

Professor aposentado da  
Universidade Federal de Alagoas e  
membro do Coletivo Veredas.

*Abaixo e família monogâmica!* tratou da origem do patriarcalismo (a família monogâmica) e da necessidade de sua superação em uma sociedade sem classes. *Amor em tempos de crise estrutural* é uma continuidade: o que se passa com o complexo social do amor nos nossos dias? Quais as transformações profundas por que passou nas últimas décadas? Por que amar se tornou em algo tão complicado e complexo? O que a propriedade privada tem a ver com tudo isso?

As obras do Coletivo Veredas podem ser adquiridas pelo preço de custo, acrescido do frete, em nosso site. Não aceite comprar as nossas publicações com aqueles que querem obter lucro.

vendas no site:  
[www.coletivoveredas.com](http://www.coletivoveredas.com)

ISBN: 978-65-88704-16-5

SERGIO LESSA - AMOR EM TEMPOS DE CRISE ESTRUTURAL

# AMOR EM TEMPOS DE CRISE ESTRUTURAL

Sergio Lessa



## MANIFESTO DE LANÇAMENTO

Atravessamos tempos difíceis! A tendência da crise estrutural vivenciada pelo capital é de agravamento. Conseqüentemente o que presenciaremos nos próximos anos será um aprofundamento das desumanidades próprias desta ordem social.

A reprodução da sociedade capitalista só é possível, hoje, na medida que extermina milhões de vidas humanas, por fome ou em guerras sem sentido. Além disso, o capital, em crise, encontra meios de expulsar um número enorme de trabalhadores de seus locais de origem afastando-os de seus meios de trabalho e subsistência promovendo, desta maneira, uma das maiores tragédias humanas de nossos tempos. Tudo isso para que estes trabalhadores sirvam como mão de obra barata nos países centrais a fim de garantir os lucros e a manutenção do capitalismo.

Diante desta realidade os trabalhadores começam a se movimentar em várias partes do mundo. Podemos mesmo afirmar que estamos nos aproximando de um período histórico de acirramento e aprofundamento da luta de classes.

Um dos aspectos mais importantes desta luta é o combate ideológico. E é para contribuir neste combate (colocando-se na trincheira ao lado dos trabalhadores) que nasce o Coletivo Veredas.

**SERGIO LESSA**

**AMOR EM TEMPOS DE “CRISE ESTRUTURAL”**





**Diagramação:** Laura De Bona

**Revisão:** Sidney Wanderley

**Capa:** Laura De Bona

**SERGIO LESSA**

### **Catálogo na Fonte**

Departamento de Tratamento Técnico Coletivo Veredas

---

L638a Lessa, Sergio.  
Amor em tempos de “crise estrutural”/ Sergio  
Lessa. – Maceió : Coletivo Veredas, 2021.  
138 p.  
Bibliografia: p. 131-138.  
ISBN: 978-65-88704-16-5

1. Amor – classes sociais - individuação.
2. Individualidade. 3. Patriarcalismo. 4. propriedade privada.
5. Crise estrutural – capital. I. Título.

CDU: 392.61

---

*Bibliotecária responsável: Fernanda Lins de Lima – CRB – 4/1717*

## **AMOR EM TEMPOS DE “CRISE ESTRUTURAL”**

Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Esta licença permite cópia (total ou parcial), distribuição, e ainda, que outros remixem, adaptem, e criem a partir deste trabalho, desde que atribuam o devido crédito ao autor(a) pela criação original.

1ª Edição 2021  
Coletivo Veredas  
[www.coletivoveredas.com](http://www.coletivoveredas.com)

1ª Edição  
Coletivo Veredas  
Maceió 2021

*Por vezes, um ato confere sentido a toda uma existência.  
Mais raramente, toda existência é seu próprio sentido.  
Aos queridos Carmina, Iosi, Erfrat, Dany e Cati.*

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	9
<b>Capítulo 1 - Que coisa é isto, o amor?</b> .....	13
1.1 As grandes emoções: o amor.....	16
1.2 O individualismo burguês .....	24
1.3 Abelardo, Heloísa e antecedentes.....	25
1.4 Amor e propriedade privada .....	29
1.5 Sexo, amor e afastamento das barreiras naturais .....	40
<b>Capítulo 2 - A crise estrutural e a sexualidade</b> .....	51
2.1 Individuação e mercadoria .....	60
2.2 Os “limites absolutos” da individualidade .....	63
2.3 “Amor livre”? .....	70
2.4 Engels e o “amor exclusivista” .....	77
<b>Capítulo 3 - Amor sem história?</b> .....	91
3.1 Nordlung, Jane Godall e a origem do Universo .....	91
3.2 O início de tudo .....	95
3.3 O trabalho e o ser humano .....	98
3.4 As emoções e os sentimentos humanos.....	103
3.5 Dissolução do amor no gostar.....	113
<b>Conclusão</b> .....	121
<b>Bibliografia</b> .....	131

## Introdução

Nas temporadas de 2015 e 2016, a *Deutsche Oper Berlin* encenou *Romeu e Julieta*, de Hector Berlioz, com uma coreografia de Sasha Waltz. O programa, escrito por Undine Eberlein, iniciava com uma citação de Platão (*O Simpósio*): “Nós, seres humanos, só podemos ‘nos tornar felizes quando alcançamos a realização do amor e cada um encontra o amante que lhe é intrínseco e assim regressa à sua natureza original’. Romeu e Julieta falam do poder e trágico fracasso desta promessa, de que Platão já fala no seu *Simpósio* – o mais belo texto filosófico da Antiguidade, que ainda hoje influencia as nossas expectativas e anseios sobre o tema do amor”.

Esta parece ser a concepção amplamente predominante acerca do amor: ele seria uma pulsão inerente ao humano, faria parte de nossa natureza mais íntima, essencial e permanente. Contudo, também seria sempre trágico e fadado ao “fracasso” (o programa termina com versos de Bob Dylan sobre o seu inevitável fracasso – mesmo quando o amor é bem-sucedido<sup>1</sup>). Há algo de verdadeiro e muito de falso nessa concepção. A porção verdadeira é que o amor, desde que surgiu, tem uma dimensão trágica. O falso é que ele corresponda a uma pulsão essencial, eterna, inerente ao ser humano. Isto não é assim! O amor tem uma história, tem um começo. Por ter um começo, por não ser algo eterno e imutável, sua dimensão trágica também pode ser superada, pode ter um fim. Este é o objeto deste opúsculo: a possibilidade de superarmos a dimensão trágica do amor.

Nesse sentido e proporção, é também uma continuidade ao opúsculo *Abaixo da família monogâmica!* Várias das questões que lá ficaram em aberto, procuramos agora abordar.

---

<sup>1</sup>“My love she speaks softly, /She knows there’s no success like failure /And that failure’s no success at all.” (Bob Dylan, “Love minus zero”)

Por que tratar deste tema logo agora, quando o reacionarismo e o irracionalismo estão se expandindo? Há razões de amadurecimento e evolução pessoal. Nem sempre a gente se encontra capaz para tratar de determinados temas. Há, contudo, também uma razão política e ideológica: desvendar o quanto a vida poderia ser bela, não fossem as misérias do capital, pode ter sua função na disputa ideológica em curso.

Os agradecimentos são muitos. Ivo, camarada de sempre; Alynny Pontese e Carmen Garcez foram leitoras atenciosas e muitas das suas sugestões foram incorporadas ao texto final; Estevam sugeriu textos e corrigiu imprecisões; e Paula Alves me indicou textos importantes, mencionados ao longo do livro.

## Capítulo 1

### Que coisa é isto, o amor?

Os seres humanos nem sempre amaram. Desde quando o amor surgiu, ele também não foi sempre o mesmo, não permaneceu imutável. Nem sempre amamos, nem sempre amamos como hoje. Há diferenças entre as relações de Paris e Helena, na Grécia, de Abelardo e Heloísa, já perto do apogeu do modo de produção feudal, de Romeu e Julieta, no início da Acumulação Primitiva do Capital, de Anna Kariênina e seu amor pelo conde Vronsky, o amor da condessa Olenska e Newland Archer, os heróis de Edith Wharton (já mais próxima de nós) e o amor que sentimos hoje. As diferenças são sempre predominantemente marcadas pela evolução da humanidade, pelas necessidades e possibilidades que vão se impondo como predominantes a cada momento. Voltaremos a isso logo à frente, contudo não é preciso muito para se perceber que a decisão de Heloísa em adentrar o Convento em Argenteuil (por ser a única possibilidade de continuar sua relação afetiva com Abelardo) seria uma alternativa impensável para qualquer pessoa de nossos dias. Muito se alterou desde então.

Como tudo na humanidade, também o amor tem sua história. Nela, mesmo que se leve em consideração tudo o que se alterou, algo ainda permanece. Ainda hoje, colocar as emoções acima das relações sociais continua a ameaçar “como um pesadelo” os amores dos nossos dias. O trágico, algo já explícito em Heloísa e Abelardo e na tragédia de *Romeu e Julieta*, ainda não desapareceu nos nossos dias (a não ser, claro, nos alienados *happy endings* de Hollywood, mas esses não contam). O conteúdo e a forma desta tragédia permanecem similares, pois são essencialmente os mesmos. Desde a sua origem o amor se mostrou antagônico às alienações peculiares à propriedade privada.

Esta conexão do amor com a história da humanidade é, contudo, apenas uma parte da questão. Outro aspecto, não menos verdadeiro, é que as emoções, em especial as maiores e mais profundas, são pesadamente marcadas pela singularidade de cada indivíduo. Esta marca da singularidade faz com que as emoções não possam ser transferidas de um indivíduo a outro tal como transferimos, por exemplo, um conhecimento matemático, filosófico ou científico. O fato de que a soma dos ângulos internos de um triângulo é 180 graus pode ser transmitido de indivíduo a indivíduo, de geração a geração, com alguma facilidade<sup>1</sup>.

Com as emoções, contudo, essa forma de transmissão é inviável. Pois elas são de tal modo mediadas pela singularidade de cada indivíduo, elas estão tão inseridas na substância única de cada pessoa, que mesmo que se possa descrevê-las (e em alguma medida isto é possível), não se pode transmiti-las enquanto tais. O máximo que a humanidade conseguiu neste sentido foi favorecer que os indivíduos tenham uma vivência afetiva semelhante e, assim, que possam experimentar emoções similares. Esta transmissão afetiva do amor, tipicamente e com os limites assinalados, apenas é possível através da arte. Descrever o “amor sexuado individual”, para manter a definição clássica de Engels<sup>2</sup>, é possível, tal como é possível descrever a catarse estética. Contudo, tais descrições estão longe de ser a transmissão da emoção enquanto tal de um indivíduo a outro, ou de uma geração ou época histórica à outra (tal como fazemos com o teorema da soma dos ângulos internos de um triângulo).

Além dessa dificuldade, há ainda outra questão. O principal material para conhecermos o desenvolvimento da afetividade humana, da capacidade humana em gerar e sentir emoções, são as obras de arte. Muito raramente temos casos como os de Heloísa e Abelardo em que, pelo depoimento dos indivíduos e de seus contemporâneos, podemos acompanhar, por décadas, a evolução do amor. Muito mais

1 Isto, claro, em nada diminui ou cancela o fato de que o conhecimento científico, o matemático, o filosófico etc., ao serem também parte das diversas concepções de mundo que se sucederam ao longo da história, podem assumir funções sociais e, portanto, significados ideológicos, bastante distintos. Pensemos, por exemplo, no caso sempre citado por Lukács da defesa do heliocentrismo por Galileu e Giordano Bruno, em tudo distinta do papel do heliocentrismo na cosmologia atual e assim por diante. Lukács aproveita esta contraposição para discutir o papel social da ideologia e sua relação com a ciência. (Lukács, 2018a: 468-9, entre outras passagens).

2 Em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. A melhor edição no Brasil é da Expressão Popular (2010). Estamos sem acesso a ela, por isso seguimos a edição que lhe serviu de base, a excelente tradução de Leandro Konder (1984).

frequentes são as expressões pelas grandes obras de arte da afetividade típica do indivíduo típico de um dado período. Com *Romeu e Julieta*, Shakespeare ao mesmo tempo elevou à consciência dos seus espectadores a emoção amorosa que neles já residia (mesmo que esse residir fosse singularmente diferenciado entre as pessoas) e, ao fazê-lo, tornou tal emoção mais pura, mais forte, mais explícita. Ou seja, desenvolveu a afetividade daqueles indivíduos. Por essa conexão com as pessoas de seu tempo<sup>3</sup>, as obras de arte podem servir para delinear o patamar típico de desenvolvimento da sensibilidade humana a cada momento.

É no contato com tais obras de arte, com a catarse estética que elas proporcionam, que podemos vivenciar emoções assemelhadas e nos tornar partícipes conscientes desta história. Por esta mediação, pode a humanidade transmitir de uma geração a outra, de um indivíduo a outro, a continuidade na evolução “do amor sexuado individual”.

3 “(...) na média, é provável que mais de um terço da população adulta de Londres assistisse a uma peça teatral todo mês (...). O que significa que Shakespeare e seus companheiros dramaturgos estavam escrevendo para o público mais experiente na história. Diferente dos teatros modernos, nos quais atores apresentam a mesma peça por semanas, meses ou mesmo anos, nas casas de espetáculo elizabetanas a peça mudava diariamente, com as companhias introduzindo anualmente tanto novas peças quanto as suplementando com o *revival* de velhas favoritas. Peças sem sucesso desapareciam do repertório depois de apenas algumas apresentações. Shakespeare podia contar com uma audiência excepcionalmente exigente, sensível às transformações sutis de gêneros populares como a comédia romântica e a tragédia vingativa. Mas a pressão a que eles e seus companheiros dramaturgos estavam submetidos para gerar uma peça inovadora e divertida depois da outra deve ter sido exaustiva (...). Nenhuma surpresa, portanto, que escrever peças ao final do século 16 tenha sido uma atividade para homens jovens. Nenhum dos que viveram de escrever peças em 1599 [este texto foi retirado de um livro que trata do ano de 1599 na vida de Shakespeare – SL] tinham mais de quarenta anos de idade. Tinham vindo de Londres e do interior, dos *Inns of Court*, das universidades e de várias profissões. Quase o único que estes escritores tinham em comum era que eram todos das classes médias. Havia certa de 15 deles em atividade em 1599 e eles se conheciam e também conheciam o estilo um do outro: George Chapman, Henry Chettle, John Day, Thomas Dekker, Michael Drayton, Richard Hathaway, William Haughton, Thomas Heywood, Ben Jonson, John Marston, Anthony Munday, Henry Porter, Robert Wilson e, claro, Shakespeare. Em conjunto escreveram eles naquele ano cerca de sessenta peças, das quais apenas uma dúzia mais ou menos sobrevive, um quarto destas é de Shakespeare (...). *The Chamberlain’s Men* [a companhia de Shakespeare – SL] dependia de milhares de londrinos dispostos a pagar um penny ou mais, dia sim, dia não, para vê-los atuar. Por isso, todas as peças que escreviam tinham uma audiência popular em vista e estreava em teatros públicos. Mas a segurança política de longo prazo dependia do apoio da corte. Afortunadamente para os atores londrinos e o dramaturgo, a rainha e a corte gostavam de assistir às peças. (Shapiro, 2005: 9-14).

Isto não cancela a singularidade da emoção em cada indivíduo, apenas expressa o fato de que tais singularidades tão só podem existir como partes, componentes, da universalidade humana e que, por isso, sem cancelar suas singularidades, compartilham uma essência em comum. O fato de que todos reconheçamos a tragédia nas mortes de *Romeu e Julieta* ou que milhares de pessoas deixem o estádio do Morumbi, em São Paulo, após um show de Paul McCartney, cantarolando em conjunto “Obladi-obladá” e “*Give peace a chance*”, expressa o que me refiro. Todos sentem algo em comum, ainda que o sintam de modo singular. Seria possível uma descrição das singularidades desta emoção em comum, desde que se as investigasse em cada pessoa, cada individualidade. Contudo, passado algum tempo, esta possibilidade desaparece, o que permanece na história é o show de Paul McCartney e o texto de *Romeu e Julieta*. As emoções que eles provocam nos conectam à trajetória afetiva da humanidade, mas não possibilitam que tenhamos acesso às singularidades afetivas de cada indivíduo senão pela mediação de nossa própria singularidade. Podemos imaginar o que os outros sentem ou sentiam, compartilhar com eles a essência da alegria, da dor, do amor e assim por diante, mas não podemos sentir exatamente o que eles sentem ou sentiam.

Esta marcante singularidade da afetividade individual é em larga medida a responsável pelo fato de que tais emoções podem ser descritas, mas não podem ser transmitidas do mesmo modo pelo qual, digamos, a descrição do Teorema de Pitágoras é também a transmissão do conhecimento nele contido. Temos, portanto, ao tratar do nosso objeto, o amor, que recorrer às descrições – pois este texto não é uma obra de arte –, na esperança de que, a partir delas, os leitores possam delimitar conceitualmente o complexo afetivo do qual se trata e, a partir de tal delimitação, possam também viver com uma consciência mais elevada os seus próprios amores.

### 1.1 As grandes emoções: o amor

O que caracteriza as grandes emoções é o fato de que elas absorvem, nelas próprias, a totalidade da pessoa. A vida cotidiana é momentaneamente cancelada. O indivíduo é elevado a um patamar afetivo em que o espaço e o tempo são concentrados numa única vivência. A existência passada e a presente condensam-se numa emoção que absorve todas as forças e capacidades da pessoa. O processo catártico as sintetiza com uma abrangência (pois envolve a totalidade da individualidade), com uma profundidade (já que evoca, além do aqui e agora, também o que de mais essencial esta individualidade

possui) e com uma intensidade (pois eleva a individualidade a um novo e mais elevado patamar emotivo que condensa não apenas o presente, mas também o passado e, portanto, as expectativas em relação ao futuro). Isso faz com que, ao indivíduo retornar à vida cotidiana, o faça de modo transformador e sua relação com o mundo já não pode mais ser a mesma. A totalidade do indivíduo se altera, não apenas sua afetividade. Uma maior capacidade de sentir o mundo, uma afetividade mais desenvolvida, traz consigo a possibilidade de se pensar melhor o mundo, de conhecê-lo mais profundamente. A pessoa, então, já não age da mesma forma na vida cotidiana, ela se transformou.

Esta elevação da vida cotidiana, uma característica das grandes emoções e das catarses estéticas, além de desenvolver a afetividade e a sensibilidade, o faz predominantemente numa direção voltada à essência. Todas as emoções, o passado e o presente afetivo, deixam para trás suas particularidades cotidianas e se elevam à essência que as articula numa mesma continuidade, numa mesma unidade. O indivíduo passa a ter contato com sua essência afetiva (isto é, com o conjunto – *ensemble*<sup>4</sup> – da totalidade de suas conexões afetivas com o mundo e consigo próprio) e, por esta via, ocorre uma síntese dessa sua totalidade. Acima das particularidades do cotidiano, esta é uma síntese predominantemente polarizada pela essência e, com isso, o indivíduo eleva a consciência de si próprio bem como, com as devidas mediações, do mundo de que é partícipe. Como a afetividade é uma esfera da individualidade intimamente articulada à concepção de mundo (pois sentir o mundo é parte do processo de compreendê-lo, de interpretá-lo), esta síntese que é, num primeiro momento, puramente afetiva<sup>5</sup>, termina por ter ressonâncias na concepção de mundo. Deste modo, a totalidade do indivíduo se altera, sua individualidade já não é mais exatamente a mesma – e esta

4 *Ensemble* como na sexta *Tese ad Feuerbach*, de Marx (Marx e Engels, 2007).

5 Em uma catarse, a síntese afetiva não é idêntica à concepção de mundo. Contudo, não é possível qualquer catarse que não tenha por moldura ontológica a concepção de mundo da pessoa. Em termos cotidianos, não é possível sentir o mundo sem conhecê-lo e, claro, não é possível conhecer o mundo sem senti-lo. Por isso, o efeito de retorno da síntese afetiva típica de uma catarse sobre a racionalidade, sobre a concepção de mundo, é também mediado pelos valores, pela substância da individualidade, pela concepção de mundo mais geral. É neste espaço que as alienações podem jogar um papel decisivo, por vezes favorecendo, outras vezes limitando – ou mesmo impedindo – o desenvolvimento geral da pessoa a partir de uma catarse. Isso, contudo, em nada cancela, apenas torna mais mediado, o potencial antialienante das grandes emoções, inclusive o amor. Voltaremos a essa questão mais adiante.

alteração tem na esfera da essência o seu momento predominante. Diferente da vida cotidiana, na qual as particularidades (as alienadas e as não alienadas) possuem um enorme peso e muitas vezes (nem sempre) velam ou dificultam o acesso à essência, nos processos de síntese típicos das grandes emoções e das catarses estéticas, são as determinações essenciais que ocupam o primeiro plano.

Também por este peso da essência, outra característica comum às grandes emoções é que elas promovem a resistência da individualidade aos processos alienantes. Uma conexão afetiva mais rica, mais intensa, mais profunda com o mundo é também uma conexão mais intensa, rica e profunda do indivíduo com a humanidade. Nesta medida e sentido, é um importante contraponto, por exemplo, ao domínio sobre os indivíduos de complexos como o fetichismo da mercadoria. A emoção pela tragédia de Abelardo e Heloísa, ou de *Romeu e Julieta*, ou de Newland Archer e a condessa Olenska, ou de Anna Káriênina é também, mesmo que não explicitamente, uma contraposição à essência das relações sociais que não permitiram que o amor se desenvolvesse em sua plenitude, que impediram a felicidade de florescer. Tais obstáculos são sempre, sem exceção, predominantemente – muitas vezes, diretamente -- postos pela propriedade privada; pelo fato de que, na sociedade de classes, a vida humana está a serviço da acumulação da riqueza, de que a existência humana está polarizada pelo “ter” e não pelo “ser”, na juvenil colocação de Marx (Marx, 2015:349).

Tal essência desumana, alienada, na sociedade de classes requer e, ao mesmo tempo promove, o embrutecimento de todos nós, o que resulta também no rebaixamento de nossa capacidade afetiva. As grandes emoções operam como contratendências a este impulso desumanizante. No horizonte da singularidade de cada um de nós, ao nos tornarem mais humanos, capazes de emoções e afetos mais profundos e desenvolvidos, as grandes emoções são também momentos em que as nossas substâncias se contrapõem às nossas desumanizações. As grandes emoções possuem também esta característica: são contrapontos importantes às desumanidades típicas das sociedades de classe<sup>6</sup>.

O “amor sexuado individual” compartilha todas essas características com as grandes emoções. Tal como acontece com uma catarse estética, o indivíduo é elevado da vida cotidiana, experimenta

<sup>6</sup> Claro que, também, em sociedades sem classes. Como tratamos aqui do amor sexuado individual, que surge e se desenvolve sob o capital, não há necessidade de tratar do caso mais universal.

uma emoção de elevadíssimas intensidade e profundidade, toma contato com as determinações essenciais que afetivamente o determinam etc. Ao retornar à vida cotidiana, já não mais pode reproduzir a mesma qualidade das suas relações passadas com o mundo porque, agora, é capaz e tem necessidade de uma relação mais rica, mais desenvolvida, mais profunda – em alguma medida importante, mais humana. Isso porque vivenciou uma emoção de uma qualidade humanamente superior, a qual gerou nele não apenas a possibilidade, mas também a necessidade de emoções similares.

Contudo, diferentemente da catarse estética, o amor é um processo afetivo que conecta um ser humano a outro, é um complexo afetivo que apenas pode se desdobrar na relação entre indivíduos – o que confere a este complexo uma dinâmica particular se comparada, para permanecer com nosso exemplo, com a catarse estética.

A primeira e mais evidente destas particularidades é que o amor tem, “do outro lado”, não uma obra de arte, mas uma pessoa. Não um objeto, mas um ente social com o qual se conecta humana, socialmente. Isto torna o amor muito mais complexo, faz com que demande uma capacidade afetiva, uma capacidade de processar emoções e sentimentos que, diversamente de uma catarse estética, apenas pode surgir e se desenvolver conectada às emoções e aos sentimentos de outro ser humano. A mediação neste processo de humanização do indivíduo não é um objeto, mas a relação com outra pessoa, a qual também tem um papel ativo nesta relação (novamente, diferente de uma obra de arte que, neste sentido, é passiva). A individualidade do outro se torna, aqui, a conexão imediata da substância de cada indivíduo com a substância do outro indivíduo e, com todas as mediações devidas, também com o gênero humano (Marx, 2015:343; Lukács, 2018a:227 e ss.).

A individualidade do outro é a mediação pela qual os indivíduos que se amam se tornam mais humanos e, por isso, também mais ricos e autênticos, menos alienados, na sua conexão com a humanidade. Além disso, enquanto uma catarse estética promove uma vivência afetiva cuja processualidade se condensa num curto período de tempo (horas, no máximo dias), o amor é, por sua determinação ontológica, uma vivência temporalmente mais longa, um processo que tende a se desdobrar não raramente por anos a fio.

Diferente da catarse, o que os indivíduos são enquanto individualidades (com suas essências singulares, com as contradições e tensões peculiares de suas personalidades, com as vivências acumuladas ao longo da vida, com o patamar de desenvolvimento humano-genérico de que são portadores, com o amadurecimento

peçoal e afetivo que os caracteriza etc.) exterioriza-se<sup>7</sup> em suas ações e se articula com as ações do ser amado. Diferente da maior parte das relações cotidianas tipicamente marcadas pela particularidade, contudo, aqui são as totalidades das individualidades – até mesmo a “corporalidade” (Marx, 1983:149) – que estão envolvidas, por vezes mesmo, diretamente envolvidas. Ocorre um desenvolvimento do indivíduo que, sem deixar de ser singular, não teria lugar de outra maneira e, nesta medida e sentido, tal desenvolvimento é portador da marca desta relação.

Os indivíduos que se amam passam a contar com uma parte de suas histórias que, sem que deixem de ser as histórias singulares de cada um, teve sua gênese e seu desenvolvimento fundados e possibilitados pela conexão amorosa. Há algo em comum, algo que é profundo e que lança raízes na essência e na totalidade das substâncias das individualidades envolvidas, uma emoção que apenas pode ser vivenciada por cada indivíduo na medida e proporção em que o amor envolve a totalidade da sua individualidade. Na linguagem filosófica, ontologicamente surge uma conexão objetiva, real, que se estende entre os que amam e que os torna partícipes de um processo comum que – repetimos, sem cancelar ou dissolver a singularidade de cada indivíduo – dota a substância de cada pessoa de uma qualidade afetiva e de um patamar de sensibilidade que a conecta mais humanamente à pessoa amada, à humanidade e, concomitantemente, a si própria.

Em outras palavras, os que amam desenvolvem entre si uma conexão própria, real, objetiva (isto é, que se estende para além da subjetividade de cada um: é uma relação social objetiva) que é tão existente e real quanto seus próprios corpos ou o universo; a qual, contudo, apenas pode surgir e se desdobrar a partir de uma emoção, de um sentimento: o amor.

O fato de que o amor conecta a história dos indivíduos envolvidos numa relação afetiva que apenas pode surgir e se desenvolver como uma relação objetiva entre eles (ou seja, que deve ter por mediação imediata as ações dos indivíduos envolvidos), faz com que surja uma conexão entre eles, uma relação social objetiva, que possui qualidades peculiares e muito distintas da concorrência predominante no nosso mundo, aquele que não passa de uma “coleção de mercadorias”. Sem abolir ou cancelar a singularidade de cada indivíduo, possibilita uma tal conjunta elevação afetiva da vida de cada um que, do interior de cada individualidade, sem nenhuma coação “externa”,

brota uma conexão afetiva que, na consciência cotidiana imediata, assume a forma de uma irrestrita solidariedade para com o ser humano amado. Contudo, é mais do que uma solidariedade de uma pessoa para com a outra, pois (diferentemente da solidariedade) é a substância de uma história comum. Assim, a coparticipação em uma vivência tão rica e profunda resulta, necessária e diretamente, numa conexão afetiva entre os indivíduos de elevadíssima qualidade humano-genérica. A vida de cada um é, agora, parte importante da vida “do outro”. As necessidades e possibilidades que vão sendo geradas nas permanentes sínteses do “período de consequências” (Lukács, 2018a: 36, 99) das ações de cada um adentram as substâncias de cada individualidade, são elos de sua evolução e, com isso, as necessidades e possibilidades de cada um se refletem nas necessidades e possibilidades do outro.

Fazem-no, repetimos, não por qualquer coação externa, como o mercado ou o Estado, o Direito ou a moral, mas pelas necessidades e possibilidades de uma vivência que necessariamente é comum e essencialmente enriquecedora (no sentido humano da expressão). Do “centro das individualidades” assim conectadas, brotam escolhas por alternativas que correspondem às necessidades e possibilidades da relação amorosa, já que esta última se tornou uma necessidade essencial nas vidas dos indivíduos. O “outro” passa a fazer parte das necessidades e possibilidades afetivas mais autênticas; deste solo ontológico, brotam decisões-escolhas ditadas “pelo mandamento interior” (Lukács, 2018a:294) (e não pelo mandamento exterior, como os Dez Mandamentos, a moral ou o as leis) que incorporam as necessidades e possibilidades comuns como necessidades e possibilidades de cada um. Nesta esfera e nesta dimensão limitada pela relação entre indivíduos, sem a potencialidade de alterar a totalidade social como ocorre com outros complexos sociais (pensamos acima de tudo no trabalho, cujas alterações muito frequentemente irradiam pela totalidade social), o amor investe o centro das individualidades que se amam de exigências e possibilidades que partem da totalidade da relação e se dirigem à singularidade dos indivíduos e, nessa medida e sentido, elevam as individualidades ao patamar afetivo da relação no seu todo. Esta elevação é sempre polarizada pelas determinações essenciais das individualidades envolvidas e incluem, por variadas mediações, necessariamente também a essência – o *ensemble* – da relação de cada um com a humanidade. Nesta conexão, a substância humana de cada individualidade se conecta ao que os amados substancialmente são como humanos. Uma elevação do nível recíproco de humanidade é, então, inevitável.

<sup>7</sup> Exteriorização como tradução de *Entäußerung*. Voltaremos a esta categoria com mais detalhes adiante, em “O trabalho e o ser humano”.

Em suma, por essas mediações, neste espaço delimitado pela relação entre indivíduos, sem a potência de alterar os momentos predominantes operantes na totalidade social, o amor favorece, no plano afetivo-pessoal, uma resistência à particularidade alienada dos indivíduos. Tal como ocorre com as grandes emoções, tal como ocorre nas catarses estéticas. Com a diferença para com estas, contudo, de que o amor, ao articular de modo tão profundo e nunca apenas momentâneo as individualidades, possibilita que estas passem por um desenvolvimento afetivo muito mais rico e profundo, que envolve suas totalidades muito mais intensa e amplamente do que a relação com as obras de arte. O amor torna os seres humanos mais humanos com uma intensidade e extensão que lhe é peculiar. Marca indelevelmente a continuidade da substância individual, pois passa a fazer parte do “*ensemble*” – repetimos, segundo a Tese 6 em *Ad Feuerbach*, de Marx –, do conjunto, das relações sociais, que é a essência de cada ser humano.

Como em tudo, também no amor a totalidade é mais do que a soma das partes. O desenvolvimento do amor entre as pessoas é o desenvolvimento de uma totalidade composta pelos indivíduos, composta por tudo o que as suas individualidades singulares são portadoras. Suas experiências de vida, suas vivências afetivas, sua vida profissional, as “lições que a vida nos ensina”, a qualidade da relação que cada um mantém com a humanidade, enfim, as particularidades de um indivíduo se conectam às particularidades do outro. O resultado é um complexo afetivo que possui uma dinâmica evolutiva própria – que envolve as individualidades, mas que reside acima delas. É claro que os indivíduos mantêm uma elevada capacidade de intervir sobre tal dinâmica, de alterar seu ritmo e seu rumo. As decisões dos indivíduos, o “período de consequências” de suas ações, jogam papel fundamental. Não menos verdadeiro, contudo, é que por vezes essa totalidade adquire uma autonomia elevada e as intervenções sobre ela por parte dos indivíduos conseguem apenas alterar pontualmente, e não a essência, desta sua evolução. Muitas vezes esta autonomia termina por ser predominantemente destrutiva, desumana e promove o rebaixamento da humanidade dos envolvidos.

Explicamos isso melhor.

Uma catarse estética, para continuar com nosso contraponto, não pode jamais evoluir neste sentido, o do embrutecimento e da desumanização do indivíduo. Como ocorre na relação da individualidade com a obra de arte, ela tem lugar no interior desta individualidade, sem a possibilidade de alterar em nada a obra de arte

enquanto tal. Uma catarse ante um quadro altera a individualidade, mas não o quadro. O amor, pelo contrário, é uma constante alteração das individualidades conectadas pelo sentimento, é o agir de um para com o outro, é o encontro afetivo prático, objetivo, da totalidade de duas individualidades. Por isso constitui uma totalidade que está acima, melhor dizendo, entre os indivíduos e, enquanto tal, esta totalidade pode ganhar uma dinâmica, desenvolver uma continuidade que se torna ou essencialmente humana ou destrutiva, com todas as graduações possíveis entre esses dois extremos. Evidentemente, ao se tornar destrutiva a relação, o amor já dela desapareceu, mas foi a partir de uma conexão amorosa que se desenvolveu nesta direção desumana e isso confere a este processo destrutivo, alienante, particularidades que lhe são próprias. Em face da catarse estética, o “amor sexuado individual” é de uma complexidade muito maior, é um processo muito mais rico, porque é portador de potências alienantes que uma catarse estética não possui.

Esta maior complexidade do amor, que por isso requer da individualidade uma capacidade afetiva mais desenvolvida, provavelmente é o fundamento do porquê de o amor ter surgido na história da humanidade muito depois das obras de arte. As informações de que disponho indicam que não houve nenhuma sociedade humana, por mais primitiva, que não tenha produzido obras de arte. O “amor sexuado individual”, o amor que sentimos hoje e que reconhecemos em *Romeu e Julieta* e no amor de Ofélia por Hamlet, é um produto tardio da história. Surgiu apenas quando o desenvolvimento das forças produtivas, ao afastar as barreiras naturais e ampliar as possibilidades humanas de fazermos a nossa própria história, passou também a abrir espaços qualitativamente novos para o desenvolvimento das individualidades. Foi só quando esta evolução chegou ao patamar alcançado no século 12 na Europa que teve início a gênese desta nova qualidade da relação entre as totalidades das individualidades, relação esta que as conecta tão intensa, profunda e amplamente, talvez, como nenhuma outra. Abelardo e Heloísa é o primeiro caso claramente documentado desta gênese.

Vejamos isso mais de perto.

## 1.2 O individualismo burguês

Com o início do capitalismo<sup>8</sup>, ao redor do século 16, a relação do indivíduo com a humanidade passou por uma profunda transformação, fundada pelo desenvolvimento de uma nova, mais desenvolvida socialmente, forma de propriedade privada: o capital.

Nas sociedades de classe pré-capitalistas, nos modos de produção asiático, escravista e feudal, com as diferenças entre eles, a propriedade privada foi sempre uma porção de terra com seus trabalhadores. O que ocorreu na China ou no Japão, na Roma antiga e no Império Carolíngio, tem em comum uma base produtiva em que o camponês asiático, o escravo e o servo estavam unidos a um pedaço de terra. Como, nestas sociedades, na própria produção não está determinado o quanto do trabalho excedente iria para a classe dominante e o quanto ficaria com o trabalhador, a expropriação do trabalhador precisava da mediação direta e imediata da violência do Estado. A classe dominante e seus indivíduos, bem como os trabalhadores, apenas podiam existir enquanto tais tendo o Estado por mediação. Isto gera uma dependência para com a comunidade a que estão diretamente vinculados. Ser um senhor feudal, um mandarim chinês ou um senhor de escravo romano requer o reconhecimento dos seus respectivos Estados. A derrota ou o desaparecimento deste Estado significa, irremediável e diretamente, o fim deste ser social dos indivíduos. Com o fim de Roma, tivemos o fim dos senhores de escravos romanos; os mandarins chineses ou os xoguns japoneses apenas existiram enquanto não foi destruído o que lá ainda havia de pré-capitalismo. O Império Carolíngio e os nobres franceses estavam unidos como “o caracol com sua concha”.

Essa dependência do indivíduo para com a coletividade é rompida com o advento do capital. Este vale mais ou menos a mesma coisa em qualquer lugar do mercado mundial. A riqueza de um indivíduo não depende mais da sua relação com o rei ou com o Estado; está, antes, diretamente relacionada ao mercado, que vai se convertendo cada vez mais em mundial. Nesta nova ordem, o indivíduo é o capital que possui e este se expressa em uma quantidade de dinheiro, e não mais em um pedaço de terra com trabalhadores. Esta nova forma de propriedade privada extrai o trabalho excedente dos trabalhadores por mediações puramente econômicas, que se

<sup>8</sup> “É agora que intervém um elemento novo, um elemento que existia no máximo em embrião, quando nasceu a monogamia: o amor sexual individual. Antes da Idade Média, não se pode dizer que existisse amor sexual individual.” (Engels, 1984:83; cf. tb. ss).

realizam no mercado, independentemente do Estado. Temos, agora, uma nova situação em que o mercado ordena a economia e em que a expropriação dos trabalhadores se faz por meios econômicos. O Estado deixa de ser pré-capitalista para ser burguês, uma mudança de qualidade de enorme importância: passa a estar a serviço da reprodução do capital, do mercado. Neste novo contexto, a relação do indivíduo com o mercado se faz diretamente, sem a mediação do Estado, e a relação do indivíduo com o Estado se faz numa nova esfera, a da cidadania. Surge assim o indivíduo que, na esfera política, é um *citoyen*, e na esfera econômica, é um *bourgeois* em uma sociabilidade que se emancipou “politicamente”<sup>9</sup> O individualismo, que já existia antes, ganhou novas qualidades. Tornou-se o individualismo burguês.

## 1.3 Abelardo, Heloísa e antecedentes

Até o apogeu da Idade Média, a existência de cada indivíduo era tão intensamente dependente da comunidade que as necessidades e possibilidades desta se impunham sobre ele e limitavam o espaço de desenvolvimento da sua personalidade. Eram sociedades em que o menor desenvolvimento das forças produtivas abria um horizonte de necessidades e de possibilidades bastante reduzido, se comparado com o presente. Por isso, como assinala Lukács, as necessidades coletivas, humano-genéricas, se elevaram à consciência muito antes das necessidades singulares dos indivíduos.

Com o apogeu do feudalismo, com o desenvolvimento correspondente das forças produtivas, este peso da comunidade perdeu intensidade e as individualidades começaram a desabrochar como nunca antes. Na mesma época de Abelardo e Heloísa, brotou o interesse clerical pelo amor. “Sendo breve, o amor de Deus é descoberto e realizado nas relações humanas (...)” (Carter, 2008: 72).

Dinzelbacher, em seu ensaio sobre a descoberta do amor na Alta Idade Média, nota que na mesma época de Abelardo há um renovado interesse clerical pelo amor. Bernardo de Clairvaux é exemplo de um novo programa teológico e espiritual com o seu “Sobre a necessidade de amar a Deus”, Aelred de Rielvaux (“O espelho do amor”), Hugo de St. Victor (“Elogio do Amor”), Ricardo de St. Victor (“Sobre os graus do amor”), entre outros. Esses tratados sobre o amor cristão correspondem ao crescente número de comentários sobre a Canção das Canções. Mais exegetas se voltam agora para este livro bíblico que nos mil

<sup>9</sup> Marx, 2010; Lukács, 2018a: 134-5, 535-6, 547, 561, 623-5, 696; Tonet, 1999; Lessa, 2017.

anos precedentes. O mais famoso destes comentários é o sermão de Bernardo sobre a Canção das Canções que foi incorporado à liturgia cisterciense. (Carter, 2008:82-3).

Na página seguinte, continua:

O notável a partir do século 12 sobre isto é que as concepções místicas de amor da teologia cristã, de um lado, e o amor cortesão, de outro, se entrelaçam. Podemos ver esse desenvolvimento nas interpretações medievais da relação do noivo e noiva na Canção das Canções. Na Igreja inicial, pelo começo da Idade Média, sua relação era alegorizada com Cristo como o noivo e a Igreja como a noiva. Com a descoberta do individual no século 12, Bernardo faz o movimento ousado de mudar a interpretação da noiva, da Igreja, para a alma individual, um movimento interpretativo auxiliado pelo fato de que alma em latim é um nome feminino (*anima*).

Pela próxima geração, especialmente entre mulheres místicas cristãs, a noiva é a própria mística, e o noivo, Cristo ou a Trindade. Em adição, os escritos das mulheres místicas descrevem esta relação com os temas eróticos dos escritos dos trovadores! (Carter, 2008:84).

Logo abaixo:

Imagens gráficas retratam estas mulheres santificadas em modo que as descrevem em um orgasmo com uma flecha atravessando o coração. E seus próprios escritos contêm descrições eróticas de sua união com Deus.

Ele cita vários casos. “Senhor, ame-me dura, longa e frequentemente. Eu lhe clamo, queimando com desejo. Seu amor ardente me inflama constantemente. Eu não passo de uma alma nua, e você, dentro dela, o visitante ricamente adornado” (Mechtild von Magdeburg, 1241-1299).

Ou:

Meu coração e minhas artérias, todos os meus membros vibram e tremem de desejo. Eu me sinto tão violenta e terrivelmente testada que parece que eu não satisfiz meu amante inteiramente... Conhece-lo, prová-lo em toda parte do seu corpo e se ele não responder ao meu desejo, morreria de raiva... Ele veio formoso e doce... Eu me aproximei submissamente... E ele se deu a mim como usualmente o faz, na forma do sacramento. Então ele veio para mim em pessoa e me tomou e me prendeu em seus braços. Todos os meus membros sentiram este contato, com ele com igual intensidade, seguindo meu coração, como eu desejara. Assim, externamente eu estava satisfeita e extenuada...

Na sequência, eu permaneci fundida com meu amor até eu ter me derretido inteiramente nele em um modo em que nada foi deixado de mim. (Hadewijch de Antuérpia, primeira metade do século 13) (Carter, 2008:85-6).

Narra Carter que Conrad Celtis (1459-1508), o poeta então mais importante da Alemanha, lamentava que “as freiras podiam escrever versos eróticos melhores do que ele” (Carter, 2008:88). Este individualismo nascente teve um profundo e generalizado efeito, desde a valorização da figura da Virgem Maria até uma mudança radical no jogo de xadrez (Carter, 2008:88).

Diz Petrarca:

Casos nas cortes eclesiais revelam que a ligação apaixonada era uma experiência comum abaixo na escala social e sugerem que o ideal do amor romântico está profundamente enraizado na cultura popular... Nós podemos ler sobre homens e mulher dos séculos 15 e 16 que ficaram doentes e quase morreram de amor ou ameaçaram suicídio. As pessoas eram com frequência descritas como dizendo que haveria apenas uma pessoa com quem elas poderiam casar enquanto suas vidas durassem. (Nordlund, 2007:126).

O Renascimento, que está poucos séculos à frente, colherá de modo explosivo, e elevará a um novo patamar<sup>10</sup>, este individualismo e erotismo emergentes. Foi pelo desenvolvimento da sensibilidade humana, neste momento, que a humanidade alcançou o patamar afetivo que tornou possível que duas pessoas se amassem.

O primeiro indício histórico inequívoco que temos do surgimento desta nova qualidade nas relações humanas, repetimos, são as cartas e os depoimentos envolvendo Abelardo e Heloísa<sup>11</sup>. No caso de Paris e Helena, havia uma disputa comercial entre Esparta, Troia e Atenas, não havia amor. Penélope honra, não ama, seu esposo,

10 Cf., por exemplo, Rosenthal, 1993. Por alguns anos foi quase praxe se comentar elogiosamente neste contexto o livro *O homem do Renascimento*, de A. Heller (1980). Hoje ele nos parece muito menos interessante. Acerca do impacto do individualismo sobre a cosmologia, cf. o clássico de Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito* (1979).

11 O texto mais importante é o de Etienne Gilson, *Heloísa e Abelardo* (2007). Estamos sem acesso à edição brasileira e por isso citamos da edição inglesa de 1951, que se baseia na edição francesa de 1938 (a primeira edição na França é de 1932). Para o texto completo das cartas e também para a *História de Minhas Calamidades*, cf. Abelard & Heloise (1977), uma edição completa organizada e traduzida por Betty Radice.

Ulisses<sup>12</sup>. Tristão e Isolda ainda estão envoltos na magia<sup>13</sup>. Abelardo e Heloísa são heróis de carne e osso, suas vidas e sua relação são integrantes da história de seu tempo; suas cartas e depoimentos, a correspondência de Pedro, o Venerável, e Heloísa, a “autobiografia” de Abelardo (*História de Minhas Calamidades*) são testemunhos indelévels dos primeiros passos do amor entre os humanos. Antes, tanto quanto eu saiba, nada da mesma qualidade afetiva pode ser encontrado.

Naquele momento, naqueles primeiros passos, a humanidade ainda não sabia ao certo do que se tratava, não tinha ainda ideia de como viver, nem como denominar, esse novo horizonte afetivo que se abria. Abelardo denomina o que sentia por Heloísa de luxúria; Heloísa o denomina de paixão. Nenhum dos dois pode empregar o termo amor, pois naquele momento o amor ainda não existia com o significado de hoje: ele estava ainda nascendo. Etienne Gilson, num livro memorável, publicado há já quase um século, *Heloísa e Abelardo* (2007), argumenta que Heloísa era muito mais avançada nesta avaliação do que Abelardo, que em Heloísa esta emoção possui um caráter mais desenvolvido, mais moderno (no sentido do Período Moderno que viria) do que em Abelardo.

Por mais primitivos que sejam estes primeiros passos, já então o amor revelava algumas de suas qualidades mais essenciais. Já era o encontro, a síntese em um patamar afetivo muito elevado, da totalidade de individualidades. Este encontro alterava a substância dos envolvidos; o que eles são adquiria uma nova qualidade. Todas as emoções, passadas e futuras, passam a ter um novo critério de avaliação, uma nova referência para serem vividas, fruídas. Esta alteração da individualidade de cada um passou a fazer parte da essência dos

12 *Eros*, entre os gregos, foi sempre relacionado à pólis e à cidadania, nunca a uma esfera privada. O *eros* tido por virtuoso ou o oposto tinha por referência a pólis e a cidadania, não a felicidade pessoal. Victoria Wohl (2002), num texto em que tenta analisar psicanaliticamente o inconsciente da democracia ateniense, um empreendimento que faz fronteira com o delírio, possui alguns indícios interessantes sobre o caráter cívico, público e não privado, das relações amorosas em Atenas. Dover (1989), ao discutir a homossexualidade na Atenas clássica, aponta a imprecisão e como não há entre os gregos um vocábulo para distinguir o amor das outras afeições (Dover, 1989:49-50, 53).

13 “A paixão, o sofrimento, de Heloísa e Abelardo não era aquele de Tristão e Isolda. Os amantes reais não amavam o amor, mas amavam um ao outro. Abelardo e Heloísa não retratam seu amor a serviço do deus do amor (*Eros*); eles não estavam em uma busca por transcendência ou de uma espiritualidade transcendente, mas estavam fruindo o ordinário – a mutualidade humana e a reciprocidade de relações sexuais. Eles escolheram um ao outro e não foram predestinados pela porção de amor de *Eros*. Abelardo e Heloísa não necessitavam de um manual como o ‘A arte do amor’, mas apenas um do outro.” (Carter, 2008:100).

indivíduos (no preciso sentido de que a essência de um indivíduo, sua substância, é o “conjunto” – “*ensemble*”, no dizer de Marx – das relações que ele mantém com o seu mundo). Essa alteração era tão profunda, abrangente e intensa, que integrará a totalidade da vida futura dos envolvidos, mesmo se, como no caso de Abelardo e Heloísa, a realização prática, cotidiana, deste amor haja sido bloqueada pela sociedade. A conexão afetiva que articula as vidas de Abelardo e Heloísa é também a expressão de uma nova necessidade amorosa que o desenvolvimento conjunto de suas individualidades, graças à relação entre eles, fez surgir e se desenvolver. Esta necessidade pode não ser atendida, ou ser atendida apenas parcialmente, mas é indelével: estará para sempre presente em suas existências.

Séculos depois, encontramos algo semelhante em Newland Archer, no romance de Edith Wharton, *A era da inocência*. O amor entre ele e a condessa Olenska não desapareceu quando inviabilizado pela sociedade aristocrática nova-iorquina da virada do século 19 ao 20. Quando já velho, décadas depois, surgiu a possibilidade de reencontrá-la, Newland não teve forças para vencer os poucos metros entre o banco da praça em que sentara e o apartamento da amada. Ele não consegue processar o vendaval afetivo daquele momento e, literalmente, desaba. Sua existência fora traspasada por uma vivência afetiva tão intensa, rica e abrangente que sua individualidade – subjugada às alienações cotidianas –, ao tomar novamente contato com ela, nem sequer foi capaz de ser dela portador. O amor, esse profundo e denso encontro de duas individualidades, é algo que marca toda a existência dos envolvidos. Desde Abelardo e Heloísa até os nossos dias.

#### 1.4 Amor e propriedade privada

Dizíamos um pouco acima que o amor possui particularidades para com a catarse estética. Mencionamos que o primeiro articula a história de duas ou mais pessoas, enquanto a última é um processo puramente individual, que envolve um ser humano e um objeto, a obra de arte. Como também argumentamos, isto com frequência faz do amor um complexo social capaz de lançar os indivíduos envolvidos numa humanização mais profunda, duradoura e com maior potencial para impulsionar a humanização dos envolvidos do que, para continuar com nosso exemplo, a fruição de uma obra de arte.

Uma das peculiaridades do amor é que ele encontra na família monogâmica seu obstáculo cotidiano: contrapõe o humano à propriedade privada com uma imediatividade e dureza que raramente

ocorre no caso das grandes emoções ou das catarses estéticas. É este aspecto do amor que examinaremos agora.

Há pouco mencionamos que, já nos primeiros momentos do “amor sexuado individual”, manifestou-se uma sua dimensão trágica. Tanto no amor de Abelardo e Heloísa quanto nos personagens de Shakespeare (Romeu e Julieta, Ofélia e Hamlet etc.) – para não mencionarmos o amor que apenas podia existir edilicamente em Don Quixote –, a vida cotidiana constituiu desde o início um obstáculo tão poderoso ao desenvolvimento do complexo afetivo do amor que o resultado é trágico: a vida e a morte de Abelardo distante de Heloísa, as tragédias de Shakespeare e a descoberta por Quixote de que Dulcineia del Toboso apenas existia em seu coração – e assim por diante. Este obstáculo, em geral e em todo caso particular, é sempre imediatamente a família monogâmica. Isto é, a forma familiar peculiar às sociedades de classe que submete a família à reprodução da propriedade privada<sup>14</sup>.

Quando Heloísa ficou grávida, Abelardo a enviou para seus parentes no interior da França, na Bretanha, para ter a criança (que recebeu o nome de Astrolábio). Abelardo se propôs casar com Heloísa, desde que o casamento fosse mantido secreto, para não prejudicar sua carreira de teólogo. Heloísa recusou a ideia, tanto porque arruinaria a carreira de Abelardo, como também porque, nas palavras de Abelardo:

Heloísa me fez observar quais as condições de um casamento honrado... Qual homem, que voltado às suas meditações religiosas ou filosóficas pode, possivelmente, aturar a arenga de crianças... ou a barulhenta confusão da vida familiar? Quem pode aturar a sujeira contínua das crianças? (Abelard & Heloise, 1977:27-8).

Após ponderar estes fatos, ainda nas palavras de Abelardo, Heloísa teria continuado:

... que seria muito mais doce para ela ser chamada de minha amante do que ser conhecida por minha esposa; (...) em tal caso, ela disse, apenas o amor me prenderia a ela e o poder das correntes do casamento não nos constrangeriam. (Abelard & Heloise, 1977:63).

14 Sobre a família monogâmica, sua vinculação necessária e insuperável à propriedade privada e ao Estado, seu caráter necessariamente opressor, patriarcal, cf. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, o clássico de Engels (2010). Tratamos disso em *Abaixo a família monogâmica!* (Lessa, 2012a). Cf. tb. Leacock, 2019; Lessa, 212b; Aruzza, 2015; Aruzza & Bhattacharya, 2019.

Após o parto, ela deixou o filho com os parentes de Abelardo na Bretanha e retornou a Paris; eles se casaram e Abelardo a enviou para o Mosteiro de Argenteuil, então uma vila alguns quilômetros a noroeste de Paris. A família de Heloísa avaliou que Abelardo a estava abandonando e o castrou<sup>15</sup>. Ele, recuperado depois de meses de sofrimento, entrou como abade numa ordem religiosa e as cartas entre eles têm início. Anos depois, após Heloísa ter lido o texto em que Abelardo relatava as misérias de sua existência (*História das minhas calamidades*) para convencer a Igreja a transferi-lo a uma paróquia em que suas ideias fossem melhores aceitas, ela lhe escreveu:

Deus sabe, eu busco nada em você a não ser você mesmo; simplesmente você, nenhum desejo pelo que é seu. Eu não espero os laços do matrimônio, nem dote de qualquer tipo, nem qualquer prazer ou desejos apenas meus, mas eu busco satisfazer os seus, tal como apenas você mesmo os conhece... Eu preferiria o amor ao casamento, a liberdade a cadeias. Eu clamo Deus por testemunha, que se Augusto, reinando sobre o mundo, achasse por bem me honrar com o casamento e confirmar todo o mundo como minha posse para sempre, pareceria mais caro e mais honrado para mim ser chamada de sua meretriz do que sua imperatriz... (Abelard & Heloise, 1977:75).

A expressa, consciente, noção de que casamento e amor eram incompatíveis, já presente na correspondência de Heloísa e Abelardo, aparece também em vários autores da época. Na sua primeira forma, “o amor cavalheiresco da Idade Média não foi de modo algum amor conjugal. Longe disso, na sua forma clássica, entre os provençais, voga a todo pano para o adultério, que é cantado pelos seus poetas” (Engels, 1984:75-60). Carter (2008) cita Richard de Fournival (1201-1260), em seu “Conselho sobre o amor”:

Amor no casamento é um débito que se deve pagar, enquanto o amor do qual eu falo é uma espécie de uma graça gratuitamente entregue. Apesar de ser um traço das boas maneiras pagar o que se deve, ainda assim não há amor mais delicioso do que aquele nascido do favor gratuito de um coração sem malícia, ingênuo. (*Apud* Carter, 2008:75).

E, algumas páginas depois, também cita Capellanus, autor de *The Art of Courty Love*:

15 O livro de Gilson, *Heloísa e Abelardo* (2007), a “Introdução” de Radice a Abelard & Heloise (1977), trazem os pormenores desta fase da vida dos dois amantes. O comentário de Newman (1977), a sua edição das cartas e da “autobiografia” de Abelardo, *The story of his misfortunes* (Abelard & Heloise, 1977) e a biografia de Clanchy (1997) devem também ser consultados.

Um preceito do amor nos diz que nenhuma mulher, mesmo se casada, pode ser coroada com a recompensa do Rei do Amor a menos que ela esteja alistada a serviço do próprio Amor fora dos laços do matrimônio. (*Apud* Carter, 2008:85).

É esta a razão, continua Capellanus, para o fato de que “todo mundo sabe que o amor não pode ter lugar entre marido e esposa”. Conclui Carter que esta é outra razão que ecoa na objeção de Heloísa em casar com Abelardo: “apenas fora do casamento o amor é livre; uma vez casado, o amor é um dever” (*apud* Carter, 2008:98). Isto, logo após a gênese do “amor sexuado individual”! Ao final do século 15, Montaigne “nos lembra que humanos não necessariamente amam a quem casam, e eles nem sempre casam com aquele que amam” (*apud* Nordlund, 2007:126).

Emile Zola anota na segunda metade do século 19:

Vejamos a pequena Marie e o pequeno Pierre (...). Suas mães são amigas; eles se tratam com intimidade, trocam palmadas fraternais entre si, rolam pelos cantos, sem qualquer vergonha. Mas, aos sete anos, a sociedade separa-os e toma conta deles. Pierre internado num colégio (...) largado entre o bem e o mal (...) bordejou as vilezas, provou dores e alegrias, teve sua experiência das coisas e dos homens. Marie, ao contrário, passou todo esse tempo enclausurada no apartamento de sua mãe; ensinaram-lhe (...) a literatura e a história expurgadas, a geografia, a aritmética, o catecismo; a (...) tocar piano, dançar, desenhar paisagens com dois lápis (...). E agora, imagino que, uns dez ou doze anos mais tarde (...). Já não se tratam com intimidade (...). Que poderiam dizer um ao outro? Possuem uma língua diferente: (...) nossos filhos sabem tudo, nossas filhas não sabem nada (...). O que acontecerá então no caso bem mais importante do casamento? Ai, os dois mundos se encontram num choque inevitável, e o embate ameaça sempre vergar a mulher ou o homem (...). A família da jovem noiva em geral estava feliz por casá-la finalmente. Entrega-a ao noivo, pedindo-lhe para reparar que ela está sendo entregue em bom estado, intacta, tal como deve ser uma noiva. Agora, o homem irá cuidar de sua mulher (...). Mas o pior é que o antagonismo das duas educações persiste. Se o marido não refaz sua mulher à sua imagem, ela permanecerá para sempre uma estranha (...). Que estranho sistema, dividir a humanidade em dois campos, os homens de um lado, as mulheres do outro; assim, depois de ter armado os dois campos um contra o outro, uni-los dizendo-lhes: “Vivam em paz!” (Zola, 1998:12-15).

Logo depois da I Grande Guerra, Edith Wharton assim descreveu a relação de Newland Archer com sua futura esposa:

Com renovada admiração contemplou a fronte sincera, os olhos sérios e a boca alegre e inocente da jovem criatura de cuja alma seria o guardião. Aquele aterrorizante produto do sistema social ao qual ele pertencia e no qual acreditava, a moça que nada sabia e tudo esperava, fitava-o como uma estranha através das conhecidas feições de May Welland; e uma vez mais lhe ocorreu que o casamento não era o porto seguro que o ensinaram a acreditar, mas uma viagem por mares inexplorados(...). O que cada um realmente poderia saber sobre o outro, já que era dever dele, como um sujeito “decente”, esconder-lhe seu passado, e dever dela, como donzela casadoira, não ter passado nenhum para esconder? (Wharton, 1994:30).

Não há muito lugar a dúvidas: desde o primeiro momento o amor se revelou incompatível com a família monogâmica. Já tratamos de algumas das alienações centrais da monogamia (Lessa, 2012a; 2012b). Não é necessário que aqui retomemos a elas. O que nos é decisivo é que a monogamia entrou na história da humanidade como uma relação familiar essencialmente desigual, de opressão. Corresponde, sempre e em todos os lugares, à dominação da família pelo proprietário privado (o sexo do proprietário privado é pouco importante, ainda que na maior parte das vezes seja o homem o proprietário e a mulher a parte oprimida). Este modo de organização familiar não existia antes das sociedades de classe. Por outro lado, não há sociedade de classe que não tenha neste modo de organização familiar um de seus fundamentos mais importantes, ao lado do Estado e da propriedade privada (Leacock, 2019; Engels, 1984).

Como a forma da propriedade privada muda ao longo do tempo (as propriedades privadas do modo de produção asiático, escravista, feudal e capitalista), também se alteram os modos pelos quais as sociedades se reproduzem e, com isso, alteram-se as peculiaridades da monogamia. Que na República Romana as mulheres tenham um papel mais ativo na economia familiar do que no apogeu de Atenas ou no apogeu da Idade Média, em nada importa no fundamental da monogamia; significa apenas que esta continua essencialmente a mesma (a submissão da família à reprodução da propriedade privada), com as alterações particulares impostas a cada momento pelas diferentes formas da propriedade.

Em nada altera a essência da monogamia, também, o fato de que tenhamos nos haréns da Arábia Saudita ou entre os mórmons de Salt Lake City (USA) várias mulheres para um só homem. Também nestes casos a organização familiar inclui a opressão das mulheres pelo homem e está a serviço da propriedade privada. Também em nada modifica sua essência a decadência atual da forma burguesa

típica da família monogâmica (o marido, a esposa mais os filhos etc.). Nem o chamado poliamor, nem as famílias constituídas por relações homoafetivas superam a monogamia, são apenas variações da determinação mais geral da monogamia. Já tratamos destas questões em *Abaixo a família monogâmica!*

O fato de que, por milênios, esta dominação se afirmou sobre a mulher pelo homem proprietário privado leva, ainda hoje, à ilusão de que esta dominação possui um fundamento biológico<sup>16</sup> e que seria meramente uma questão de libertar a mulher da opressão masculina. Os maiores equívocos desta posição podem ser resumidos em dois pontos.

O primeiro, de que o opressor é livre, de que a opressão faz livre o opressor. Isto é uma falsidade. O proprietário privado que oprime o restante da família nada mais é que a expressão no seio da família da opressão generalizada das sociedades de classe. Não passa de um elo mediador da submissão da existência humana à propriedade privada. Ele é tão alienado (no sentido de *Entfremdung*, da desumanidade socialmente posta) quanto aquele que é oprimido. O fato de que sua alienação prática enquanto dominador é mais confortável e corresponde à sua vitória sobre o oprimido não altera a essência do fato de que, também o opressor, é um “guardião” do capital, deposita seu destino no destino de sua propriedade privada e, por isso, é tão alienado quanto aquele que oprime.

O segundo ponto é que esta forma de opressão nada tem de biológica. É puramente social. Que por milênios e mesmo ainda hoje o dominante na família seja o homem, é apenas um indício de que a propriedade privada entrou na história como um atributo masculino. Este atributo masculino se funda no fato de que o número de mulheres é o que determina a taxa de natalidade nas sociedades primitivas. A vida da mulher era mais importante que a vida do homem e, por isso, coube a este exercer a forma originária da violência sem a qual não há exploração do ser humano pelo ser humano: a guerra. Os homens fazem a guerra, é por ela que originalmente se obtém a propriedade privada. Mais cedo do que tarde, a propriedade privada passou a ser dos homens e as mulheres, para terem um lugar na sociedade, tiveram

16 O caso mais notório é o de Simone de Beauvoir, em *O segundo sexo*. Os elogios frequentes ao livro passam por cima do fato de que ela reconhece uma superioridade biológica masculina: “Quanto às mulheres normais, a gravidez, o parto, a menstruação diminuíam sua capacidade de trabalho e condenavam-nas a longos períodos de impotência (...). Elas necessitavam da proteção dos guerreiros e do produto da caça e da pesca a que se dedicavam os homens (...). O homem é que assegurava o equilíbrio da reprodução e da produção (...). Ela [a mulher – SL] suporta passivamente seu destino biológico.” (Beauvoir, 2009:142-145).

de aceitar, como esposas ou prostitutas, o novo poder econômico concentrado nos homens (Engels, 2010; Leacock, 2019).

Desde então, a alienação do homem e da mulher enquanto membros da família é essencialmente a mesma. Ambos servem, no seu comportamento, nos seus gostos, nos seus sentimentos, na sua existência, na sua aparência, na sua concepção de mundo à propriedade privada. Ambos possuem uma existência que não vai além do fato de serem “guardiões” (Marx, 1983:79) da propriedade privada; curvam-se à propriedade privada como servos. Ao longo de milênios, esta dominação moldou um padrão de masculinidade e de feminilidade que é, para todos nós, uma vivência cotidiana. A mulher dócil, abnegada, dedicada à família, obediente e que se deixa conduzir. Na vida, bem como na cama. O homem é um conquistador, capaz de prover a família, capaz de comandar e que sabe como conduzir a família. Também, na vida como na cama. Deve estar claro: isso nada tem de biológico, é puramente social.

Não menos verdade é que, se a alienação do homem e da mulher é essencialmente a mesma, ela não é idêntica para o dominante e o dominado. O primeiro, por ser proprietário privado, precisa cuidar da propriedade privada familiar. Por isso deve entender de economia, história, política; quanto mais culto for, maior a possibilidade de administrar com sucesso suas posses. Ser proprietário privado o conecta (ainda que pela mediação alienada da propriedade privada) à humanidade, à reprodução da totalidade da sociedade a qual pertence. A mulher, ao contrário, serve à propriedade privada cumprindo tarefas locais e privadas: arrumar a casa, cozinhar, cuidar dos filhos, arrumar-se para receber o dominante e assim por diante. Tal como o proletário, o servo e o escravo, também a esposa se conecta à totalidade social pelas objetivações e exteriorizações possibilitadas pela sua submissão à propriedade privada. Suas possibilidades de desenvolvimento como pessoa humana contam, por isso, com uma base social limitadíssima e, na história das sociedades de classe, as mulheres foram forçadas a um patamar inferior de humanidade ao dos homens. Esta situação de dominação abre aos homens um espaço de desenvolvimento pessoal muito mais amplo do que às mulheres, pois o polo dominante tem de se conectar cotidianamente à totalidade social, enquanto o polo dominado vive uma vida cotidiana limitada ao lar e à reprodução da família, apartada da totalidade social<sup>17</sup>.

17 Neste aspecto, a opressão da mulher possui clara similitude com a opressão dos trabalhadores escravos, servos ou proletários. Estes também se conectam à totalidade

Engels, Marx, Lukács, Mészáros etc. possuem muitas páginas dedicadas a esse tema, não é preciso que nos alonguemos descrevendo as mazelas e infelicidades da família monogâmica deste Abelardo e Heloísa. O que a nós importa é assinalar que esta relação de dominação faz com que a família monogâmica tenha se convertido num espaço de conflitos, disputas, concorrências e violências, espaço este que é, em sua essência, incompatível com o amor. Tão logo este tenha surgido, o encontro de duas personalidades numa relação de amor autêntico é algo tão humano, essencialmente profundo e transformador para as individualidades, que qualquer relação de dominação ou de submissão implica necessariamente seu rebaixamento, quando não sua destruição. Em *Como se casa, como se morre*, Zola (1998) nos dá uma viva e pujante descrição desta miséria humana: os indivíduos precisam se embrutecer, rebaixar sua capacidade sensível (e, portanto, racional), precisam se diminuir como seres humanos para reproduzir com sucesso a propriedade familiar. A educação, os bons costumes, a cordialidade masculina (que domina) e feminina (que se submete) – não o amor – é o máximo que se pode esperar de afeto numa relação como esta.

Amor, aqui, é apenas um sinônimo de duas pessoas que aprenderam, ao se embrutecer, a se tolerar por toda uma existência. As necessidades afetivas de cada um? Estas naufragaram numa vida em que os valores máximos brotam da mercadoria.

Ora, por que nossas vidas, mesmo depois do longo percurso desde o período primitivo até hoje, depois de tanta história, terminaram marcadas pela impossibilidade de se realizarem plenamente no amor?

A resposta a essa questão envolve um longo processo histórico, mas que pode ser sumariado em algumas poucas palavras. A família monogâmica surgiu com a propriedade privada, ao redor de 12 mil anos atrás. O “amor sexuado individual”, contudo, começou a se fazer presente na história no apogeu do feudalismo, há cerca de oito séculos. Ele adentrou a história num momento em que a sociedade de classe ainda servia ao mais rápido desenvolvimento das forças produtivas e, por isso, no embate entre o amor e a monogamia imperante, predominava a sociedade e as necessidades individuais tinham de se submeter à totalidade social, fosse qual fosse o preço a se pagar (inclusive a morte dos indivíduos, lembremo-nos de Sócrates ou de D. Quixote, de Romeu e Julieta ou Anna Kariênina). Por essa

---

social pelo seu trabalho alienado e, por isso, seus processos de individuação são limitados ao imprescindível para que sejam produtores.

razão, durante a Acumulação Primitiva do Capital, o amor podia se apresentar como uma necessidade que, contudo, era impossível de ser plenamente realizada – pela sensata razão de que a superação das classes sociais, *i.e.*, da monogamia, ainda não era uma possibilidade histórica.

O amor entrou, assim, na história como uma necessidade trágica, como algo belo, mas impossível de se realizar plenamente. O máximo a que as pessoas podiam almejar, nesta esfera, era a extrema sorte de que a finalidade de reproduzir o capital pudesse coincidir com o amor entre marido e mulher. Isto é o máximo, o excepcional. Com o passar do tempo, com o desenvolvimento do capitalismo, com as Revoluções Burguesas etc., com a situação histórica evoluindo aceleradamente, a contradição antagônica entre o amor e a propriedade privada apenas podia ser deslocada (Mészáros), jamais superada, pelas novas modalidades de submissão do primeiro à segunda. Balzac, em *O Pai Goriot*, narrou as mazelas femininas e masculinas do ponto de vista da herdeira. Em 1806, tentando colocar alguma ordem nesta esfera, o Código Napoleônico autorizava os homens a terem uma esposa e quantas cortesãs quisessem, desde que colocassem em casas diferentes a esposa e as cortesãs. O mesmo código, contudo, punia com a morte a infidelidade feminina.

Engels:

Com a monogamia, apareceram duas figuras sociais constantes e características, até então desconhecidas: o inevitável amante da mulher casada e o marido corneado. Os homens haviam conseguido vencer as mulheres, mas as vencidas se encarregaram, generosamente, de coroar os vencedores. O adultério, proibido e punido rigorosamente, mas irreprimível, chegou a ser uma instituição social inevitável, junto à monogamia e ao heterismo. No melhor dos casos, a certeza da paternidade baseava-se agora, como antes, no convencimento moral, e para resolver a contradição insolúvel o Código de Napoleão dispôs em seu artigo 312: “*L’enfant conçu pendant le mariage a pour père le mari*” (“O filho concebido durante o matrimônio tem por pai o marido”). É esse o resultado final de três mil anos de monogamia (Engels, 1984:53).

Com a entrada do século 19, a humanidade passou a um novo período histórico. Pela primeira vez, com a Revolução Industrial e a superação das relações pré-capitalistas de produção, a humanidade foi capaz de produzir mais do que o necessário para atender a todas as necessidades de todos os indivíduos do planeta. Saímos da longa fase histórica da carência e adentramos o período histórico marcado

pela abundância. Se, até então, concentrar a riqueza na classe dominante era *conditio sine qua non* para o mais rápido desenvolvimento das forças produtivas, após 1830 isto se inverteu. A abundância passou a derrubar os mercados e fez a economia passar, de crise cíclica em crise cíclica, até à década de 1970, quando a crise se tornou permanente e teve início a “crise estrutural do capital”, como argumentou Mészáros<sup>18</sup>. Neste momento, a superação da propriedade privada se tornou não apenas uma possibilidade, mas uma necessidade para a humanidade. Correlativamente, a superação da família monogâmica (e do Estado, mas não entraremos aqui neste tópico), se já era uma necessidade, porém impossível de ser atendida, agora ganhou uma nova qualidade: além de necessária, a superação se tornou possível.

Teve, então, início a dissolução da família monogâmica em sua modalidade burguesa, tal como teve também início a dissolução da sociabilidade do capital. Na família, esta dissolução se mostrou mais rápida do que na sociabilidade em geral. Já na segunda metade do século 19, ela se manifestou por um extremo enrijecimento. A família vitoriana, com as mulheres contidas em espartilhos e os homens tentando cancelar suas individualidades em fraques e cartolas, é contemporânea ao desenvolvimento acelerado da individualidade, da sexualidade, da homossexualidade (Russet, 1989; Hoare, 1997). As contradições entre as necessidades e possibilidades individuais e a sociedade burguesa se intensificaram quando, com o início do século 20, teve início o mais intenso e prolongado período revolucionário que a humanidade jamais viveu (de 1905 a 1949, *grosso modo*). A opressão do indivíduo pela sociedade ganhou uma intensidade inédita. Esta contradição indivíduo-sociedade requeria soluções que o passado não poderia fornecer. A “questão feminina” não se deixava silenciar. De Marx a Nietzsche, de Freud ao movimento feminista, de Ibsen a Oscar Wilde, de Tolstói a Edith Wharton, de Tchekhov a Thomas Mann etc., os indícios florescem por todos os lados.

Engels ocupa, aqui, um lugar de enorme destaque: é dos muito poucos que colocam no centro dessa questão as alienações fundadas na propriedade privada. Quase sempre a questão era tratada como desajuste de um indivíduo defeituoso ou doente a uma sociedade perfeita. As mulheres, com a “histeria” e os “males do corpo feminino”, padecem em dose dupla: por serem seres humanos e por serem mulheres. São inomináveis as barbaridades que foram escritas nos últimos 150 anos sobre o que seria a essência da mulher. Todavia, são inqualificáveis as barbaridades escritas depois de 1950, quando

o avanço da contradição já caminhara um longo percurso<sup>19</sup>. Já no século 19 o movimento feminista se levantou, ainda que de forma primitiva e ingênua. Tal como a revolta dos ludistas que pretendia superar a opressão capitalista destruindo as máquinas, o feminismo inicial pretendia (e em larga medida ainda pretende, mas isso não é agora nosso tema) superar o patriarcalismo sem superar a propriedade privada. O feminismo nascente propunha a conquista da igualdade de homens e mulheres na sociedade de classes, lutava pelos mesmos direitos dos homens, direitos que apenas poderiam ser afirmados “por meio do Estado” – este “comitê gestor do conjunto dos negócios da burguesia”<sup>20</sup>. O que eram heroicas ilusões há um século converteu-se, hoje, em trincheira de luta contra a superação da propriedade privada<sup>21</sup>).

O que nos importa, agora, é que esta passagem ao período histórico em que as classes sociais e a família monogâmica não mais correspondem às necessidades de desenvolvimento da humanidade é concomitante a um desenvolvimento das forças produtivas que provocou um afastamento das barreiras naturais, o qual, pela primeira vez, dissociou cotidianamente sexualidade e reprodução biológica. Em um processo que tem suas origens mais remotas na época de Abelardo e Heloísa, ao a humanidade alcançar as vésperas da crise estrutural do capital que se inicia em meados da década de 1970, as condições históricas levaram a uma alteração substancial do “amor sexuado individual”, para manter a caracterização feita por Engels: possibilitou uma transformação profunda da relação entre sexualidade e o amor. Pela primeira vez, a sexualidade passou a ser, na vida cotidiana de parte importante da humanidade e com uma consciência crescente deste fato, uma mediação antes afetiva que biológica. Isso alterou não apenas o “amor sexuado individual”, sua dinâmica, suas possibilidades e necessidades, mas também transformou a sexualidade, modificou suas necessidades e possibilidades.

19 Maines, 1999; Russet, 1989; Wilson, 1977. Um bom exemplo da persistência das concepções patriarcais referentes à sexualidade feminina é Symons, 1979 e Barash, 1997. Para o impacto na vida cotidiana das concepções reacionárias, cf. Spock, 1954.

20 Sobre as críticas de Marx aos direitos, à emancipação política, cf. Marx 2010 e 2010a, Tonet, 1999 e Lessa, 2007.

21 Aruzza, Fraser, Bhattacharya, 2019 e Aruzza 2015 são exceções neste contexto. Os argumentos que apresentam contra o feminismo dominante e na defesa da vinculação da monogamia à propriedade privada são dos mais articulados que encontramos em nossa pesquisa. Voltaremos a eles mais à frente. Agradecemos a Paula Alves a indicação desses textos.

18 *Para além do capital* (2002) é o texto fundamental sobre esta questão. Cf. tb. Paniago, 2012.

Para as últimas gerações em especial, o ato sexual é cada vez mais socialmente afeto e cada vez menos reprodução biológica (ainda que esta permaneça para sempre fundamental à reprodução do ser humano).

Isto é tão importante que merece uma consideração mais cuidadosa.

### 1.5 Sexo, amor e afastamento das barreiras naturais

Repetindo: o fato de que nosso ser social possui como base o animal biológico *Homo sapiens* tem por consequência que a reprodução biológica permanece a base ineliminável da reprodução social, qualquer que seja a sua evolução. Uma sociedade que não é capaz de garantir a reprodução biológica de seus membros, que a cada geração conta com menos pessoas, é uma sociedade em desaparecimento. Comer, beber, abrigar-se, reproduzir-se sexualmente, criar as crianças até uma idade em que possam produzir o suficiente para si próprias e, em seguida, um excedente para a sociedade, os cuidados com a saúde e higiene etc. são necessidades a que todas as sociedades têm de atender. Caso não o façam, o restante da vida social (sua ideologia, moral, suas obras de arte, sua arquitetura etc.) terminará desaparecendo junto com a própria sociedade. Como atendemos a essas necessidades básicas é um fato tão decisivo da vida que termina por predominar no desenvolvimento da sociedade. Por isso, como já argumentamos, o trabalho é o fundante de toda sociabilidade<sup>22</sup>.

O desenvolvimento das forças produtivas diminui o tempo que cada sociedade deve empregar para atender a essas necessidades primeiras e, concomitantemente, diminui o peso dos acontecimentos naturais no desenvolvimento do ser humano. Este processo é o que Lukács, após Marx, denominou de “afastamento das barreiras naturais” (Marx, 1975:425, 494, 499, 503, 537, 638, 662, 664; Marx, 1983: 105, 106, 108, 242, 263; Lukács, 2018:128; 2018c:43-4).

Nas sociedades primitivas que chegamos a conhecer, bem como nos registros arqueológicos de sociedades há muito desaparecidas, a vida era praticamente toda dedicada à produção dos bens de primeira necessidade, como alimentos, abrigos, vestimentas etc. Praticamente, e não completamente toda dedicada, porque mesmo no período primitivo o fato de vivermos em sociedade requer que desenvolvamos a fala, que elaborem alguns complexos valorativos, como a moral e os costumes, que possamos acumular e transmitir

conhecimentos, que criemos condições para o desenvolvimento da racionalidade e sensibilidade de seus membros, que elaboraremos uma concepção de mundo (*Weltanschauung*) que forneça uma explicação para a totalidade do existente e, portanto, também para a vida humana – e assim por diante. Em poucas palavras, mesmo quando de sua gênese, a vida humana jamais foi redutível ao trabalho, à transformação da natureza nos meios de produção e de subsistência. O trabalho funda o ser social, não porque ele seja a totalidade do ser social (esta é sempre maior do que ele), mas porque atende às necessidades básicas, primeiras, da reprodução biológica, sem a qual não há reprodução social. Por isso, repetimos, e não porque a totalidade social possa ser reduzida ao trabalho, este tem um papel predominante na determinação de como se estrutura o restante da vida humana<sup>23</sup>.

Com o desenvolvimento das forças produtivas, o fato de o trabalho conhecer uma produtividade crescente faz com que seja preciso cada vez menos tempo para produzir o que a sociedade necessita. É este desenvolvimento da produtividade do trabalho que, com a descoberta da agricultura e da pecuária, possibilitou que o indivíduo produzisse mais do que o necessário à sua sobrevivência. Surgiu, assim, uma capacidade de trabalho do indivíduo que excede às suas necessidades (daí o “trabalho excedente”), bem como a possibilidade de uma porção da sociedade não trabalhar e passar a viver do trabalho do restante da sociedade: as sociedades de classes.

Com as forças produtivas se desenvolvendo, cada vez menos indivíduos são envolvidos no trabalho. A libertação de pessoas para outras atividades favorece o avanço da divisão social do trabalho, e as sociedades vão se tornando internamente mais diferenciadas, mediadas; as individualidades vão se desenvolvendo até chegar ao patamar atual. Uma sociedade hoje industrializada emprega menos de 20% de sua força de trabalho na transformação da natureza. Essa a primeira consequência importante, do desenvolvimento das forças produtivas: cada vez menos indivíduos tendem a ser envolvidos na produção dos meios de produção e de subsistência, sendo liberados para outras e novas atividades.

A segunda consequência importante é que os eventos naturais (chuvas, secas, incêndios, terremotos etc.) possuem um impacto cada vez menor no desenvolvimento das sociedades. Isto não quer dizer, claro está, que possamos fazer do planeta o que quisermos.

<sup>22</sup> Lukács, 2018a, em especial os capítulos “O trabalho” e “A reprodução”. Tb. Lessa, 2011, 2016.

<sup>23</sup> Marx, 1983: 151 e ss.; Marx e Engels, 2007; Lukács, 2018 e 2018a, em especial o capítulo “O trabalho”; Lessa, 2016; Andrade, 2016.

A velocidade e intensidade com que o capitalismo está tornando o planeta inabitável para os humanos é uma demonstração clara desses limites. Contudo, não menos verdadeiro é que no passado eventos naturais podiam decidir a sobrevivência ou o desaparecimento de civilizações inteiras (pensemos, por exemplo, no efeito sobre os humanos que viviam na Europa no período da última glaciação etc.). Hoje, esta possibilidade é muito mais remota; não há nenhum evento histórico importante nos últimos vários milhares de anos que tenha sido determinado predominantemente por um evento natural. Não podemos jamais deixar de atender às necessidades imediatas da reprodução biológica e, contudo, o fazemos de tal modo que os eventos naturais possuem um impacto cada vez menor em nossas vidas<sup>24</sup>.

Para descrever este processo de redução das horas dedicadas à transformação da natureza e à crescente autonomia do ser social para com a natureza, Lukács empregou, como vimos, a expressão “afastamento das barreiras naturais”. Afastamento e não eliminação, pela sensata razão de que a barreira natural da reprodução biológica estará sempre presente na vida humana. Afastamento, por fim, porque essa presença não é sempre a mesma. Ele é sempre fundamental, mas as barreiras naturais são constantemente deslocadas, afastadas, uma vez que as possibilidades de desenvolvimento humano se ampliam com o desenvolvimento das forças produtivas<sup>25</sup>.

24 O fato de que estamos convertendo o planeta num ambiente inóspito aos seres humanos é a demonstração de nossa capacidade de transformar a natureza e, ao mesmo tempo, do quanto nos alienamos neste processo. Nossa atual crise ecológica não é um fato natural, mas um evento social, provocado e produzido pelo capital.

25 O desenvolvimento das forças produtivas não deve ser confundido com o desenvolvimento da capacidade produtiva ou técnica estrito senso. As forças produtivas são as potências humanas para transformar a natureza em objetos úteis, em meios de produção ou de subsistência. Fazem parte, portanto, da capacidade humana de fazer a sua própria história. Contudo, a trajetória humana tem com frequência demonstrado que processos de alienação podem lançar o aumento da produção e do desenvolvimento técnico contra os seres humanos. Hoje, com a crise estrutural do capital, tornou-se uma evidência cotidiana esta capacidade de processos alienantes fazerem do desenvolvimento técnico e da produção antagonísticos à sobrevivência da humanidade. Há, assim, que se distinguir o desenvolvimento técnico, o desenvolvimento das capacidades produtivas da riqueza da classe dominante de um lado e, do outro, o desenvolvimento das forças produtivas da humanidade, isto é, o desenvolvimento da capacidade humana em fazer humanamente sua história; o desenvolvimento da técnica e da produção pode, ou não, ser um processo desumano, de destruição do humano – um processo alienante e alienado (Cf. Lukács, 1974; Lukács, 2018:251; 2018a: 118-9, 120, 120-1, 135-6, 136-7; Lukács, 2018b:91-2, com outras referências importantes).

Deste complexo de questões, o que nos importa é que o afastamento das barreiras naturais decorrente do desenvolvimento das forças produtivas é o fundamento último para uma característica essencial do desenvolvimento da sexualidade: esta vai recebendo, no percurso de Abelardo e Heloísa até nossos dias, um conteúdo distinto de sua função originária. Que a reprodução biológica continue fundamental para a reprodução social é inegável. Contudo, a sexualidade tende a assumir a função de uma mediação afetiva, nada biológica, puramente social, entre os seres humanos. As relações sexuais tendem a deixar de ser primordialmente mediações para a reprodução biológica humana e passam a ser predominantemente mediações para uma relação afetiva que vai ganhando intensidade, profundidade e tendo repercussões cada vez mais amplas na evolução das substâncias individuais e, com todas as mediações, na reprodução da sociedade como um todo. O complexo social do amor necessita e produz, com o afastamento das barreiras naturais, em especial por aquele promovido pelo capital desde o século 12 até nossos dias, uma mediação afetiva cada vez mais rica para o seu próprio desenvolvimento: a sexualidade.

Essa evolução está longe de ser retilínea ou não contraditória. Mas é uma mera constatação ontológica que, ao menos a partir do século 17 e bem mais intensamente no século passado, a sexualidade exhibe a tendência de ser cada vez mais mediação para uma relação afetiva que não tem paralelo ou conexão imediata com a reprodução biológica.

Em outros complexos sociais encontramos evolução semelhante. Contudo, no complexo da sexualidade, o afastamento das barreiras naturais é mais intenso e profundo, possui consequências maiores do que, por exemplo, na alimentação. Esta, por mais que se desenvolva, está vinculada à nutrição e à manutenção biológica da vida. A sexualidade, hoje, intensificou sua evolução para atender a necessidades e explorar possibilidades que não possuem nenhuma relação com a reprodução biológica; que são puramente afetivas e concernentes tão só à sensibilidade humana. Chegamos a um momento em que é cada vez menor a importância do gênero biológico das pessoas envolvidas no “amor sexuado individual” de que falava Engels. As relações homossexuais podem, também por isso, tornar-se cada vez mais “normais”, pois não nos relacionamos sexualmente cotidianamente para fazer filhos, mas predominantemente para atender às possibilidades e necessidades peculiares ao complexo social do amor. Nesta esfera, o sexo biológico das pessoas é cada vez menos importante.

Tanto a alimentação quanto a sexualidade são complexos sociais que Lukács em sua *Ontologia* investigou brevemente e com o claro propósito de demonstrar como opera o afastamento das barreiras naturais mesmo em complexos que possuem uma direta função biológica. Quanto à alimentação, ele argumenta que esta vai ganhando um caráter crescentemente social, de tal modo que, com o passar do tempo, não apenas o que e o como se come adquire um conteúdo social sempre crescente, como ainda a necessidade de se alimentar deixa de ser a única razão a operar neste complexo. Cita Marx, dos *Grundrisse*: “Fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com mão, unha e dente” (Lukács, 2018b:129; Marx 2011:47). Argumenta, também, que há um paralelo entre os desenvolvimentos da alimentação e da literatura. O desenvolvimento da literatura mundial (na acepção de Goethe para este termo, assinala ele) não implicou sempre o desaparecimento das literaturas nacionais e regionais – pelo contrário, por vezes mesmo, auxiliou no fortalecimento e desenvolvimento de muitas delas. Analogamente, continua Lukács, o desenvolvimento de uma cozinha internacional não levou sempre ao desaparecimento – ao contrário, por vezes mesmo, intensificou o desenvolvimento – das cozinhas regionais e nacionais. A cozinha italiana, ou a francesa, ou a japonesa, ou a chinesa, por exemplo, ganharam uma dimensão mundial que não as eliminou enquanto resultados específicos, bastante particulares, dos desenvolvimentos das respectivas nações. “A mesma direção de desenvolvimento”, diz Lukács, “pode-se constatar em outra esfera decisiva da vida biológica: a da sexualidade” (Lukács, 2018b:130).

Já no passado distante, no surgimento das sociedades de classe, este desenvolvimento pode ser percebido. A sexualidade passou a ser também a expressão do patriarcalismo. Na relação familiar, tipicamente entre homens e mulheres, surgiu uma dominação antes inteiramente inexistente. Com isto, a própria interioridade da relação entre os sexos se alterou: “as grandes transformações sociais”, segundo Lukács,

têm um efeito sobre a relação dos sexos entre si tão radical quanto transformam radicalmente a típica relação na vida social; quem domina, quem é dominado etc. não é, nessa relação, nenhuma questão socialmente “exterior”, que apenas superficialmente modifica “externamente” a relação sexual, mas tais rearranjos permitem que espontaneamente surjam modos de comportamento humanos, aprovados ou negados, que têm um efeito profundo no que um sexo percebe sexualmente atraente ou repulsivo no outro. (...). Em tudo isso, vem à expressão um traço essencial adicional

da reprodução social em referência à sexualidade: a mútua atração sexual jamais pode perder seu caráter essencialmente corpóreo, biológico, mas o intercâmbio sexual assimila em si, com a intensificação das categorias sociais, sempre mais conteúdos que mais ou menos organicamente se sintetizam com a atração corpórea que, contudo, têm ante esta – direta ou mediadamente – um caráter humano-social heterogêneo.” (Lukács, 2018b:130-31).

“Caráter humano-social heterogêneo” em relação ao “corpóreo” na mesma medida em que o ser social é “heterogêneo” em relação ao ser natural: a sexualidade não pode se realizar sem uma conexão com o corpo, mas o conteúdo desta conexão bem como o que significa este “se realizar” vão adquirindo “conteúdos” sociais que tendencialmente afastam o papel biológico (sem jamais o eliminar) do complexo da sexualidade.

Assim, continua Lukács, é mais ou menos claro que

a condicionalidade social daqueles conteúdos e formas que, nas sociedades desenvolvidas, se sobrepõem, remodelam, modificam socialmente a pura sexualidade biológica. Mantivemo-nos, com isso, nas grandes tendências históricas, mas não se esqueça de que suas formas de manifestação alcançam até o corpóreo e, da vestimenta ao cosmético, os instintos erótico-sexuais em funcionamento influenciam decisivamente, os quais, novamente, ligam-se muito estreitamente com o desenvolvimento de relações humanas altamente importantes. (Lukács, 2018a:131).<sup>26</sup>

Nas “relações humanas altamente importantes”, o amor tenderá a ocupar uma parte cada vez mais significativa à medida que avançamos no tempo. Nesta citação, contudo, Lukács não se refere ao amor, senão ao fato de que os processos alienantes, puramente sociais, exercem uma ação de retorno por vezes muito intensa sobre “a pura sexualidade biológica”.

Na esteira de Engels, comenta:

A interioridade erótica burguesa jamais pôde, de fato, realmente ultrapassar a opressão da mulher; disto surgiu uma grande escala de falsa consciência, desde a honesta extravagância até a hipocrisia. (Lukács, 2018a:131).

Prossegue Lukács lembrando Feuerbach (“o primeiro a visar nas transformações da relação sexual, na relação do homem

26 Sobre a relação da sexualidade e o corpo, cf., por exemplo, Ximenes, 2009; Kunzle, 2004; Steele, 1985; Wilson, 1987; Davis, 1992; Arnold, 2001. São abordagens que seguem o *main stream* da ideologia burguesa, contudo fornecem muitas informações interessantes, que aqui não temos espaço para expor e discutir.

com a mulher, no lugar da mulher na sociedade, a escala e o respectivo patamar de desenvolvimento da humanidade”) e o Marx dos *Manuscritos de 1844*:

A relação imediata, natural, necessária do homem com o homem é a *relação do homem com a mulher*. Nesta relação genérica *natural*, a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação *natural* (...). Nessa relação se mostra também até que ponto o comportamento *natural* do ser humano se tornou *humano* (...), até que ponto a *carência* do ser humano se tornou *carência humana* para ele, portanto, até que ponto o *outro* ser humano como ser humano se tornou uma carência para ele, até que ponto ele, em sua existência mais individual, é ao mesmo tempo coletividade (*Gemeinwesen*). (Lukács, 2918b: 132; Marx, 2015:343).

Feuerbach, Marx, Engels e, mais tarde, Lukács e Mészáros (entre outros), ao assinalarem que a opressão de classe possui na opressão da monogamia (o “outro” sendo do sexo feminino ou masculino, não importa) seu correspondente necessário, estavam também se referindo ao fato, não menos decisivo, de que a sexualidade, a relação sexual entre seres humanos, tende a incorporar determinações puramente sociais, não biológicas, que se ampliam conforme passamos pelo Renascimento e pelo início do Período Moderno e, ainda mais intensamente, no último século. Uma opressão não existe sem a outra: a opressão da mulher pelo homem (tipicamente) é um índice da opressão do ser humano por ele próprio. Ao mesmo tempo, e pelas mesmas mediações, o reflexo do patriarcalismo na sexualidade evidencia até que ponto esta perdeu seu caráter biológico originário e evoluiu para se tornar um complexo intensamente mediado por relações sociais e afetivas que a afastam cada vez mais da simples reprodução biológica. Como diz Lukács, “de acordo com o patamar da reprodução, surgem estruturas sociais que, por último, determinam a forma de até mesmo uma relação biológica tão elementar quanto a sexual” (Lukács, 2019a:120). Que desde Abelardo e Heloísa essas mediações tenham sido fortemente marcadas pelos processos alienantes peculiares a esses séculos sob o capital, isso em nada altera o aqui assinalado. Mas terá consequências importantes que abordaremos mais à frente.

Ao final da *Ontologia*, no capítulo “A alienação”, Lukács retorna ao texto de Marx dos *Manuscritos de 1844* e comenta que nesta passagem “se encontram os momentos essenciais da transformação da –

inexorável – relação natural dos sexos na relação da personalidade humana” e, “simultaneamente”, da “realização” “do gênero não mais ‘mudo’ através do real tornar-se-humano do ser humano” (Lukács, 2018b:518). O processo que torna o ser humano, de um animal biológico, num ser social, necessariamente – “inexoravelmente” – se manifesta também na sexualidade e no papel desta na consubstanciação da personalidade do indivíduo:

Ele apenas pode se tornar ser humano como pessoa na medida em que sua relação para com seus semelhantes acolha e praticamente realize formas sempre mais humanas como relações de seres humanos para com seres humanos. (Lukács, 2018a:518).

O “tornar-se-humano do ser humano” implica “inexoravelmente” que “ele apenas pode tornar-se ser humano como pessoa na medida em que “sua relação para com seus semelhantes acolha e praticamente realize formas sempre mais humanas como relações de seres humanos para com seres humanos” (Lukács, 2018b:518). Nesta exata medida e sentido, a relação entre homens e mulheres expressa o grau de desenvolvimento humano-genérico, demonstra até que ponto o ser humano se converteu num ser humano: “A partir desta relação pode-se julgar, portanto, o completo nível de formação do homem. Do caráter desta relação segue-se até que ponto o *ser humano* veio a ser e se apreendeu como *ser genérico*, como *ser humano* (...)” (Lukács, 2018a:132; Marx, 2015:243)<sup>27</sup>.

O afastamento das barreiras naturais exerce, portanto, um forte impacto sobre a sexualidade. Sua forma externa e seu conteúdo mais interno evoluem no sentido de incorporar determinações sociais crescentemente desenvolvidas – inclusive as determinações alienantes que são fundadas e reproduzidas pela propriedade privada. Não é preciso argumentar que esta tendência evolutiva do complexo da sexualidade possui uma evidente conexão com o desenvolvimento do complexo social do amor e com sua inerente contradição com a sociedade de classes. Abordaremos essa contradição adiante, com mais vagar. Aqui cabe apenas assinalar como os desenvolvimentos dos complexos da sexualidade e do amor mantêm uma relação muito próxima.

27 Acrescenta Lukács: “Que a expressão natureza, nessa exposição de Marx, não quer dizer meramente o ser biológico, possivelmente não requeira nenhum comentário detalhado. Aqui, o termo natureza é um conceito de valor que se desenvolve no ser social. Ele se refere à intenção voluntário-espontânea de o ser humano realizar em si as determinações da humanidade. Naturalmente, ao mesmo tempo a expressão natureza contém a referência à inexorável base biológica da existência humana.” (Lukács, 2018b: 132-133).

Essas são as considerações de Lukács acerca da sexualidade que nos parecem essenciais na *Ontologia*. Há várias outras passagens, aqui não citadas<sup>28</sup>, mas o essencial está aqui: o desenvolvimento da sexualidade consubstancia um complexo parcial partícipe da totalidade social e, na medida em que o ser humano se converte (com todas as desigualdades e contradições) em um ser crescentemente genérico, também a sexualidade adquire um caráter cada vez mais genérico. Um ser humano que afasta as barreiras naturais tende a gerar, também, um afastamento da barreira natural da sexualidade. Tal como a relação da humanidade com o restante da natureza se torna crescentemente mediada por criações humanas, também a sexualidade é cada vez mais intensamente mediada por necessidades e possibilidades puramente sociais, que não mais dizem respeito à reprodução biológica. É por esse processo que a sexualidade vai se convertendo em mediação para expressar emoções e sentimentos – o amor, aqui, o mais importante deles – com uma intensidade tal que hoje não é um absurdo afirmar que a relação sexual entre seres humanos apresenta “pré-requisitos” que nada têm de biológicos, desde os mais universais, como a posição de classe, até a capacidade amorosa e afetiva dos indivíduos enquanto singularidades. Este processo adquire uma qualidade nova ao passarmos pelos anos de 1960-70, os anos que marcam a passagem das crises cíclicas à crise estrutural do sistema do capital, como bem demonstrou Mészáros.

---

28 Cf. Lukács, 2018c: 89; ainda 2018b:518-21, no capítulo “A alienação”.

## Capítulo 2

### A crise estrutural e a sexualidade

Lukács faleceu em 1971, no início da década em que teve início a “crise estrutural do capital” (Mészáros). A passagem da humanidade ao período histórico da crise estrutural marcou um salto ontológico na reprodução da sociabilidade do capital, salto que Lukács desconheceu e que coube a Mészáros explorar. Até a década de 1970, as contradições mais essenciais do capital podiam ser “deslocadas” para o futuro através de reformas e reelaborações da própria sociedade burguesa, entre outras razões também porque ainda era possível superar o atraso e desenvolver as forças produtivas localmente e nos limites do capital. Por isso as revoluções em que os revolucionários tomaram o poder, sempre com a destruição das velhas classes dominantes (Rússia, China etc.), puderam desenvolver isolada e rapidamente suas forças produtivas nacionais nos marcos do sistema do capital<sup>29</sup>. Do mesmo modo, com todas as mediações e contradições, até o início da crise estrutural os indivíduos podiam reproduzir sua essência capitalista, uma vez que o desenvolvimento do sistema do capital ao mesmo tempo necessitava do e possibilitava o surgimento e a reprodução das individualidades burguesas.

O fato de que a primeira metade do século 20 conheceu o período revolucionário mais intenso e prolongado de toda a história é uma expressão gritante de quão este processo foi marcado por contradições e antagonismos que, com as devidas mediações, brotavam

---

<sup>29</sup> Cf., sobre a ex-URSS, Mészáros, 2002; Paniago, 2017; Tonet e Lessa, 2018; Paniago, 2017; Melo, Paniago e Andrade, 2012.

incessantemente da própria essência do capital em sua “etapa superior”, o imperialismo. O que, esperamos que esteja claro, não contradiz em nada o acima afirmado: tais contradições, antagonismos e mesmo tais revoluções puderam ser enfrentados pelo sistema do capital através de sua própria alteração e desenvolvimento. O capital passou do liberalismo concorrencial do século 19 para o período monopolista. O fordismo teve início meio século depois, e os anos de 1920-30 assistiram aos primeiros passos do que viria a ser o Estado keynesiano e o Estado soviético, cujos apogeus ocorreram nos anos do pós-guerra. Já nos anos de 1980, conhecemos a “reestruturação produtiva” e o neoliberalismo. O trabalho assalariado (não apenas o proletário) conheceu alterações importantes; o setor de serviços se ampliou, surgiram novas formas de contratação e novas regulamentações jurídico-legais; as tecnologias e a gerência da força de trabalho experimentaram não poucas novidades etc. etc. Nos países que conheceram as revoluções, houve um rapidíssimo desenvolvimento das forças produtivas que colocou tais países num patamar de igualdade (quando não de superioridade) com as economias mais desenvolvidas. Tais forças produtivas – hoje está claro – nada têm de socialistas ou comunistas; são as forças produtivas do capital, baseadas na exploração do trabalho assalariado e fundadas pelo trabalho proletário.

Pois bem, a passagem pela década de 1970 alterou a essência desta situação histórica, se Mészáros estiver correto.

Toda a história da humanidade, desde seu surgimento até a Revolução Industrial (1776-1830), foi marcada pela carência. Nas sociedades primitivas, a carência foi a mais elevada devido ao fato de que o trabalho de coleta é o menos produtivo de todos os que conhecemos. Nas sociedades de classe, que surgem com a Revolução Neolítica, a carência diminuiu acentuadamente, mas não foi superada.

Com o aumento da produtividade do trabalho trazida pela descoberta da agricultura e da pecuária, surgiu o trabalho excedente e, com ele, as sociedades de classe, a propriedade privada, o Estado e a família monogâmica<sup>30</sup>. Teve lugar, então, uma primeira alteração fundamental da relação do indivíduo para com o gênero. Quer seja da classe dominante ou da classe dominada, diferentemente do que ocorria nas sociedades primitivas, o indivíduo passa a se conectar ao gênero pela propriedade privada. Esta se torna a mediação decisiva entre os indivíduos e, correspondentemente, a acumulação da propriedade privada de cada um passa a ser o critério decisivo na organização

30 Cf. Engels, 2010; Leacock, 2019; Tonet e Lessa, 2008 e Lessa, 2012a.

da vida individual e coletiva e, portanto, também dos valores. Surge o individualismo, aquela relação que articula indivíduo e sociedade pela concorrência típica dos proprietários privados.

Ao chegarmos ao Período Moderno, com a Acumulação Primitiva do Capital abrindo o caminho para a sociedade burguesa madura, este individualismo se elevou ao seu patamar máximo, o individualismo burguês, como vimos no Capítulo 1. A sociedade se resumiu à arena em que todos disputam contra todos a riqueza socialmente produzida, e o indivíduo se transformou no lobo do próprio ser humano. De Descartes e Bacon e de Kant e Hegel, passando por Hobbes, Locke, os iluministas e Rousseau, o individualismo burguês foi encontrando uma sua expressão cada vez mais acabada<sup>31</sup>.

Em que pesem as alienações essenciais às sociedades de classe, no período entre a Revolução Neolítica e a Revolução Industrial (1776-1830), as classes sociais foram fundamentais para o desenvolvimento. A razão básica deste fato é fácil de entender: a carência continuava permanente. Até chegarmos à Revolução Industrial, o trabalho excedente ainda não era suficiente para atender a todas as necessidades de todos os humanos. Nesta circunstância, se o que se produz é distribuído igualmente, tudo é consumido e nada sobra para o desenvolvimento das forças produtivas. Contudo se, ao contrário, a classe dominante concentra todo o trabalho excedente, sobra riqueza para ser investida na ampliação da sua riqueza, o que significa quase sempre mais estradas, portos, maior produção, maior quantidade de trabalhadores explorados etc. Ou seja, sempre que há carência, as sociedades de classe demonstraram ser a forma de organização social mais adequada ao rápido desenvolvimento das forças produtivas e, por isso, predominaram nos 13 mil anos desde a Revolução Neolítica até os nossos dias<sup>32</sup>.

A história, todavia, continuou a evoluir.

31 Cf. Macpherson, 1967 e Lasky, 1953.

32 Fundamentalmente por isso nas revoluções em que os revolucionários tomaram o poder não foi possível a transição para além do capital, para o socialismo e o comunismo. Todas elas ocorreram em países em que a carência era o móvel do processo revolucionário, não a abundância. Sobre isso, ainda que tratando apenas da Revolução Russa, cf. Tonet e Lessa, *A grande Revolução Russa, de 1917 a 1921* (2018). Fundamental é *Para além do capital*, de Mészáros (2002); Paniago, 2017; Melo, Paniago e Andrade, 2012. Muito instrutivo continua Claudin, 2003.

As sociedades de classe possibilitaram uma aceleração no desenvolvimento das forças produtivas que, milênios após a Revolução Neolítica, conduziu à Revolução Industrial (1776-1830). Esta, pela enorme ampliação da produtividade do trabalho, levou-nos pela primeira vez à abundância e, com ela, a sociedade de classes entrou numa crise de seus fundamentos. Não apenas o trabalho que a funda (o trabalho proletário), também a família burguesa, o Estado burguês e a propriedade burguesa entram numa crise cuja única solução é a superação da propriedade privada. Esta é a essência da crise contemporânea.

As mediações do processo pelo qual a abundância revoga os fundamentos da sociedade burguesa são várias e diversificadas. Mas a mediação fundamental é uma só, e não é difícil de ser compreendida em seus traços mais simples (não, por isso, menos verdadeiros). Toda classe dominante necessita converter em dinheiro ao menos uma parte do que expropria dos trabalhadores. Caso contrário, uma importante porção da riqueza da classe dominante desaparece quando o vinho azeda, a soja apodrece ou brota a batata. Por isso, com todas as variações históricas, o mercado é fundamental para as sociedades de classe, desde a Babilônia até nossos dias.

Desde o século 19, contudo, tal fato é ainda mais evidente. No capitalismo, tudo (não apenas o produto perecível) precisa ser vendido para que o burguês acumule seu capital. Se em todas as sociedades de classe o mercado tem um papel importante, na sociedade contemporânea essa importância ascende a uma nova qualidade. Quando se alcança a abundância, a oferta de mercadorias torna-se maior do que sua procura e os preços despencam abaixo do custo de produção; o mercado se inviabiliza e a reprodução do capital é interrompida. É o momento das crises cíclicas.

Mesmo em crise, a sociedade continua consumindo. Aos poucos, a abundância é substituída pela carência, a procura se torna maior do que a oferta, os preços aumentam e a economia retoma seu crescimento, o qual, por sua vez, conduzirá a uma nova crise. Crise e expansão até nova crise e outra expansão: são as crises cíclicas. Desde o final da Revolução Industrial (1830) até nossos dias, o capitalismo conheceu mais anos de crise do que de prosperidade econômica. Produzir para o mercado deixou de ser o meio mais eficiente para desenvolver as forças produtivas e se converteu num obstáculo para o pleno desenvolvimento destas<sup>33</sup>.

Sem nos alongarmos em demasia, ao chegarmos a meados da década de 1970, as crises cíclicas cederam lugar a uma crise ainda mais profunda, permanente e, agora, planetária: a crise estrutural de que nos fala Mészáros. A transição das crises cíclicas à estrutural possui muitas mediações. Mas, novamente, a fundamental é, em seus traços mais simples (não por isso menos verdadeiros, repetimos), possível de ser rapidamente exposta: nas crises cíclicas, os pequenos são engolidos pelos grandes, o capital se acumula e as crises tornam-se cada vez mais violentas. Na década de 1970, após o desenvolvimento da produção com as duas guerras mundiais e com o apogeu do fordismo, a abundância se tornou tão grande que não há mais crise capaz de consumi-la. Nas novas circunstâncias, apenas sobrevive o capital que for capaz de excluir o seu concorrente do mercado, pois a criação de novos mercados é cada vez mais rara. Agora, para vencer a concorrência, é preciso aumentar sempre a produção com o emprego de cada vez menos trabalhadores. Ao desemprego crescente se associa uma abundância também crescente. A crise se torna cada vez mais aguda, o sistema do capital se torna cada vez mais instável e a destruição da humanidade se torna um permanente fardo da vida cotidiana.

Em outras palavras, a abundância (isto é, a produtividade do trabalho aumenta mais rapidamente do que crescem as necessidades da humanidade) colocou o gênero humano numa situação histórica inteiramente nova. Por um lado, o mercado (fundamental para a reprodução do capital) deixou de funcionar, já que temos uma oferta maior do que a procura e os preços tendem a cair abaixo dos custos de produção. As empresas, para sobreviver, precisam produzir cada vez mais e mais barato; precisam retirar uma mais-valia sempre maior de cada trabalhador. Para isso, fazem o trabalhador produzir cada vez mais intensamente, quer desenvolvendo tecnologias e novas estratégias de gestão da força de trabalho, quer alongando ou intensificando a jornada de trabalho. A literatura sobre a intensificação do ritmo de trabalho e a correspondente ampliação da produtividade dos trabalhadores é gigantesca<sup>34</sup>.

O que a nós, agora, importa, é assinalar que esta evolução gerou um antagonismo apenas superável com a superação do capital: por um lado, os que trabalham o fazem em crescente intensidade e são cada vez mais explorados; por outro lado, uma parcela cada

33 Sobre forças produtivas, ver nota 26.

34 Apenas do período mais recente, entre outros tantos títulos possíveis: Piore e Saber, 1984; Kamata, 1983; Hirata, 2002; Antunes, 1999; Gounet, 1999; Carvalho, 1987; Gorz, 1980; 1980a; 1980b; Kumar, 1977, Braga, 2003.

vez maior da força de trabalho conhece o desemprego ou o subemprego. A concentração de renda e de riqueza não cessa de aumentar. Chegamos assim ao ponto em que oito indivíduos possuem mais riqueza que metade da humanidade<sup>35</sup>, a mais abjeta miséria da maioria convive com a não menos abjeta fortuna de uma minoria irrisória – e essa desigualdade só fará crescer no futuro. Manter e ampliar a miséria, ainda que pelos meios mais desumanos (desperdiçar comida, promover guerras, organizar a obsolescência planejada, o consumo perdulário etc.) é uma necessidade para o sistema mundial do capital (Mészáros, 2002).

Tivemos, assim, o segundo salto ontológico decisivo na história da humanidade: passamos ao período em que a superação da sociedade de classe não apenas se tornou uma possibilidade, mas também uma necessidade imperativa, pois é a única solução que pode evitar a destruição do planeta e de nós próprios. Com isso, como veremos logo abaixo, o individualismo que marca a relação do indivíduo que é proprietário privado com o gênero humano alienado pelo capital também entrou em sua “crise estrutural”. Os indivíduos burgueses já não mais conseguem viver esta existência burguesa, e a expressão mais evidente desta nova qualidade na relação do indivíduo com o gênero é a generalização da depressão e o aumento estarrecedor dos suicídios: a reprodução da individualidade burguesa vai se inviabilizando na mesma medida em que se inviabiliza a reprodução da sociabilidade burguesa.

Em suma, o sistema do capital evidencia cada vez mais claramente seu caráter de *causa sui*, isto é, tal como o deus medieval, não possui outra causa senão ele próprio. Destruir a humanidade, destruir o planeta e reproduzir o capital tornaram-se um mesmo e único processo. Que este processo avança e se acelera em nossos dias, nem é preciso que se argumente. Este é um aspecto decisivo da crise estrutural: é “estrutural” porque não há alternativa a ela senão uma alternativa que seja estrutural, isto é, uma revolução proletária, que destrua o Estado, que supere a propriedade privada (a exploração do ser humano pelo ser humano) e a família monogâmica. Este é, contudo, apenas um aspecto.

O outro aspecto é que a passagem do gênero humano ao período da crise estrutural abriu possibilidades novas, que correspondem às novas necessidades que nela surgiram. Entre as possibilidades, a mais genérica são as revoluções proletárias. Elas se tornaram, finalmente, possíveis. Se Mészáros estiver correto, aqui residiria a principal

35 <https://www.oxfam.org/en/press-releases/just-8-men-own-same-wealth-half-world>.

debilidade a ser superada tanto do pensamento de Marx e Engels, quanto de Rosa Luxemburgo, Lenin, Lukács etc. Todos eles conceberam as contradições e antagonismos do capital de seus dias como já desencadeadores dos “limites absolutos” do sistema do capital. A história demonstrou que essa avaliação não era correta. O sistema do capital pôde se desenvolver tanto nos países centrais quanto nas sociedades muito atrasadas, mesmo naquelas com fortes traços pré-capitalistas (onde ocorreram quase todas as revoluções no século 20). Foi esta expansão do capitalismo que conduziu, nos anos de 1970, ao início da crise estrutural e ao acionamento dos “limites absolutos” da totalidade do sistema do capital. Cristina Paniago é a pessoa competente para tratar dessas questões e sobre elas tem produzido importante material, de tal modo que não devo, nem é preciso, que me alongue.

O que agora nos interessa é que este acionamento dos limites absolutos do sistema do capital foi acompanhado por um acionamento não menos intenso desses limites absolutos no interior das individualidades, se eu não estiver equivocado.

Os anos de 1960 foram surpreendentes. Iniciaram-se com o apogeu do império estadunidense, com o Sputnik circulando o planeta e a promessa de se colocar o ser humano na Lua; com a “revolução verde” produzida pelo emprego generalizado, suicida e genocida de inseticidas como o DDT na agricultura, principalmente, mas não apenas nos países do então chamado Terceiro Mundo (o Primeiro seria o capitalista avançado, e o segundo, o mundo “socialista”). A década de 60 conheceu as vitórias da Revolução em Cuba e na Argélia, assistiu à entrada dos EUA no Vietnã, conviveu com a corrida armamentista que produziria bombas atômicas suficientes para destruir o planeta 99 vezes. Foi também a década em que a Guerra Fria penetrou até mesmo na vida cotidiana (com treinamentos da população de como sobreviver a um ataque nuclear até o estímulo para a construção de *bunkers* privados nas casas)<sup>36</sup>. Eram os anos em que as primeiras “fábricas automáticas” geravam a

36 DeGroot, 2005. No início dos anos sessenta, recordo-me que eu e meus amigos de rua (eu tinha pouco mais de seis anos de idade) tínhamos um plano para nos escondermos e enfrentarmos belicamente os comunistas, quando eles chegassem a Avaré, então uma cidade de menos de 10 mil habitantes no Estado de São Paulo. Parte do plano era escavar um abrigo antinuclear no fundo do quintal de nossa casa! Como a história tem sua ironia, o país em que mais explodiram bombas atômicas e que até hoje sofre mais intensamente o impacto da radioatividade por elas gerada foram os EUA! (DeGroot, 2005).

falsa ilusão de que o trabalho manual estava com seus dias contados<sup>37</sup>. A impressão de um desenvolvimento futuro ilimitado conferia igual aparência de verdade às duas teses, aparentemente opostas, de que o futuro da humanidade estaria ou no socialismo *à la* URSS ou China, ou no Estado de Bem-Estar tal como o estadunidense ou o inglês<sup>38</sup>. A televisão superou o rádio e a telefonia se transformou numa rede mundial de comunicação. A Copa do Mundo de 1970 foi a primeira transmitida ao vivo para todo o planeta.

Problemas e contradições havia aos montes. Mas ninguém poderia prever o que ocorreria em alguns poucos anos. Na sequência das lutas dos negros norte-americanos pelos direitos civis e das lutas dos jovens (principalmente) contra a Guerra do Vietnam<sup>39</sup>, generalizou-se por todo o mundo ocidental industrializado uma revolta contra os limites ao desenvolvimento da afetividade impostos pelo capital. Ainda que fortemente limitada pela sua base social (em larguíssima medida composta por setores assalariados não proletários) e pelos limites de suas finalidades (tratamos abaixo de tais limites), foi um movimento com forte impacto no complexo social do amor. Acima de tudo, contribuiu decisivamente para a legitimação do direito à sexualidade como um direito de amar.

Esta revolta contra os limites estabelecidos pela família monogâmica burguesa foi contemporânea ao estabelecimento das condições imprescindíveis ao surgimento da pílula anticoncepcional. Na linguagem do capital, gerou-se um mercado para tal mercadoria. No espaço de poucos anos e para uma parcela importante das novas gerações, a sexualidade se converteu numa conexão afetiva que, eventualmente, mas apenas eventualmente, é também empregada para gerar filhos. O direito ao controle do próprio corpo, o direito ao aborto, passou a fazer parte de um movimento que se expandia e que questionava prática e escandalosamente a família burguesa tradicional. A homossexualidade “saiu do armário” e a liberdade

sexual conheceu um patamar inédito em largas partes do planeta. O movimento *hippie*, as comunidades “alternativas”, as transformações no modo de se vestir, de se comportar, de amar – esses e outros elementos contribuíram para elevar a humanidade a um patamar no qual a sexualidade e a reprodução biológica mantêm uma conexão – sempre ineliminável, lembremos – crescentemente afastada, na mesma medida em que o novo patamar estabeleceu uma conexão direta entre o amor e o sexo. A relação sexual, na sua forma e no seu conteúdo, alterou-se para corresponder às novas necessidades e possibilidades que surgiram. *Hair*, o musical de Ragni, Rado e MacDermott, tornou-se sucesso mundial e *Steal this book*, de Abbie Hoffman, orientava como sobreviver às margens da sociedade de consumo e como combatê-la com úteis instruções sobre o enfrentamento com as forças policiais, sobre a feitura de coquetel Molotov e outros explosivos etc.

Não se deve esquecer que esta explosão coincidiu com as últimas grandes revoltas operárias na Europa. Em 1967, na Inglaterra, uma onda grevista “selvagem”, fora do controle dos sindicatos (isto é, da aristocracia operária), levou à ocupação de não poucas fábricas. No ano seguinte, seria a vez da França, com Paris no seu epicentro, pegar fogo. Che Guevara estava na Bolívia e seria assassinado ainda naquele ano de 1968. No Vietnam, a derrota americana era antecipada pela Ofensiva do Tet. No Brasil, tivemos a Marcha dos 100 mil no Rio e o início da luta armada contra a Ditadura. O mundo estava em efervescência – a “revolução sexual” elevava a temperatura ainda mais.

O início da crise estrutural, contudo, não levou à superação do sistema do capital, mas a uma sequência de acionamentos dos “limites absolutos” que tornaria todo o sistema ainda mais antagônico e desumano. Correspondentemente, a “libertação sexual” e o novo desenvolvimento da afetividade contribuíram para deixar os indivíduos em uma situação também limite, pois se intensificaram as contradições entre as necessidades dos indivíduos e as possibilidades socialmente postas. Os “limites absolutos” da individualidade foram desencadeados e a vida foi se tornando cada vez mais insuportável. A destruição da humanidade pelo capital tem de ser, necessariamente, também a destruição dos indivíduos burgueses concretos, de carne e osso. Os suicídios vão se tornando cada vez mais frequentes, superando há vários anos o número de mortos nas guerras. Se na segunda metade do século 19 tivemos uma “epidemia” de histeria entre as mulheres (Maines, 1999; Russet, 1989), hoje vivemos uma epidemia de depressão que atinge a todos, homens e mulheres, crianças e velhos.

37 Tratamos com algum detalhe estas teorias e sua evolução em *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo* (2011), em especial nas Partes I e III.

38 Cf., além de *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo* (Lessa, 2011), também *Capital e Estado de Bem-Estar – o caráter de classe das políticas públicas* (Lessa, 2013), em que examinamos algumas das teorias que justificavam tanto a ordem soviética quanto a ocidental como socialistas ou pré-socialistas.

39 Há um livro fundamental sobre este desenvolvimento: *The political economy of racism*, de M. Leiman (1993). A relação do desenvolvimento do capitalismo americano com os avanços e recuos da luta antirracista é demonstrada pelo autor em detalhes. O livro se encontra em tradução e deverá ser publicado pelo Coletivo Veredas em 2022.

Os anos de profunda e estrutural infelicidade alcançaram a humanidade.

## 2.1 Indivuação e mercadoria

As pessoas são o que elas fazem. A substância dos indivíduos tem sua essência no conjunto – “*ensemble*” (Marx, 2009) – das relações sociais que estabelecem ao longo de suas vidas, das conexões que estabelecem com a história da qual são partícipes. Como vivemos numa sociedade que produz mercadorias, fazemos a nós próprios “guardiões de mercadorias”. As mercadorias têm uma propriedade curiosa. Tal como Midas, que transformava em ouro tudo o que tocava, as mercadorias, ao serem produzidas, convertem os seres humanos também em mercadorias à sua imagem e semelhança. As mercadorias não “podem ir ao mercado” por si próprias, não podem se trocar umas pelas outras a não ser que os seres humanos as troquem. Portanto, para que as mercadorias “se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus ‘guardiões’ se relacionem entre si como pessoas cuja vontade reside” nas mercadorias, de tal modo que troquem suas mercadorias segundo as leis do mercado, isto é, as leis gerais das próprias mercadorias. Mas, para que as pessoas se relacionem enquanto vendedores e compradores, é preciso ainda mais; é preciso que se reconheçam “reciprocamente como proprietários privados. Esta relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica” (Marx, 1983:79).

Quando a sociedade é uma “coleção de mercadorias”, estas moldam até a “vontade” dos indivíduos. É assim que vivemos a serviço da mercadoria das mercadorias, da mercadoria universal: o dinheiro. A “necessidade” do dinheiro passa a ser a necessidade humana. O dinheiro ganha acentos humanos, e os humanos adquirem traços de coisas: a coisificação essencial ao capital. Como fomos nós que criamos o dinheiro, o poder do dinheiro sobre nós vem de nós próprios; todavia, parece que ele tem uma força descomunal que não poderia ser humana: o “fetichismo da mercadoria”, de que fala Marx.

Ao produzirmos uma sociedade que se restringe a uma “coleção de mercadorias”, fizemos da humanidade pessoas que vivem como “guardiões das mercadorias”, pessoas cuja vontade reside em levar as mercadorias ao mercado, cuja vontade reside na necessidade de as mercadorias se trocarem reciprocamente. Vivemos como que enfeitados – daí fetiche – pelo capital.

É assim que tudo o que fazemos gira em torno da propriedade privada. Desenvolvemos robôs que poderiam retirar do trabalho manual milhões de pessoas e poderiam reduzir o tempo de trabalho de todos nós. Mas, como o objetivo da tecnologia é o lucro e não a necessidade dos humanos, comportamo-nos como “guardiões das mercadorias”: usamos os robôs para fazer os operários produzirem mais a um ritmo de trabalho ainda mais estafante e jogamos no desemprego os trabalhadores agora excedentes. Produzimos hoje três vezes mais alimentos do que o necessário para dar 180 gramas de proteínas e 3.600 calorias diárias para todos os habitantes da Terra. Todavia, se toda esta comida for colocada no mercado, a oferta aumentará, o preço cairá e adeus, lucro. Então os governos estabelecem estoques reguladores (de preços, não da fome) e tiram do mercado, jogam fora, deixam estragar toda a comida que for necessário para que o preço não caia. O Estado gasta recursos para retirar comida de circulação, o que significa investir dinheiro para manter a fome num mundo no qual há comida para todos. Por quê? Porque somos “guardiões das mercadorias”: elas comandam nossas vontades. A nossa racionalidade é a racionalidade das mercadorias.

Ao redor de 2010, havia em São Paulo 47 mil famílias de sem-teto e mais de 80 mil domicílios excedentes, que não conseguiam encontrar inquilinos ou compradores. O problema da moradia em São Paulo está, portanto, resolvido. Mas, como a questão é o lucro e não a moradia para as pessoas, devemos continuar construindo apartamentos e casas que não são mais necessários. Devemos fazer as pessoas comprá-los, mesmo que não necessitem: a especulação imobiliária se encarregará desse milagre. Desvalorizará áreas inteiras da cidade para forçar as pessoas, “guardiões das mercadorias”, a comprar residências em novos bairros. Ou, o inverso, valorizam-se novas áreas para atrair compradores que já possuem imóveis. Quando apenas este movimento especulativo não for mais suficiente, o Estado dará uma mão: programas de construção de casas populares ou financiamentos para imóveis destinados às “classes” A e B etc.

Os exemplos são infinitos: da moda à guerra, fazemos o que for lucrativo, não o que é humanamente necessário. Pense-se na barbaridade que é a construção de um arsenal nuclear suficiente para destruir o mundo 99 vezes. Do ponto de vista militar, uma vez só seria mais do que suficiente. Isto foi feito porque, para nós, “guardiões das mercadorias”, é mais “sensato” construir as bombas do que “irracionalmente” atender às necessidades humanas. Que coisa é hoje mais “razoável” (isto é, mais lucrativa) do que promover

nossa própria destruição no planeta Terra? O que tem sido a epidemia do Covid-19 senão uma bela oportunidade de lucros?

O capitalismo, por ser capitalismo, reproduz uma sociedade que concentra miséria numa classe e as riquezas em outra. Mesmo que nem sempre o faça da mesma forma. Com o início da crise estrutural, o Estado de Bem-Estar foi substituído pelo Estado Neoliberal e, na esfera da produção, o fordismo passou pela “reestruturação produtiva”, isto é, pela adoção de novas tecnologias e técnicas de gerenciamento que possibilitam produzir mais com menos trabalhadores. De preferência, trabalhadores ainda menos especializados, os de salários mais baixos. Com o aumento do desemprego resultante da “reestruturação produtiva”, obtém-se ainda um “positivo” efeito colateral: os trabalhadores são divididos entre uma “aristocracia” que mantém seu emprego e a massa de desempregados. Todos dispostos a fazer de tudo para manter o seu emprego ou para voltar a ter uma carteira assinada (Gounet, 1999; Lessa e Tonet, 2012).

Foi assim que, como decorrência do “círculo virtuoso” dos “anos dourados”, impôs-se um “círculo vicioso”, pelo qual se aumenta a produção ao preço de aumentar também o desemprego. As fusões entre as empresas absorvem a maior parte dos investimentos, o que significa que não são criados novos postos de trabalho para substituir os que desapareceram (e isto não apenas no Terceiro Mundo, mas também nos países centrais). Aumento do desemprego significa menos consumo. Em seguida, as empresas devem buscar aquela fatia do mercado cada vez mais restrita, composta pelos endinheirados que lucram com a crise. A produção de artigos perdulários e de luxo se amplia. Todo o sistema do capital passa a “girar” mais rápido, mais instável, e seus pressupostos são cada vez mais débeis e desequilibrados. As guerras tornam-se válvulas de escape cada vez mais importantes<sup>40</sup>.

Isto é o que significa estarmos na crise estrutural do capital (Mészáros, 2002): a constante produção e venda de mercadoria, que é o pressuposto fundamental da reprodução do capital, realiza-se em circunstâncias cada vez mais adversas.

A desumanidade do capitalismo não está apenas na desigualdade social. Isto é a ponta visível do *iceberg*. A desumanidade essencial está em ser uma sociedade na qual o humano não tem lugar – a não ser quando o humano pode ser transmutado em mercadoria. Quando a

riqueza humana adota a forma peculiar a uma “coleção de mercadorias”, as relações sociais convertem-se primordialmente em relações entre mercadorias. Os seres humanos apenas podem se encontrar pela mediação da mercadoria, não mais diretamente. Tudo aquilo que é humano e não pode ser convertido em fonte de lucro será excluído das relações sociais. O capitalismo é o lar de mercadorias, não das pessoas humanas. Para retomar uma ideia anterior: os humanos criaram uma criatura que não apenas os domina, mas também os oprime; não apenas os oprime, mas, pior ainda, os destrói.

O que hoje marca os processos de individuação (esse é o termo técnico, filosófico, para o processo de desenvolvimento das personalidades dos indivíduos) é a destruição do humano. Nesta destruição do que somos hoje enquanto pessoas humanas, novamente, a mercadoria é o seu núcleo decisivo. Como esta destruição tem um enorme impacto sobre o desenvolvimento da sexualidade e do amor, devemos examinar mais de perto algumas das suas mediações.

## 2.2 Os “limites absolutos” da individualidade<sup>41</sup>

O valor de cada mercadoria é estabelecido cotidianamente na concorrência com todas as outras mercadorias. Nessa relação, em que uma mercadoria existe apenas na concorrência com todas as outras, o seu valor é estabelecido. Enquanto “guardiões de mercadorias”, as pessoas valem o valor de suas mercadorias, o que significa que o valor de cada pessoa se estabelece na concorrência de cada indivíduo contra todos os outros. Correspondentemente, para cada um de nós a nossa riqueza privada se converte na substância de nossa individualidade. Idiota – neste mundo de mercadorias – é aquele que não faz de tudo para enriquecer, mesmo que sua riqueza decorra da destruição da humanidade. Somos indivíduos, personalidades, cuja relação com a humanidade (o gênero humano) é marcada pela concorrência e não pela cooperação. Nós apenas sabemos existir como proprietários privados que concorrem com todos os outros, que também são proprietários privados. Até na nossa relação conosco mesmo: ficamos felizes quando nossa conta bancária aumenta e nos deprimimos quando ela decai. Existir e concorrer tornaram-se sinônimos. Como é possível, neste cenário, o desenvolvimento pleno do amor, que requer um encontro direto, imediato, carnal e

<sup>40</sup> Gabriel Kolko tem um livro impressionante sobre os efeitos da guerra na sociedade do século 20 (Kolko, 1994); Mészáros, em *Para além do capital* (Mészáros, 2002), faz a melhor e a mais atual investigação da relação contemporânea do capitalismo com a guerra.

<sup>41</sup> Uma versão preliminar do texto deste item foi publicada sob o título “Trabalho, sociabilidade e individuação”, na revista da Fiocruz, *Trabalho, Educação e Sociedade*, vol. 4, n. 2, setembro de 2006.

afetivo entre indivíduos? Como é possível um destino afetivo comum às pessoas que se amam, humano, catártico, quando cada um existe apenas contra o outro, quando existência é sinônimo de concorrência?

O individualismo burguês<sup>42</sup> – a qualidade daquele indivíduo que se constrói socialmente contra todos os outros indivíduos – tem imediatas repercussões éticas e morais. É importante que percebamos que a sua origem não se encontra nem na ética, nem na moral, nem nos complexos ideológicos, mas sim no fato de produzirmos mercadorias. Quando objetivamos mercadorias, exteriorizamos<sup>43</sup> a nós próprios como seus “guardiões”. É a socialidade do capital, cuja totalidade impõe às suas partes a concorrência universal de todos contra todos, que faz com que os valores individualistas predominem na ação das pessoas na vida cotidiana. E não o inverso. Em definitivo, não é o individualismo o fundante da ordem do capital<sup>44</sup>. Por isso, enquanto não abolirmos a produção de mercadorias, o individualismo também não será superado. Não há pregação moral ou ética que resolva o problema: somos individualistas porque somos “guardiões de mercadorias”. Enquanto não colocarmos no centro da produção as necessidades humanas, também nas ações dos indivíduos o humano não poderá predominar, nem sequer enquanto valores morais ou éticos. É por isso que, hoje, pregações morais são adequadas ao capitalismo: dão a sensação de estarmos fazendo algo (o que é confortante) e, ao mesmo tempo, não tocam nas causas dos males que pretendem corrigir. Desde a pregação mais diretamente religiosa até a pregação típica dos movimentos ecológicos, passando pela concepção moral-reacionária da direita que hoje em dia se levanta, todas têm ainda outra virtude do ponto de vista da sociedade atual: frequentemente são bons negócios e geram lucros.

42 Individualismo burguês porque ele foi, no Período Moderno, uma criação revolucionária da burguesia.

43 No sentido de *Entäußerung*. Sobre esta categoria, cf. 3.3 abaixo.

44 Aqui, nesta mediação, manifesta-se também o fato ontológico mais geral de que a totalidade é a síntese, não a soma, das partes e por isso é portadora de determinações que as partes não necessariamente possuem. O valor de troca das mercadorias apenas pode ser estabelecido na totalidade das trocas (não em cada troca singular), similarmente a como a relação concorrencial dos “guardiões de mercadorias” de todos contra todos é predominantemente imposta pela totalidade do sistema do capital aos indivíduos que dele participam. Tanto a teoria racional dos jogos quanto o marxismo analítico, por exemplo, ao desconhecem que também na vida social a totalidade é mais do que a soma das partes, mostraram-se incapazes de explicar a história e não tardaram a se revelar apenas variantes secundárias do *main stream* liberal.

Indivíduos que concorrem contra todos os outros e que vivem numa sociedade reduzida à concorrência de todos contra todos – indivíduos burgueses, como somos todos nós – têm outra característica importante. São essencialmente solitários. São “lobos da estepe” (Hermann Hesse). “Essencialmente” significa que só deixarão de ser solitários se deixarem de ser “guardiões de mercadorias”, isto é, se mudarem o fundamento do seu modo de ser. E solitários não no sentido de ser eremitas, mas no sentido de apenas viverem uma vida coletiva quando concorrem e disputam entre si. O encontro é um confronto: daí a solidão. Não é preciso mais do que perguntar: como pode o amor florescer em tais circunstâncias? Como indivíduos que encontram no outro seu concorrente podem amar-se reciprocamente?

Individualistas, solitários e, lamentavelmente, ainda mais: carentes de futuro.

Nosso “valor” enquanto indivíduos se estabelece na concorrência incessante contra todos os outros indivíduos. Este valor tem de ser reafirmado a cada hora, a cada dia, a cada semana; o presente é a única dimensão que importa. Independentemente do nosso passado e do que faremos no futuro, o nosso valor de “guardiões de mercadorias” é estabelecido na relação imediata, *vis-à-vis* aos outros “guardiões de mercadorias”. Somos competitivos, tal como a mercadoria é concorrencial. Nosso valor não é o que somos e o que fazemos como seres humanos, mas o que somos e fazemos na concorrência com o que os outros são e fazem. Nesta esfera da concorrência, em que os valores das mercadorias e das pessoas são permanentemente estabelecidos no aqui e agora, só há lugar para o presente. Nem para o passado, muito menos para o futuro. Mészáros, no capítulo 4 de *Para além do capital*, faz uma genial discussão da temporalidade sob o capital: resta apenas um presente castrado de sentido, pois desconectado do passado e sem futuro!

Sem futuro nem passado, sem contatos a não ser pela mediação da mercadoria, sem vivência coletiva senão a da concorrência, não podemos deixar de ser essencialmente solitários. Nessas circunstâncias, amamos como podemos, porque não podemos deixar de amar. Mas estamos longe de amar como necessitamos, e o complexo do amor que hoje conhecemos está a anos-luz do que poderia ser, não fossem as alienações da propriedade privada.

Numa sociedade em que os indivíduos são sempre solitários e na qual a única vivência coletiva possível é a luta de cada um contra todos, à solidão acresce a insegurança. Ao medo que vem da ameaça permanente, constante, somam-se a angústia e o estresse. A reação

individual típica a esta situação tem sido a de construir um mundinho particular, isolado, escondido e protegido do mundo exterior. Lá fora, somos “guardiões de mercadorias”; cá dentro, tentamos ser pessoas humanas nas quais são preservados os valores morais, os sentimentos, as emoções, as carências autenticamente humanas – um mundinho no qual tentamos, também, amar. Tipicamente, somos indivíduos divididos entre o cidadão e o burguês<sup>45</sup>. Agimos como se nossas ações de “guardiões de mercadorias” fossem o que somos apenas “lá fora”, e nos isolamos no espaço privado como se não fôssemos “guardiões de mercadorias”, mas sim pessoas humanas. Como, todavia, não somos duas individualidades, mas apenas uma, temos de converter esta dualidade em alguma forma de unidade que nos possibilite sobreviver enquanto indivíduos. A superficialidade é a única alternativa para colocar essas duas porções tão distintas, antagônicas, em um todo mais ou menos homogêneo. Como somos uma única e mesma pessoa, e já que nossos atos enquanto “guardiões de mercadorias” determinam nossa sobrevivência, também apenas enquanto “guardiões de mercadorias” é possível isolarmo-nos para construir nosso mundinho particular. Mas isso nunca “dá certo”: nosso mundinho particular não pode deixar de ser a extensão do “guardião de mercadorias” que busca refúgio no isolamento. Não há como não trazer para “cá dentro” o que somos “lá fora”.

Esta cisão das nossas individualidades, todavia, tem outra consequência. A angústia (gerada pela situação de se viver solitariamente as ameaças oriundas da concorrência contra tudo e contra todos em pleno *depressivo continuum* da crise estrutural) se apossa de nossa vida afetiva e individual. Como não podemos mudar a nossa sociedade por um ato de vontade própria, buscamos o paliativo de colocar sob controle os nossos afetos que, aparentemente, seriam a fonte das angústias. Dito com outras palavras, temos de buscar uma conexão afetiva e intelectual cada vez mais superficial com o que somos e com o mundo, para que possamos diminuir um pouco a angústia que sobrevoa constantemente nossa pequena ilha privada. O que significa almejar uma conexão com a vida cada vez mais pobre, pontual e efêmera. Fazemos o que somos obrigados, e não gostamos do que somos. Por isso, precisamos esquecer o mundo (e a nós próprios) tão logo seja possível. Divertir tornou-se sinônimo de tudo o que nos “liberta” desse mundo e que nos faça esquecer nossa essência. Melhor a televisão (que propositalmente nos impede de entender o

e refletir sobre o mundo em que vivemos) e filmes ou séries que nos façam descolar afetiva e intelectualmente do que fazemos imediatamente antes e depois de vê-los. Claro, nada de se conhecer a história, a arte, a literatura etc., pois tudo isso nos faz ainda mais angustiados. Não lemos jornais, eles só nos trazem “notícias ruins”. Correspondentemente: bebemos e nos drogamos como nunca: para velar o passado, esquecer o futuro e fantasiar o presente.

É assim que nos tornamos personalidades crescentemente fragmentadas, afetiva e racionalmente superficiais. Novamente, como esta é uma situação que não pode ser radicalmente alterada na esfera da vida individual, as relações afetivas mais profundas, entre elas o amor, ficam, se não inviabilizadas, fortemente limitadas, restritas. Não há saída individual a este problema, repetimos, porque somos o que fazemos enquanto humanidade e, se produzimos mercadorias, necessariamente seremos seus “guardiões”. Contudo, enquanto “guardiões de mercadorias”, somos também individualidades que podem e necessitam ser humanas, individualidades que (para ficarmos com nosso tema) podem e necessitam amar. Esses antagonismos – em meio a eles, a distância entre as necessidades e as possibilidades do amor – fazem parte do acionar dos, parafraseando Mészáros, limites absolutos da individuação no contexto da crise estrutural do sistema do capital. A crise do universal se converte, com as mediações devidas, na crise de suas partes, pois estas, como veremos no Capítulo 3, são predominantemente determinadas pela totalidade da qual são partícipes. Afinal, a totalidade é sempre mais do que as suas partes isoladas, como já descobrira Hegel.

Ao adentrarmos a crise estrutural do capital, a situação, que já era ruim, se degradou e a intensidade das desumanidades ganhou um novo patamar. Há mais seres humanos do que a quantidade de força de trabalho de que o sistema do capital necessita: a concorrência se transforma hoje em luta aberta pela sobrevivência, e a vida cotidiana vai incorporando elementos de uma guerra civil (Enzensberger, 1995; Davis, 2007; Rejali, 2007). Ao invés de a crise nos levar a tomar consciência desta situação, ocorre – nos processos de individuação – o oposto. Ao menos no curto prazo. Ao contrário de revolta, gera-se nas pessoas uma atitude defensiva que reforça o individualismo, o que intensifica ainda mais a potência das alienações sobre os processos de individuação. Ao chegarmos à pandemia de 2020, discutia-se sem pudores quantos compensaria deixar morrer para manter o sistema do capital girando. A morte de milhões de pessoas possui quase nenhum – se é que tem algum – impacto econômico. Os seres humanos são, em um fato

45 Marx, 2010 (que traz um belo ensaio de autoria de Daniel Bensaid sobre a questão); Tonet, 1999; Lessa, 2007.

estatisticamente mensurável, em larga medida “sobrantes” para o sistema do capital.

A cisão entre as necessidades e possibilidades individuais e as do capital torna-se qualitativamente mais dura, mais difícil de ser afetivamente suportada; as personalidades (em movimento similar ao da sociedade) começam a entrar em colapso. A depressão torna-se uma epidemia; seus efeitos econômicos são tamanhos que podem ser mensurados: há poucos anos, era a primeira causa da perda de dias de trabalho nos EUA e conduziu, ainda lá, à mortandade por *overdose* de opioides. A instabilidade afetiva induz os indivíduos a uma vida frenética, tal como a instabilidade no emprego conduz as pessoas a um ritmo insano na produção. As drogas sintéticas se generalizam. Angústia, tristeza, solidão, desespero e depressão passam a compor as emoções mais marcantes nas vidas de todos nós. Alegrias? Raras e pontuais!

Se, sempre, ser “guardião de mercadoria” é essencialmente desumano, com a crise das últimas décadas esta desumanidade tornou-se ainda mais intensa, dura e rude. Ao amor, o espaço de realização tornou-se mais reduzido, e os limites alienantes, mais imediatos. As novas gerações sentem, na alma e no corpo, as novas dificuldades para amar. Por outro lado, as necessidades e possibilidades afetivas de cada uma de nós não deixam de se manifestar cotidianamente, quase sempre sob a forma de frustrações e desencontros, de necessidades não atendidas. Uma vez mais, como não encontramos no outro senão nosso concorrente, aquele que deve ser derrotado, não podemos vivenciar essa dor coletiva senão individualmente. Daí o que se está tornando dolorosamente solitário: da tristeza à depressão e, desta, ao suicídio!<sup>46</sup>

46 Os dados acerca do número de suicídios e sua evolução são de difícil sistematização. Os distintos critérios empregados por diferentes países, centros de pesquisas e mesmos organismos internacionais como a WHO e o CDC (Atlanta) tornam a comparação estatística um exercício de aproximações quase infinito. Um exemplo: o CDC foi proibido pelo Congresso Americano, graças à pressão dos fabricantes de armas, de investigar os suicídios por arma de fogo (Anestis, 2018: xi), o que macula os dados que fornece. Alguns países preferem não deixar os dados disponíveis para, dizem, não estimular mais suicídios (o Uruguai é o caso mais conhecido). Ainda assim, as informações dão conta de um quadro grave. Um estudo comparativo das mudanças na taxa de suicídio em pessoas com mais de 15 anos em 24 países europeus entre os anos de 1972-3 e 1983-4 (portanto, que nos permite inferir o impacto do início da crise estrutural do capital) indica que em apenas oito países a taxa decresceu; o maior decréscimo, de 23,8%, foi na Tchecoslováquia. Em 16 países as taxas aumentaram; os maiores acréscimos forma na Irlanda (126,9%), Irlanda do Norte (53,1%) e na Bélgica (50,8%). Islândia, Luxemburgo e Noruega tiveram aumentos superiores a 40%

Presos na “jaula de ferro” da mercadoria, os humanos estão destruindo a si próprios. As pressões objetivas das atuais tendências históricas universais se convertem, nos processos de individuação, em insuportáveis pressões afetivas. Também como expressão deste processo desumano, só é possível um alívio (mas como é o único possível, é supervalorizado) mediante ilusões e fantasias. Enquanto esta situação perdurar, teorias e teses otimistas e fantasiosas acerca do nosso presente e do nosso futuro surgirão a todo instante (Lessa, 2004). Carecemos de ilusões, por isso elas serão produzidas. Mas as ilusões nem nos farão mais livres, nem nos farão mais humanos. Não ampliarão nossa capacidade e possibilidade de realização objetiva nem afetivamente e, por isso, as ilusões são desumanas e, sempre, alienantes. Por tudo isso, converter o amor em uma ilusão e abrir mão do “direito de amar” também não é uma solução. Do mesmo modo não é uma solução reduzir o amor a uma conexão biológica. Não há como se fugir do mais evidente: o amor e a propriedade privada sempre foram antagônicos. Hoje, este antagonismo vive seu momento culminante: se o capital destruir a humanidade, o amor vai-se com ela. Caso a humanidade destrua o capital, o amor livra-se dele. Não há terceira via<sup>47</sup>.

(Möller, Schmidtke & Wels, 1988:6-7). Na comparação com os mesmos anos, o aumento de suicídios na faixa etária de 15 a 24 anos foi de 921,1% em Luxemburgo, 287,5% na Irlanda e 161,4% na Islândia. Na Irlanda do Norte, o suicídio entre os idosos de 65 a 74 anos aumentou 462,5%, e os de mais de 75 anos, 683,3%. Na Islândia, os mais velhos (65 a 74 anos) passaram a se suicidar em maior quantidade (240,3% a mais), seguidos da Irlanda com 103,2% de aumento. O mesmo estudo chama atenção à tendência de aumento de suicídios para as faixas etárias de 25 a 34 anos e de 45 a 54 anos (Möller, Schmidtke & Wels, 1988: 11). Nos EUA, entre 2000 e 2015, a taxa geral de suicídios aumentou 28%, com um pico de 35% de aumento entre adultos de meia-idade e 53% de aumento entre as mulheres da mesma faixa etária, com um custo estimado de 93,5 bilhões de dólares em 2013 entre perdas de dias de trabalho e despesas médicas (CDC, 2019). A World Health Organization, em estudo de 2019, afirma que há “mais mortes devido ao suicídio do que de malária, câncer de mama, ou guerra e homicídios. Perto de 800 mil pessoas morrem por suicídio todos os anos”. Em todas as faixas etárias, a ampla maioria dos suicídios ocorre em países de renda média ou baixa (Who, 2019:6, 10). Sobre os EUA: “Suicídios são substancialmente mais comuns do que homicídios e o têm sido por anos; de fato, suicídios ocorrem com uma frequência quase duas vezes maior do que homicídios” (Anestis, 2018: xiii).

47 “Um caminho conduz a um planeta arrasado, no qual a vida humana é depauperada a ponto de se tornar irreconhecível – se é que ela permanece possível. O outro aponta para um tipo de mundo que sempre figurou nos sonhos mais elevados: um mundo justo, cuja riqueza e os recursos naturais sejam compartilhados por todos e onde a igualdade e a liberdade sejam premissas, não aspirações. O contraste não poderia ser mais extremo. No

### 2.3 “Amor livre”?

Nos dias em que vivemos, em se tratando do complexo social do amor, chegamos a uma condição que, se sempre foi contraditória, tornou-se puramente alienada, absolutamente desumana, um puro antagonismo. É provável que nunca na história os humanos tenham vivido um momento como o nosso, em que as necessidades se impõem com tal dureza que o não atendimento delas pode levar à destruição da humanidade no espaço de tempo de uma ou de poucas gerações e, ao mesmo tempo, um momento no qual as possibilidades estão dadas para atendermos plenamente a tais necessidades pela superação do capitalismo pelo comunismo<sup>48</sup>. Nunca antes possibilidades tão humanas e tão genéricas se confrontaram com obstáculos tão alienados e tão imperiosos. Se nos destruímos, que enorme desperdício de história terá sido! Evoluímos do estágio primitivo ao presente, chegamos aonde chegamos, para nos destruir!? Um desperdício de história em escala planetária!

Como procuramos argumentar, esse mesmo desenvolvimento, que trouxe tantas potencialidades e tantas alienações, determinou o essencial da história do complexo social do amor. Este entrou na nossa história apenas depois que a evolução da humanidade possibilitou e requereu uma individualidade com capacidades afetivas que tornaram possível, e necessário, o surgimento e o desenvolvimento desta relação afetiva que é o amor. Um grande amor é um fato tão marcante na vida afetiva dos indivíduos quanto qualquer outro decisivo acontecimento “objetivo” (excetuados o nascimento e a morte, obviamente). Compartilha com a catarse estética muitas características. Mas tende a ser mais rico e profundo porque envolve a relação de dois indivíduos (e não com uma obra de arte) e porque se desenrola ao longo de um tempo mais prolongado. Por isso o amor, tal como as obras de arte, possui uma pulsão antialienação que faz parte de sua essência. Contribui para a humanização dos seres humanos e é um contraponto às alienações que predominantemente brotam da propriedade privada.

Mencionamos, ainda, que a entrada do amor na história significou, também, desde o primeiro momento, a gênese e o de-

entanto, o que torna a escolha urgente para nós neste momento é a ausência de qualquer caminho intermediário viável” (Aruzza & Bhattacharya, 2019:20).

48 Comunismo, como sempre, segundo sua definição científica: uma sociedade sem exploração do ser humano pelo ser humano, portanto sem classes sociais, Estado ou família monogâmica (patriarcalismo).

envolvimento de uma nova contradição entre os indivíduos e a família monogâmica (portanto, com a propriedade privada). Ele se desenvolveu, no Período Moderno, “nos interstícios” da monogamia sob o capital e foi se infiltrando pelos poros das relações sociais burguesas nascentes. O conteúdo trágico já estava presente, mas como a superação da ordem feudal pela ordem burguesa era a revolução naquele momento possível, a vitória do capital sobre o amor era então normal, desejável e inevitável. Esta qualidade se perdeu com a abundância trazida pela Revolução Industrial (1776-1830). Como vimos, têm início então as crises cíclicas que conduziram, quase 150 anos depois, à crise estrutural. Esta evolução, ao tornar possível e necessária a superação da propriedade privada, tende a remover a legitimidade histórica com a qual a família monogâmica contava na etapa anterior, quando a burguesia era a classe revolucionária. As tendências de dissolução da família burguesa vão se tornando cada vez mais intensas. A época vitoriana respondeu com um engessamento e enrijecimento da moral e da família que, entre outras coisas, manteve a homossexualidade ilegal na Inglaterra até passada a Segunda Grande Guerra (1939-45). Famosos ficaram o *Obscene Publication Act* de 1857, a *Society for the Suppression of Vice*, que atuou durante praticamente todo o século 19, e a *National Vigilance Association*, criada em 1884<sup>49</sup>. O *Kama Sutra* pôde ser publicado legalmente no Reino Unido apenas em 1962! (Lutz, 2011:283).

49 Citamos novamente: Maines, 1999; Russet, 1989. Sobre a resistência à repressão sexual e ao erotismo no período vitoriano, o livro de Lutz, *Pleasure Bound: Victorian sex rebels and the new eroticism* (2011), traz detalhes interessantes sobre os clubes eróticos *quasi-secretos* (*Canibal club*, *The Anthropological Society*, *Kama Shashtra Society of London*, etc.), os detalhes da descoberta, tradução e publicação do *Kama Sutra* e *Arabian Nights* (p. 268 e ss.; 303 e ss.) e dos escritos eróticos de Burton e outros autores etc. Não se tratava, apenas e tão somente, de literatura erótica, no sentido cotidiano do termo. Tinha também um caráter questionador da ordem e da família, ainda que de modo nem sempre explícito. Por não, em especial, impressionado com o Oriente, condenou os homens do Ocidente por não reconhecerem o orgasmo feminino e conceberem a mulher como um ser assexuado (Lutz, 2011: 284-5, 320). A quantidade da produção e o volume do que era impresso e reproduzido como *slides*, livros, revistas etc. é impressionante (por exemplo, a quantidade de material apreendido pela polícia com Cameron, membro do *Canibal Club* (p. 281)). A repressão era intensa: William Dugdale, o principal editor de textos eróticos e também autor de crítica social entre 1825 e 1868, morreu neste ano na prisão depois de sofrer dois anos de trabalhos forçados, o mesmo tendo ocorrido com Cameron, que morreu aprisionado entre 1886-88 (p. 280-1). Henry Vizetelly foi preso por três anos por publicar Emile Zola (Lutz, 2011:319). Apesar de rico em informações, o texto fica prejudicado pela opinião pessoal da autora, segundo a qual não há “evolução” deste então, apenas o “diferente”, o que impossibilita algo mais do que a constatação de uma descrição.

Os processos de individuação foram fortemente impactados por esta evolução. Afetivamente, os indivíduos cabem cada vez menos nos moldes tradicionais. O sofrimento individual elevou-se a uma nova escala. É provável que tenha surgido nesse momento o inconsciente descoberto por Freud (Nora, na peça *A casa de bonecas*, de Ibsen, é o primeiro personagem cujo comportamento não pode ser explicado apenas e tão somente pelo que ocorre no palco, se eu não estiver equivocado<sup>50</sup>). Foi nestes primeiros momentos em que a Europa sentiu o efeito da abundância, que a “histeria feminina” se converteu numa “pandemia” e que foi descoberto o vibrador (esse equipamento erótico)<sup>51</sup>. A força da necessidade afetiva do “amor

50 Tenho certeza de ter lido esta formulação em um texto de Lukács. Mas a memória me falha e eu não consigo encontrá-lo.

51 Rachel Maines, em *The technology of Orgasm – “Hysteria” the vibrator and women’s sexual satisfaction* (1999), fornece-nos um aterrorizante quadro das circunstâncias que cercam a descoberta do vibrador. Em poucas palavras, desde a Antiguidade as mulheres apresentavam “desajustes” que se manifestavam em “doenças” e “condições” e cuja terapia mais adequada, “confirmada por séculos”, seria a manipulação da genitália feminina. Ao chegarmos ao período vitoriano e ao início do século passado, inúmeros depoimentos de médicos, fisioterapeutas, parteiras e psiquiatras atestam que, entre metade e dois terços da receita de um consultório médico advinham das mulheres que procuravam tratamento para seus “males” (Maines, 1999:38, 87-8, 90). O tratamento mais eficaz e o mais lucrativo era a manipulação da genitália por mãos humanas. A fonte de tais “males” era atribuída à “condição feminina”, com um corpo imperfeito e inferior ao masculino e com um – diziam alguns e muitos acreditavam – defeito básico: a incapacidade de expulsar as excreções como o corpo masculino faz com o sêmen. Daí a incapacidade de as mulheres terem orgasmos e, também, a necessidade de serem artificialmente estimuladas para, com a ajuda de profissionais, conseguirem expelir pela vagina as secreções que lhes causavam a histeria e a neurastenia. Segundo muitos depoimentos citados pela autora, mais da metade, talvez 75% das mulheres padeciam ao final do século 19 desta “condição”. A demanda por tais tratamentos era tamanha que as mãos e braços dos médicos não aguentavam o esforço de horas seguidas manipulando as genitálias de suas clientes: o vibrador veio para atender a esta necessidade dos médicos – não das mulheres! –, libertando as suas mãos e braços do esforço físico necessário para “expulsar os maus fluidos” das doentes que os procuravam (Maines, 1999:3-4). Além disso, os vibradores levavam ao orgasmo mais rapidamente, o que aumentava o número das clientes possíveis e, portanto, a renda do médico. Na virada do século 19 ao 20, narra a autora, mais de sessenta companhias fabricavam diversos aparelhos vibradores, apenas nos Estados Unidos. Em 1918, a Sears colocou num catálogo que distribuía amplamente pelos lares dos EUA a propaganda de seis vibradores (idem:104), e este não é um fato excepcional. Os modelos variavam muito e alguns contavam com o estímulo de choques elétricos, outros eram cadeiras vibratórias, outros empregavam jatos de água etc. As barbaridades são risíveis, se não fossem trágicas. A ampla maioria das mulheres, mais de dois terços delas, era definida como “anormais”!!! (idem:5, 62) Por

sexuado individual” rompe os limites dos tradicionais moldes burgueses quanto mais nos aproximamos dos anos de 1960-70.

Com avanços e recuos, chegamos à década de 1960, à “revolução sexual”, ao movimento democrático pelos direitos políticos dos negros nos EUA, às greves operárias na Inglaterra e França de 1967-8, aos movimentos guerrilheiros na Ásia, na África e na América Latina etc.<sup>52</sup>

Naqueles dias, o presente anunciava um novo futuro; o novo parecia estar ao alcance das mãos. As relações afetivas, que nos interessam agora, passaram por uma inédita libertação para amplas camadas da população mundial, predominantemente do Ocidente industrializado. A “pílula” é a manifestação do qualitativamente novo afastamento da sexualidade de sua função biológica e de sua conversão, predominantemente, numa mediação afetiva para o amor. A mudança foi muito significativa. Para a geração nascida em 1930, o orgasmo feminino era um tabu e, por isso, não apenas não fazia parte da busca consciente das mulheres nem dos homens, como ainda era conscientemente reprimido. Uma boa educação, diziam, faria a mulher plenamente capaz de conter seus “impulsos animalescos”. Minha avó, num curioso momento da vida familiar, informou aos presentes, em meio a uma acalorada discussão num

exemplo, discutiu-se seriamente se a vibração de uma viagem de trem poderia auxiliar, ou seria prejudicial, ao “tratamento” dos “males que afligem as mulheres”; se a vibração de uma máquina de costura poderia estimular as mulheres à masturbação (prática considerada danosa ao corpo e à mente, claro), se as vibrações de uma viagem por carruagem em uma estrada ruim seria uma terapia eficaz aos “males” das mulheres e assim por diante. Não menos assustadoras são as teorias médicas e científicas que, já bem passada a metade do século 20, continuavam a apregoar a inferioridade biológica das mulheres, sua incapacidade ao orgasmo e ao desejo sexual e sua racionalidade inferior. As fontes históricas que Rachel Maines cita são várias centenas, é um livro muito bem documentado. Russet, em *Sexual science – The Victorian Construction of Womanhood* (1989), demonstra o quanto a ciência de então reproduzia os dogmas patriarcais. Hoje é impossível a nós sequer imaginar o que se afirmou cientificamente (o que por si só deveria ser suficiente para convencer a todos de que a ciência não é a depositária da pura verdade, mas também permeada por ideologias; mas isto é outra história). Leacock, em *Mitos da dominação masculina* (2018), demonstra com maestria algo similar nas ciências humanas mais recentes, quando o assunto é a evolução da família e a opressão feminina.

52 Nesta evolução, auxiliaram as revoluções da primeira metade do século 20, bem com as guerras mundiais e a crescente necessidade de força de trabalho feminina, conforme as contradições do capital se aprofundam. Forçaram recuos a repressão sempre presente, mas de intensidades diversas, a atuação do Estado por meio de políticas públicas e a força das ideologias conservadoras. Mas isso é questão para outro texto.

almoço, que nunca soube o que “é essa coisa de orgasmo” e nem por isso “tinha deixado de viver”. Minha mãe, da geração seguinte, apenas bem entrada nos quarenta anos, assumiu a necessidade afetiva de sua vida como algo que não podia ser ignorado. Minha geração é aquela do “Paz e amor!”: viver sem amar passou a ser tão sem sentido quanto não viver.

No espaço de uma geração, as tensões e contradições acumuladas no passado se sintetizaram numa nova relação da sexualidade com a reprodução biológica, de um lado e, de outro, com a afetividade dos indivíduos. A crise do final dos anos de 1960 e do início de 1970 forneceu as rachaduras na moldura fordista do Estado de Bem-Estar do sistema do capital que possibilitaram este avanço. Depois, viria um recuo com a consolidação do neoliberalismo, da reestruturação produtiva e do Estado neoliberal. É neste recuo que grassaram as questões identitárias e o feminismo tornou-se predominantemente conservador (Aruzza e Fraser, 2019; Aruzza, 2015). As políticas de cotas conheceram seus dias de glória e são a expressão conservadora deste recuo.

Ao contrário das expectativas e esperanças dos anos de 1960-70, contudo, a história seguiu por caminhos os mais conservadores. A crise estrutural trouxe, nas décadas até agora, um fortalecimento da aristocracia operária no seio do operariado e, pior ainda, o fortalecimento da colaboração de classe desta aristocracia com a burguesia. Os centros operários tradicionais na Europa e nos EUA foram sendo profundamente transformados pela entrada no mercado mundial da força de trabalho do proletariado latino-americano, japonês e, depois, chinês e asiático. As indústrias migraram (e ainda migram) dos centros tradicionais para a periferia do sistema. Assistimos ao surgimento, nas últimas décadas, de uma nova classe operária fora da Europa e dos EUA. Contudo, por não ter uma tradição de lutas e ter deixado para trás há pouco tempo uma vida camponesa miserável, estes novos operários são eficientemente controlados pelos mecanismos de repressão do capital e têm demonstrado, até o momento, pouca capacidade de luta revolucionária<sup>53</sup>.

Esta evolução da classe operária contribuiu para que a crise estrutural do capital tenha trazido, até o momento, uma vitória do capital sobre as forças revolucionárias que se estende por mais de seis décadas, uma vitória tão profunda e extensa como nunca o capital antes conhecera. E o “verão do amor de 1967” deixou de ser o anúncio de uma humanidade com maior possibilidade de amar e ser feliz, para

marcar não apenas o início da decadência das forças progressistas que nele se manifestaram, mas, mais grave ainda, o crescente predomínio das tendências conservadoras. O neoliberalismo não tardaria em dar seus primeiros passos. Reagan, Thatcher, Gorbachev – entre nós, Fernando Henrique e Lula – seriam o futuro de 1967. Que este futuro tenha desembocado em Trump, Biden e Bolsonaro é apenas o desdobramento necessário das nossas tragédias passadas.

Foi nesse contexto histórico que a evolução da luta pelo amor livre não libertou o amor da propriedade privada, apenas conduziu a uma maior liberdade de cópula com a manutenção da essência da monogamia, do patriarcalismo. Este é um fenômeno ideológico não raro na história. Quanto às forças progressistas, estas não conseguem encontrar uma base social real para seu posterior desenvolvimento e avanço. Muitas vezes ocorre uma mutação pela qual a ideologia, sem deixar de ser aparentemente a mesma, termina por adquirir um conteúdo inteiramente diverso, por vezes mesmo oposto. Que muito das forças progressistas dos anos de 1960 tenha evoluído para um conservadorismo de cunho liberal, quando não religioso-místico e abertamente reacionário, é um fenômeno ideológico típico de situações em que uma pulsão ideológica progressista ou revolucionária não pode ampliar sua base social e termina isolada numa trincheira que é sua última defesa e, também, seu túmulo.

Do ponto de vista ideológico, do ponto de vista da concepção de mundo (*Weltanschauung*), talvez tenha sido a maior debilidade da, para ser breve, “Revolução Sexual” dos anos de 1960-70, a desconsideração do fato e do peso ontológico da profunda e peculiar conexão entre as pessoas que vivenciam o amor. A batalha pelo “amor livre” teve seu significado, como argumentamos. Expressa um salto ontológico do afastamento da barreira natural no complexo da sexualidade, convertendo-o predominantemente numa mediação afetiva antes do que numa função biológica. Já comentamos sobre isso.

Cabe agora assinalar como este avanço foi também muito limitado. Ao se voltar aberta e frontalmente contra as restrições à liberdade sexual típicas da família monogâmica em sua etapa burguesa (repressão sexual, machismo, adoração ao dinheiro, o padrão “Estado de Bem-Estar” da família monogâmica<sup>54</sup> etc.), a

<sup>53</sup> Tratamos do reflexo deste fenômeno em nosso país em Lessa, 2014.

<sup>54</sup> Há uma série dos anos de 1950, “Papai sabe tudo” (*Father knows best*), que é uma interessante exposição de como seria a vida perfeita para a ideologia cotidiana no apogeu do Império Americano.

revolta não foi capaz de ir além do seu simétrico e, assim, reproduziu, a seu modo, a alienação fundante da monogamia, a propriedade privada. Em vez de assumir que há de se superar a propriedade privada para libertar os “cinco sentidos humanos”<sup>55</sup> das alienações que ela provoca, identificou a liberdade ilimitada de copular com o direito universal ao amor. Não poderia haver equívoco maior.

O “amor livre” que se buscava deveria ter sido a luta pela liberdade para se amar plenamente, não o elogio da irresponsabilidade de ter relações sexuais sem maiores compromissos com todos e com tudo. Rebaixar o amor ao ato sexual, conferir um peso predominante ao aspecto físico-biológico e reduzir a realização afetiva dos envolvidos ao orgânico eram atos mais contrarrevolucionários que progressistas. Em vez de aproveitar a desconexão da sexualidade com a reprodução biológica para lutar pelo direito de as pessoas se amarem intensa, profunda e livremente, fez-se o exato oposto: reduziu-se a sexualidade ao sexo. A radicalidade da forma apenas encobria uma revolta impotente e que se autodestruiria em poucos anos. Sem colocar em causa a propriedade privada, aquela luta contra a monogamia muito cedo ganhou acentos morais e foi, em poucos anos, recapturada pela ideologia conservadora. Ampliou-se a liberdade de cópula ao tempo que a evolução do capital colocaria obstáculos objetivos cada vez mais intensos para os indivíduos se amarem. A pressão das alienações fundadas pela propriedade privada, expressa nas condições de vida e trabalho cada vez mais alienadas, intensificou-se também neste espaço ideológico deixado pelas revoltas dos anos de 1960-70. Foi esta vitória do capital sobre o que havia de progressista no “Amor livre” que tornou possível a Lipovetsky, ao final do século 20, o seu elogio do efêmero e do superficial:

Uma voga passou, outra se engata com a mesma força epidêmica. No limite, muda-se de orientação de pensamento como se muda de casa, de mulher, de carro; os sistemas de representação tornaram-se objetos de consumo, funcionam virtualmente na lógica da paixonite e do lenço de papel. (Lipovetsky, 1997).<sup>56</sup>

55 “A superação da propriedade privada é por isso a completa *emancipação* de todos os sentidos e qualidades humanas; mas ela é essa emancipação precisamente pelo fato de esses sentidos e qualidades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente” (Marx, 2015:350).

56 Estou sem possibilidades de consultar o livro físico, tenho apenas uma cópia digital, sem indicação das páginas. O trecho citado se encontra no final do segundo parágrafo do capítulo “A sustentável leveza do sentido: moda e ideologia”.

O elogio do efêmero por Lipovetsky nada mais é do que o elogio da mercadoria possível em nossos dias. O suprassumo da barbárie é, hoje, elogiar a superficialidade. Contra esta evolução, nada pôde a ideologia rebelde, porém conservadora e impotente, do “amor livre” dos anos de 1960-70. Sua redução da sexualidade ao sexo, e da liberdade de amar à liberdade de copular, é um elogio da superficialidade. Se o afastamento das barreiras naturais possibilitou a conversão da sexualidade em mediação para o amor, a ideologia do “amor livre” fez o exato oposto: reduziu a sexualidade à cópula. Como reflexo ideológico, no contexto da contrarrevolução que domina as últimas décadas, da cisão entre a função biológica e a função afetiva da sexualidade, o “amor livre” não foi além de tentar identificar a sexualidade ao ato biológico, o contrário do que a história já havia realizado. Vivêssemos um período revolucionário, o “verão de 1967” poderia ter sido o início de uma fantástica virada. Sem a revolução, teve castradas suas potencialidades mais generosas e recaiu na senda comum das desumanidades de nossos dias. Há que se assinalar que o fortalecimento da reação conservadora é um fenômeno que não ocorre apenas no complexo social do amor; antes, o que ocorre neste, é reflexo de uma tendência histórica muito mais geral. Um tema, claro, fora do nosso atual objeto.

Do ponto de vista das nossas afetividades (um ponto de vista distante de abarcar a totalidade do que somos, claro está), nunca fomos tão capazes de amar, nunca precisamos tanto amar e, contudo, tais capacidades e necessidades são massacradas pelo embrutecimento inexorável e crescente de cada um de nós. Alguma surpresa que os suicídios se tornem tão frequentes? Ou que a depressão se torne uma das grandes fontes de lucros do complexo médico-hospitalar?

## 2.4 Engels e o “amor exclusivista”

A indispensável radical e dura crítica ao “amor livre” pode sugerir uma ressonância que precisa ser evitada. Na crítica à democracia burguesa, uma enorme gama de incompreensões brota da concepção hoje predominante de que só haveria uma alternativa à democracia: a ditadura (ou o totalitarismo, na versão academicamente mais nobre). Ser contra a democracia tem o significado imediato de ser a favor da ditadura – como se não fosse possível uma sociedade sem Estado, sem política e sem mercado<sup>57</sup>. Uma sociedade que supere o Estado, a propriedade privada, a família monogâmica e as

57 Tratamos desta questão em Lessa, 2017 e 2017a.

classes sociais é não apenas uma urgente necessidade humana, mas também o único futuro para uma humanidade que conhece a abundância – contudo, isto não faz parte do senso comum dos nossos dias, por razões bastante compreensíveis (a ideologia de uma época é a ideologia de sua classe dominante etc.).

Algo parecido ocorre quando fazemos a crítica da monogamia. Quase sempre se entende que subjacente a essa crítica está a defesa do “amor livre” na acepção dos anos de 1960-70. Por sua vez, quando se critica o “amor livre”, a crítica quase sempre é recebida como um apoio ao conservadorismo da monogamia. Como se a história se limitasse, apenas, às possibilidades do “amor livre” ou da família burguesa. Tal como há muito mais entre o céu e a terra do que apenas Estados democráticos ou totalitários, também há entre os seres humanos muito mais do que apenas monogamia *versus* o “amor livre” da “revolução sexual” dos anos de 1960-70.

A superação da monogamia (que tem por fundamento ontológico, como causa última, a superação da propriedade privada) significa a libertação dos “cinco sentidos humanos” (Marx, 2015:350) da opressão das alienações das sociedades de classe e, neste preciso sentido, também significa a conquista do amor liberto da propriedade privada e do patriarcalismo. Significa a mais ampla liberdade e, portanto, a não menor possibilidade para que as pessoas se amem, isto é, estabeleçam entre elas uma conexão afetiva tão rica e intensa quanto a descrita no Capítulo I. Esta conexão, como argumentamos, envolve a totalidade da substância da individualidade dos que se amam, promove uma elevação da vida cotidiana que possui as qualidades e características que também discutimos e, por isso, é uma conexão que não é nem frequente, nem cotidiana, na vida de ninguém. São relações excepcionais, que possuem, cada uma delas, peculiaridades próprias. Não são, por isso, relações superficiais, efêmeras ou comuns. E isto não é uma dedução moral ou ética: basta olhar a história para perceber o quanto o amor marca a vida das pessoas e torna esta relação afetiva muito particular, muito especial e inconfundível com as demais relações e conexões que se estabelecem na vida. O amor liberto da propriedade privada significa também o desenvolvimento afetivo dos indivíduos num campo de possibilidades que tornará o amor ainda mais desenvolvido, isto é, ainda mais peculiar, ainda mais distinto das demais relações e conexões que a vida requer e possibilita. Nada indica que, em uma sociabilidade liberta da opressão das classes sociais, teríamos tantos amores quanto camisas ou ideias, como sugere Lipovetsky.

Já argumentamos (Lessa, 2012a; 2012b) como Engels é um autor fundamental nesta discussão. Graças a ele, com o apoio das anotações etnográficas de Marx e dos estudos de Morgan, a humanidade descobriu que o amor tem uma história, que esta história é bastante recente (vem do apogeu da Idade Média para cá) e que já nasceu em contradição com o patriarcalismo e a propriedade privada. A grandeza de Marx e Engels, também na consideração deste aspecto da história humana, pode ser mais bem avaliada se levarmos em consideração quais eram, em seus dias, as principais correntes das ciências sociais e da natureza quando tratavam do lugar da mulher na humanidade. Nas teorizações mais generosas, as mulheres seriam biologicamente defeituosas (a menstruação é quase sempre tomada como a evidência definitiva deste fato), racionalmente inferiores e socialmente perigosas. Daí a necessidade de serem controladas e vigiadas todo o tempo. Nas teorizações mais brutais, as mulheres seriam homens que não deram certo, representariam as forças regressivas da evolução biológica das raças e para nada mais serviam senão para reproduzirem os homens que, estes sim, teriam conduzido a humanidade ao fantástico presente e a conduziriam a um futuro ainda mais grandioso. Marx e Engels foram dos primeiros (houve Feuerbach e, algumas décadas antes, Stuart Mill também se voltou contra a opressão feminina, mas não com os fundamentos dos autores do *Manifesto Comunista*) a afirmar ser a mulher tão humana quanto o homem e os primeiros a arguir o caráter histórico, puramente social, da opressão patriarcal. Aqui, como também em outras áreas, ocupam um lugar de destaque na evolução da humanidade.

Na sua investigação sobre o amor, contudo, Engels faz uma afirmação que, agora, é um bom momento para analisarmos. Afirma ele que já no século 19 a família proletária teria superado a monogamia e, neste sentido, já seria a antecipação da forma familiar da sociedade comunista.

Diz ele:

[na família proletária] o heterismo e o adultério, eternos companheiros da monogamia, desempenham aqui um papel quase nulo (...). Resumindo: o matrimônio proletário é monogâmico no sentido etimológico da palavra, mas de modo algum em seu sentido histórico. (Engels, 1984:78).

Não é preciso muito para se arguir o quanto Engels estava equivocado nesta caracterização da família proletária de seu tempo. Há vários elementos do pensamento do último Engels que, possivelmente, intervêm nesta sua avaliação, desde suas considerações

de que algumas formas de organização da sociedade burguesa (os correios eram o exemplo que ele citava) já antecipavam as relações comunistas de produção, até o papel da estatização dos meios de produção na transição ao comunismo<sup>58</sup>. O que nos interessa é que, da sua caracterização do “amor sexual individual” como um complexo social que tem seu desenvolvimento no seio da família monogâmica e como uma relação que envolve afetivamente de modo profundo a totalidade dos indivíduos, brota a sua caracterização do amor como “exclusivista”. Por isso, a família liberta da propriedade privada seria uma família monogâmica. A monogamia (a verdadeira, “no sentido etimológico da palavra”) seria a forma da relação afetiva autenticamente amorosa, do amor que corresponderia aos “cinco sentidos humanos” finalmente libertos das alienações da opressão do ser humano pelo ser humano.

Diz ele:

E, desde que o amor sexual é, por sua própria natureza, exclusivista – embora em nossos dias esse exclusivismo só se realize plenamente sobre a mulher – o matrimônio baseado no amor sexual será, por sua própria natureza, monogâmico (...). Por isso, quando chegarem a desaparecer as considerações econômicas em virtude das quais as mulheres foram obrigadas a aceitar essa infidelidade masculina habitual – a preocupação pela própria subsistência e, ainda mais, pelo futuro dos filhos –, a igualdade alcançada pela mulher, a julgar por toda a nossa experiência anterior, influirá muito mais no sentido de tomar os homens monógamos do que no de tomar as mulheres poliandras. (Engels, 1984:89).

Deixando de fora a concepção equivocada de que a superação da monogamia seria o “amor livre” da “Revolução Sexual” dos anos de 1960-70, há uma importante questão a ser aqui analisada. Seria, de fato, o “amor sexual”, por sua “própria natureza”, “exclusivista”? Não haveria a possibilidade de um indivíduo amar, no sentido autêntico desta palavra, outros indivíduos ao mesmo tempo? Se o amor, nesta acepção que aqui empregamos, fosse por sua “própria natureza” “exclusivista”, o que haveria em sua “natureza” que o tornaria “exclusivista”?

Há vários argumentos favoráveis à tese de Engels. Desde o fato de que a maioria das pessoas ama, na maior parte do tempo, apenas uma outra pessoa, até o fato de que o amor é uma conexão entre os indivíduos de tal intensidade e profundidade que não deixa espaço para outra relação similar ou equivalente. Há ainda, o que não é de

<sup>58</sup> Não há aqui espaço para uma discussão deste aspecto do último Engels. Contra a sua apropriação reformista, muito em voga num passado não distante, cf. Kellog, 1995.

pouca monta nesta avaliação, o peso da moral que hoje predomina, mesmo entre os revolucionários, bem como o fato de que uma relação amorosa hoje pressupõe como um dogma a exclusividade, a tal ponto que um segundo amor simultâneo não passaria de uma traição, com todos os sofrimentos e condenações morais advindos. Este último aspecto, o moral, pouco nos interessa neste momento. Mas os dois primeiros nos interessam mais diretamente.

Ama-se apenas uma pessoa de cada vez?

Isto não parece ser uma verdade estabelecida. Com enorme frequência, pessoas que amam verdadeira e autenticamente, amam simultaneamente outras pessoas. Isto se reflete em muitas obras de arte, desde romances e poemas, óperas e canções, até nos filmes (levando aqui em consideração apenas aqueles que superam a mediocridade hollywoodiana). Não é, provavelmente, caso raro na vida de todos nós o contato com pessoas que passaram por experiências similares. Se o critério que usamos para avaliar as emoções dos seres humanos dos séculos passados continuar sendo válido para nosso presente, a presença nas obras de arte dos últimos séculos de amores simultâneos parece expressar, ainda que pela mediação estética, uma possibilidade objetivamente existente, que tem sua ação na vida cotidiana, a perpassar a vida de muitos indivíduos e que, contudo, não pôde ser reconhecida por Engels, nem tem conseguido ser reconhecida em escala social em nossos dias.

Como bem argumenta Engels, o amor surgiu e se desenvolveu no interior da família monogâmica, nos interstícios do capital, e não conheceu outra existência a não ser a oprimida pelo capital nascente e, depois, pela sociedade burguesa decadente. Nasceu e se desenvolveu pela mediação da individualidade burguesa, aquela que presa ao “ter” acima do “ser”, aquela para a qual a acumulação da riqueza é a única razão para a existência. Para nós, seres humanos burgueses, a fruição requer sempre a posse: tal como se compra uma paisagem para tê-la em nossa janela, compra-se um Monet para enfeitar a sala. Amar, neste contexto, é também sinônimo de possuir; possuir tal como se possui a propriedade privada: para fruição privada, individualista. Amar e sentir ciúmes, se não são a mesma coisa, aproximaram-se quase à identidade. Seria surpreendente se, tendo essas condições históricas para a sua evolução, o amor não houvesse evoluído no sentido de se consubstanciar como exclusivo e, então, o ciúme ser convertido numa dimensão do ato de amar. Com enorme frequência, quem ama tem ciúme, *i.e.*, precisa afirmar

sua posse. O amado só se reconhece enquanto tal quando “possuído”. “Sou sua!” ou “sou seu!” equivale a uma declaração de amor! Esta parece ser a “natureza” “exclusivista” do amor, uma natureza oriunda antes da propriedade privada, da nossa essência burguesa, do que do complexo do amor enquanto tal.

Em outras palavras, numa sociedade em que a única relação universalmente humana possível é a concorrência – pois os indivíduos apenas se encontram (com as devidas mediações, também consigo próprios) pela mediação da mercadoria, como argumentamos em “Os limites ‘absolutos’ da individualidade”, acima –, mesmo os indivíduos que se amam autenticamente não conseguem escapar desta relação que torna o “possuído” um objeto de disputa na concorrência com todos os outros. O “exclusivismo” de que fala Engels possivelmente é uma manifestação da crueldade de Clio, a deusa da história, para com o amor: uma marca por ela imposta ao amor pelo fato de que este apenas pôde surgir e se desenvolver até hoje sob a opressão patriarcal. Talvez o amor seja, em sua essência, uma relação afetiva na qual, tal como dois raios de luz que podem se cruzar sem interferir um com o outro, uma pessoa poderia sentir mais de um amor simultaneamente, sem que um seja antagônico ao outro. Talvez a vida cotidiana esteja a nos indicar que simultâneos amores sejam possíveis e correspondam às necessidades e possibilidades afetivas das individualidades contemporâneas.

O amor da condessa Olenska e Newland Archer, para usar apenas um exemplo, no romance de Edith Wharton, não pôde se desenvolver. Entre May e Olenska desdobrou-se uma silenciosa, não dita, porém pública, batalha por Newland. May saiu vencedora e Olenska mudou-se para Paris. Newland continuou a viver e a amar com quem terminaria se casando, May Welland, por várias décadas. Não deixou de amar Olenska. A dor que acumulou por toda a vida o impossibilitou de reencontrar a amada décadas mais tarde. As circunstâncias eram, então, muito favoráveis. May falecera, não era mais um obstáculo. Antes de falecer, ela contara ao filho (que literalmente arrastou Newland a Paris) do amor de seu marido pela condessa. Na relação de Newland e May houve sempre um espaço, uma dor, um ciúme que ambos sabiam estar presentes e pretenderam não existir. O encontro entre eles foi menos completo, total, sincero e profundo do que poderia ter sido caso pudessem reconhecer o fato de que o amor por de Newland por Olenska não enfraqueceu ou dissolveu o seu amor por May. Muito pelo contrário: a decisão pessoal pela repressão a um amor embrutece e diminui a capacidade por qualquer outro amor. Implica um embrutecimento da individualidade e o

rebaixamento da capacidade de amar. A “posse” do amado termina reduzindo a capacidade de amar: é parte das alienações oriundas da propriedade privada. Na relação amorosa autêntica, poucas coisas podem ser mais descabidas do que o ciúme.

Enfim, a vida parece indicar não ser verdade a tese de que não acontecem amores simultâneos. Esse o primeiro aspecto que queríamos discutir.

O segundo aspecto que nos parece importante de ser mencionado é o argumento de que o amor é uma relação tão completa, profunda e intensa entre duas individualidades que não deixaria espaço para outro amor simultâneo. Isto, em parte, corresponde à realidade. Daqui sua aparência de verdade. Mas, apenas, em parte.

A parte verdadeira é que o amor é uma relação afetiva tão intensa que não deixa espaço para qualquer outra emoção ou afeto com a mesma intensidade. Nisso compartilha com a catarse estética a propriedade de envolver a totalidade da individualidade, erguendo-a da cotidianidade e possibilitando uma síntese mais elevada da substância individual. Quando isto ocorre, qualquer outra emoção, mais precisamente, qualquer outro amor é, de fato, uma impossibilidade ontológica: a substância da individualidade está de tal forma polarizada, catalisada, pelo amor que não há espaço, energias nem possibilidades para outro sentimento equivalente.

Esses são momentos reais, definidores em larga medida da evolução da relação amorosa, do desenvolvimento de um grande e autêntico amor; são momentos ou períodos em que se processam sínteses e elevações dos indivíduos no sentido de suas humanizações. Não são, todavia, a totalidade do processo amoroso. Além desses momentos, há também períodos em que a vida cotidiana se faz mais presente, em que a concretude da vida ocupa o espaço predominante e os indivíduos, sem que deixem de ser os amantes que são, não vivem este afeto e esta emoção com a mesma intensidade dos momentos catárticos. Se os momentos catárticos se prolongassem ininterruptamente, os indivíduos que amam pereceriam em pouco tempo. A reprodução das individualidades ficaria obstaculizada se, por um período de tempo mais longo, as objetivações não levassem em consideração a vida cotidiana e a totalidade social à qual os indivíduos pertencem.

Não há, como Lukács diz referindo-se às posições teleológicas primárias e secundárias, uma “muralha da China” entre os momentos catárticos e os períodos em que a vida cotidiana volta a ocupar o seu espaço na relação amorosa. Nesses períodos, a relação com a vida cotidiana é também portadora da síntese, da elevação

da humanidade dos indivíduos, alcançada nas sínteses anteriores. As possibilidades e necessidades, geradas e reproduzidas a partir da transformação afetiva dos indivíduos nos momentos catárticos do amor, se fazem presentes nas escolhas e nas objetivações, nas valorações e nas exteriorizações que nos conectam à vida cotidiana e, portanto, com as devidas mediações, com o gênero humano do qual somos partícipes. Há, portanto, fortes traços de continuidade entre esses dois momentos distintos da evolução da relação amorosa, mas não há uma identidade entre eles.

Não raramente, contudo, essa continuidade é desconhecida ou negada, dada a existência alienada e desumana que o capital impõe. Com enorme frequência, a existência desses dois distintos momentos do complexo do amor se eleva à consciência cotidiana, em escala social, como um momento da paixão, que seria irrealista e fantasioso, por um lado e, por outro, o que seria o amor propriamente dito: mais uma profunda amizade do que uma “paixão”. Isto porque, claro está, o amor autêntico, aquele com poderes catárticos, que se revelou no momento da “paixão”, não pode florescer e resta amortecido ante as alienações cotidianas. Daqui a aparência de irrealidade da “paixão” em face da dura realidade do dia a dia. A “paixão” é, assim, arquivada como um momento da vida afetiva dos indivíduos que seria irrealista, utópica e, por isso, precisaria ser posta de lado, para que a vida pudesse seguir seu rumo. Já tratamos o suficiente, esperamos, para que o antagonismo entre o amor e a propriedade privada se torne evidente e para que essa atitude de deixar de lado a “paixão” em nome da “realidade” seja facilmente reconhecida pelo que, de fato, é: o reflexo na consciência da necessidade alienada de submeter aquelas necessidades e possibilidades afetivas mais autenticamente humanas às desumanidades da propriedade privada.

Esta dupla redução (do amor à “paixão” e, desta, à amizade) é a mediação para o reflexo alienado na consciência de uma situação objetiva real, de fato existente. Qual seja: que há uma contradição antagonica entre o amor e a vida cotidiana do nosso presente e que, para se dar prioridade a esta última, é preciso rebaixar as possibilidades e necessidades geradas por uma experiência afetiva com as características da vivência do amor. É preciso que os indivíduos se embruteçam. A justificativa deste embrutecimento tem uma das suas mediações ideológicas mais características no rebaixamento do amor a uma paixão irracional e irrealista, que precisa ser superada para dar lugar à racionalidade da vida cotidiana.

Veremos, na parte final deste texto, como uma operação teórica simétrica, a de rebaixar o amor às outras relações afetivas, como a

amizade ou o gosto por determinadas obras de arte, ou mesmo pela atuação política, serve a um propósito ideológico similar: cancelar o que o amor tem de ontologicamente peculiar e castrar sua potência antialienante, sua força mediadora da humanização das substâncias individuais e, ao fim e ao cabo, torná-lo compatível com a socialidade do capital.

Dizíamos que o argumento de que o amor é um processo tão abrangente das substâncias dos indivíduos envolvidos que não deixaria espaço para outros amores e que, por isso, como queria Engels, ele seria, “por sua própria natureza” “exclusivista”, possui um aspecto verdadeiro e outro falso. Podemos agora concluir nosso raciocínio. O aspecto verdadeiro refere-se aos momentos de sínteses, aos momentos catárticos, do complexo do amor. O aspecto falso está em tomar tais momentos como a totalidade do complexo do amor, como se o amor fosse apenas esses momentos de catarse e não existisse uma continuidade entre esses momentos e os períodos de retorno à vida cotidiana – períodos nos quais as objetivações e exteriorizações dos indivíduos são portadoras da nova e superior qualidade das substâncias individuais, alcançada nos momentos catárticos. Pois, lembremos, esse retorno também envolve a sensibilidade e a afetividade que se desenvolveram nas sínteses promovidas pela relação amorosa e, portanto, o *ensemble*, o conjunto das relações que o indivíduo estabelece com o ser amado e com o mundo é portador, em sua continuidade, desta humanização promovida pelo ato de amar.

É nesta determinação de reflexão entre os momentos sintéticos, catárticos e os momentos de retorno à vida cotidiana, que se desdobra a totalidade do complexo social do amor. O complexo do amor não pode nem deve (sob pena de se falsificar sua essência) ser reduzido apenas a um desses momentos, ou mesmo, ser desmembrado de tal modo que tais momentos sejam separados por uma, repetimos, “Muralla da China”.

Nesses períodos em que os que amam retornam à vida cotidiana é que surge a possibilidade de novos e simultâneos amores. Neste mundo concorrencial em que todos somos “guardiões de mercadorias”, um “outro” amor tem a ressonância imediata da concorrência: um amor só pode perder com um “outro” amor, pois a relação entre eles não poderia ser de complementaridade, um amor não poderia jamais potencializar outro. Pelo contrário, deveria necessariamente ser um concorrente contra o qual se ganha ou se perde. Onde um amor adentra pela porta, o outro sairia pela janela. Contudo, essa concepção não decorre da “natureza exclusivista” do

amor, como queria Engels; decorre predominantemente da qualidade concorrencial, alienada, do nosso mundo, esta vasta “coleção de mercadorias”.

Talvez este aspecto fique mais claramente exposto se voltarmos à comparação, da qual lançamos mão tantas vezes, com a catarse estética. O desenvolvimento da afetividade e da sensibilidade que advêm de cada catarse estética possui uma relação de continuidade com as demais catarses estéticas ao longo da vida. A profunda emoção advinda da Nona Sinfonia de Beethoven, por exemplo, não se contrapõe à capacidade, antes a intensifica, de nos emocionarmos com uma pintura de Rembrandt ou ao lermos *Guerra e Paz*, de Tolstoi. Não raramente, em relação às pinturas, as primeiras catarses estéticas se iniciam por Van Gogh ou Monet para, com a evolução da substância da pessoa, darem lugar a Rembrandt, Caravaggio ou Vermeer. Na música, não raramente o desenvolvimento das substâncias dos indivíduos favorece que se inicie por Vivaldi, Beethoven e apenas depois evolui para Mozart ou Bach. Isto, obviamente, não é uma regra geral e é aqui mencionado apenas para salientar a relação de continuidade e complementaridade dos processos de desenvolvimento da substância dos indivíduos ao longo das sucessivas catarses estéticas.

Uma grande emoção não se contrapõe como uma concorrente a outra grande emoção. Ao contrário. Quando esta relação de concorrência passa a ser a qualidade predominante entre grandes emoções, o embrutecimento do indivíduo graças ao peso das alienações cotidianas avançou a tal ponto que elas perderam algo que têm de essencial, seu caráter antialienante, e por isso já deixaram de ser grandes emoções.

Quando uma grande emoção – no nosso exemplo, advinda de um processo catártico decorrente de um contato com uma obra de arte – deixa de ser o ponto de partida para uma nova grande emoção, deixa de ser a mediação para a elevação da capacidade afetiva, sensitiva, do indivíduo a um patamar mais autenticamente humano, ela perdeu muito de sua essência (se não toda a sua essência) e já não cumpre mais a função que as grandes emoções, catárticas sempre, cumprem na humanização das individualidades. Nestes momentos de rebaixamento, temos a vitória das alienações sobre o humano, temos a reprodução da desumanidade do nosso modo de ser atual – e, então, mas só então, uma emoção passa a ser contrária a outra emoção. Porque, agora, antes do que emoção, trata-se da posse: tornou-se mediação predominante a alienação pela qual o ser humano burguês apenas pode fluir algo ao possuí-lo.

Algo semelhante ocorre no complexo social do amor. Um grande amor não se contrapõe a outro grande amor. Nem ao longo

do tempo, nem simultaneamente. A relação entre eles é de complementaridade, de continuidade, não de excludente concorrência. Um amor autêntico, tal como caracterizamos acima, eleva o patamar afetivo, a capacidade sensitiva e torna o indivíduo portador de uma maior capacidade de sentir o mundo e, também, de uma maior necessidade de amar. Não é um exagero dizer que, ao longo da vida das pessoas, um amor prepara o próximo, fornece linhas de continuidade para o futuro e, neste sentido, estará também, com as devidas mediações, presente nas relações amorosas que virão. Por isso, e neste sentido, o amor é uma vivência inesquecível, indelével na vida de todos nós.

Como esta relação de continuidade se choca abertamente com a “exclusividade” do amor que se desenvolveu sob a alienação da propriedade privada, raramente ela é reconhecida e raramente se eleva à consciência dos indivíduos. Na maior parte das vezes, esta contradição entre o amor e o seu reflexo alienado na consciência é vivenciada como uma extensa crise pessoal, como uma dor profunda, pois é preciso escolher, dos amores, qual deles será sufocado e qual prosseguirá. Esta escolha é possível e, na enorme maioria das vezes, é realizada. Outras vezes, as relações amorosas submetidas a esta pressão do “ter” sobre o “ser” simplesmente se dissolvem num oceano de sofrimentos. Em todos os casos, contudo, temos sempre a vitória do “ter”. Nestes momentos, os indivíduos se embrutecem na mesma medida em que alienam suas relações amorosas. Desta escolha, um amor adentra na vida cotidiana como algo não vivenciado e, por isso, permanece como a dor da perda. O amor mantido, o que foi objeto da escolha, também se rebaixa, pois agora se apoia numa individualidade que teve de se embrutecer para ser capaz de optar por ele e abrir mão do “outro”. No amor “sobrevivente”, passa a haver uma dimensão dos afetos que tem de ser propositalmente ignorada, reprimida. O que implica um embrutecimento do humano e se reflete em todas as relações do indivíduo, mesmo dele consigo próprio. Ninguém sai desta escolha incólume. Newland Archer, após lutar a vida inteira para manter sob controle seu amor por Olenska, estava de tal forma embrutecido que, quando finalmente a vida tornou possível o reencontro, sua individualidade não mais era capaz de tamanha emoção. Ficou prostrado no banco da praça, enquanto seu filho foi rever a condessa.

Quando a propriedade privada nos força a nos alienar, no mesmo ato nos embrutecemos. Quando nos força a não viver um grande amor, também nos rebaixamos como humanos. Quando este forçar é mediado por outro grande amor, também o embrutece.

Nada do que diz respeito ao indivíduo pode escapar deste rebaixamento da substância individual em direção à alienação da propriedade privada, da *Partikularität*<sup>59</sup>, tal como diz Lukács.

Possivelmente Engels estava enganado e a “natureza própria” do amor não o faz essencialmente “exclusivista”. Possivelmente isto se relaciona mais ao fato de que foi nos interstícios da monogamia (lembramos, sempre a expressão da propriedade privada na organização familiar) que se desenvolveu. É muito razoável a postulação, hoje, de que o amor não é essencialmente egoísta e envolto pela posse, pelo pertencimento. Isto, contudo, terá de ser confirmado pelo futuro, um futuro no qual o ser humano tenha superado a sociedade de classes. Entretanto, já no nosso presente, os indícios são fortes de que talvez Engels haja se equivocado nessa questão.

Esperamos que, a esta altura, esteja claro que com essas ponderações acerca do “exclusivismo” do amor, não nos aproximamos sequer por um átomo do equívoco que foi o “amor livre” do verão de 1967.

Contudo, em dois aspectos fundamentais Engels não se equivocou. O primeiro: o amor tem sua história. Esta história, em segundo lugar, é portadora de um permanente conflito, até atingir o antagonismo de nossos dias, entre os indivíduos e a sociedade de classes, entre o amor e o capital. Uma discussão sobre o amor, hoje, significa tomar partido: o amor é histórico e essa história também explicita o antagonismo do capital para com a humanidade. Ou, então, o amor é algo que não tem história, é a-histórico porque faria parte de uma eterna essência humana burguesa, egoísta, mercantil. Vivêssemos no comunismo, não mais do que um parágrafo seria necessário apenas para lembrar que, no passado, esta fora uma questão importante, ideologicamente decisiva. Hoje, neste mundo alienado e desumano, são necessárias algumas páginas, ainda que não muitas, para se arguir o oposto.

---

59 *Partikularität* é a particularidade alienada, *Besonderheit*, a insuprimível particularidade, de cada indivíduo. Sobre isso, cf. Lukács, 2018b:25.

## Capítulo 3

### Amor sem história?

Nas tentativas de retratar o amor como eterno, imutável, sempre presente e sempre o mesmo, duas vertentes predominam. A primeira rebaixa o amor a uma enorme variedade de afetos. O amor seria uma variante da amizade, do amor paternal, maternal ou filial, do amor pela arte, pela luta política e assim por diante. A segunda busca as raízes deste amor ou na biologia (desde a constituição genética da humanidade até nossa aproximação até a identidade com alguns animais) ou em deus. Muitos autores misturam as duas vertentes. O que se segue é um rápido exame de algumas destas teses, com uma única finalidade: tornar mais concreta e mais clara nossa investigação sobre o complexo social do amor.

#### 3.1 Nordlung, Jane Godall e a origem do Universo

Que o amor é uma relação afetiva que tem na sexualidade uma mediação decisiva e, portanto, no nosso corpo biológico uma base ineliminável, cremos que já argumentamos o suficiente. Contudo, desconhecer que nesta relação corpo-biológico/amor-social opera o afastamento das barreiras naturais obnubila a questão. Iniciemos por Marcus Nordlund.

Diz ele:

Eu sugiro que o amor romântico (...) é a realização de um potencial humano universal. Por todo o mundo, e por milhares de anos, as pessoas têm sido possuídas por um intenso desejo por uma união física e emocional duradoura com alguém que avaliam único e especial. Elas descobriram, algumas vezes para

sua consternação, espanto ou mesmo desespero, que outras preocupações vitais de uma hora para outra tornaram-se fugazes e desimportantes, que elas não podem parar de pensar nesta pessoa maravilhosa; e que pode até ser difícil imaginar uma vida sem ele ou ela. (Nordlund, 2007:125).

Essa afirmação é diretamente contraditada pela empiria mais imediata: não há nada semelhante ao que sentiram Heloísa e Abelardo nos milênios a eles anteriores. Nordlund não faz mais do que reduzir o amor sexuado individual à atração entre os sexos, mesmo à amizade, que pode ter existido (ainda que não imutável) por milênios, mas que não se compara à qualidade da conexão afetiva entre as pessoas que é o amor.

Do ponto de vista metodológico mais geral, não faz esse autor mais do que reproduzir o *leitmotiv* da historiografia burguesa: arguir que a nossa essência burguesa contemporânea teria sua gênese na origem da humanidade, que a sociedade do capital seria a mais elevada realização desta essência fixa, imutável. Daqui a eternidade da atual socialidade burguesa: uma degradada versão do fim da história em Hegel. Não encontramos a mesma tentativa na economia política clássica e mesmo na economia contemporânea de justificar a sociedade burguesa? Também elas não partem do pressuposto de que o ser humano sempre foi o animal concorrencial burguês em que nos tornamos ao longo do Período Moderno? Não faz o mesmo a teoria política, que busca “demonstrar” como a democracia, desde sua “invenção” na Grécia, é a plena realização na ordem social e política do animal concorrencial que somos hoje? (Coll, 2008; Tonet, 1999; Lessa, 2017). O mesmo procuram fazer com o complexo social do amor: não teria uma história, estaria sempre presente na história dos seres humanos.

Nordlund continua:

A necessidade constante de pesar nossos desejos individuais contra as demandas do grupo e, com muita frequência, subordiná-los aos interesses dos outros, é algo que compartilhamos com nossos parentes próximos na esfera biológica. No romance *Enduring Love*, o protagonista de Jan McEwan define o problema como “nosso conflito mamífero – o que dar aos outros e o que manter para si próprio.” (Nordlund, 2007:45).

Após assentar o “amor romântico” eterno numa essência humana oriunda dos “mamíferos”, ele passa a definir o amor recorrendo a analogias. Nordlund cita Irving Singer:

Amor de si próprio, da humanidade, da natureza, de Deus, da mãe e do pai, das crianças, da tribo ou nação, da amada, da esposa ou do ídolo sexual, das possessões materiais, da comida e da bebida, da ação e da resposta, dos esportes, dos *hobbies* ou buscas que fascinem, da justiça, da ciência, da verdade, da beleza e assim infinitamente. Cada variedade de amor, envolvendo seu objeto especial, tem sua própria fenomenologia, sua própria irisação no espectro que delimita a experiência humana (...). Para ser estudado adequadamente, cada tipo requer uma análise separada. (Singer, 1984-9, vol. 3:431-2 *apud* Nordlund, 2007:21).

Não é difícil lançar contra Nordlund a crítica que ele próprio faz à definição do amor por Aristóteles:

A virtude desta definição (de Aristóteles) é que ela é inclusiva, mas também tão vaga que faz fronteira com o sem significado. (Nordlund, 2007:22-3).

Na verdade, ele não apenas não é capaz de ir além de Aristóteles, na definição e exploração do que é o complexo social do amor, como ainda dá um passo atrás em relação ao pensador grego. Pois este afirma a diferença essencial entre o humano e os animais, enquanto Nordlund postula uma continuidade entre o “amor romântico” e a relação encontrada entre alguns dos mamíferos. Algo não muito distinto encontramos também em Barasch (1997), ainda que com argumentos que se pretendem mais científicos e oriundos da biologia. Que o ser humano emprega como mediação o corpo para amar não cancela o fato de que o amor nada tem de um fenômeno biológico.

Contudo, não é apenas entre acadêmicos que bordam a mediocridade que encontramos essas concepções. Elas também estão presentes entre grandes cientistas, autores de descobertas muito importantes. Tomemos como exemplo, pela qualidade de sua vida de cientista, não pela particularidade de sua posição acerca desta questão, Jane Goodall.

Jane Goodall, depois de narrar como foram mal recebidas na universidade suas revolucionárias observações dos chimpanzés e suas dificuldades para conseguir seu doutoramento (Goodall, 1971 e 2007), após comentar como seu despreparo e desconhecimento dos procedimentos acadêmicos (tidos por científicos) lhe possibilitaram fazer as suas mais importantes descobertas, escreve na “Introdução” ao livro de Bekoff, *The Emotional Lives of Animals: A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy – and Why They Matter*.

No final dos anos sessenta, mais e mais biólogos foram ao campo e iniciaram estudos de longo prazo em todas as espécies possíveis de animais: macacos africanos, macacos da América, elefantes, baleias, golfinhos, lobos e assim por diante. Todos estes estudos deixavam claro que o comportamento animal é muito mais complexo do que originalmente admitido pela ciência ocidental. Havia crescentes evidências convincentes que nós não estamos sozinhos no universo, que não somos as únicas criaturas com mentes capazes de resolver problemas, capaz de amor e ódio, alegria e tristeza, medo e desespero. Certamente não somos os únicos animais que experimentam dor e sofrimento. Em outras palavras, não há nítida linha divisória entre o animal humano e o resto do reino animal. É uma linha nebulosa, e se torna cada vez mais nebulosa com o tempo. (Goodall, 2007).

Que as emoções humanas possuem sua origem mais distante nas emoções animais é uma verdade, como veremos mais abaixo. Que os animais sentem, isso é indiscutível. Que não há uma clara distinção entre a capacidade animal e a capacidade humana de emoções, isto não corresponde aos fatos. Que alguns animais possuem “mentes capazes de resolver problemas, capazes de amor e ódio, alegria e tristeza, medo e desespero”, que os animais experimentam “dor e sofrimento”, não significa, de modo algum, que possam compor uma sinfonia, um chorinho, experimentar uma catarse em contato com a *Ronda Noturna* de Rembrandt, compor um poema ou mesmo amar. Nem que tais emoções e sentimentos dos animais possam fazer parte de um processo histórico, muito mais complexo do que a reprodução biológica, pelo qual os seres humanos evoluíram desde as sociedades primitivas até o que somos hoje. Nossas emoções e sentimentos são partes movidas e moventes de um processo de desenvolvimento social, humano, que não tem similaridade ou paralelo com a vida, as emoções e os sentimentos animais<sup>60</sup>.

Temos aqui o primeiro elemento teórico que é preciso ser enfrentado para esclarecermos o equívoco de Nordlung ou de Jane Goodall: por que as emoções humanas se diferenciam das emoções dos animais? Quais as causas de sentirmos e pensarmos tão diferentemente dos animais? Por que somos capazes de emoções que se expressam em música, poemas, romances, filmes? Por que necessitamos reunir e expor essas obras de artes em museus, galerias, teatros

60 Há uma literatura interessante sobre as emoções e sentimentos animais. Não conheço nenhuma que estabeleça com clareza a distinção entre as funções sociais das emoções e sentimentos entre os humanos e entre os animais, mas a descrição que fazem de como os animais sentem, como expressam suas emoções, é muito instrutiva. Cf., p. ex., além do livro de Bekoff acima mencionado (2007), McCarthy, 2004 e Broom, 2014.

etc.? O que, convenhamos, é apenas outra forma de se perguntar como surgiram e se desenvolveram as emoções entre os humanos. A resposta a essa questão não pode ser deduzida de princípios abstratos, nem pode ser inventada pela opinião ou vontade de quem quer que seja. Deve sair da história. Vamos, então, a um pouco de história.

### 3.2 O início de tudo

Lukács aponta que não raras vezes os grandes problemas filosóficos possuem soluções bastante simples. Talvez este seja um desses casos.

Já na esfera inorgânica encontramos uma qualidade fundamental da matéria: átomos, quanto se juntam numa determinada forma, dão origem a qualidades que não estavam presentes neles próprios. O hidrogênio, por exemplo, o átomo mais simples que existe. Ele é composto por um elétron orbitando um próton. O hidrogênio possui qualidades (possui valência 1, tem a propriedade de se ligar em determinadas circunstâncias a outros átomos formando moléculas, absorve uma determinada frequência da luz, possui um dado peso atômico etc.) que não estão presentes, mesmo de forma germinal, no elétron e no próton que o compõem.

Quando dois hidrogênios e um oxigênio se combinam, temos a água, com qualidades que os dois gases não possuem. É esta totalidade formada pelos átomos que dá origem e é portadora das qualidades da água, qualidades que, repetimos, não estão presentes nos gases que a compõem. Esta qualidade da matéria, esta determinação ontológica (para ficarmos com Lukács), foi pela primeira vez descoberta e sistematizada por Hegel: a totalidade é mais do que a soma das partes. A totalidade possui qualidades e características que as partes não possuem. A totalidade é a síntese (que dá origem às novas qualidades) das partes singulares que a compõem. Isto é fácil de ser entendido: a totalidade não é formada apenas pelas suas partes, mas também pelas interações entre elas. A totalidade é mais do que as partes e, por isso, possui qualidades e propriedades que seus componentes não necessariamente possuem.

O mesmo acontece com a vida. Ela é composta pelos átomos que surgiram do desenvolvimento da matéria inorgânica, e esta, tanto quanto sabemos<sup>61</sup>, há 14,5 bilhões de anos iniciou a sua

61 Nestes dias que vivemos, vale a pena lembrar: a historicidade do conhecimento, o fato de não ser absoluto, é uma qualidade, não é um defeito. É isso que possibilita que

etapa atual de desenvolvimento. Conhecemos o desenvolvimento do inorgânico relativamente bem. Há muito que se conhecer, mas não há mais mistérios quando se trata das suas linhas gerais. Sabemos como, através de uma gigantesca expansão (os físicos e cosmólogos chamam de inflação), em poucos minutos a matéria evoluiu, de um estágio inicial em que toda a matéria e energia estavam fundidos em um mesmo plasma, para outro patamar em que se diferenciaram a luz (fótons), as partículas subatômicas (entre elas, os nêutrons e prótons vieram se juntar aos elétrons já existentes), as radiações de todos os tipos (raios gama, raio X) e as ondas gravitacionais (Winberg, s/d).

Deste novo patamar evoluiu-se para a forma atual do universo em que vivemos: do plasma inicial às galáxias, destas às nebulosas, constelações, estrelas, planetas etc. A fusão dos átomos e partículas atômicas no interior das estrelas deu origem aos elementos da Tabela Periódica. As reações químicas que, então, se tornaram possíveis originaram as moléculas formadas pela combinação entre eles. Este também é um processo que conhecemos relativamente bem. Foi neste processo que surgiram os compostos químicos decisivos para o surgimento da vida, como a água, o carbono, o ferro etc.

Quando passamos à matéria orgânica, à vida, nosso conhecimento se torna mais localizado, não tão universal quanto o que sabemos sobre a matéria inorgânica. Isto se deve a que conhecemos apenas um único caso em que a evolução da matéria inorgânica foi a base para o surgimento da vida: o nosso, aqui na Terra. Uma ciência feita a partir de um único caso é possível. Mas, convenhamos, é muito limitada. Se e quando descobrirmos vida ou fósseis em outros planetas (parece muito provável em Marte), nosso conhecimento acerca da transição da matéria inorgânica para a vida terá um considerável desenvolvimento. Pela primeira vez poderemos investigar e comparar dois casos distintos desta mudança na qualidade essencial da matéria (deste salto ontológico, como dirá Lukács) que é a passagem do inorgânico à vida.

Ainda que limitado a um único caso, nosso conhecimento desta passagem é hoje também relativamente seguro. A complexificação da matéria inorgânica gerou os elementos e as circunstâncias que tornaram possível o aparecimento da vida. Diferentemente das reações físicas e químicas, a interação dos seres vivos com o ambiente

---

o conhecimento avance e se desenvolva. A verdade absoluta trava o desenvolvimento do conhecimento ao redor de dogmas e preconceitos e, por isso, um conhecimento não histórico é sempre um modo inferior de conhecimento do mundo. É também isso que tornou a ciência – e não a religião – tão importante para o desenvolvimento humano.

é muito mais complexa, dá origem a moléculas e processos químicos e físicos novos (os compostos orgânicos, a fotossíntese, o ciclo de Krebs etc.).

A forma biológica de organização de átomos que surgiram da evolução da matéria inorgânica exibe uma qualidade (uma determinação ontológica) que o inorgânico não possui: a capacidade de reproduzir a si própria através do seu metabolismo (isto é, sua troca de matéria) com o ambiente. Logo, muito cedo na evolução da vida, esta continuidade (isto é, a capacidade de reproduzir a si mesmo) passou a ter como portadora moléculas específicas (primeiro o RNA, depois o DNA) e a evolução da vida passou a ser, então, possibilitada por dois fatores: a evolução do ambiente, que vai fazendo desaparecer determinadas formas de vida e favorecendo outras, e as mutações. Estas últimas são alterações acidentais, casuais, na reprodução do RNA ou do DNA que geram traços novos nos seres vivos. A maior parte destas novidades é prejudicial, e o ser vivo ou morre ou não se reproduz amplamente. Uma pequena parte destes acasos, contudo, dá origem a características que favorecem a reprodução do ser vivo. Este se reproduz com maior facilidade e tende a predominar com o tempo sobre os outros seres vivos. Isto é a seleção natural, descoberta por Darwin em meados do século 19.

Novamente, um dos momentos essenciais da gênese da vida é o fato de que a totalidade é mais do que a soma das partes. Em pelo menos duas dimensões. A primeira, que cada ser vivo possui qualidades que apenas existem na totalidade do que eles são (fora de um ser vivo, uma molécula de proteína, mesmo que tenha surgido como parte de algo vivo, é uma matéria inorgânica; um coração fora de um corpo humano é apenas matéria sem vida etc.). A segunda, que alguns animais e plantas possuem tal vantagem em se reproduzir em conjunto que formam colônias de microrganismos e de plantas. Entre os animais se desenvolveu o gregarismo (abelhas, cupins, formigas, chimpanzés, gorilas e, entre outros, os *Homo* em geral). A totalidade, agora, é a totalidade do corpo biológico (célula, planta, animal etc.) e, também, a totalidade formada pela colônia de corais, de cupins, de abelhas... e as sociedades de humanos. Em todos esses casos, também a totalidade é mais do que o somatório, é a síntese de suas partes, tal como na matéria inorgânica. Na esfera da vida, esta totalidade possui dois aspectos: o organismo singular e sua participação em uma “coletividade”. Em ambas as totalidades, as qualidades são distintas das qualidades de seus singulares.

Em uma frase: a organização superior da matéria inorgânica constitui a vida. Nesta, agora, temos uma nova continuidade, uma

nova essência: a reprodução biológica, a capacidade de um ser vivo reproduzir a si próprio.

Quando passamos ao ser humano, esta qualidade universal da matéria (a totalidade é a síntese de suas partes) volta a estar presente. Neste caso, o essencial ocorreu na esfera do gregarismo: a forma coletiva de buscar na natureza o necessário para a sobrevivência passou por uma alteração essencial, por um “salto ontológico”, na expressão de Lukács: o trabalho.

Com o trabalho, tudo se alterou e uma nova essência surgiu. De onde vêm as emoções e, em especial, como se originou o amor? Mais um pouco e chegaremos à resposta.

### 3.3 O trabalho e o ser humano

Como surgiram os humanos e, para o nosso tema, como surgiu o amor?<sup>62</sup>

Todo ato de trabalho singular é o ato prático indispensável para transformar uma porção na natureza em meios de produção e de subsistência. Ele converte uma teleologia num ente objetivamente existente. A teleologia é uma ideia que possui uma função social precisa: orienta uma objetivação, isto é, orienta o agir humano que transforma uma porção do mundo objetivo em algo de que necessitamos. Uma fogueira, uma faca, um avião, um computador, mas também uma obra de arte, são criações humanas resultantes de objetivações de teleologias. Todo ato humano – seja ele trabalho ou não – é um processo de objetivação; toda objetivação é transformação de uma teleologia num objeto que existe na realidade externa à consciência. A teleologia é, sempre, a ideia que cumpre a função de dirigir uma objetivação.

Há aqui uma enormidade de questões envolvidas, boa parte delas de cunho metodológico ou relacionadas à metodologia<sup>63</sup>. Para sermos muito breves e não fugirmos do nosso foco, a questão aqui decisiva é a historicidade enquanto uma determinação, uma qualidade rigorosamente universal. Sendo tudo, absolutamente tudo, histórico, as categorias surgem, se desenvolvem, se articulam etc. sempre como

62 Sobre o que se segue, e muito mais, os textos mais importantes são os capítulos “O trabalho” e “A reprodução”, da *Ontologia do ser social* (Lukács, 2018a). Cf. tb. Lessa 2012 e 2016.

63 Para se ter uma ideia aproximada da quantidade de questões aqui envolvida, cf. as passagens da *Ontologia* que tratam da questão metodológica em Lukács, 2018b: 74 e ss. Cf. Lessa, 1999 e 2013a; Tõnet, 2016.

integrantes dos processos históricos dos quais fazem parte<sup>64</sup>. Isto também ocorre com os atos humanos e as categorias que neles operam.

Quando um ser humano toma a decisão, por exemplo, de aproveitar as últimas horas do dia para fazer uma fogueira porque a noite será fria, uma operação muito complexa foi realizada por sua consciência, mesmo que dela o indivíduo não tenha noção. Ao analisar a situação presente, ao antecipar o futuro, chegou à conclusão de que o melhor seria aproveitar as madeiras ao seu alcance e produzir uma fogueira. Chegar a essa conclusão envolve uma série de operações intelectuais. Essa conclusão tem a forma de um plano, de um projeto: o indivíduo construiu na sua consciência a fogueira que pensa construir fora da consciência. Marx emprega a expressão e Lukács o segue, *Vorstellung*, para falar deste produto da consciência que existe, neste momento, apenas e tão somente na consciência. A tradução de Regis Barbosa e Flávio Kothe de *O Capital* traduz por “imaginação”; na nossa tradução da *Ontologia* de Lukács, optamos por “ideação” e “representação”, esta última sempre acompanhada pelo termo alemão entre parênteses (Lukács, 2018b: 23). O que aqui importa é que, por tal operação da consciência, “se construiu na consciência antes de se construir” (Marx, 1983: 152) no mundo objetivo.

Este projeto, esta ideia da fogueira, apenas existe como projeto ideal, isto é, na consciência do indivíduo. Caso o indivíduo venha a falecer, ela irá com ele para o túmulo. Por ser apenas ideal, esta fogueira não é capaz de produzir nem a luz nem o calor dos quais se carece. Para atender às necessidades que estão na origem da ideia da fogueira, deve-se objetivar esta teleologia num objeto exista na objetividade, fora da consciência. Apenas depois de objetivada a ideia da fogueira, teremos uma fogueira capaz de produzir a luz e o calor necessários. A objetivação da teleologia é imprescindível, repetimos, porque a teleologia enquanto tal não pode atender às necessidades, nem explorar as possibilidades, que estão na origem da própria teleologia.

A teleologia, já aqui neste momento inicial, exhibe três características importantes. Primeiro, está imediatamente vinculada ao mundo objetivo. Também neste aspecto a consciência é sempre a consciência do mundo em que se vive. Segundo, deve apoiar-se num conhecimento que seja aproximado o suficiente do mundo realmente

64 Lembrar que para Marx (e Lukács, Mészáros...) as categorias são antes “formas do ser, determinações da existência”, do que produtos da subjetividade à la Kant. Cf. Lukács, 2018b:50; Lessa 1999, 2004.

existente para tornar possível a objetivação. Para o caso da fogueira, há que se saber como fazer o fogo, quais as melhores maneiras para acendê-lo, quais as madeiras mais adequadas para que não apague durante a noite e assim por diante. A terceira característica é que a teleologia é a expressão de necessidades humanas em uma situação concreta. O que significa que, tanto no momento da sua objetivação quanto no momento anterior, o de sua “ideação” ou “imaginação”, a teleologia possui sempre uma intensa conexão com a particularidade da situação em que se vive. Uma vez objetivada a teleologia, temos a fogueira, a luz e o calor de que se necessita.

Mas não apenas. Toda teleologia é também uma antecipação do futuro.

Ao concluirmos que a fogueira é a melhor alternativa para o frio da noite que se aproxima, realizamos em nossa cabeça uma operação complexa. Primeiro, identificamos as possibilidades objetivamente existentes naquele momento e local para atender à necessidade de luz e calor. Depois, comparamos essas possibilidades entre si projetando-as ao futuro: se escolhermos esta alternativa, a consequência futura será esta; se escolhermos esta alternativa, as consequências serão aquelas outras, e assim por diante. Com base nesta comparação do “período de consequências” (Lukács, 2018a:36, 99), elaboramos a teleologia que pretendemos objetivar. Portanto, a teleologia contém em si, sempre, alguma previsão de como o mundo objetivo se comportará caso seja objetivada a alternativa A ou a alternativa B ou a C, e assim sucessivamente.

Como a teleologia é portadora, sempre, de uma dada previsão de como o mundo se comportará como resultado das nossas ações, ao levarmos à prática uma teleologia, é possível constatar a distância entre nossa previsão e o que de fato ocorre. Ao fazermos a fogueira, por exemplo, aquilo que nós pensamos que a madeira seria entra em confronto imediato com o que a madeira de fato é. Por este confronto entre o que avaliamos ser o mundo e o que de fato o mundo é, toda objetivação produz, inevitavelmente (tenhamos ou não consciência disso), novos conhecimentos.

Mas (novamente) não apenas. Quanto mais conhecemos o mundo, quanto mais detalhes somos capazes de perceber, melhor também podemos sentir o mundo: estamos nos aproximando do complexo social do amor.

A razão fundamental deste fato reside em que só é possível receber informações acerca do mundo através dos cinco sentidos.

Sabemos que existem madeira e pedra porque os sentidos nos informam que são madeira e pedra. Os sentidos é que possibilitam, no plano mais imediato, a conexão prática de nossa consciência com a objetividade. Quanto melhor sentimos o mundo, mais informações sobre ele nós trazemos à consciência e, então, esta poderá elaborar um conhecimento ainda mais aproximado do setor da realidade em questão<sup>65</sup>. O desenvolvimento do conhecimento e o desenvolvimento da sensibilidade não são homogêneos, nem há uma relação de imediata necessidade entre eles. Pelo contrário, são desenvolvimentos que correspondem a distintas relações com o mundo, a distintas relações dos indivíduos consigo próprios e, por isso, envolvem diferentes operações intelectuais (por vezes marcadas por processos desantropomorfizantes, outras vezes por intensas antropomorfizações; por vezes centradas na singularidade, outras vezes na universalidade etc.). Contudo, por mais desiguais e por mais contraditórios que possam ser tais processos, não deixa de ser uma verdade que, quanto melhor sentimos o mundo, melhor o pensamos; e que, vice-versa, quanto melhor pensamos o mundo, melhor o podemos sentir. Sem desconsiderar que pode haver entre esses momentos até mesmo alienações, tomados em sua generalidade, conhecimento e sensibilidade potencializam-se mutuamente.

Ao objetivar uma teleologia, produzimos algo que antes não existia, seja ele um objeto composto por uma porção da matéria natural, seja uma nova relação social, uma transformação da matéria social já existente. Contudo, de novo, não apenas: produzimos mais do que este resultado imediato da objetivação.

Uma sociedade que descobre o fogo passa a ter possibilidades que não possuía antes (a descoberta dos metais, por exemplo). Mas

65 Essa função dos sentidos no processo de conhecimento é a base para muitas teorizações que assumem o pressuposto, mais propriamente kantiano, de que é a partir dos sentidos que elaboramos a objetividade do mundo, como se os sentidos pudessem existir por si próprios, fossem como uma *causa sui*. A fenomenologia contemporânea, uma herdeira do kantismo, bem como o positivismo em outro extremo, são, ambos, prisioneiros desta ilusão de que os sentidos seriam o fundante da objetividade. Sobre este complexo de questões, cf. Hartmann (s/d), um excelente panorama do idealismo alemão, em que pese a debilidade de sua abordagem da dialética em Hegel; Kofler (1997) é um texto fundamental sobre a trajetória de Tomás de Aquino até Hegel. Das melhores defesas desta hipótese sobre a prioridade da subjetividade fazem parte Cassirer (1998) e Kuhn (2013). Em polo rigorosamente oposto estão Marx e, mais próximos de nós, Lukács e Mészáros. Os sentidos, bem como a consciência, são sempre os sentidos e a consciência do mundo. Não há sentimentos, emoções, sensações que não sejam emoções, sensações e sentimentos do indivíduo no mundo.

passa a ter também novas necessidades, a começar pela necessidade do próprio fogo, dos instrumentos necessários para produzi-lo etc. Subjetivamente, os novos conhecimentos e o desenvolvimento da sensibilidade do indivíduo conduzem a novas necessidades e possibilidades subjetivas. Os novos conhecimentos abrem um novo horizonte de possibilidades e, afetivamente, passa-se a necessitar de coisas de coisas de que não se necessitava antes.

Em suma, toda objetivação produz uma transformação do existente e está sempre articulada a uma transformação da subjetividade do indivíduo (ou indivíduos) envolvido(s). Esta transformação do indivíduo é denominada de exteriorização (*Entäusserung*). Como toda objetivação provoca uma exteriorização, ao transformar a natureza, os seres humanos transformam “ao mesmo tempo” também “sua própria natureza” de seres humanos<sup>66</sup>.

Transformados o mundo objetivo e a individualidade, nem a situação objetiva permanece a mesma, nem os indivíduos são mais os mesmos. Tanto objetivamente foram produzidas novas necessidades e possibilidades, quanto também os indivíduos são portadores agora de novas necessidades e possibilidades subjetivas. A teleologia passada já não serve, pois correspondia às necessidades e possibilidades do passado. É preciso, portanto, novamente analisar qual das necessidades, a mais necessária e, das possibilidades, qual a melhor para atender à necessidade mais premente. Para esta escolha é imprescindível uma comparação, e esta comparação requer a projeção na consciência do que seriam as consequências futuras decorrentes de cada alternativa.

Apenas uma sensibilidade que também se desenvolveu é capaz de perceber e identificar as novas necessidades e possibilidades. Não apenas ao transformar a objetividade e a subjetividade os atos humanos desenvolvem a sensibilidade, mas também ao elaborar uma nova teleologia para dar conta das novas necessidades e possibilidades que são incessantemente criadas, a sensibilidade também se desenvolve para conseguir elevar à consciência as novas alternativas produzidas pelo agir humano. Também por isso, sensibilidade e racionalidade são duas dimensões sempre distintas, mas sempre articuladas, da subjetividade.

Da objetivação da nova teleologia emerge um resultado objetivo, o qual pode ser mais próximo ou mais distante do planejado. Esta distância entre teleologia e o resultante de sua objetivação é o solo do

66 “Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (Marx, 1983: 151; Dietz Verlag, 1962, 192).

nascimento dos valores. O produto constitui um valor (é mais ou menos útil, mais ou menos correto, mais ou menos adequado etc.), a objetivação põe no mundo um valor de uso (que, aqui, atenção, ainda está a milênios de distância dos valores de troca típicos da reprodução do capital). Os valores e os processos a eles associados são elementos inelimináveis da reprodução social, tenha ou não a humanidade consciência desse fato. Esta valoração do produzido se relaciona com a valoração das novas possibilidades e necessidades que vão sendo geradas. Daqui, com todas as mediações, desenvolvem-se todos os complexos valorativos, até chegarmos à moral e à ética<sup>67</sup>.

As emoções humanas adquirem as qualidades que as distinguem das dos animais, pois são partes inelimináveis deste complexo de relações que envolvem as objetivações e as exteriorizações. Por isso os humanos são capazes de arte – e de amor. É esta forma de existir e se reproduzir, a forma humana, que está na gênese e no desenvolvimento das emoções que apenas os humanos têm. Ao contrário do que pensam autores pouco importantes, como Nordlung, ou cientistas da maior importância, como Jane Goodall. Em sendo assim, precisamente, em que consiste essa diferença emotiva, afetiva, dos humanos para com os animais?

### 3.4 As emoções e os sentimentos humanos

As últimas décadas têm revolucionado o que conhecemos acerca da gênese e do desenvolvimento do ser humano<sup>68</sup>. Desde os anos de 1960, as descobertas têm feito nosso conhecimento evoluir em dois sentidos. Primeiro, na direção de desvincular de modo cada vez mais claro a gênese do ser humano do surgimento do *Homo sapiens*. Até 1950, predominava a noção de que o surgimento

67 Cf. Lukács, 2018b:61, 97-8; Andrade, 2016; Lukács, 2017; Lessa, 2017b.

68 Um alerta fundamental, ainda que apenas em uma nota de rodapé: o resumo introdutório a seguir pode sugerir uma linearidade e uma homogeneidade na evolução do ser humano que, absolutamente, não existem. A exiguidade do espaço impede que exploremos também o quanto de contraditório, casual, desigual, cheio de avanços e recuos, foi o processo que conduziu da matéria inorgânica aos seres humanos. Há indícios fortes de que na pré-história (há 70 mil anos aproximadamente), por exemplo, os *Homo sapiens* quase desapareceram; teríamos ficado reduzidos a poucas centenas de indivíduos. Apenas olhando do presente ao passado, é possível ter a ilusão de que este foi um desenvolvimento linear, retilíneo, sem contradições e desigualdades. Mais à frente trataremos de um único aspecto, ainda que importante, destas inelimináveis desigualdade e contraditoriedade: a relação entre acaso e necessidade.

do *Homo sapiens* seria também a gênese do ser humano<sup>69</sup>. Hoje, sabemos que já habitaram o planeta seres capazes de fazer música, de pintar cavernas, esculpir estatuetas etc. (capazes de trabalho, portanto: humanos), que tinham outras bases biológicas. Desde o *Homo floresiensis* (a primeira descoberta de um humano não *sapiens*), até indícios muito fortes de que ao menos alguns *neanderthalensis*, os *Homo habilis* e, talvez, mesmo os *Australopithecus afarensis* teriam sido também seres humanos, isto é, teriam sido capazes de trabalho com todas as consequências que isso implica (viverem em sociedade, capazes de linguagem, de arte, de religião etc.)<sup>70</sup>. Os descobrimentos demonstram, em segundo lugar, que a passagem dos animais ao ser humano é muito mais mediada, contraditória e desigual do que poderíamos suspeitar há poucas décadas. É provável que as descobertas futuras venham a confirmar outro aspecto: o que determinou a sobrevivência do *Homo sapiens* foi sua maior capacidade de desenvolver as forças produtivas do que a dos outros seres humanos; sua maior capacidade coletiva para produzir o necessário para a sobrevivência de uma forma ascendente, cada vez mais desenvolvida, do que a dos outros humanos (Wong, 2018; Hare, 2017).

Pois bem, como o que investigamos é o amor, vamos direto ao que importa: a gênese e o desenvolvimento das emoções humanas.

Já entre algumas plantas e mesmo em seres unicelulares, desenvolveu-se a capacidade de sentir o ambiente. Algumas plantas reagem ao toque (algumas “carnívoras” se fecham quando um inseto pousa nelas), os girassóis acompanham o percurso do sol, alguns seres unicelulares “buscam” os raios solares e assim por diante. Entre os animais, principalmente os animais superiores, esses sentimentos se desenvolveram. A audição e a visão, o olfato, o paladar e o tato foram se adaptando para fornecer as informações imprescindíveis a fim de melhorar as escolhas: qual animal atacar, que fruta comer, onde se abrigar, como localizar água, depósitos de sal para a alimentação etc. Com essa evolução, entre os animais cuja estratégia de sobrevivência é o gregarismo também foi se desenvolvendo uma forma típica de comunicação: os sinais. Entre as lhamas dos Andes, há um determinado sinal sonoro para indicar a presença de predadores. Entre os elefantes, golfinhos, baleias, bem como entre as hienas, leões e pássaros, sistemas de sinais, por vezes sofisticados, foram se desenvolvendo.

69 Belos textos, contudo, foram escritos sobre a evolução humana neste período. Talvez o melhor exemplo seja o de Gordon Childe (1951, 1957 e 1977).

70 Lieberman, 2009; Hopkin, 2006; Stringer, 1988; Stringer, 1991; Brown, 2011; Aiello, 2010, Hardy *et al.*, 2020.

Entre os chimpanzés<sup>71</sup>, encontramos um sistema de comunicação dos mais desenvolvidos. O que implica, também, o desenvolvimento de uma capacidade para adquirir e processar informações que deem conta da multiplicidade, da continuidade e da irrepetibilidade da vida cotidiana. Nuvens pretas trazem chuvas, mas as chuvas nunca são idênticas; as estações do ano se repetem, em algumas temos frutas e em outras temos insetos, mas elas nunca são exatamente as mesmas, pois as frutas não aparecem sempre no mesmo lugar e da mesma forma. Perceber melhor o ambiente, isto é, senti-lo, é fundamental para que os chimpanzés possam desenvolver uma atuação, por vezes coordenada, para a sua reprodução biológica. Um sistema hierarquizado de relações entre os machos, as fêmeas e os filhotes foi se desenvolvendo. Perceber e reagir ao estado emotivo (raiva, atração sexual etc.) dos outros chimpanzés passou a ser um elemento importante para a convivência e coordenação das ações. O corpo também foi se adaptando para expressar essas emoções e sentimentos: os músculos faciais que expressam emoções, a capacidade para arrepiar os pelos em determinadas partes do corpo, os sinais sonoros e os gestos, estes e outros detalhes vão sendo incorporados como meios de comunicação de uma vida coletiva que é cada vez mais mediada, na qual os detalhes vão ganhando importância. Também por essas vias, uma consciência animal evoluiu até muito próximo do humano. Mas, apenas, “até muito próximo”.

Jane Goodall, talvez a mais importante entre os antropólogos em meados do século passado, escreveu um livro memorável. Tanto quanto eu saiba, infelizmente sem tradução para o português: *In the shadow of man (A sombra do homem)*. Nele, descreveu suas observações dos chimpanzés que a levaram a descobrir que também fazem ferramentas, derrubando a secular distinção entre os humanos e os animais, estabelecida por Benjamin Franklin ao final do século 18: os humanos seriam os únicos *tool making animals* (os únicos animais que fazem ferramentas). Ganhou também notoriedade o telegrama de seu “orientador”, Richard Leakey, ao ler a descrição do chimpanzé fêmea Flo (Goodall nomeava os animais para distingui-los em suas anotações) fazendo uma ferramenta: “*Now we must redefine tool. Redefine man. Or accept chimpanzees as human.*” (“Agora temos

71 É importante lembrar: os macacos, chimpanzé incluso, não fazem parte da linha evolutiva que conduziu aos *Homo*. Tomamos aqui os chimpanzés como exemplo porque são os não humanos mais evoluídos que conhecemos e, por isso, podem nos aproximar do que teriam sido os *Homo* antes de terem descoberto o trabalho, antes de serem humanos.

que redefinir ferramenta. Redefinir o ser humano. Ou aceitar os chimpanzés como humanos.”)

Goodall descreveu em detalhes como, atingidos por uma epidemia de paralisia infantil, o grupo de chimpanzés viu muitos se tornarem doentes, paralíticos e, por fim, morrerem. As brincadeiras, tão comum antes, tornaram-se raras. Uma filha de Flo, Fifi, logo após a morte da mãe, deixou de comer e faleceu; a dor da perda da mãe tornara sua vida impossível (Goodall, 1971). Quantos relatos não conhecemos de cães que morrem logo após o falecimento de seus donos?

Disto tudo o que importa, neste primeiro momento, é a constatação de que o desenvolvimento da matéria biológica deu origem a um metabolismo dos seres vivos com a natureza no qual, entre algumas espécies, é cada vez mais importante a capacidade sensorial e afetiva. Tanto para absorver informações do ambiente e processá-las de modo a possibilitar que se retire do ambiente o que se necessita de modo cada vez mais eficiente, como também para possibilitar, quando é o caso, que a vida gregária alcance formas de cooperação cada vez mais desenvolvidas. Articulada a esta evolução, a vida gregária de vários animais tornou possível e necessário o desenvolvimento de comunicações capazes de transmitir informações cada vez mais detalhadas e em maior quantidade. Os sinais foram se desenvolvendo e se sofisticando. A consciência animal é portadora deste desenvolvimento.

Contudo, tal consciência continua animal. Por mais desenvolvida, ela possui um limite insuperável: está a serviço da reprodução biológica, cuja característica mais importante é reproduzir sempre o mesmo. O animal reproduz a si e sua espécie sempre como os mesmos animais e, por isso, esta consciência do ambiente é, ainda, a consciência apenas biológica. Vimos como, diferentemente da reprodução social que sempre produz novas necessidades e novas possibilidades, a reprodução biológica é sempre a reprodução do mesmo. Por estar a serviço da reprodução do mesmo, no seu máximo desenvolvimento, a consciência animal pode combinar o que já existe e está ao seu alcance, mas não é capaz de criar algo novo que gere novas necessidades e possibilidades, como ocorre cotidianamente entre os humanos. Pode preparar um talo de grama para enfiar em um cupinzeiro e pegar cupins (a ação de Flô descrita por Jane Goodall), mas não pode planejar criar mil cupinzeiros para ter uma infinidade de insetos a fim de se alimentar. O que é novo na reprodução biológica surge também naturalmente: as mutações genéticas ou as mudanças no meio ambiente. Ainda que a ação de um animal possa ser orientada

por uma finalidade consciente (entre uma fruta verde e outra madura, o chimpanzé colhe a madura), esta finalidade se encerra em si própria, pois ainda não é capaz de ser uma autêntica teleologia, isto é, de dirigir uma objetivação que dê origem a novas possibilidades e necessidades, tanto objetivas quanto subjetivas. Isso é o que fundamentalmente distingue os humanos dos animais, como vimos no item anterior.

A própria evolução da natureza deu origem, assim, aos sentimentos, às emoções, às interações gregárias entre os animais, à comunicação por sinais, à memória etc.

Importante, para a nossa discussão, é deixar claro este aspecto: as emoções, as sensações, a comunicação por sinais etc. surgiram e se desenvolveram como integrantes da evolução da vida, da matéria orgânica. Esta nada mais é do que os mesmos átomos que surgiram da evolução da matéria inorgânica (carbono, oxigênio etc.) organizados numa dada forma material, a orgânica, que tem uma propriedade que a matéria inorgânica não possui: a reprodução biológica, a reprodução do mesmo. O carbono, o oxigênio, o ferro, a água etc. de todos os seres vivos são os mesmos da matéria inorgânica. Isso é válido para todos os elementos químicos e para a maior parte dos processos físicos que mantêm a vida (a maior parte, porque há processos químicos e físicos que apenas ocorrem na matéria orgânica, como a fotossíntese, o ciclo de Krebs, a síntese do DNA e do RNA etc.).

A história da forma atual da matéria inorgânica, já a conhecemos em larga medida. A expansão do universo que se iniciou há 14,5 bilhões de anos e que resultou no que é hoje o cosmos, o planeta Terra, e nós, os humanos. A vida, com as sensações e emoções que nela surgem, é uma forma superior de organização da matéria. Por diferente que seja a essência da vida se comparada à essência do inorgânico, a vida é apenas uma forma superior de organização deste último, forma esta cuja totalidade gera uma essência muito distinta das suas partes constituintes (átomos, moléculas, energia etc.): a reprodução biológica. Sobre isso, contudo, já comentamos anteriormente.

Algo similar é encontrado no ser humano. O ser social nada mais é que uma forma superior de organização da matéria, que só pode surgir com o desenvolvimento da vida, a qual, por sua vez, apenas pode surgir com o desenvolvimento do universo. Essa nova forma superior é fundada pelo trabalho e é portadora de uma essência também nova, a essência humana. O que a difere da essência animal é o fato de que, ao humanamente transformarmos a natureza

(o trabalho), humanamente também transformamos a “natureza” dos humanos: de primitivos fizemo-nos burgueses. Nós, os humanos, somos uma forma superior de organização dos animais, uma forma superior de organização da matéria orgânica que, por sua vez, é uma forma superior da matéria inorgânica. Nossas emoções, sensações, sentimentos humanos, com todas as suas manifestações, são “apenas” resultantes desta forma superior de organização da vida que é o ser social. São “apenas” uma forma superior de organização da matéria<sup>72</sup>.

Com o surgimento dos humanos algo absolutamente novo passou a ocorrer com as emoções e as sensações. Uma bactéria pode sentir a luz do sol e ir em sua direção; um animal pode, além disso, ainda ter uma memória e uma consciência e, até mesmo, desenvolver uma afetividade que se manifesta em “alegria”, “tristeza”, “medo”, “raiva” etc. Com os seres humanos, contudo, surge uma qualidade nova nos sentimentos e emoções. Eles se tornam tão intensos e tão importantes, passam a ocupar um lugar tão decisivo nas respostas que damos cotidianamente às circunstâncias da vida, às relações dos indivíduos entre si e ao mundo (portanto, com as devidas mediações, também do indivíduo consigo mesmo), que surge um complexo social cuja função exclusiva é sistematizar, elevar a um novo patamar e tornar socialmente consciente esta nova qualidade das emoções e dos sentimentos. Este complexo é a arte. A humanização do ser humano, o afastamento das barreiras naturais (jamais seu desaparecimento, lembremos) tem na arte uma mediação e um reflexo dos mais importantes<sup>73</sup>.

Tanto quanto sabemos (lembremos: é um enorme mérito da ciência, da filosofia e da arte serem formas de conhecimento que possibilitam uma evolução em tudo distinta dos dogmas da fé), não há sociedade que não tenha produzido arte, mesmo as mais primitivas. Até nas situações as mais desesperadoras, o ser humano produz arte.

72 Esta concepção de mundo é o materialismo: tudo que existe é matéria; o espírito humano, seus produtos mais elevados (como o amor e a arte, para ficar com nossos exemplos) são partes que influenciam e são, por seu lado, também determinadas por esta evolução da matéria do estágio inorgânico ao ser social dos nossos dias. O imaterial é aquilo que não existe (os anjos do Paulo Coelho ou o “trabalho imaterial”, hoje uma expressão por vezes encontrada mesmo entre aqueles que se pretendem materialistas ou marxistas). Porque a consciência humana, as ideias, emoções e pensamentos são materiais, eles exercem uma força material no desenvolvimento do mundo. Daqui o fundamento último para a força social das ideologias. Esta é a essência da superação do idealismo por Marx, Lukács e Mészáros, para ficarmos apenas com aqueles pensadores mais caros a nós.

73 Sobre o “afastamento das barreiras naturais”, cf. Lukács, 2008b: 44; sobre os fundamentos ontológicos da arte, cf. Lessa, 2019.

O prisioneiro dos nazistas que a caminho da câmara de gás desenha uma folha de videira na areia aos seus pés ou o revolucionário que encontra aconchego nas notas da *Internacional* ante o pelotão de fuzilamento... Carl Sagan, em uma ficção científica que antecipa o momento em que nós faremos contato com seres humanos de outros planetas, faz uma cientista que viaja por várias galáxias afirmar que seria melhor terem enviado naquela jornada um poeta, não uma cientista, para descrever a beleza que ela contempla (Sagan, 1986). Nenhum de nós, em um momento de intensa emoção, alegria ou tristeza, felicidade ou dor, desconhece a experiência de expressar este estado de espírito assobiando uma música, recitando um poema ou relembando uma pintura. Há dimensões da vida humana, da existência social, que não podem ser expressas (podem ser, no máximo, descritas) pela ciência ou pela filosofia; apenas a arte pode dar conta da necessidade desta expressão e, também para isso, ela foi criada.

Não há, aqui, senão a possibilidade de paralelo, pois são elementos da vida social bastante distintos. Já na mitologia mais primitiva é possível encontrar a sistematização e a generalização de conhecimentos do mundo que possuem um caráter científico ou filosófico (por exemplo, a elevação da constatação da sucessão de dia e noite a uma teoria geral de que sempre depois da noite virá o dia porque um determinado deus ou mito assim o determinou; ou de que o deus da chuva vence sempre o fogo em uma dada época do ano e volta a perder na época seguinte, explicando assim por que a regularidade de estações secas e chuvosas etc. etc.). Analogamente, também nas sociedades humanas mais antigas podemos encontrar criações humanas que são obras de arte tão primitivas quanto são primitivos os seres humanos que as criaram. Mas que não deixam de ser obras de arte, algumas de maravilhosa beleza.

Há já aqui, todavia, uma importante diferença entre o conhecimento sistematizado pela filosofia, pela ciência, e o sistematizado pela arte. A evolução da humanidade faz com que o conhecimento científico e filosófico do passado seja, mais cedo ou mais tarde, superado por outro capaz de explicar melhor o mundo. Isto não significa que inexistam linhas de continuidade, e sim que as concepções antigas tendem a ser superadas pelas mais recentes e mais desenvolvidas. Assim, por exemplo, por mais que a *dynamis* aristotélica seja até hoje um reflexo bastante fiel da conexão entre acaso e causalidade<sup>74</sup>, o geocentrismo da concepção do cosmos

74 Cf. Lukács, 2018: 43; 2018a: 305-6, 523-4.

de Aristóteles está definitivamente superado. Isto também acontece com as obras de arte. Contudo, algumas delas permanecem na história como obras de arte, ou seja, como criações humanas até hoje adequadas para cumprir a função social da arte. O busto de Nefertite, no *Neues Museum* de Berlim, as pinturas rupestres do Vale da Capivara, no Piauí, as comédias e as tragédias gregas, as cartas de Abelardo e Heloísa... todas estas criações humanas, centenas ou milhares de anos depois de terem sido criadas, ainda cumprem a função de obras de arte.

Talvez seja possível afirmar que há no desenvolvimento afetivo humano linhas de continuidade mais intensas do que, por exemplo, no desenvolvimento da filosofia e da ciência. Para termos alguma certeza neste campo, contudo, seria preciso uma investigação do desenvolvimento das emoções e dos afetos humanos, e este é um campo em larga medida ainda inexplorado. Não é improvável que obstaculize esta investigação a tendência predominante nas ciências e na filosofia (também nas reflexões estéticas) que se apoia na projeção das alienações do presente sobre o passado, de modo a converter o que hoje somos na essência eterna, imutável, do humano. Mesmo assim, pode-se já afirmar que, entre as coisas mais maravilhosas advindas da evolução desde a matéria inorgânica até os seres humanos, o complexo social da arte sempre ocupará uma posição de destaque, pois há poucas coisas tão puramente humanas quanto a arte.

Como foi isto possível? Como, de uma matéria inorgânica como o carbono e o oxigênio, puderam se desenvolver os sentidos, as emoções humanas? É ainda como, mais à frente, tais sentidos e emoções se tornaram tão importantes na vida de alguns animais (*Homo habilis*, *Homo neanderthalensis*, *Homo erectus*, *Homo floresiensis*, *Homo sapiens* etc.), que a criação de obras de arte resultou numa necessidade tão constante e presente que a encontramos (até informação em contrário) ao longo de todo o tempo que os humanos têm existido neste planeta? Como esta evolução foi possível?

Já vimos que os sentimentos e as emoções estão presentes na esfera da vida e que, nos animais superiores, a comunicação, a sensibilidade, as emoções (bem como a memória) são bastante evoluídas. Contudo, entre os animais a sensibilidade está conectada a uma relação com o mundo que não vai além da percepção imediata. Trata-se, sempre, de reproduzir o mesmo: leão gera leão, mamão gera mamão etc.

Entre os humanos, a sensibilidade perde essa imediatividade. Ela se conecta ao presente, mas tem como horizonte o futuro no qual se almeja viver, um futuro que é ainda inexistente. Algo muito diferente

de escolher entre uma fruta verde e outra madura é decidir se se almeja uma sociedade com classes ou sem classes para nosso futuro.

Diferentemente dos animais, a sensibilidade humana está conectada a uma reprodução social que produz incessantemente novas necessidades e possibilidades e, por isso, as emoções e os sentimentos podem e precisam evoluir, desenvolver-se, tornar-se mais mediados. Adquirem a capacidade de expressar novos sentimentos, novas emoções, e expressá-las de modo mais preciso e matizado. Os órgãos dos sentidos não evoluem no sentido biológico tanto quanto evolui a capacidade do paladar, da visão, da escuta, do olfato e do tato da humanidade. Este desenvolvimento dos sentidos, da sensibilidade, é um produto histórico do tornar-se humano dos seres humanos. A evolução dos sentidos, segundo a conhecida frase de Marx nos *Manuscritos de 1844*, é o resultado de toda a evolução da humanidade; Engels, anos mais tarde, compararia o olhar da águia, que vê mais distante que o olho humano, com a nossa muito maior capacidade de enxergar (Marx, 2015:352; Engels, 1977:63).

Vejamos isto de outro ângulo: à medida que as barreiras naturais vão sendo afastadas, em que na história humana a natureza interfere cada vez menos (sem nunca poder desaparecer, lembremos, pois somos um animal), amplia-se o horizonte de necessidades e de possibilidades presentes na vida cotidiana. Como não é possível atender a todas as necessidades e explorar todas as possibilidades, há que se escolher entre elas. As alternativas, as possibilidades e as necessidades são cada vez mais complexas, requerem não apenas um conhecimento crescentemente mais aproximado do mundo, mas também uma consciência mais avançada do que se almeja para o futuro, do que se deseja alcançar. Entre a escolha de duas pedras para um machado, e a decisão, por exemplo, de se legalizar as drogas, o caráter de alternativa do ato humano é o mesmo. Contudo, comparando os dois casos, os valores, as ideologias, a sensibilidade, as emoções, até mesmo o futuro almejado são muito mais complexos e envolvem decisões que requerem uma individualidade muito mais desenvolvida no caso das drogas do que no do machado.

São essas as conexões mais fundamentais da vida social (Lukács diria as conexões ontológicas fundamentais) que estão na base do desenvolvimento da afetividade humana, do desenvolvimento da nossa capacidade de sentir e de inserir estes sentimentos nas decisões que tomamos, nas escolhas acerca do futuro e naquilo que objetivamos. O ato humano de sentir, as emoções, os sentimentos, mesmo os mais pessoais e íntimos, possuem a sua base de ser nesta sua função social. Desta função brotam os horizontes de possibilidade

para seus desenvolvimentos futuros. Formações sociais cada vez mais complexas requerem individualidades cada vez mais desenvolvidas, capazes de objetivações e exteriorizações que geram necessidades e possibilidades também mais evoluídas e, por isso, emoções, sensações e sentimentos sempre mais precisos, matizados, elevados socialmente. “Assim caminha a humanidade”. Esta necessidade de individualidades cada vez mais desenvolvidas é o fundamento para a gênese e o desenvolvimento dos complexos sociais que têm por função elevar a substância (o que inclui, claro, a sensibilidade e a afetividade) de cada indivíduo ao patamar necessário em cada quadra histórica. Surgem e se desenvolvem, assim, a arte, a moral, os costumes, a ética etc. – e também a ciência, a filosofia e as ideologias. Muito diferente, portanto, do que ocorre com os sentimentos e as emoções animais.

A sensibilidade humana adquire, por esse processo, uma qualidade que a sensibilidade meramente animal desconhece. Também por isso apenas os humanos, e não os animais, são capazes de fazer obras de arte, ciência religião, filosofia... e de amar o “amor sexuado individual”.

Cumpramos assinalar, uma vez mais, que este caminhar é tudo menos retilíneo e homogêneo; pelo contrário, é rico de contradições, avanços e recuos. Não são raros os períodos em que a humanidade parece destruir o que já realizou e que, no futuro, revelaram-se também momentos de preparação para evoluções posteriores. Esta contraditoriedade, contudo, não cancela a tendência ascendente que tem predominado na história humana, ao menos até nossos dias.

Por tudo isso, ao contrário do que afirmam Nordlung e Goodall, há uma enorme diferença entre as emoções e sensações animais e as dos humanos. As emoções, as sensações, o amor, nada mais são do que formas superiores de organização da matéria. Tentar reduzir o pensamento humano às reações físico-químicas ou postular ser o amor um “complexo hormonal” não passa de disparates. Mas não menor disparate é imaginar que nossas capacidades de amar, de sentir, de pensar etc. venham do sopro mágico de um deus que teria assim colocado em nós algo de si. Lembremos: esta não é uma questão apenas do nosso presente. Para mencionarmos apenas um exemplo, tomemos os séculos 17 e 18, na Europa. Todos os grandes pensadores estavam distribuídos entre duas únicas possibilidades de explicar o humano: ou deduzi-lo direta e imediatamente da natureza (os materialistas da época, como Holbach e Diderot<sup>75</sup>) ou deduzi-lo de Deus

<sup>75</sup> Diderot, numa frase célebre, afirmou que “Todo animal é, mais ou menos, um homem; todo mineral é, mais ou menos, uma planta; toda planta é, mais ou menos, um animal”. *Apud* Bréhier, s/d.:113.

(Locke, Berkeley, Rousseau, Kant). Hoje, podemos entender o humano a partir do próprio humano e, assim, elevar à consciência o fato de que somos os únicos responsáveis pelo nosso destino (com todas as consequências decorrentes, entre as quais a possibilidade e necessidade de uma revolução superadora da propriedade privada, a revolução proletária).

Para concluir o raciocínio: as emoções e sentimentos humanos são resultantes do desenvolvimento histórico. Por isso são históricos, possuem uma história própria e estão em constante desenvolvimento. É isso que os distingue dos sentimentos e emoções que encontramos entre alguns animais mais evoluídos. Nordlung e Jane Goodall (entre tantos outros) se equivocam ao postular uma continuidade sem rupturas entre o mundo afetivo animal e o humano.

Mencionamos que, entre aqueles que afirmam a não historicidade do amor, além da tentativa de derivar a sensibilidade humana e o amor diretamente da esfera biológica, comparece com frequência uma segunda tendência: cancelar a peculiaridade do “amor sexuado individual” igualando-o ao amor filial, paternal, maternal etc. Já vimos que Nordlung recorre a essa tentativa. Mas ele está longe de ser o único.

Trataremos agora desta segunda tendência.

### 3.5 Dissolução do amor no gostar

Dissolver o “amor sexuado individual” entre o amor paternal, filial, amizade etc., como encontramos em tantos pensadores desde Aristóteles até nossos dias, mesmo em escritores tidos como de esquerda, como Alain Badiou, inviabiliza compreender o que o amor tem de tão especial justamente por ele ser histórico, e não estático e imutável. Em Aristóteles e nos pensadores do passado mais distante, esta concepção estática do amor é compreensível, já que a descoberta da essência humana como histórica estava ainda no futuro, bem como pertencia ao futuro a gênese do “amor sexuado individual”. Depois do século 19, esta concepção passou a cumprir um papel ideológico preciso: velar tanto o caráter histórico do ser humano quanto a contradição (que se elevou ao antagonismo atual) entre o amor e a propriedade privada.

Tome-se, como exemplo, a entrevista de Alain Badiou a Nicolas Truong, *Elogio ao amor* (2003). Nela encontramos muito do que é característico, não apenas de Badiou, mas também de vários autores contemporâneos que se pretendem de esquerda. Em primeiro

lugar, o descompromisso metodologicamente consciente para com a realidade, somado ao típico elogio pós-moderno da diferença<sup>76</sup>, não cumpre outro papel senão dotar a opinião de Badiou de poderes ilimitados. A sua opinião eleva-se a uma verdade com estatuto de realidade. Como ocorre praticamente em todos os casos em que a realidade é posta de lado, também o autor francês não vai muito além de afirmar o senso comum mais banal com uma roupagem acadêmica e que se pretende sofisticada. É assim que Badiou se confere o direito de, por exemplo, sem deixar de ser “de esquerda”, postular que o Estado é decepcionante porque as pessoas esperam o que dele não pode resultar (Badiou, 2013:38). Se as pessoas tivessem uma expectativa mais realista, o Estado não seria nada decepcionante. O problema das pessoas com o Estado residiria nas pessoas, mais exatamente no que as pessoas dele esperam, e não no fato de que, qualquer que seja a expectativa, o Estado é o “comitê executivo encarregado dos negócios do conjunto da classe dominante”. Ou, ainda, que a família seria o lócus do egoísmo (Badiou, 2013:38) – não a família monogâmica, mas “a família” em geral, como se todas as formas de família da história fossem alienadas pela propriedade privada.

Para o nosso tema, esta perda da história, este descompromisso com o real, faz com que Badiou seja incapaz de tratar o amor pelo processo histórico que ele é. Para contornar a impossibilidade de agarrar o objeto realmente existente, busca uma definição própria de amor recorrendo a analogias com outras emoções. Com isso aproxima o amor do amor pela arte, do seu (de Badiou) amor pessoal pelo teatro e da paixão política.

Uma frase de Platão (o amor é o amor pela Ideia), outra de Agostinho, outras tantas de outros autores, sempre retiradas dos seus contextos e das circunstâncias históricas em que foram redigidas, constroem um mosaico de sua escolha pessoal a que ele, arbitrariamente, determina como único referencial. Apartado da história e tendo por referência a sua preferência arbitrária, o amor se converte numa categoria teórica que não tem vida própria a não ser no pensamento. Mais precisamente, no pensamento de Badiou. A

76 Lipovetsky (1997) provavelmente está entre os melhores exemplos do absurdo que é conduzir o elogio da diferença à negação do universal, da totalidade. Mas, claro, está longe de ser o único. Sempre que isso ocorre, distinções entre os autores não canceladas, há um solo comum. Todos eles tomam o universal como criação da consciência em seu esforço para ordenar o real que se pretende caótico. Ficam aquém de Kant, pois este afirmava a incognoscibilidade, não a inexistência, da coisa-em-si. Para tais autores, o mundo objetivo nem sequer possui existência autônoma da consciência. Sobre isso, cf. Calinicos, 1989; Anderson, 2009; Lessa, 2004; Tonet, 2016.

subjetividade de Badiou, os seus valores, a sua concepção de mundo, o conduzem à empreitada típica dos acadêmicos: pretende construir um novo mundo pelo artifício de conferir significados novos a palavras e conceitos já estabelecidos. Cria, então, um “jargão” particular, seu próprio (Badiou, 2013:29, 32, e 35). É do interior desse “jargão” que, por fim, nos informa:

Afirmo que o amor é de fato isso que em meu jargão de filósofo eu chamo de “procedimento de verdade”, ou seja, uma experiência em que se constrói um determinado tipo de verdade. Esta é simplesmente a verdade sobre o Dois. A verdade da diferença como tal. (Badiou, 2013:29).

Apenas poderá esclarecer do que se trata a “verdade da diferença como tal” quem puder encontrar qualquer definição clara e precisa, tanto do que seria “uma experiência” na qual “se constrói um determinado tipo de verdade”, quanto do que seria este “determinado tipo” de “verdade”. Talvez, após, poder-se-ia esclarecer o que seria, para Badiou, o amor, isto é, a “verdade da diferença como tal”. Na ausência de tais esclarecimentos, a definição não faz sentido algum. O discurso é obscuro, opaco; pode ser belo para alguns, mas permanece incompreensível para a humanidade. Substituir não apenas a linguagem dos mortais, mas também a ciência e a filosofia por um “jargão” próprio – e encontrar pessoas que levem isso a sério – apenas é possível pelo artifício da sedução. Isto não é minha opinião, é a de Badiou:

Nós, filósofos, não temos muitos recursos: se nos tiram os da sedução, ficamos realmente desarmados. (Badiou, 2013:58).

Quando se abre mão da história e quando se procura explicar a objetividade do mundo a partir de construtos abstratos da própria mente, o que resta ao filósofo senão abrir mão da racionalidade e se pendurar na sedução, como um louco pintor que tenta se apoiar na brocha quando a escada lhe falta?

O inimigo do amor é o egoísmo, não o rival. Poderíamos dizer que o principal inimigo do meu amor, aquele que eu devo vencer, não é o outro, sou eu, o “eu” que quer a identidade em oposição à diferença, que quer impor seu mundo em oposição ao mundo filtrado e reconstruído pelo prisma da diferença. (Badiou, 2013:40).

Lembram-se quando, acima, Badiou postula que o problema do Estado não reside nesta instância universal de opressão e violência típica das sociedades de classe, mas sim na expectativa que os

indivíduos nutrem acerca do Estado? Temos agora algo similar: o que nos impede de amar não são as alienações que brotam da propriedade privada, mas o “egoísmo” que residiria em cada um de nós. Não fôssemos egoístas, poderíamos amar sem nenhum problema, pois não é a monogamia o “inimigo” do amor. Os imensos obstáculos do presente ao pleno desenvolvimento do complexo social do amor não se situam no mundo alienado que vivemos, mas residem na esfera do eu e dos valores morais! O ato de o “eu se converter em dois” perde seu solo ontológico (a singularidade humana apenas pode se tornar “dois” se for destruída, se perder sua unitariedade ontológica última) e se converte num artifício para explicar por que amar é tão difícil em nossos dias. Perdido o solo histórico, ontológico, o que resta a Badiou é um Kant depauperado. Sem a história, como ocorre quase sempre, o que resta é o elogio do senso comum: o egoísmo é o que mataria o amor! Por que os indivíduos são egoístas? Por que o amor é incompatível com o egoísmo? Por que chegamos a um mundo em que o “egoísmo” é o que impede o “eu” de “se converter em dois”? Essas simples questões estão muito além das considerações de Badiou.

O encontro afetivo amoroso de duas pessoas é, para ele, um “mistério absoluto”! (Badiou, 2013: 30-1). Nada como “seduzir” as pessoas pelo artifício de converter o senso comum alienado em categoria filosófica com reconhecimento acadêmico. A longa entrevista (cerca de cinquenta páginas) sobre o amor deixa o leitor, ao fim e ao cabo, com o que poderia ser dito em menos de meia página. O que é o amor? O amor “é um mistério absoluto”. Acerca de um “mistério absoluto”, nada sensato se pode afirmar. O restante da entrevista se revela, pelas palavras do próprio entrevistado, pelo que de fato é: uma enrolação com a finalidade de seduzir o leitor. Isto, vejam bem, de um “pensador” da “esquerda”!

Entre aqueles que cancelam a peculiaridade do “amor sexuado individual” dissolvendo-o entre outros afetos, também não são raras, ainda hoje, as tentativas de se conceber o amor como expressão do divino. Tomemos como exemplo o texto de Carter, *Love, a brief history through Western Christianity* (2008), com várias informações históricas. Sem poder tratar o amor pelo processo histórico que de fato é, parte do procedimento tradicional de tipificar as emoções e aproximá-las por analogias. Sua honestidade intelectual o leva a confessar o problema com que se depara. Para ele, “é possível sob a rubrica amor incluir tudo e qualquer coisa”, já que fazer uma “história das ideias equivale a pregar gelatina na parede” (Carter, 2008: XI e 1). A partir daí, excetuando as interessantes informações históricas, nada mais de relevante pode Carter nos oferecer. Da essência humana delegada

aos seres humanos por um deus qualquer (neste caso, o deus dos cristãos), decorre uma essência fixa do amor. Como uma essência a-histórica não pode ser encontrada em nenhum ponto da realidade, há que se adotar uma definição fixa e estática que seja tão ampla e contenha em si tudo o que o autor considera ser amor. Daí ser necessário denominar por amor “tudo e qualquer coisa”: traçar uma “história das ideias”, portanto também do amor, equivaleria a “pregar gelatina na parede”, de tão fugidias e incompreensíveis que elas se tornam ao se perder o solo da história.

Algo análogo encontramos em Pierre Bourdieu, um autor com reconhecidos méritos. Em *Masculine Domination* (2001), afirma que busca explicar as razões da permanência de estruturas sociais como a dominação masculina por tantos séculos, com mudanças que ele aponta serem menos profundas e extensas do que sugerem as aparências. A busca na esfera do simbólico desta permanência leva o autor ao idealismo que já conhecemos de seus outros textos e não é preciso se alongar sobre isso<sup>77</sup>: a violência simbólica é assumida como objetivamente existente *a priori* e sua veracidade seria demonstrada quando o uso deste *a priori* explica as relações sociais. A explicação seria a demonstração da veracidade do *a priori*. Que o autor se limite a explorar apenas a parcela da realidade que seja explicável pelo seu conceito, deixando de lado tudo aquilo que o seu *a priori* não consegue elucidar, é um “detalhe” que não merece, da parte dele, nem sequer um parágrafo para ser justificado. Deixando de lado os problemas do idealismo metodológico de Bourdieu, de fundo kantiano, o que aqui nos interessa é uma sua postulação, logo no início do livro:

A força da ordem masculina é vista no fato de que ela dispensa justificações: a visão androcêntrica impõe a si própria como neutra e não tem necessidade de manifestar em discursos que visem a legitimá-la. A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica tendente a justificar a dominação masculina na qual se funda: é a divisão sexual do trabalho, uma distribuição muito rígida de atividades designadas para cada sexo, de seu lutar, tempo e instrumentos; é a estrutura do espaço, com a oposição entre espaço de assembleia ou o mercado, reservado para homens, e a casa, reservada para mulheres ou, no interior da casa, entre a parte masculina e a parte feminina – o estábulo, a água e o depósito de vegetais; é a estrutura do tempo, o dia e

77 *Sociabilidade e Individuação* (Lessa, 1995) é o texto de minha dissertação de mestrado. Hoje, está em vários aspectos superado pelas investigações sobre a reprodução em Lukács desde então. Contudo, na Introdução e na Conclusão, há uma discussão acerca de Bourdieu e Passeron que talvez possa ser hoje ainda útil.

o ano da plantação, ou o ciclo da vida, com seus momentos masculinos de ruptura e os longos períodos de gestação. (Bourdieu, 2001:9-11).

Isto, simplesmente, não é verdade.

Desde que se impuseram, as dominações de classe e a do patriarcado tiveram de ser seguidamente justificadas. Os protestos dos oprimidos, sejam os das classes trabalhadores, sejam os das mulheres nas famílias monogâmicas, sempre se fizeram ouvir. Desde a resistência cotidiana, prática, dos escravos na Antiguidade até a resistência prática, cotidiana, das esposas que converteram o lar num espaço feminino no qual impõem aos dominantes a ordem da dominada. Desde a Antiguidade, a dominação dos homens sobre as mulheres sempre exigiu justificativas.

Não queremos com isso sugerir que as justificativas, e as resistências que são seus fundamentos mais imediatos, sejam todas da mesma qualidade, que tenham todas a mesma função social. Entre *Lisístrata*, de Aristófanes, *A cidade das damas*, de Christine de Pizan (2012)<sup>78</sup>, as cartas de Heloísa e Abelardo; entre *Romeu e Julieta* e *A era da inocência*, passando pela *Dama das Camélias*, *Madame Bovary*, *Nana* etc. até nossos dias, muitas e significativas alterações foram se impondo com o desenrolar da história, tanto na forma da opressão (não na sua essência) quanto nos modos de resistência e revolta. Heloísa e Anna Kariênina são ambas combatentes, com as armas que tinham disponíveis e que empregaram com maestria. Heloísa se torna freira, Ana se suicida. (Claro que a primeira, de carne e osso, e a segunda, como projeção ideal de uma típica realidade objetiva.) Em nossos dias, a porção majoritária do movimento feminista (mesmo nele!) se esforça por justificar a opressão cancelando o seu fundamento na propriedade privada: Cinzia Aruzza não nos deixa mentir (Aruzza, 2001; Aruzza & Bhattacharya, 2019). Diferenças reconhecidas, o fato de que a opressão feminina teve e tem de ser constantemente justificada é uma evidência ao olhar mais superficial.

Sendo assim, qual a razão que levou Bourdieu a ignorar a realidade e a afirmar exatamente o oposto do que encontramos na história? É essa alegada invisibilidade da dominação masculina que torna plausível o seu conceito *a priori* acerca de uma violência simbólica, isto é, uma violência que, por definição, apenas pode se fazer atuante na vida social quando não é perceptível, quando atua como força invisível, não detectada pelos humanos a ela submetidos

(Bourdieu & Passeron, 1981: proposição 0, p. 19). O pressuposto de Bourdieu é duplamente falso: a dominação masculina não dispensou e não dispensa justificações; e a violência simbólica, longe de explicar as relações sociais, vela os seus fundamentos mais decisivos, pois falsifica a história.

Em poucas palavras: ao cancelar a historicidade do amor, alcança-se sempre o mesmo resultado, a saber, a falsificação de sua essência e o velamento do que ele possui de antialienante, de profundamente humanizador e, por isso, de antagônico para com a propriedade privada. Recuperar sua historicidade é imprescindível para que o compreendamos, para que adquiramos uma consciência mais elevada desta emoção tão peculiar que atravessa nossas existências e, portanto, para que o possamos vivenciar com uma consciência mais aproximada do seu ser.

Que esta imprescindibilidade da recuperação da historicidade do amor para que o possamos compreender e o vivenciar com uma consciência mais elevada é, também, uma demonstração a mais do acerto da *Ontologia* de Lukács, ao postular a historicidade como uma determinação ontológica universal e demonstrar a importância de Marx e Engels nesta descoberta – isto, nos parece, é tão evidente que não há necessidade de nos alongarmos. Podemos, portanto, concluir.

<sup>78</sup> Nossos agradecimentos a Paula Alves pela indicação deste texto.

## Conclusão

A negação da historicidade do amor não é, claro está, um fenômeno ideológico único. Muito pelo contrário. Como já fizemos referência, nas ciências humanas esta tendência é a predominante pelo menos desde 1848, quando se iniciou a “decadência ideológica da burguesia”<sup>79</sup>. Fazer das ciências humanas o elogio de uma pretensa essência humana a-histórica, principalmente quando esta essência é identificada com o individualismo burguês, tem sido um dos recursos mais empregados pela ideologia dominante para justificar o mundo em que vivemos como, se não o ideal, ao menos o melhor possível. Como a realidade é sempre composta por tendências e contratendências, por contradições de todas as ordens, é sempre possível selecionar um ou outro aspecto e fazer o elogio do todo a partir dele.

Esta pressão ideológica se faz presente não apenas nos ideólogos burgueses de plantão, sempre a serviço das necessidades ideológicas do momento, mas mesmo entre cientistas sociais competentes e honestos. Há um caso que é, neste sentido, muito ilustrativo, longe de ser o único. Dois sociólogos americanos, Michael Piore e Charles Sabel, publicaram um livro que se tornou clássico sobre a decadência do fordismo, *The second industrial divide* (1984). Junto com o livro-reportagem de Kamata, *Japan in the passing lane* (1983), é parte da literatura obrigatória para se compreender as transformações por que passava a produção industrial e, em parte, os serviços, naquele momento. O livro de Piore e Sabel é, mesmo hoje, quase quarenta anos depois, esclarecedor de muito da essência dos processos de transformação do capitalismo nestas décadas. Contudo, em que pese esta capacidade de refletir a realidade, concluem com

---

<sup>79</sup> Depois do título do conhecido ensaio de Lukács “Marx e o problema da decadência ideológica” (1979).

algo mais próximo a um delírio. A entrada em cena do toyotismo, da *lean production*, do *just in time* etc. conduziria, segundo eles, a uma democratização da economia. Ao invés da gigantesca concentração de capitais, acompanhada por uma não menos intensa concentração de renda e riqueza, previam eles que uma enorme quantidade de pequenas indústrias e empresas passaria a dominar a economia, promovendo uma desconcentração do capital e uma maior democratização de toda a vida social. Surgiria um capitalismo em que corporações gigantescas cederiam o comando da economia a empresas pequenas, voltadas a atender a nichos locais e específicos. Com isso haveria uma democratização do poder econômico e, portanto, de toda a sociedade. Para ser breve, a “reestruturação produtiva”, o toyotismo etc., não seria um aprofundamento das desumanidades do capital. Antes, pelo contrário, seria algo positivo, pois democratizante.

O mais surpreendente é que esta conclusão é contraditada por boa parte dos dados e informações que o próprio livro contém. Os mecanismos básicos da concentração do capital que viria nas décadas seguintes estão lá expostos, descritos. Eles, contudo, consideram que seria predominante a tendência de pequenas empresas vencerem a concorrência com o gigantismo do fordismo e, portanto, concluem eles, o futuro seria mais democrático. Toma-se a parte pelo todo, eleva-se uma tendência particular a uma tendência universal e *voilà!*: justificam-se as alienações, no caso o neoliberalismo e a reestruturação produtiva, como sendo um passo avante no desenvolvimento humano. Justamente o oposto do que são.

A mesma tendência encontra-se presente também nas ciências da natureza, contudo com ao menos uma mediação decisiva: não é possível negar a historicidade da matéria natural. Como estudar o universo sem estudar sua evolução no tempo? Como estudar a vida descartando a genética e a evolução da vida que ela necessariamente implica? O que se faz nesta esfera do conhecimento é arguir, com os argumentos metodológicos os mais esfarrapados por vezes, que a historicidade da natureza em nada se relaciona com a historicidade do ser humano. Como se fosse possível imaginar um universo que evolui por suas próprias leis, cuja existência repousa em si próprio, não necessitando de nenhum deus, por um lado e, por outro, conceber-se uma humanidade que apenas poderia ter surgido por uma ação divina. A recusa do fundamental das ciências naturais – há sempre exceções, claro – em adentrar o debate ideológico em curso, alegando sua neutralidade ante os valores e as questões de ordem ideológica e política, é apenas a forma peculiar de manifestação, nas ciências da natureza, da tendência de se negar a historicidade em favor de uma

pretensa essência a-histórica burguesa do ser humano. A primeira parte da *Ontologia* de Lukács, dita histórica, em que ele faz um balanço das discussões ontológicas, expõe este aspecto do problema pela análise de vários autores e correntes teóricas, do neopositivismo a Nicolai Hartmann, de Wittgenstein a Sartre, de Heidegger a Marx.

No que se refere ao nosso objeto, o complexo social do amor, vimos como, com enorme frequência, se projeta na origem da humanidade, no que se pretende ser a sua determinação fundante mais essencial, as características da formação social que se necessita justificar. Assim, por exemplo, Aristóteles afirmou que a essência humana era aquela do senhor de escravo de Atenas. Essa essência seria, para ele, universal e eterna (não haveria, jamais, ser humano que não fosse senhor de escravos) porque, sempre segundo ele, tal essência seria uma decorrência direta da imutável hierarquia cosmológica universal ordenada a partir do *Logos*. Hegel postulou um *Geist* cujas características mais fundamentais consideravam como pertencente a todo e qualquer ser humano (passado, presente ou futuro) a essência egoísta, mesquinha, de proprietário privado do ser humano burguês. A concepção de história de Hegel tem nesta essência universal burguesa, eterna e imutável do ser humano um dos seus nódulos decisivos (Lukács, 2018a: 468 e ss.). Em nossos dias, ao menos a parte mais significativa da antropologia, da arqueologia, da economia, da história etc. busca projetar no passado as determinações do que hoje somos para demonstrar a eternidade do nosso modo de ser do presente. Quantas vezes não se referem à “guerra” entre os animais, à “cultura” no interior de algumas espécies de animais gregários, ao “amor” e ao “ódio” entre eles? Ou, o inverso, quantas vezes não procuram justificar a guerra a partir da violência encontrada entre os animais; quantas vezes não tentam explicar a reprodução da sociabilidade burguesa como uma espécie de sobrevivência dos mais aptos, como ocorre na esfera da vida? Quanta tinta não se gastou para provar que nosso egoísmo e individualismo vêm do “egoísmo” dos animais? O darwinismo social é um fenômeno ideológico muito frequente<sup>80</sup>. Os exemplos são muitos, desde Desmond Morris (1969) e Symons (1979) até Safina (2020) e Jane Goodall, para ficarmos apenas em alguns dos autores mais citados.

Assim também nos autores que tratam do fenômeno social do amor. Como no restante das ciências, também em nossa investigação deparamos com uma evidência: ao se cancelar a historicidade,

80 Lukács discute, em sua *Ontologia*, em várias passagens, esse fenômeno ideológico. Cf. Lukács, 2008: 563-4; 2088a: 142, 401 e 599.

perde-se a possibilidade de uma explicação do fenômeno investigado (e, com as mediações cabíveis, do mundo como um todo). Então, tornam-se absolutamente necessárias as explicações mais fantasiosas. Pelo fato de o amor ser um complexo social que deu seus primeiros passos na época de Heloísa e Abelardo e nos conduziu às incríveis, ainda que não plenamente realizáveis, possibilidades de amar das últimas décadas – pelo fato, em última análise, de o amor ser um processo histórico decorrente da evolução da matéria por mais de 14 bilhões de anos – as tentativas de tratá-lo como se fosse algo fixo, como se correspondesse a uma essência humana permanente e eterna, não podem conduzir senão a caricaturas do amor. Nordlung, Carter e Badiou, todos eles, não logram explicar o amor e, não por acaso, silenciam acerca da sua insuperável contradição com a propriedade privada. Cada um a seu modo deve confessar a incapacidade de distinguir o amor de outras emoções ou de, no caso de Bourdieu, nem sequer enxergar a realidade da resistência e a luta contra a dominação masculina ao longo da história.

Esperamos que esse rápido alinhar de alguns poucos autores de tradições diversas nos possibilite postular que retirar o complexo social do amor da história e o converter em algo fixo e eterno implica falsificar o que se pretende esclarecer. Isto, por outro lado, apenas confirma que, também em se tratando de fenômenos dos mais elevados da consciência humana, aqueles mais distantes do intercâmbio com a natureza, como o amor ou os valores éticos ou estéticos, a historicidade é característica de todo o existente. Não há nada que não seja um processo e, portanto, histórico. A historicidade, como tão bem argumenta Lukács em sua *Ontologia*, é uma categoria ontológica universal (Lukács, 2018:36-7, 86, entre muitas outras passagens).

É como parte do desenvolvimento da matéria que surgiu o “amor sexuado individual”. Um longo processo conduziu do inorgânico à vida e, desta, ao ser humano e, bem depois, ao amor. É neste processo, nestas conexões ontológicas, que o amor encontra o seu fundamento último. Não necessitamos imaginar nenhuma divindade ou categorias a-históricas para que conheçamos o amor. Quando o fazemos, terminamos impossibilitados de conhecê-lo.

Se as classes sociais foram da história um produto tardio, o amor é então um produto recentíssimo do nosso desenvolvimento. A essência do amor carrega as marcas de sua gênese. É uma relação social que surge quando o desenvolvimento das forças produtivas, graças ao apogeu do Período Medieval, anunciava os primeiros traços do individualismo que explodiria no Período Moderno. Não apenas

no desenvolvimento da “querela dos universais”<sup>81</sup>, como também no aparecimento e desenvolvimento das canções de gesta, no erotismo nos escritos religiosos medievais etc., o maior espaço de possibilidades e as maiores necessidades abertas aos indivíduos são já a expressão de que a individuação dava seus primeiros passos para ter socialmente reconhecida a sua relativa (mas nem por isso menos real) autonomia para com a totalidade social.

Essa é uma característica interessante da história humana. Como Lukács bem observa em *Para uma ontologia do ser social*, as necessidades e possibilidades coletivas, humano-genéricas, elevaram-se à consciência muito antes do que as necessidades e possibilidades dos indivíduos singulares.

Já nos gregos (possivelmente os primeiros sinais podem ser encontrados entre os egípcios, cf. Lessa, 2017b), as relações humano-genéricas elevam-se à consciência e ganham uma expressão consciente, explicitada, plenamente desenvolvida nas disputas de Platão contra os sofistas e, depois, mais amadurecida, nas reflexões éticas de Aristóteles. Na República Romana, esta dimensão se expressa até mesmo no Direito. Contudo, a consciência de que o destino do indivíduo é composto por uma história que não se dissolve, nem se resume, à sua comunidade, começa a receber uma expressão socialmente reconhecida com o individualismo nascente na Idade Média. Será apenas com o individualismo burguês, a partir dos séculos 16 e 17, que essa autonomia do indivíduo ante a sociedade recebe uma expressão cotidiana, filosófica e artística socialmente reconhecível. Só então se eleva à consciência a essência autônoma dos processos de individuação para com os processos socio-genéricos.

Esse individualismo, contudo, tem sua origem na afirmação de uma individualidade de proprietário privado no interior de uma sociedade de classe. Desde seus primeiros momentos, este individualismo traz em si a marca da alienação da propriedade privada que será, para sempre, uma das suas determinações mais essenciais. Revolucionário ainda que alienado no passado, converteu-se em pura alienação no nosso presente, quando não há mais sociedade pré-capitalista a ser superada. No interior desse individualismo (sempre alienado e que evoluiu de revolucionário a reacionário) é que se desenvolverá o amor sexuado individual.

81 Imprescindível, sobre isso, a obra-prima de Koefler, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa* (1997).

Ainda que esta relação entre o individualismo e o amor tenha variado desde Abelardo e Heloísa, uma característica dessa relação é marcante: desde o início, o amor se revelou incompatível com a propriedade privada e, portanto, com a família monogâmica (o patriarcalismo). Heloísa e Abelardo apenas podem viver seu grande amor por uma mediação (a vida monástica) que é a negação prática dele mesmo. Dulcineia del Toboso nem sequer pode existir. *Romeu e Julieta* tiveram de morrer. Anna Kariênina escolhe a morte. De tragédia em tragédia, o amor vai se desenvolvendo e se tornando uma necessidade cada vez mais presente na vida de cada um, todavia como uma necessidade que jamais consegue ser atendida em sua plenitude.

Enquanto não havia alternativa à humanidade senão a sociedade de classes, essa esfera de irrealização de uma necessidade afetiva tão intensa e profunda das individualidades tinha sua justificação de ser e, por isso, ainda que de modo trágico, afirmava-se socialmente. Contudo, após a Revolução Industrial, com a entrada da humanidade na era da abundância e com o período revolucionário mais intenso e generalizado pelo planeta que jamais conhecemos (a primeira metade do século 20), elevou-se a um patamar inédito a contradição entre as necessidades e possibilidades (tanto objetivas quanto subjetivas) da individuação e os limites impostos à humanidade pela propriedade privada, pelo capital. O sofrimento individual crescente passou a requerer medidas sociais de contenção também mais intensas e uma nova ciência precisou surgir para dar conta de seu “tratamento”: Freud e a psicanálise. A forma burguesa da família monogâmica iniciava, então, seu processo de desagregação, processo em que hoje ainda estamos imersos. A pressão dos indivíduos pelo “direito” ao amor e à felicidade vai, como um rio, corroendo e dissolvendo os obstáculos à sua frente; a crescente necessidade de incorporar a força de trabalho feminina à produção fornece uma importante base social para a desagregação da ordem familiar burguesa.

A crise do capital que evoluía já no período entreguerras para se tornar, a partir dos anos de 1970, estrutural, faz parte do pano de fundo desta evolução. Esta nada tem de linear. Ao contrário. As medidas tomadas pelo Estado (muitas pela mediação das políticas públicas) e a força da ideologia com medidas repressivas de todas as ordens impõem seguidos recuos. Por fim, nos anos finais de 1960, imediatamente anteriores ao início da crise estrutural do sistema do capital, com a independência da sexualidade para com sua função primário-biológica e com o reconhecimento em escala social deste fato, o complexo social do amor alcançou sua atual configuração.

Clio, a deusa da história, repetimos, tem sido impiedosa para com o amor. Fez com que surgisse sob a sociedade de classes, que se lhe opõe como o diabo à cruz. E, ainda, possibilitou que o amor pudesse passar a contar com uma sexualidade com funções puramente afetivas no momento em que se iniciou a crise estrutural do capital e em que se anuncia a destruição da humanidade por si mesma. As mais generosas e geniais potencialidades afetivas foram confrontadas com uma crise do sistema do capital que, de tão profunda e extensa, envolve toda a humanidade numa luta desesperada pela sobrevivência. Não apenas a desagregação das famílias, mas também a desagregação das individualidades; não apenas a desagregação dos fundamentos essenciais da reprodução ampliada do capital, mas também a desagregação dos centros urbanos que vão se convertendo em campos de batalha: da vida cotidiana à essência do mundo atual, praticamente tudo se contrapõe à realização das potencialidades do amor.

Também (mas não apenas) por isso, a crise estrutural do sistema do capital como um todo tem uma sua contrapartida na crise estrutural da individualidade burguesa. O modo de produção capitalista não pode mais se reproduzir sem destruir a si próprio; os indivíduos também não podem se reproduzir como burgueses sem embrutecer e rebaixar a humanidade de si próprios. O sofrimento que acompanha esses dois processos é também (portanto, não apenas) intensificado pelo fato de que os humanos têm hoje necessidades e potencialidades de amar como nunca antes na história. O que, se por um lado lança multidões à depressão e ao suicídio, por outro lado amplia as potencialidades para a superação do capital e a transição ao comunismo.

É aqui que a história nos colocou. Neste presente nos ameaça a possibilidade real, mensurável e concreta de a humanidade se destruir. Mas é também nele que a humanidade encontra possibilidades como nunca teve antes para se elevar a uma sociedade que seja de fato humana e na qual – entre tantas outras coisas incríveis – o amor também poderá se desenvolver plenamente. Como dizem Aruzza e Bhattacharya (2019:19), não há “nenhum caminho intermediário viável”. Se a melhor possibilidade se tornar realidade e, finalmente, destrirmos o capital, superarmos o Estado e a propriedade privada, como, então, nos amaremos?

Devolvamos a palavra a Engels:

Assim, pois, o que podemos conjecturar hoje acerca da ordenação das relações sexuais após a iminente supressão da produção capitalista é, no fundamental, de ordem negativa, e fica limitado principalmente ao que deve desaparecer. Mas o que sobreviverá? Isto se verá quando uma nova geração tenha crescido: uma geração de homens que nunca se tenham encontrado em situação de comprar, à custa de dinheiro, nem com a ajuda de qualquer outra força social, a conquista de uma mulher; e uma geração de mulheres que nunca se tenham visto em situação de se entregar a um homem em virtude de outras considerações que não as de um amor real, nem de se recusar a seus amados com receio das conseqüências econômicas que isso lhes pudesse trazer. E, quando essas gerações aparecerem, não darão um vintém por tudo o que nós hoje pensamos que elas deveriam fazer. Estabelecerão suas próprias normas de conduta e, em consonância com elas, criarão uma opinião pública para julgar a conduta de cada um. E ponto final. (Engels, 2010:107-8).

## Bibliografia

- Abelard & Heloise (1977) *The Story of His Misfortunes and the personal letters*.  
Tradução, introdução e notas de Betty Radice. The Foliosociety.
- Abelard and Heloise. (2017) *Making Love in the Twelfth Century. Letters of Two Lovers in Context*. Tradução e comentário de Barbara Newman. University of Pennsylvania Press
- Aiello, L. C. (2010) «Five years of *Homo floresiensis*». *American Journal of Physical Anthropology*, n. 142.
- Anderson, P. (2009) *Origens da Pos-modernidade*. Ed. Zahar, Rio de Janeiro.
- Andrade, M. (2014) « Trabalho e totalidade social: o momento predominante da reprodução social ». *Anuário Lukács 2014*, Instituto Lukács, Maceió.
- Andrade, M. (2016) *Ontologia, dever e valor em Lukács*. Coletivo Veredas.
- Anestis, M. (2018) *Guns and suicide, an American Epidemic*. Oxford University Press, Nova Iorque.
- Antunes, R. (1999) *Os sentidos do trabalho*. Boitempo, São Paulo.
- Arnold, R. (2001) *Fashion, desire and anxiety – image and morality in the 20<sup>th</sup> century*. Rutdge University Press, New Jersey.
- Aruzza, C. (2015) “Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo?”. *Revista Outubro*, n. 23, São Paulo.
- Aruzza, C., Fraser N., Bhattacharya, T. (2019) *Feminismo para os 99%: um manifesto*. Boitempo, São Paulo.
- Badiou, Alain (2013) *Elogio ao amor*, entrevista a Nicolas Truong, Martins Fontes, São Paulo.
- Barasch, D. P. (1997) *Making sense of sex: how genes and gender influence our relationships*. Sheawater Book, Washington D. C., USA.
- Beauvoir, S. (1956) *The second sex*. Jonathan Cabe, Londres.

- Beauvoir, S. (2009) *O segundo sexo*. Nova Fronteira, São Paulo.
- Bekoff, M. (2007) *The Emotional Lives of Animals: A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy – and Why They Matter*. Foreword by Jane Goodall. New World Library, Canada.
- Bourdieu, P. (2001) *Masculine Domination*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P., Passeron, J.-C. (1981) *A reprodução – elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Ed. Vozes, São Paulo.
- Braga, R. (2003) *A nostalgia do fordismo*. Ed. Xamã, S. Paulo.
- Brown, P. (2011) “*Homo floresiensis* are not modern humans (*Homo sapiens*) cretins”. *Jornal of Human Evolution*, n. 62.
- Calinicos, A. (1989) *Against Postmodernism*. St. Martin Press, Nova Iorque.
- Carter, L. (2008) *Love, a brief history through Western Christianity*. Blackwell, USA, UK e Australia.
- Carvalho, R. de Q. (1987) *Tecnologia e Trabalho Industrial*. L&P&M, Porto Alegre.
- Cassirer, E. (1998) *El problema del conocimiento* (4 vols). Fondo de Cultura Economica, México.
- CDC (2019) *Preventing Suicide: a technical package of Policy, Programs and Practices*. <https://www.cdc.gov/violenceprevention/pdf/suicideTechnicalPackage.pdf>
- Childe, G. (1951) *Man makes himself*. (1ª edição de 1936). Mentor Books, Nova Iorque.
- Childe, G. (1957) *The dawn of European civilization*. Vintage Books, Haddon House, Nova Iorque.
- Childe, G. (1977) *O que aconteceu na história*. (1ª edição de 1941) Zahar editores, Rio de Janeiro.
- Clanchy, M. T. (1997) *Abelard: A Medieval Life*. Oxford: Blackwell.
- Claudin, F. (2003) *A crise do movimento comunista*. Expressão Popular, São Paulo.
- Coll, F. R. (2008) *Las democracias*. Editorial Ariel, Barcelona.
- Costa, G. (2012) *Indivíduo e sociedade – sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. Instituto Lukács, São Paulo.
- Davis, F. (1992) *Fashion, Culture and Identity*. University of Chicago Press, Chicago e Londres.
- Davis, M. (2007) *Planeta Favela*. Boitempo, São Paulo.
- De Pizan, C. (2012) *A cidade das damas*. Editora Mulheres, Ilha de Santa Catarina, Brasil.
- DeGroot, G. (2005) *The bomb – a history of hell on Earth*. Pimlico, Randon House, Londres.
- Dover, K. J. (1989) *Greek homosexuality*. Harvard University Press, USA.
- Engels, F. (1984) *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 9ª edição. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Engels, F. (2010) *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Enzensberger, H. M. (1995). *Guerra Civil*. Cia das Letras, São Paulo.
- Gilson, E. (1951). *Héloïse and Abélard*. Trans. L.K. Shook. Chicago: H. Regnery, 1951 Originalmente em francês: *Héloïse et Abélard. Essais d'art et de philosophie*. Paris: J. Vrin, 1938.
- Gilson, E. (2007) *Heloísa e Abelardo*. Edusp, São Paulo.
- Goodall, J. (2007) “Foreword” in Bekoff, M. (2007) *The Emotional Lives of Animals: A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy – and Why They Matter*. New World Library, Canada.
- Goodall, J. (1971) *In the shadow of men*. Houghton Mifflin Co., Boston, EUA.
- Gorz, A. (1980) (org.). *Crítica da Divisão do Trabalho*. Martins Fontes, São Paulo.
- Gorz, A. (1980a) «Técnica, técnicos e lutas de classe». In Gorz, A. (org) *Crítica da Divisão do Trabalho*. Martins Fontes, São Paulo.
- Gorz, A. (1980b) «O despotismo de fábrica e suas conseqüências». In Gorz, A. (org) *Crítica da Divisão do Trabalho*. Martins Fontes, São Paulo.
- Gounet, T. (1999) *Fordismo e toyotismo na civilização do automóvel*. Boitempo, São Paulo.
- Hardy, B.L., Moncel, M., Kerfant, C. et al. (2020) “Direct evidence of Neanderthal fibre technology and its cognitive and behavioral implications”. *Sci Rep* 10, 4889. <https://doi.org/10.1038/s41598-020-61839-w>.
- Hare, B. (2017) “Survival of the Friendliest: Homo sapiens Evolved via Selection for Prosociality”. *Annual Review of Psychology* 68:1, 155-186.
- Hartmann, N. (s/d) *A filosofia do idealismo alemão*, F. Gulbenkinan, Lisboa.
- Heller, A. (1980) *El hombre del Renacimiento*. Ed. Península, Barcelona, Espanha.
- Hirata, H. (2002) *Nova divisão social do trabalho?* Boitempo, São Paulo.
- Hoare, P. (1997) *Oscar Wilde's last stand*. Arcade Publishing, New York.
- Hollander, A. (1994) *Sex and Suits*. Alfred A. Knopf, Inc., Nova Iorque.
- Hopkin, M. (2006) “Old tools shed light on hobbit origin”. *Nature*, vol. 441, junho.
- Kamata, S. (1983) *Japan in the passing lane*. Pantheon, Nova Iorque.
- Kellog, P. (1995) «Engels e as raízes do ‘revisionismo’: uma reavaliação». *Rev. Praxis*, nº 4, Ed. Projeto, B. Horizonte.

- Kofler, L. (1997) *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Ed. Amorrurtu, Buenos Aires.
- Kolko, G. (1994) *Century of War*. The New Press, Nova Iorque.
- Koyré, A. (1979) *Do mundo fechado ao Universo Finito*. Ed. Forense-Universitária, São Paulo.
- Kuhn, T. (2013) *A estrutura das revoluções científicas*. Ed. Perspectiva, Brasil.
- Kumar, K. (1997) *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.
- Kunzle, D. (2004) *Fashion and Fetishism*. Sutton Publishing limited, Gloucestershire, Inglaterra.
- Laski, H. (1973) *O liberalismo europeu*. Mestre Jou, São Paulo.
- Leacock, E. (2019) *Mitos da dominação masculina*. Instituto Lukács, Maceió, Brasil.
- Leiman, M. M. (1993) *The political economy of racism*. Pluto Press, Londres.
- Lessa, S. (2007) «A emancipação humana e a defesa dos direitos». Rev. Serviço Social e Sociedade, v. 90, Ed. Cortez, São Paulo.
- Lessa, S. (1995) *Sociabilidade e Individuação*, Adufal, Maceió.
- Lessa, S. (1999) «Em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a) : ontologia e método em Lukács». Rev. Praia Vermelha, n. 2, Escola de Serviço Social, UFRJ.
- Lessa, S. (2004) «Identidade e Individuação». Rev. Katálysis, vol. 7, n. 2, Pós-Graduação em Serviço Social, UFSC, Florianópolis.
- Lessa, S. (2004) «Uma praga de fantasias». Rev. Praia Vermelha, Pós-Grad em Serviço Social, UFRJ.
- Lessa, S. (2005) Para além de Marx? Crítica às teses do trabalho imaterial. Ed. Xamã, São Paulo.
- Lessa, S. (2006) «Trabalho, sociabilidade e individuação». Revista Trabalho, Educação e Saúde. V. 4. Ed. Fiocruz.
- Lessa, S. (2011) *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. 2ª edição, Ed. Cortez, São Paulo.
- Lessa, S. (2012) *Para compreender a ontologia de Lukács*. 5ª edição, Coletivo Veredas, 2016.
- Lessa, S. (2012a) *Abaixo a família monogâmica!* Instituto Lukács, São Paulo.
- Lessa, S. (2012b) «A atualidade da abolição da família monogâmica». Revista Crítica Marxista, n. 35, Ed. Unesp, São Paulo.
- Lessa, S. (2013) Capital e Estado de Bem-Estar – o caráter de classe das políticas públicas. Instituto Lukács, São Paulo.
- Lessa, S. (2013a) «Lukács: o método e seu fundamento ontológico» In Montaño, C. e Bastos, R. (orgs.) *Conhecimento e sociedade. Ensaio marxistas*. Outras Expressões, São Paulo.
- Lessa, S. (2014) *Cadê os operários?* Instituto Lukács, Maceió.
- Lessa, S. (2016) *Mundo dos Homens*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lessa, S. (2017) “O debate acerca da democracia”. In: Carlos Serra. (Org.). *O que é democracia?* 1ed. Lisboa: Escolar Editora.
- Lessa, S. (2017a) *Abaixo a democracia, viva a comuna!* Textos de Combate, Coletivo Veredas, Maceió.
- Lessa, S. (2017b) “Apresentação” in Lukács. G. *Notas para uma ética*. Instituto Lukács, Maceió.
- Lessa, S. (2019) «A arte na Ontologia de Lukács», *Kallaikeia, Revista de Estudos Galegos*, nº 6, Galícia.
- Lessa, S. e Tonet, I. (2012) *Proletariado e Sujeito Revolucionário*. Instituto Lukács, São Paulo.
- Lieberman, D. E. (2009) “*Homo floresiensis* from head to toe”. Nature, vo. 459, maio.
- Lipovetsky, G. (1997) *O império do efêmero – a moda e seus destinos nas sociedades modernas*. Cia das Letras.
- Lojkine, J. (1995) *A revolução informacional*. Ed. Cortez.
- Lukács, G. (1974) «Tecnología y relaciones sociales» in Bukharin, N. *Teoria del materialismo histórico*. Siglo Veintiuno Editores, Espanha.
- Lukács, G. (1979). “Marx e o problema da decadência ideológica”. In: *Marxismo e teoria da literatura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Lukács, G. (2009) “O romance como epopeia burguesa” in Lukács, G. (2009) *Arte e Sociedade – escritos estéticos de 1932-1967*. Trad. e org. Carlos Nelson Coutinha e José Paulo Netto, Ed. UFRJ, Rio de Janeiro.
- Lukács, G. (2018) *Prolegômenos a uma ontologia do ser social e Para a ontologia do ser social*. Obras de G. Lukács, vol. 13. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lukács, G. (2018a) *Para a ontologia do ser social*. Obras de G. Lukács, vol. 14. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lukács, G. (2008b) *Aparato Crítico aos Prolegômenos e Ontologia do Ser Social*. Coletivo Veredas. Maceió.
- Lukács, G. (2018c) *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalistas*. Boitempo, São Paulo.
- Lukács. G. (2017) *Notas para uma ética*. Instituto Lukács, Maceió.

- Lutz, D. (2011) *Pleasure Bound: Victorian sex rebels and the new eroticism*. W.W. Norton, Nova Iorque.
- Macpherson, C. B. (1967) *The political theory of possessive individualism: from Hobbes to Locke*. Oxford University Press, Londres.
- Maines, R. P. (1999) *The technology of Orgasm – “Hysteria” the vibrator and women’s sexual satisfaction*. - The Johns Hopkins University Press, Baltimore &. London.
- Mallet, S. (1963) *La nouvelle classe ouvrière*, Éditions du Seuil, Paris.
- Marx, K. (1975) *Das Kapital*. Ester Band, Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) *O Capital*. Vol. I, Ed. Abril Cultural, São Paulo.
- Marx, K. (2008) *O 18 brumário de Louis Bonaparte*. In *A revolução antes da revolução*, vol II. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Marx, K. (2009) *Teses sobre Feuerbach*. In *A ideologia alemã*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Marx, K. (2010) *Da questão Judaica*. Expressão Popular, São Paulo.
- Marx, K. (2010a) Glosas Críticas marginais ao artigo «O rei da Prússia e a reforma social» de um prussiano. (Introdução de Ivo Tonet). Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Marx, K. (2011) *Grundrisse*, Boitempo, São Paulo.
- Marx, K. (2015) *Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Expressão Popular, São Paulo.
- Marx, K. e Engels, F. (2007) *A ideologia alemã*. Boitempo, São Paulo.
- McCarthy, S. (2004) *Becoming a tiger, how baby animals learn to live in the wild*. Harper Collings e-books, USA.
- McLaughlin, M. M. & Wheeler, B. (2009). *The letters of Heloise and Abelard*. Palgrave MacMillan, USA.
- Melo, E., Paniago, C., Andrade, M. (orgs.) (2012). *Marx, Mészáros e o Estado*. Instituto Lukács, São Paulo.
- Mészáros, I. (2002) *Para além do capital*. Boitempo, São Paulo.
- Moller, Schmidtke & Wels (ed.) (1988) *Current issues of suicidology*. Spring Verlag, Berlim, Londres e Nova Iorque.
- Morris, D (1969) *The naked ape*. Bantam books, Toronto, Canadá.
- Newman, B. (2017) “Comentar” in *Making Love in the Twelfth Century. Letters of Two Lovers in Context*. Penn University Press, USA
- Nordlund, M. (2007) *Shakespeare and the nature of love: literature, culture, evolution*. Northwestern University Press. USA
- Paniago, C. (2012) *Mészáros e a incontrolabilidade do capital*. Instituto Lukács, São Paulo.
- Paniago, C. (2017). *Mészáros e a crítica da experiência soviética*. Instituto Lukács, Maceió, Brasil.
- Piore, M e Sabel, C. (1984) *The second industrial divide*. Basic Books, Nova Iorque.
- Rosenthal, M. F. (1993) *The honest Courtesan: Veronica Franco, Citizen and Writer in Sixteenth-Century Venice*. University of Chicago Press, USA.
- Ross, A. (ed.) (1999) *No sweat*. Ed. Verso, Londres.
- Russet, C. E. (1989) *Sexual science – The Victorian Construction of Womanhood*. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts London, Inglaterra.
- Safina, C. (2020) *Becoming Wild : How Animals Learn to be Animals*. Oneworld Publications, Londres.
- Schaff, A. (1990) *A sociedade informática*. Ed. Unesp, São Paulo.
- Seagan, C. (1986) *Contato*. Ed. Guanabara, Rio de Janeiro.
- Shapiro, J. (2005) *A Year in the life of William Shakespeare*. Harper Perennial, Londres
- Singer, I. (1984–1989). *The Nature of Love*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, Chicago.
- Spock, B. (1954). *The Common Sense Book of Baby and Child Care*. Duell, Sloan and Pearce, Nova York.
- Steele, V. (1985). *Fashion and eroticism: ideals of feminine beauty from the Victorian era to the Jazz Age*. Oxford University Press.
- Stringer, C. (1988) “The dates of Eden”. *Nature*, vol. 331, fevereiro.
- Stringer, C. B., Grün, R. (1991) “Time for the last Neanderthals”. *Nature*, vol. 351, junho.
- Symons, d. (1979). *The evolution of human sexuality*. Oxford University Press, New York.
- Tonet, I. (1999) *Liberdade ou democracia?*. Edufal, Maceió.
- Tonet, I. (2016) *Método científico*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Tonet, I. e Lessa, S. (2008) *Introdução à filosofia de Marx*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Tonet, I. e Lessa, S. (2018) *A grande Revolução Russa, de 1917 a 1921*. Coletivo Veredas.
- WHO (2019) “Suicide in the world, global health estimates.”
- Wilson, E. (1977) *Women and the Welfare State*. J. W. Arrowsmith, Bristol, Inglaterra.

- Wilson, E. (1987) *Adorned in dreams*. Virago Books, Grã-Bretanha.
- Winberg, S. (s/d) *Os três primeiros minutos*. Ed. Gradiva, Rio de Janeiro.
- Wohl, V. (2002) *Love among the ruins: the erotics of democracy in classical Athens*. Princeton University Press, USA.
- Wong, K. (2018) “Why Is *Homo sapiens* the Sole Surviving Member of the Human Family?” *Scientific American*, setembro.
- Ximenes, M. A. (2009) *Moda e arte na reinvenção do corpo feminino do século XIX*. Estação da Letras e Cores, São Paulo.
- Zola, E. (1998) *Como se casa, como se morre*. Editora 34, São Paulo.