo os devolve a ele. E assim voltamos ao nosso ponto de partida. A que mundo eles retornam? Ou ainda, de que mundo eles se evadem quando se amam? Esse amor basta para justificar a vida?

Referências bibliográficas

- BADIOU, A. (2009). *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion (Champs essais).
- BARBARAS, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- BARBARAS, R. (2016). *Le désir et le monde*. Paris: Hermann.
- COMTE-SPONVILLE, A. (2012). *Le sexe ni la mort: Trois essais sur l'amour et la sexualité*. Paris: Albin Michel.
- CRARY, J. (2023). *Terra arrasada: Além da era digital, rumo a um mundo pós-capitalista* (Trad. Humberto do Amaral). São Paulo: Ubu Editora.
- DARDOT, P., & LAVAL, C. (2017). *Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI* (Trad. Mariana Echalar). São Paulo: Boitempo.
- DEPRAZ, N. (2012). Présentation. In *Alter*, 20, Eros, 9-11. Paris: Vrin.
- EHRENBERG, A. (2000). *La fatigue d'être soi: Dépression et société*. Paris: Odile Jacob.
- FURLAN, R. (2016). O erotismo na filosofia de Merleau-Ponty. In I. O. Caminha & T. P. Nóbrega (Orgs.), *Compêndio Merleau-Ponty* (pp. 395-406). São Paulo: LiberArs.

- FURLAN, R. (2022a). For a phenomenology of the crisis of contemporary modern society. *Revista Dois Pontos*, 19(3), 128-140.
- FURLAN, R. (2022b). A necessidade de uma fenomenologia da crise da sociedade contemporânea. In A. D. Andrade & R. Furlan (Orgs.), *A fenomenologia entretempos* (pp. 279-319). São Carlos/São Paulo: Pedro e João Editores e Cultura Acadêmica Editora.
- FURLAN, R. (2024a). Para uma fenomenologia da crise da sociedade contemporânea. In C. A. F. Silva & R. Furlan (Orgs.), *Figuras da carne: Diálogos com Merleau-Ponty* (pp. 237-258). São Carlos/São Paulo: Pedro e João Editores e Cultura Acadêmica Editora.
- FURLAN, R. (2024b). A questão do "comum": A alteridade no "comum". *Revista Kriterion*, 65, 1-25.
- HARDT, M., & NEGRI, A. (2012). *Commonwealth* (Trad. Elsa Boyer). Paris: Gallimard (Folio).
- HENRY, M. (2011). *La barbarie* (4ª reimp.). Paris: Quadrige/PUF. (Original publicado em 1987).
- HENRY, M. (2000). *Incarnation: Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil.
- KANT, I. (2016). *Crítica da faculdade de julgar* (Trad. Fernando Costa Mattos). Rio de Janeiro: Vozes. (Original publicado em 1790).
- LEVINAS, E. (1971). *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Paris: Biblio Essais Martinus Nijhoff.
- MARION, J.-L. (2003). *Le phénomène érotique: Six méditations*. Paris: Bernard Grasset.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1991). O oriente e a filosofia. In *Signos* (Trad. Maria E. G. G. Pereira, pp. 145-153). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1960).
- MERLEAU-PONTY, M. (1996). *Notes de cours, 1959-1961* (S. Ménasé, Ed.). Paris: Gallimard. (Original de 1959-1961).
- MERLEAU-PONTY, M. (2000). *A natureza: Notas de cursos no Collège de France, 1956-1960* (Texto estabelecido e anotado por Dominique Ségla; Trad. Álvaro Cabral). São Paulo: Martins Fontes.
- MERLEAU-PONTY, M. (2001). Les relations avec autrui chez l'enfant. In *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne, 1949-1952* (pp. 303-396). Lagrasse, France: Verdier.
- SCRUTON, R. (2015). *O rosto de Deus* (Trad. Pedro Sette-Câmara). São Paulo: É Realizações.
- VIOLAC, J. (2018). *Approche de la criticité: Philosophie, capitalisme, technologie*. Paris: PUF.
- VIOLAC, J. (2022). Jean Vioulac: « Le capitalisme n'est plus un mode de production mais de destruction ». Retirado de <https://www.marianne.net/agora/entretiens-et-debats/jean-vioulac-le-capitalisme-nest-plus-un-mode-de-production-mais-de-destruction>.
- WOLFF, F. (2023). *Il n'y a pas d'amour parfait*. Paris: Fayard (1001-nuits).