

DO AMOR SOCRÁTICO AO AMOR LÍQUIDO

Renato Nunes Bittencourt ¹

Resumo: No presente artigo fazemos uma articulação entre a noção de amor tal como apresentada por Sócrates no Banquete de Platão e sua inerente experiência da elevação espiritual do ser humano rumo ao Belo e a degradação da vivência do amor na cultura capitalista regida pelos princípios consumistas; Zygmunt Bauman categoriza tal problemática pelo conceito de “Amor Líquido”, representando assim a fragilidade dos laços humanos em nossa conjuntura quantitativa, tecnocrática e anuladora da subjetividade.

Palavras-Chave: Amor Líquido; Alteridade; Medo; Subjetividade; Ética.

Abstract: In this article we make a linkage between the notion of love as presented by Socrates in Plato's Symposium, and its inherent experience of spiritual uplift of the human being towards the Beautiful and the degradation of the experience of love in capitalist culture governed by consumerist principles; Zygmunt Bauman categorizes such problematic under the concept of "Liquid Love", representing the fragility of human relationships in our quantitative economic and technocratic nullstone of subjectivity.

Keywords: Liquid Love; Alterity; Fear; Subjectivity; Ethics.

Nota prévia

O presente artigo decorre da conferência homônima apresentada no dia 14 de julho de 2012 no Café Filosófico - Entardecendo em Santa Catarina, realizado na Cafeteria Champagne Chocolat, localizado na cidade de Balneário Camboriú, Santa Catarina. A conferência é fruto da concretização do excelente projeto de extensão promovido pelo Departamento de Engenharia da Mobilidade da UFSC sob a coordenação do Prof. Dr. Wellington Lima Amorim, a quem fica registrado meu sincero agradecimento pela oportunidade concedida de divulgar minha pesquisa acadêmica em outras plagas do Brasil.

INTRODUÇÃO

¹Doutor em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Professor do Curso de Comunicação Social da Faculdade CCAA. E-mail: renatonunesbittencourt@yahoo.com.br

Pensar filosoficamente a questão do amor é uma tarefa hercúlea, capaz de mobilizar as forças criativas mais recônditas do pesquisador que se propõe a tal iniciativa. A tradição filosófica ocidental, desde as suas origens gregas, jamais de imiscuiu desse ofício, circunstância que comprova a enorme relevância desse tema para a vida humana no decorrer de nossa história intelectual. Propomos, no presente artigo, uma insólita interlocução entre a teoria socrático-platônica do amor, tal como apresentada no *Banquete* e o conceito de “Amor Líquido” criado pelo pensador polonês Zygmunt Bauman para a compreensão da experiência da afetividade no cerne da sociedade capitalista; na medida da conveniência argumentativa problematizaremos autores que manifestem convergência axiológica com o problema do amor na realidade capitalista e sua inerente dissolução ética da vivência da alteridade.

O AMOR SOCRÁTICO

Conforme a narrativa platônica acerca da experiência amorosa no *Banquete*, o amor, Eros, é um *Daimon*, e sua função sagrada é mediar o contato entre o mundo humano e o mundo dos seres divinos, mantendo assim a harmonia cósmica. A experiência do amor, tal como descrita por Sócrates no *Banquete* se caracteriza pelo processo de elevação do particular ao universal, do apego ao sensível ao processo de emancipação rumo plano abstrato-inteligível, em uma lenta gradação mediada pela contemplação do Belo. Após a sucessão das narrativas brilhantes dos convivas do simpósio, destacando-se em especial o discurso de Aristófanes segundo o qual o amor é uma busca constante pela metade de nossa alma separada espiritualmente pelos deuses como uma punição exemplar ao ato de desacato humano contra a ordem divina em priscas eras, Sócrates toma a palavra ao transcrever aquilo que aprendeu em uma conversação com a sacerdotisa Diotima de Mantinea. O amante, de início, atrai-se pela beleza física do ser amado, caracterizando-se pelo amor aos belos corpos singulares. No segundo passo, a consciência do amante se amplia e este passa a buscar o mesmo princípio de beleza em todos os seres humanos, buscando assim todas as formas belas:

Eros impele o desejo de um belo corpo a outro e, finalmente, para todos os belos corpos. Pois a beleza existente num determinado corpo é irmã da beleza que existe em outros. Seria grande demonstração de insensatez não considerar como sendo uma única e mesma coisa a beleza que se encontra em todos os corpos (PLATÃO, *O Banquete*, 210b).

O terceiro passo consiste no amor pela beleza da alma, independente da forma física à qual ela está associada. O quarto passo da escada do amor é a ética - o amor pelas práticas belas e justas. Envolve integridade, justiça, bondade, consideração - características que também contêm beleza e impelem ao amor livre de toda sensibilidade; esse é um passo mais abrangente e universal, de modo que a alma ama os ofícios e as leis, essencialmente belos. Tal nível de amor conduz ao degrau número cinco, que é o amor pelas instituições belas, regidas pela justiça. Esse estágio diz respeito ao modo como a sociedade funciona quando suas instituições estão em equilíbrio e harmonia. Trata-se de amor pelo governo, pela cultura e por todas as instituições belas. Nesse quesito, o bem comum é o interesse primordial, não o bem do indivíduo, do núcleo familiar ou mesmo da pequena comunidade. Desse ponto, a alma ascende para o quinto degrau da escada do amor, uma curva gigantesca para o alto, em direção ao universal e ao abstrato. Eis aquilo que Platão denomina *episteme*, “ciência”, ou seja, conhecimento puro e compreensão das essências. No sexto passo a alma se associa ao amor pelo saber, caracterizando assim a própria atividade filosófica, que articula não só as leis que governam o indivíduo, a família e a sociedade, mas algo que transcende o meio local. A beleza da ciência é universal, decorrendo daí a analogia com a matemática. No sétimo degrau a alma ama o Belo em si mesmo, a própria Ideia de Amor. Nessa categoria podemos estabelecer uma interpretação de cunho religioso, defendendo a hipótese de que se trata do amor ao Divino, caracterizando-se como uma vivência extática (PLATÃO, **O Banquete**, 210b-d). O amor mundano e físico é o início da busca da totalidade e, dessa maneira, não há uma negação de sua importância no processo de ascensão espiritual do ser humano; todavia, torna-se nítido que no discurso socrático-platônico de modo algum a experiência do amor pode se ater apenas nesta etapa, tal como o grosso da humanidade permanece em sua limitada consciência. A etapa final do processo de ascensão do amor é a visão do que está por trás do universo, do que o faz girar. Portanto, no sétimo degrau da escada do amor, amar é unir-se à origem do Ser. É uma espécie de doutrina mística do amor.

No senso comum, associou-se a noção de “*amor platônico*” a uma experiência não-concretizável; nada mais equivocado, pois a processão da alma rumo ao Belo é uma trajetória que se realiza a rigor, permitindo ao “amante” atingir a plenitude do Ser. Talvez essa interpretação distorcida decorra da crença vulgar de que o espiritual, uma vez sendo

desprovido de sensibilidade, não possui intensidade. O amor pelo belo universal é uma vivência talvez inefável ao limitado juízo humano. O amor pela forma física é atingido pela grande massa humana, e esta, de um modo geral, é incapaz de superar essa etapa, permanecendo assim com a consciência atrelada ao âmbito particular da experiência. Se porventura a humanidade fosse capaz de vivenciar o amor socrático/amor platônico em sua plenitude, a felicidade genuína estaria ao alcance de cada um, suprimindo-se as decepções amorosas decorrentes das flutuações do ânimo humano. Podemos afirmar que, na sociedade capitalista, o amor socrático-platônico se torna uma quimera inalcançável para a alma humana, ocorrendo assim a promiscuidade da experiência do amor com elementos grosseiros e egoístas. Eis as bases existenciais para a configuração do “*amor líquido*” tal como pertinentemente analisada por Zygmunt Bauman nas suas obras de maturidade, encontrando ressonância em diversos outros autores intelectualmente afins.

O AMOR COM ALTERIDADE E A LIQUEFAÇÃO DO AMOR

A vivência do amor genuíno se enraíza através da afirmação da alteridade, capacidade de se compreender a interioridade do outro; o amor é, assim, uma experiência que preconiza a intersubjetividade, comunicando-se então os afetos de pessoa para pessoa. Para Erich Fromm “*se eu amo o outro, sinto-me um só com ele, mas com ele como ele é, e não na medida em que preciso dele como objeto para meu uso*” (FROMM, 2000, p. 35). Contudo, percebemos no avanço da era moderna a fragmentação da experiência afetiva, mediada pelos signos do capital. Marx já enunciara as bases alienantes desse processo pelo conceito de “fetichismo da mercadoria”: passamos a projetar nos objetos qualidades fantasmagóricas e estas interferem imediatamente nas relações sociais, interpondo-se entre os indivíduos. Os objetos adquirem como que vida própria e se tornam mais importantes do que a singularidade humana, plenamente subjugada pelo mecanismo social do dinheiro, regido por dispositivos artificiais que negam a condição humana (MARX, 2002, p. 94). As relações humanas, intermediadas por mercadorias, perdem sua substancialidade e se reificam. Desse modo, para que o amor se contamine pela lógica econômica é um pequeno passo; mais ainda, adota-se a dinâmica quantitativa da descartabilidade nessas interações interpessoais, consumindo pessoas como se consomem coisas. Por conseguinte, o mundo dos objetos e o mundo humano se confundem, evidenciando a miséria da subjetividade em

uma dimensão social regida pelo materialismo grosseiro. Conforme argumenta Eva Illouz, “na cultura do capitalismo afetivo, os afetos se tornaram entidades a ser analisadas, inspecionadas, discutidas, negociadas, quantificadas e mercantilizadas” (ILLOUZ, 2011, p. 154-155).

No contexto das experiências amorosas do mundo orientado pelo dispositivo “Ter”, a situação é evidentemente asfíxiante: as pessoas se tornam coisas que podem ser adquiridas, consumidas e descartadas ao gosto do usuário, bastando apenas que ele enjoje do parceiro, trocando-o por outro que aparentemente se demonstre como mais “interessante” no momento. Nessa dinâmica existencial, ninguém é considerado insubstituível e toda ideia de singularidade se torna um argumento retórico vazio. Nesse processo de dissolução da dignidade humana, “a pessoa não se preocupa com sua vida e felicidade, mas em tornar-se vendável”, (FROMM, 1983, p. 72). As relações amorosas se tornam apenas um meio de obtenção imediata de prazer sexual, e de modo algum uma genuína interação interpessoal, pautada pelo respeito e afirmação do valor humano do outro. Dessa maneira, a disposição “Ter” desconhece a experiência da alteridade, tornando-se a diluição da própria base da vivência ética. Esse processo de despersonalização do indivíduo, imerso no oceano da indiferença existencial, é a característica por excelência da ideia de “vida líquida” problematizada por Bauman, ou seja, uma vida precária, em condições de incerteza constante:

A vida na sociedade líquido-moderna é uma versão perniciosa da dança das cadeiras, jogada para valer. O verdadeiro prêmio nessa competição é a garantia (temporária) de ser excluído das fileiras dos destruídos e evitar ser jogado no lixo (BAUMAN, 2007b, p. 10).

No ápice da “era da liquidez”, o ser humano se despersonaliza e adquire o estatuto de coisa a ser consumida, para em seguida vir a ser descartado por outrem, quando esta figura se enfada do uso continuado do objeto “homem”, facilmente repostos por modelos similares. Cabe destacar que a pessoa que reifica o parceiro sexual torna-se ele também uma coisa, pois aquilo que projetamos na figura do outro representa o que “somos”. Quem somente vê feiura no mundo certamente é uma pessoa desprovida de beleza interior, capacidade de amar a vida em sua plenitude. Em tempos de capitalismo flexível, é inviável a manutenção na crença em relações afetivas duradouras. Contudo, a questão da mensuração cronológica das relações amorosas merece agora um ponto de inflexão: Acreditar na existência do amor eterno no âmbito humano é um contrassenso, uma vez que

a eternidade se funda apenas naquilo que não possui início nem fim em uma perspectiva temporal; quando muito pode existir o “*amor imortal*”, nascido em um dado momento especial e que se prolonga para sempre. Em uma perspectiva ética orientada pelos princípios da alteridade, não se pressupõe que todas as relações interpessoais sejam duradouras do ponto de vista extensivo, mas sim que sejam intensas e afirmadoras das qualidades de ambas as pessoas envolvidas nesse processo. Relações cronologicamente curtas mas psicologicamente intensas se pautam pelo princípio “*Ser*”, pois os parceiros visam nessa disposição a felicidade mútua.

O projeto civilizatório capitalista não se coaduna com a dedicação humana duradoura aos entes queridos, pois tal procedimento demanda consumo de tempo; logo, se não posso obter o amor do ser que amo, urge que enfoque meu sentimento para outra pessoa que seja talvez mais propícia aos meus afetos. Por conseguinte, torna-se extremamente prejudicial aos preceitos normativos do capitalismo e seus inerentes mandamentos produtivistas que o indivíduo sofra continuamente pelas dores de amor, pois isso gera riscos de diminuição da capacidade de dedicação humana ao mercado de trabalho cotidiano. Todavia, ao menos neste ponto o comercialismo capitalista conseguiu burlar essa dificuldade existencial ao criar uma panaceia de medicamentos que atenuam o mal-estar psicológico decorrente da ausência do ser amado ao nosso lado. Não se trata de glorificar o ideário do amor romântico, ele mesmo uma ilusão que perpassa o imaginário da cultura ocidental, mas sim de refletirmos criticamente sobre o quão estamos empobrecidos interiormente na estrutura societária capitalista, reificadora da condição humana ao estabelecer dispositivos fetichistas que se interpõem entre os indivíduos, artificializando-se suas relações; com efeito, na dinâmica capitalista, as práticas do amor são regidas pelos princípios calculistas da utilidade imediatista.

As histórias clássicas de amor demonstram sua superficialidade ao transmitirem a ideia do “viveram felizes para sempre”, como se a efetivação matrimonial da relação amorosa culminasse na supressão de todas as adversidades existenciais; talvez seja justamente a partir desse momento que todos os percalços surjam, pois a convivência cotidiana com o outro é a prova maior de sua suportabilidade e a condição indispensável para que possamos desenvolver uma genuína experiência ética com o mesmo. A noção cristã do casamento como uma instituição para a vida toda se revela leviana para com a própria afetividade humana e suas inerentes falhas. A chama do amor pode se apagar e

nada mais plausível do que se vislumbrar uma nova oportunidade de se realizar amorosamente com outra pessoa. Contudo, as mudanças nos costumes tornaram o casamento moderno uma experiência cuja expectativa se pauta na pequena durabilidade, decorrendo daí uma gama de frustrações pela incapacidade humana de conquistar índices plausíveis de felicidade e companheirismo. Nessas circunstâncias, podemos atrelar a instituição do matrimônio na esfera do “Ter”, pois a pretensão de se legitimar o amor pelo casamento cristaliza a afetividade, eliminando a singularidade dos indivíduos; ora, justamente a disposição que intensifica o amor pelo parceiro é a saudade decorrente de sua ausência momentânea. O amor autêntico por uma pessoa não pode se fundamentar apenas em um contrato moral-jurídico-religioso, mas sim em uma poderosa celebração regida pela espontaneidade, pela alegria e pela criatividade. Ao abordar essa questão, Enrique Rojas afirma que *“O amor humano é um sentimento de aprovação e afirmação do outro, e por isso nossa vida tem um novo sentido de busca e desejo de estar ao lado da outra pessoa”* (ROJAS, 1996, p. 49).

A relação amorosa baseada na reciprocidade e no respeito desvela o espírito de alteridade entre duas pessoas, que se compreendem e se valorizam enquanto expressões subjetivas singulares. O respeito verdadeiro pelo ser amado não brota pelo cumprimento de um formalismo contratual, mas sim pelo cuidado para com ele, nascido do sentimento de alteridade, tal como pertinentemente abordado por Edgar Morin: *“A autenticidade do amor não consiste em projetar nossa verdade sobre o outro e, finalmente, ver o outro exclusivamente segundo nossos olhos, mas sim de nos deixar contaminar pela verdade do outro”* (MORIN, 2011, p. 30). Porém, essa experiência é incompatível com o regime de descartabilidade capitalista, onde todas as coisas devem ser de pouca durabilidade, de modo que a roda do consumo jamais se paralise. Obviamente que todo ser humano possui pleno direito de experimentar exaustivamente relações afetivas em busca da autorrealização amorosa, mas o elemento criticável na conjuntura capitalista inserida na sociabilidade decorre da irresponsabilidade ética para com a figura do “Outro”, imputada como desprovida de interioridade, sentimentos, valores. Queremos gozar a vida plenamente mesmo que através da degradação do “Outro” e sem que corramos os riscos provenientes das incertezas provenientes de toda relação interpessoal. Žižek argumenta criticamente que

Hoje tudo é permitido ao ‘último homem’ hedonista: tirar proveito de todos os prazeres, mas na condição de eles estarem privados da sua substância, que os torna perigosos (ŽIŽEK, 2006, p. 132).

Imerso nesse processo rotativo de inclusão e exclusão instantâneas nas suas relações afetivas, a “*humanidade líquida*” cada vez mais teme afirmar a potência unificadora do amor, sentimento que, aliás, é dificilmente mensurável por critérios quantitativos e cálculos estatísticos. É possível expressarmos adequadamente tal afeto por alguém? Nossas palavras ordinárias conseguem expressar adequadamente nossos sentimentos mais sinceros por alguém? O amor é, em sua própria vivência, inefável, e todo nosso vocabulário consegue representar com precisão essa potência afetiva. Após as indagações precedentes, cabe esta também: “*Quando amamos, amamos a pessoa pelo que ela é ou pelo que ela representa socialmente e materialmente para nós?*” Podemos afirmar que a “moralidade líquida” optou pela segunda possibilidade, fazendo sempre da figura do outro um estranho que só adquire importância quando se presta a satisfazer os nossos objetivos egoístas. Conforme argumenta Octavio Paz,

O amor é uma tentativa de penetrar em outro ser, mas só pode ser realizado sob a condição de que a entrega seja mútua. Em todos os lugares é difícil este abandono de si mesmo; poucos coincidem na entrega e menos ainda conseguem transcender esta etapa possessiva e gozar o amor como o que realmente é: um descobrimento perpétuo, uma imersão nas águas da realidade e uma recriação constante (PAZ, 2006, p. 41).

No contexto da vivência líquida, amar se caracteriza sempre como um ato arriscado, perigoso, pois não conhecemos de antemão o resultado final das nossas experiências afetivas: só é possível nos preocuparmos com as consequências que podemos prever, e somente delas que podemos lutar para escapar (BAUMAN, 2008, p. 18). Uma vez que o “*outro*” é considerado apenas uma peça que rapidamente entra em processo de obsolescência em nossa frívola experiência afetiva, tranquilamente se usufrui do seu potencial pessoal para que logo após se possa descartá-lo tal como o bagaço da laranja atirado ao lixo, sem que haja qualquer crise de consciência da parte do indivíduo consumista de afetos e experiências em cometer tal ato para com o parceiro amoroso. O mito de Don Juan é paradigmático para a compreensão do “amor líquido”: apesar de sua beleza e extraordinário poder de sedução, esse homem regeu sua vida sob os signos da tristeza e da carência, pois sempre buscou na satisfação sôfrega do prazer sexual a

tonificação de sua existência, sem nunca obter a plenitude; em verdade, Don Juan buscava na mulher conquistada sua própria interioridade perdida, amando assim a si próprio. Como era incapaz de realizar o autoconhecimento no ato do amor como experiência de alteridade, Don Juan encontrou-se na necessidade de buscar sua felicidade, degradada em mera satisfação psicofísica, em causas externas, decorrendo daí sua miséria. A verdadeira condenação de Don Juan ao inferno significa a diluição de sua pobre existência no nada da ausência do amor como expressão da alteridade. Conforme destaca Pierre Lévy em sua valiosíssima incursão na ética do amor: “Quem não se ama usa os outros para preencher as próprias deficiências. Busca um ego complementar ao seu” (LÉVY, 2007, p. 58).

Ser livre pressupõe uma responsabilidade difícil de suportar perante a opressão de nossa líquida vida social, cada vez mais diluída na ausência de uma autêntica compreensão e valorização da figura do “*outro*”, que é sempre imputado como o estranho, jamais um potencial indivíduo capaz de interação. As parcerias não se fortalecem e os medos não se dissipam. Vivemos assim em um novo “estado de natureza” onde a grande ameaça, no contexto amoroso, decorre da incapacidade de compreendermos o valor afetivo de nossos interlocutores. Na conjuntura capitalista, manifestamos então esse medo de amar plenamente alguém pelo fato de não queremos vir a ser usados no máximo das nossas capacidades e sermos excluídos posteriormente, quando a relação demonstrar os seus primeiros sinais de desgaste. Afinal, não queremos ser violentados afetivamente pelo desgosto da desilusão sentimental. Conforme Anthony Giddens argumenta

Para que um relacionamento tenha a probabilidade de durar, é necessário o compromisso; mas qualquer um que se comprometa sem reservas arrisca-se a sofrer muito no futuro, no caso do relacionamento vir a se dissolver (GIDDENS, 1993, p. 152).

Pelo fato de temermos a intimidade com o “*outro*”, preferimos então abrir mão das relações amorosas concretas para adentrarmos na dimensão das relações virtuais que, em si, são reais, mas desprovidas do “olho no olho” que caracterizam as experiências éticas mais profundas, regidas pela capacidade de se lidar adequadamente com a presença do outro diante de nós. Nesse contexto, o avanço das tecnologias eletrônicas, se por um lado favoreceu a ampliação das trocas comunicativas e a velocidade do envio de informações, por outro motivou a transformação de nosso interlocutor em mera imagem de sedução. A infame vantagem da prática amorosa mediatizada pela tela de computador é que evitamos

assim a intimidade indesejável da presença do parceiro quando este se torna enfadonho ao nosso gosto. O desgaste decorrente da relação interpessoal é suprimido com um clique no botão do computador. Os ditos “relacionamentos virtuais” são assépticos e descartáveis, e não exigem o compromisso efetivo de nenhuma das partes pretensamente envolvidas nessa interação eletrônica. Tal como apontado por Eva Illouz,

A Internet dificulta muito mais um dos componentes centrais da sociabilidade, qual seja, a nossa capacidade de negociar com nós mesmos, continuamente, os termos em que nos dispomos a estabelecer relações com os outros [...] A Internet proporciona um tipo de conhecimento que, por estar desinserido e desvinculado de um conhecimento contextual e prático da outra pessoa, não pode ser usado para compreendê-la como um todo (ILLOUZ, 2011, p. 141; p.149).

A vivência amorosa no sistema capitalista encontra-se diluída pela necessidade nervosa de experiências afetivas cada vez mais vazias e paradoxalmente intensas, gerando-se assim uma negação da alteridade entre os seres amantes. A assepsia das relações virtuais e a descartabilidade do que Bauman denomina como “*relacionamentos de bolso*” são a tônica do “amor líquido”, pois podemos dispor deles quando necessário e depois tornar a guardá-los (BAUMAN, 2002, p. 10). Com efeito, grande é a facilidade técnica para a adoção desse modelo de comportamento eticamente irresponsável, desrespeitador da dignidade alheia. Mas quem se importa com o valor do outro quando o objetivo principal do regime capitalista é gozar sem limites. O medo do vazio da vida e a incapacidade do homem contemporâneo, ávido consumidor de sensações de prazer, em lidar com o sentimento de perda e de desapego, são algumas das motivações existenciais para a configuração do “amor líquido”. As questões apresentadas por Bauman em suas análises da sociabilidade do homem contemporâneo, tal como destacadas claramente são uma tomada de consciência para a transformação do modo de agir humano nessa realidade assolada pelo assombro da ansiedade para o desenvolvimento de uma prática ética que valorize a disposição da alteridade, a afirmação plena da subjetividade do outro, a compreensão mútua dos indivíduos nas suas relações afetivas, afirmando-se assim o valor qualitativo do “Ser” contra o sistema normativo do “Ter”, que impõe a cada pessoa, submetida ao padrão totalitário de consumo, a necessidade de gozar a todo custo, ainda que em detrimento da humanidade do outro. Segundo Enrique Rojas,

É preciso construir uma nova pedagogia do amor, partindo de nós próprios e não do prazer sexual colocado à frente do amor. É justamente essa tergiversação de palavras que nos levou a um consumo de sexo que se afasta do sentido profundo do encontro amoroso. O parceiro nas relações sexuais não tem importância como pessoa, só existe como corpo (ROJAS, 1996, p. 50).

A reificação da condição humana na experiência amorosa da sociedade tecnocrática provém da manifestação do medo social diante da incerteza em relação ao futuro cada vez mais problemático, assim como expressão da incapacidade humana de aceitar desafios, arriscar o desconhecido, vivenciar a intensidade do amor; todavia, para tanto é necessário a confiabilidade na figura do outro e também o sentimento de autoconfiança interior, pois o amor somente se realiza satisfatoriamente quando as partes envolvidas na relação visam no ser do parceiro um salutar complemento existencial e não um suporte para o preenchimento do vazio interior produzido pela participação em uma realidade degradante. Para Bauman,

A incerteza é o habitat natural da vida humana – ainda que a esperança de escapar da incerteza seja o motor das atividades humanas. Escapar da incerteza é um ingrediente fundamental, mesmo que apenas tacitamente presumido, de todas e quaisquer imagens compósitas da felicidade. É por isso que a felicidade “genuína” adequada e total sempre parece residir em algum lugar à frente: tal como o horizonte, que recua quando se tente chegar mais perto dele (BAUMAN, 2009, p.31-32).

Do momento em que o bem-estar genuíno proporcionado pelo amor, para ser alcançado, requer essa interação sincera entre duas partes distintas, a tendência egoísta de se utilizar o outro como meio de obtenção de prazer conduz a um processo de reificação da condição humana, diluída na sua própria evasão axiológica. Isso não significa uma apologia da existência de um amor inquestionável e cristalizado, mas sim a necessidade de que o sujeito contemporâneo possa participar de um relacionamento movido pelo propósito de, mediante a capacidade de proporcionar bons afetos ao seu parceiro amoroso, recolher a partir daí a sua felicidade. O tipo egoísta é incapaz de amar o outro, mas tampouco é capaz de amar a si mesmo. O que essa figura autocentrada supostamente venera em si mesmo é a máscara social que ela utiliza como instrumento de fuga de sua interioridade dessubstancializada, de sua própria pobreza existencial. A busca por experiências “amorosas” fugazes não representa sinal de vitalidade sexual do indivíduo, mas um empobrecimento da sua capacidade de se relacionar profundamente com a esfera do Outro, interagindo existencialmente de maneira bilateral.

Para Bauman, “nos compromissos duradouros, a líquida razão moderna enxerga a opressão; no engajamento permanente percebe a dependência incapacitante” (BAUMAN, 2004, p. 65). Tememos assim amar plenamente alguém pelo fato de não queremos vir a ser usados no máximo das nossas capacidades e sermos descartados posteriormente, quando a relação amorosa vir a demonstrar os seus primeiros sinais de turbulência: “desenvolvemos o crônico medo de sermos deixados para trás, de sermos excluídos” (BAUMAN, 2008, p.29). Como o ritmo da vida líquida é marcado pela flutuação dos ânimos e as incertezas quanto ao futuro, o mais sensato é não se investir em nenhum tipo de risco afetivo, permanecendo-se assim na trincheira do amor. Richard Sennett, por sua vez, argumenta que “nas relações íntimas, o medo de tornar-se dependente de outra pessoa é uma falta de confiança nela; em vez disso, prevalecem nossas defesas” (SENNETT, 2002, p. 167). Há que se ressaltar que a estrutura midiática é uma grande incentivadora dessa tendência dissolvente dos valores elevados da cultura humana, pois continuamente ela despeja na massa social a ideia de que está na moda o ato de se “ficar” com várias pessoas sem que mantenha compromisso duradouro com ninguém, uma vez que assim, segundo os critérios dessa moral de consumo aplicada na dinâmica amorosa, amplia-se a quantidade de experiências afetivas. Conforme sentencia Bauman,

A liberdade de escolha é acompanhada de imensos e incontáveis riscos de fracasso. Muitas pessoas podem considerá-las incontornáveis, descobrindo ou suspeitando que eles possam exceder suas capacidades pessoais de enfrentá-los (BAUMAN, 2005, p. 71).

Não se trata de fazer juízos morais de valor sobre a o modo como os meios de comunicação de massa despejam suas ideologias estupefacientes sobre a coletividade social, tampouco exigir a sua regulação deontológica, mas sim o ato de se analisar de que maneira a hegemonia midiática constrói o imaginário social em seus produtos como novelas, filmes, propagandas, revistas de fofocas, jornais sensacionalistas e demais gêneros afins. Expondo continuamente a vida humana reificada na superficialidade das relações, as corporações midiáticas legitimam moralmente a descartabilidade afetiva das relações amorosas, tornando tal processo algo absurdamente comum, universalizável. Troca-se de parceiro como se troca de peça de vestuário, e assim a lógica do descarte pessoal impera triunfante na liquidez humana de nossa contemporaneidade. Conforme diz Bauman acerca dessa dinâmica afetiva, “é preciso diluir as relações para que possamos consumi-las”

(BAUMAN, 2004, p. 10). Tememos a proximidade do “Outro”, pois este, na visão distorcida que dele fazemos, traz sempre consigo uma sombra ameaçadora, capaz de desestabilizar o frágil suporte de nossa organização familiar, de nossa atividade profissional e de nossa sociedade como um todo. Sendo o “Outro” proclamado como o verdadeiro culpado por todo infortúnio da vida corriqueira, tudo aquilo que é feito para minar a sua dita influência maléfica sobre nós se torna válido. O caráter agravante de tal situação é que muitas vezes colocamos o “outro” em situações vexatórias ou em condições vitais degradantes, e ainda por cima esperamos dele respostas positivas. Bauman argumenta que,

Os medos nos estimulam a assumir uma ação defensiva. Quando isso ocorre, a ação defensiva confere proximidade e tangibilidade ao medo. São nossas respostas que reclassificam as premonições sombrias como realidade diária, dando corpo à palavra. O medo agora se estabeleceu, saturando nossas rotinas cotidianas; praticamente não precisa de outros estímulos exteriores, já que as ações que estimula, dia após dia, fornecem toda a motivação e toda a energia de que ele necessita para se reproduzir. Entre os mecanismos que buscam aproximar-se do modelo de sonhos do moto-perpétuo, a auto-reprodução do emaranhado do medo e das ações inspiradas por esse sentimento está perto de reclamar uma posição de destaque. (BAUMAN, 2007a, p. 15).

O medo difuso na experiência cotidiana dos grandes centros urbanos infiltrou-se na esfera da sociabilidade e, por conseguinte, nas relações afetivas, tornando a vivência do amor que, em sua essência, representa a capacidade de afirmação da alteridade, em um evento indesejável, enfadonho, arriscado, mesmo perigoso para quem se propõe a amar alguém. Amar demanda investimento de tempo, artigo raro em uma era regida pela vertiginosa pressa em todos os estamentos da vida humana. A liberação sexual moderna apresenta sua contraparte mais grotesca na “sociabilidade líquida”: a facilidade para se estabelecer interações amorosas decorrente da flexibilização moral criou um ardor hedonista de satisfação imediata dos ímpetos sensuais, tornando a figura do parceiro amoroso apenas um pedaço de carne capaz de proporcionar o prazer esperado; após o seu uso, tal como o bagaço da laranja, o descarte do amante se torna um evento natural. Dessa maneira, a liberação sexual não se originou de um processo político de afirmação da alteridade, mas de uma necessidade capitalista de exaustão de todo potencial humano. O outro perdeu a sua substancialidade e mesmo sua condição existencial de ser alguém, para

adquirir apenas o estatuto de objeto consumível e inevitavelmente descartável. Maria Rita Kehl é categórica ao afirmar que,

A aliança entre a expansão do capital e a liberação sexual fez do interesse das massas consumidoras pelo sexo um ingrediente eficiente de publicidade. Tudo o que se vende tem apelo sexual: um carro, um liquidificador, um comprimido contra dor de cabeça, um provedor de internet, um tempero industrializado. A imagem publicitária evoca o gozo que se consome na própria imagem, ao mesmo tempo em que promete fazer do consumidor um ser pleno e realizado. Tudo evoca o sexo ao mesmo tempo em que afasta o sexual, na medida em que a mercadoria se oferece como presença segura, positivada no real, do objeto de desejo (KEHL, 2002, p. 189).

Em tempos de incerteza existencial, a garantia da assepsia das relações virtuais se torna um mecanismo de fuga contra toda a difícil experiência da alteridade. O interlocutor se torna uma mera imagem sensual a ser consumida e ejetada sem maiores delongas do círculo de contatos e do próprio âmbito da percepção pessoal. Pessoas retraídas se tornam poderosamente sedutoras através da mediação eletrônica, conseguindo extravasar as disposições sensuais que permaneceriam recalçadas em circunstâncias concretas. As redes sociais que, utilizadas de maneira crítica e consciente, promovem mecanismos de politização e interatividade interpessoal, na dinâmica do “amor líquido” se tornam apenas utensílios quantitativos para a ampliação do número de amigos. Temos milhares de amigos nas redes sociais, mas sequer cumprimentamos muitos deles ao nos defrontarmos pessoalmente com eles no cotidiano; temos amigos em diversas partes do planeta, mas somos incapazes de olhar de maneira humana para o nosso vizinho, muito menos para o homem da rua que perpetua cotidianamente sua penúria.

As facilidades comunicacionais das nossas convergências midiáticas, ao invés de favorecerem o aumento de participação na esfera pública, gerou um curioso efeito reverso de acomodamento social dos indivíduos, cada vez mais embotados pelo amálgama de informações que são reproduzidos diariamente pela estrutura midiática. Nesse quesito, a profusão das redes sociais se converte em ideologia de consumo, pois o estímulo para a interação eletrônica é insuflado pela glorificação do acúmulo de experiências amorosas e capacidade de agregar novos amigos na rede de contatos em parâmetros puramente numéricos. Adicionar “amigos virtuais” se torna um fim em si mesmo, jamais um processo de politização social. Ansiamos apenas pela quantidade cada vez maior de “amigos”, como maneira de exibirmos publicamente nossa “popularidade” perante os demais, em um

processo ególatra de glorificação de nossas capacidades carismáticas de influenciar as pessoas. Todos desejam ter um milhão de amigos, o que em si é eticamente legítimo, mas tecnicamente impossível de se concretizar. Onde fica então o espaço para a afirmação da singularidade de cada relação afetiva?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar a questão do amor em sua acepção filosófica é um exercício intelectual no qual elementos éticos e ontológicos se manifestam continuamente nessa vastíssima e íngreme reflexão. Amar é certamente um ato ético, pois nos defronta perante a figura do outro, e também uma experiência ontológica, uma vez que na vivência do amor penetramos na subjetividade do outro pelo qual nos afeiçãoamos. Todavia, o sistema de vida alienante da cultura ocidental abalou as estruturas psicológicas dos indivíduos, promovendo assim a barbárie social e o afloramento da ansiedade perante tempos incertos, confusos. O “amor líquido”, rebento da crise ética da modernidade e de seu fracasso político, nada mais é que um sintoma da fragilidade das relações humanas na confusão dos valores submetidos aos signos tecnocráticos do capital. Certamente não existe uma panacéia para a transformação imediata dessa situação, mas medidas microscópicas podem ser desenvolvidas no decorrer da vida cotidiana tendo-se em vista a revalorização da condição humana e sua inerente sociabilidade. Talvez uma saída para a atenuação deste mal-estar cultural se encontre na formulação de uma perspectiva ética que possibilite a compreensão e afirmação do valor da figura do “outro”, geralmente despojado de toda a sua significação por uma rotina vertiginosa de vida que exige desprendimento, mobilidade contínua e superficialidade nas interações sociais. A afirmação da alteridade certamente propicia o estabelecimento de relações interpessoais mais dignificantes. Os diversos autores analisados ao longo deste texto demonstraram isso enfaticamente. Talvez se houvesse uma genuína revalorização da filosofia do amor de Platão em nossa estrutura capitalista poderíamos nos tornar indivíduos psicologicamente mais profundos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Amor Líquido** – Sobre a fragilidade dos laços humanos. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. **A arte da vida**. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. **Medo Líquido**. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____. **Tempos Líquidos**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007 a.
- _____. **Vidas desperdiçadas**. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. **Vida Líquida**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007 b.
- FROMM, Erich. **Análise do Homem**. Trad. de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.
- _____. **A Arte de Amar**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- GIDDENS, Anthony. **A Transformação da Intimidade – Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. Trad. de Magda Lopes: São Paulo: Ed. UNESP, 1993.
- ILLOUZ, Eva. **O amor nos tempos do capitalismo**. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- KEHL, Maria Rita. **Sobre Ética e Psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LÉVY, Pierre. **O Fogo Liberador**. Trad. de Lílian Escorel. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro I, Volume 1. Trad. de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MORIN, Edgar. **Amor, Poesia, Sabedoria**. Trad. de Edgard de Assis Carvalho. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- PAZ, Octavio. **O Labirinto da Solidão**. Trad. de Eliana Zagury. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.
- PLATÃO. **O Banquete**. Trad. de José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- ROJAS, Enrique. **O homem moderno: a luta contra o vazio**. Trad. de Wladir Dupont. São Paulo: Mandarin, 1996.
- SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. Trad. de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- ŽIŽEK, Slavoj. **A subjetividade por vir: ensaios críticos sobre a voz obscena**. Trad. de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.