

TRÁGICO E ANGÚSTIA DO AMOR: Reflexões sobre *A hora do lobo*, de Ingmar Bergman

Dax Moraes

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Faculdade de Educação, Departamento de Fundamentos.

Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
Professor de Filosofia, Faculdade de Educação/UFRJ

oejblik@yahoo.com.br / daxmoraes@ufrj.br

Resumo

A questão da angústia do amor emerge da incompatibilidade entre a exigência existencial do cuidado com o outro e a necessidade cotidiana das demonstrações de afeto. O que está em jogo na relação de amor é a ação condicionada pela conservação de um sentimento que deveria ser, por natureza, incondicionado. Desse modo, não faz sentido que o começo, a conservação e o fim do amor sejam determinados pelo comportamento dos amantes como mostra a experiência cotidiana. Como não reside sua conservação no empenho na relação, o fim do amor resta sempre incompreendido na experiência. A superação do fim do amor, por sua vez, parece colocar ao amante o reconhecimento da finitude do amor, e o fim do sofrimento por esta perda traz consigo o dilema de que a própria razão de ser do sofrimento é vazia, e mesmo que pode ter sido um absurdo haver sofrido. Através de uma compreensão trágica do amor, bem como da angústia em que se funda, propõe-se que o amor, em sua singularidade própria, é sempre tudo aquilo que pode ser, não havendo uma legítima justificativa para a dor, o ressentimento, o arrependimento ou a culpa. O amor, em sua verdade, é a cada vez pleno, e tal plenitude se dá em sua própria efemeridade, só não sendo compreendida propriamente quando, em sua realidade finita, é deixado cair na insignificância e no esquecimento.

Palavras-chave: Angústia; Amor; Finitude.

Abstract

The question about the anguish of love emerges from the incompatibility between the existential demand to take care of the other and the quotidian need of demonstrating feelings. What is in charge in a loving affair is rather an action conditioned by the preservation of a feeling that should be unconditional by nature. In this sense, it does not make sense that the very beginning, the conservation and the ending of love can be determined by lovers behavior, as shown by daily experience. As the conservation of love does not consist in one's efforts, the end of love remains always not understood for experience. The love's end surpassing, in its turn, seems to set the acknowledgement of the finiteness of love to the lover, and the end of sufferance for that loss has about itself the dilemma that all reason to suffer itself is meaningless, and even that it may have been an absurd having suffered. By a tragical comprehension of love as well as of the anguish that founds it, it is proposed that love, in its proper oddness, is always all that it

can be, not existing any legitimate reason for grief, resentment, repentance or blame. Love, in its truth, is each time complete, and its fullness is given by the means of its proper ephemerousness, which is not properly understood when, in its finite reality, is dropped into insignificance and oblivion.

Keywords: Anguish; Love; Finiteness.

TRÁGICO E ANGÚSTIA DO AMOR:

Reflexões sobre *A hora do lobo*, de Ingmar Bergman

Dax Moraes (Faculdade de Educação/UFRJ)

1. Introdução

“Para além de vós, deveis amar, algum dia! Logo, aprendei a amar.

E por isto é que tivestes de beber o amargo cálice do vosso amor.”

(Do casamento e dos filhos [1](#))

Em seu “canto ébrio”, Nietzsche – ou melhor, seu Zaratustra – revela a indissociabilidade existente entre prazer e dor, e eleva o rogo de que, junto a toda felicidade e todo prazer, retorne também todo sofrimento e toda dor. Dizer “sim” a uns é já fazê-lo também aos outros, pois “todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor”. A dor quer que o momento passe, mas todo prazer quer *eternidade*, e “quer profunda eternidade”, a eternidade de todas as coisas que *são ele* – amor, ódio, *mundo* –, a eternidade de si mesmo, e nada *além* de si, sequer herdeiros ou filhos. Basta a si mesmo; é, portanto, perfeito! Nada além, após, superior à perfeição; pode apenas querer a si; querer além de si, mesmo se se trata de filhos, é não mais querer a si próprio, e sim a *outro*. [2](#))

E o que mais poderá significar *querer-se a si sempre o mesmo*, excluída daí toda noção de “constância”, de “ser estável e uno”, ou sempre idêntico a si, permitindo o livre movimento do devir, da *vontade*? E o amor, o querer-se a si-com-outro, e, assim, mais consigo mesmo em seu “anseio criador”, em vez de empobrecido por uma “mesquinha satisfação a dois” própria do casamento ordinário? Querer-se a si quando neste “si-mesmo” está compreendido algo mais, que a ele se encadeia, entrelaça e enlaça, *inelutável*, *inextricável* e *indissociavelmente*? Sim, pois, na existência, querer a si sempre o mesmo é querer sempre aquilo tudo que a si se liga, e a rejeição do circundante é um não querer a si em meio a algo, a alguém, a alguma circunstância que se recusa – logo, é rejeitar-se a si mesmo em seu próprio conjunto. Estar mais consigo na companhia de outro é querer-se aberto, independentemente de todo mal que isto possa causar ou ter causado; é estar vivo no mundo, e *alegre* por isso.

Seguindo o pensamento trágico de Nietzsche, Clément Rosset, um de seus mais relevantes e simpáticos intérpretes contemporâneos, no “*post scriptum*” a *Princípio de crueldade*, trata da crueldade do amor, donde pretende-se, aqui, além de elaborar o conceito de “angústia do amor”, refletir sobre temas sugeridos pela obra cinedramática *A hora do lobo* (1966), do sueco Ingmar Bergman. Antes disto, porém, nos caberá estabelecer o conceito de crueldade, conforme definido por Rosset, bem como referir aquilo que ele envolve, qual seja, o “princípio de realidade suficiente” e o “princípio de incerteza”.

2. A crueldade do real

Já em suas primeiras obras, Rosset apresenta-se como “defensor” da singularidade do *real*. Seus trabalhos se sucedem no sentido de apontar a tendência humana à duplicação da realidade, construindo-se, intelectualmente, um desdobramento abstrato que esteja imune àquilo que há de rejeitável na existência de fato. Emergem então racionalismos, idealismos, cientificismos, formalismos, existencialismos... tudo isto no intuito de se descrever o mundo como “outra coisa” que não isto exatamente que de modo imediato nos cerca: uma “casca” falsa que encobriria uma verdade mais profunda. Desse modo, o princípio de realidade suficiente, tal como o denomina Rosset, significa a tolerante admissão do *fato* tal como se nos apresenta imediatamente. A “insuficiência de realidade”, por sua vez, consistiria na necessidade de se complementar ou mesmo substituir a realidade atual pelo acréscimo de uma outra que lhe seja superior, melhor, maior, eterna, tranqüila e durável – a vida despida de tudo aquilo que a torna cruel; a vida privada de sua própria *realidade*. O sentimento, comum à filosofia, de que o mundo, a vida, a existência, não podem ser “apenas isto”, teria levado a especulações acerca de *outro* mundo, de *outra* vida, de *essências e significados* – duplicatas a partir das quais se rejeita *o que há* em função do que se *quer preferencialmente* que haja.

Este é o conteúdo do primeiro ensaio que compõe *Princípio de crueldade*. O ensaio seguinte trata do princípio de incerteza. Segundo este princípio, a dúvida surge como verdadeiro motor da filosofia, da ciência, da intelectualidade. A “busca da verdade” não consiste em uma vontade de verdade, mas sim, em uma vontade de inteligência. Com base nesta constatação, Rosset afirma “que o interesse voltado unicamente para a inteligência é a tradução de uma incapacidade de interessar-se pelo que quer que seja” [3\)](#) – portanto, também uma recusa do *real*. A rejeição da realidade leva o homem a preferir a dúvida ou a certeza vazia: “Deve haver uma explicação para tudo isso” – reflete o homem –, e assim têm início a dúvida e uma busca pela verdade que jamais atinge seu objetivo – muito pelo contrário: alimenta a própria dúvida. Com efeito, tal é a característica da filosofia: a dúvida, o questionamento, a refutabilidade da própria experiência – a angústia da dúvida é apaziguada pela produção de incertezas, que se faz em remédio na medida em que esse “não-saber” (que precede todo dogmatismo) se torna um “saber maior”, o saber que se pode qualificar como “socrático”.

Mas por que à realidade deve ser dado um fundamento, um propósito, uma explicação causal, uma definição substantiva, uma razão de ser exterior a ela, seja anterior ou posterior ao fato presente, imediato? Por que não se dar por satisfeito diante do real, preferindo-se o possível ao atual, o incerto ao efetivo, a idéia à coisa? A sugestão de Rosset aponta para o caráter *cru* da realidade, *crueza* esta que repele, incomoda, perturba, *faz sofrer*. Daí o “princípio de crueldade” do *real* em sua “natureza

intrinsecamente dolorosa e trágica”, e isto em função do “caráter insignificante e efêmero de toda coisa no mundo” [4](#)). Além disto, a crueldade do real se refere ao

caráter único, e conseqüentemente irremediável e inapelável, desta realidade – caráter que impossibilita ao mesmo tempo de conservá-la à distância e de atenuar seu rigor pelo recurso a qualquer instância que fosse exterior a ela. *Cruor*, de onde deriva *crudelis* (cruel) assim como *crudus* (cru, não digerido, indigesto) designa a carne escorchada e ensangüentada: ou seja, a coisa mesma privada de seus ornamentos ou acompanhamentos ordinários, no presente caso a pele, e reduzida assim à sua única realidade, tão sangrenta quanto indigesta. Assim, a realidade é cruel – e indigesta – a partir do momento em que a despojamos de tudo o que não é ela para considerá-la apenas em si mesma [...]. [5](#)

É nietzscheana a analogia entre a rejeição moral e a rejeição fisiológica, e o próprio Rosset já a empregara em *Lógica do pior* ao discorrer sobre a intolerância, entendida como todo pensamento otimista, esperançoso de um “melhor” do que aquilo que se apresenta presentemente. O “inaceitável” da dor em geral somente se mostra suportável, tolerável, pela esperança de um futuro melhor, e quando este é negado, resta apenas a busca por um sentido, por uma explicação que, não se atingindo, deixa como legado de tal esforço a loucura, o ressentimento, a culpa.

3. A singularidade do real

O jogo da insignificância e da efemeridade apresenta-se duplamente ligado ao problema da finitude, e este à singularidade irrepitível da realidade, o que torna todo e qualquer fato irreparável, inapelável e irrecuperável – daí a noção de “realidade idiota”, formulada por Rosset na obra *O real: tratado da idiotia* com base na etimologia do termo grego *idiotès* (“singular”) [6](#)). O efêmero é ordinariamente tido como privado de valor, preferindo-se buscar segurança justamente contra o incerto – i.e. o que aparece cada vez sem a promessa de repetir-se, ou *o efêmero* –, contra aquilo que não se mostra como regular e previsível, passível de apropriação e domínio. Todavia, é precisamente aquilo que é único que surge de tal modo *pleno* que não se pode esperar sua constância, posto que se esgota nesta fugidia aparição, logo, *finita*. O valor do efêmero simplesmente não é captado pelo homem que ama a segurança, a estabilidade, a certeza, a ponto mesmo de exilá-las em uma “segunda realidade”, tomada então como “realidade primeira” - é necessário, para que se dê *o conhecer*, que o fato em sua fuga seja *detido* e, a realidade, *suspensa*, congelada, de modo a permitir a observação, o estudo, a manipulação sob mais de uma perspectiva e ao bel-prazer do conhecedor. Há, portanto, na realidade trágica, uma dupla finitude: uma é própria ao efêmero, que vem e passa, começa e termina instantaneamente; outra, própria ao insignificante, que é ofuscado pela luminosa constância do ideal, do eterno e imóvel, do “verdadeiro real”, passando, pois, despercebido, não se demorando o bastante – sequer por seus pretensos “efeitos” – para que se deixe observar e, enfim, receber um valor, uma *significância* mediante uma avaliação.

Nesse caso, a afirmação (trágica) de toda a realidade enquanto tal significa não o *desejo* de sua impossível repetição e retorno ou permanência. O “desejo” de retorno, tragicamente afirmado, envolve – sem se reduzir a tanto – a admissão da *mesma* dor que decerto retornaria *junto* à *mesma* felicidade cuja privação lhe teria servido de “causa” e/ou da *mesma* dor que preexistia à felicidade que lhe sucedera, pois é neste contraste

que ambas ganham sentido, ou melhor, se dão sentido reciprocamente. 7) Como entender esta superação? A digressão que se segue deverá conduzir à reflexão de que a afirmatividade se refere a uma conjuntura, e não a um processo, não sendo esta conjuntura essencialmente cruel; ela é (psicologicamente) cruel para o sujeito da frustração perante expectativas infundadas.

4. Dor e prazer: a afirmatividade do real e o niilismo

A dor quer que passe, e passa. Mas aí se coloca um problema! O prazer quer eternidade, e não se eterniza, trazendo de volta a dor. A dor não passa em definitivo; o prazer não se detém em definitivo. Deseja-se evitar a dor, e assim o não-trágico prefere reduzir o significado do prazer cuja ausência o “fizera” sofrer - segundo um princípio de proporcionalidade, reduz-se o “efeito” (dor) pela redução da “causa” (prazer) -, e amaldiçoa aquele prazer e a própria vida pelo sofrimento que daí advém, partindo do princípio de que se sofre *por causa de* algo, de que há realmente uma “natureza do sofrer”. Se o prazer está de fato *ligado* ao desejo, deve-se evitar que o próprio fim do desejo se torne, ele mesmo, um desejo, desejo este *niilista*, ou “vontade de *nada*”, nos termos de Nietzsche. Em todo caso, cai-se em uma inconsistência donde decorre um cruel paradoxo: sua profunda dor deveria imediatamente perder seu sentido, pois toda sua *legitimidade* consiste na medida do prazer de cuja privação se ressente. Não seria então apenas enquanto há prazer que há dor, pois a dor prescinde da presença daquilo que “causa” prazer, consistindo o sofrimento justamente nesta ausência. A inconsistência reside no fato de se tratar como causa aquilo que não o é, o que torna infrutífera a tentativa de eliminação da dor pela eliminação do prazer. O paradoxo, de início, está em dizer que o fim da dor é possível pela supressão daquilo mesmo cuja supressão a teria feito emergir: um prazer. Não há, portanto, garantias de que deixar de desejar o prazer a fim de que não se recaia *mais uma vez* em novo sofrimento traga consigo a superação das dores *já sentidas*, sendo mais provável que a rejeição de novos prazeres não vá além da mera conservação da dor tomada como ponto de partida para o processo niilista de rejeição, sendo precisamente isto o que o alimenta. A dor “original” é tão-somente mitigada, levando a uma espécie de mortificação do sentimento que a teria produzido.

O mundo, de acordo com o que dizia Schopenhauer, é *positivamente* doloroso, cruel, querendo o sofrimento ser-nunca e sempre o sendo; é o prazer a negá-lo, querendo ser-sempre e jamais o sendo, tal qual uma falsa promessa, fazendo a dor passar apenas transitoriamente. Ou seja, não é suficiente a luta contra o prazer, pois é a dor que *justifica* esta atitude, testemunhando a ineficácia de tal esforço; o desaparecimento *espontâneo* da dor é sempre o sinal do desaparecimento *efetivo* do prazer apenas no sentido de que este perdera o significado donde a própria dor tirara o seu. Conforme assinalado pelo uso da palavra “espontâneo”, isto não se deve a uma vitória pessoal, mas sim, ao fato de que a dor de fato passa, porém *junto* ao prazer que lhe dera sentido. Não se trata, porém, de beatitude, e sim, de *indiferença*. Sofrer na ausência daquilo que causa prazer significa que esse prazer ainda se encontra de algum modo presente, como *o que se quis e ainda se quer*, e é por esta razão que não basta evitar *novos* desejos enquanto os *antigos* não caíram na insignificância, desaparecendo efetivamente. Dizer, contudo, que o desaparecimento do prazer é sinal do desaparecimento da dor, como parecem pretender as máximas niilistas, é ainda absolutamente falso, além de produzir uma contradição, já que a dor de que se tratou, como foi dito, acompanha (sem, no entanto, *seguir*) precisamente a privação (efetiva ou mesmo potencial) do prazer.

Sob este ponto de vista, parece ser a dor o grande pano-de-fundo onde o prazer fulgura eventualmente, e tal eventualidade passa a ser o signo de sua insignificância, de sua inconcretude. Tal “fulguração”, por sua vez, não dá direito à afirmação de uma relação causal entre dor e prazer nem o estabelecimento de uma alternância cíclica (onde também é pressuposta uma determinação causal) que possa ser evitada segundo uma fórmula de conduta. *Ambos* os fenômenos adquirem o estatuto de ilusão, tornando-se, portanto, insignificantes. Nesse caso, não só é inconsistente e paradoxal dizer que é o prazer a “causar” a dor, como também que haja uma positividade objetiva em um ou outro: são ambos fenômenos de um sujeito para um sujeito, que artificialmente os encara como momentos em um processo.

Com efeito, esta “dialética” das emoções obscurece mais do que elucida a questão... e talvez seja este mesmo seu “propósito moralizante”, senão o fenômeno da própria obscuridade do pensamento que a produziu. O grande equívoco reside - ao que parece - no uso de dois pesos e duas medidas ao se comparar, artificialmente, aquilo que, em princípio, é qualificado de maneira que torna ilegítima toda e qualquer comparação: para contrapormos dor e prazer, ambos devem ser tratados segundo uma qualidade comum, seja a sua durabilidade, seja a sua fugacidade - isto é indiferente, neste caso. Não sendo isto observado, caímos em um grosseiro erro lógico, fruto de um engano psicológico, à primeira vista, mais sutil.

Dito, então, de outro modo: se o prazer é afirmado como negação da dor, e o fim da dor consiste em um prazer, negar o prazer é permitir a dor apenas, e *não* suprimi-la; a dor só se vai na medida em que a fonte de prazer perde seu significado, não mais sendo o caso de se lutar contra coisa alguma, uma vez que dor e prazer se encontram encadeados. Não faz sentido se dizer que o fim da dor se dá pela mera privação do que, justamente por não estar presente, a “faz surgir”. O que todo esse niilismo exige não é, pois, o extermínio da dor pela eliminação de sua pretensa causa, mas sua admissão como algo natural por meio de um desinteresse, de uma indiferença com relação à própria natureza, como se o prazer fosse estranho a ela, donde o estabelecimento da dor como pano-de-fundo, como algo *natural* e inerente ao mundo. Não se trata de uma admissão trágica da dor, pois a tranquilidade é exigida sob a condição da derrota de uma das forças envolvidas, eliminando-se por este meio o contraste que permite o reconhecimento da dor enquanto tal. Trata-se, pois, de uma resignação à doença pela simples ineficácia do remédio. Não há um bom argumento pelo qual se possa dizer que o caminho inverso seria menos legítimo, exceto pelo fato de que não se consegue atribuir positividade (*no sentido de constância*) ao prazer sem que nos deparemos com o tédio, também encarado como uma espécie de dor. Mesmo esta evidência é um equívoco do pensamento, *pois a impermanência do prazer tem como contrapartida a impermanência da dor que com ele se alterna: é impossível que ambos sejam experimentados simultaneamente pelo mesmo sujeito com relação à mesma coisa* .

O que se diz é: a diferença reside no fato de que, enquanto algo “causa” alegria, está sempre implícita a ameaça de sua supressão, ou seja, a dor é pressuposta como estando sempre presente no mundo. No entanto, o que ocorre não é nada mais do que isto: não tememos a supressão da dor - muito pelo contrário! - , mas apenas do prazer, e é por isso que a única saída encontrada é viver sem qualquer coisa *cujá supressão se tema* ! Acredito ser evidente que esta alternativa niilista de modo algum resolve o problema do sofrimento, pois elimina tão-somente um de seus aspectos.

5. Trágico e angústia do amor

“Racionalmente”, então, aquele que sofre não pode menosprezar sua felicidade passada sem que o sofrimento que a sucedeu na consciência se torne ridículo e tolo, também insignificante, mas é exatamente isto que é incapaz de admitir: que, tendo em vista a transitoriedade de todas as coisas, *não há* pelo que sofrer! *Tudo* é passageiro, e *tudo* é insignificante – não apenas o prazer, mas também a dor, e é esta a “razão” de se *tolerá-la* tragicamente, ao invés de se buscar uma abstrata e também racional “felicidade verdadeira”! Assim descreve Rosset tal paradoxo no caso das dores de amor:

Amo uma pessoa e a detesto: pois ela está inevitavelmente destinada a não me amar mais (caso mais cruel, caso mais vexatório para o amor próprio), a menos que acabe por não mais amá-la – caso menos duro mas também talvez o mais sinistro, pois me faz suspeitar que a origem de toda decepção reside em mim-mesmo (e não nos outros), em minha própria incapacidade de permanecer eu-mesmo (de fazer durar o meu desejo, de guardar durante muito tempo uma mesma direção e até de seguir uma idéia). [...]

A crueldade do amor (como a da realidade) reside nesse paradoxo ou nessa contradição que consiste em amar sem amar, em afirmar como durável o que é efêmero – paradoxo cuja forma mais simples seria dizer que algo, ao mesmo tempo, existe e não existe. Pois faz parte do amor pretender amar sempre, mas de sua realidade amar apenas durante certo tempo. De tal modo que a *verdade* do amor não combina com a *experiência* do amor. [...] o fim do amor é precisamente o que há de mais cruel no amor. Esquecer sua dor equivale, por conseguinte, a reavivar o brilho de sua causa, a qual certamente consiste ocasionalmente na dificuldade de amar uma pessoa e de ser amado por ela, mas essencialmente na impossibilidade de amar o que quer que seja. O fim das penas, em matéria de amor só é assim o começo do verdadeiro castigo. [8\)](#)

Isto quer dizer que o amor traz a peculiaridade de algo que, por definição, é tudo aquilo que jamais poderá ser em realidade. Não se trata de dizer que o “amor eterno” é também uma ilusão; é esta, de fato, sua “natureza”. Daí vem o paradoxo mais cruel. O amante está sempre sujeito à ameaça do fim do amor, mas jamais do seu próprio amor; teme, antes, pelo fim do amor da pessoa amada, ainda que não tenha razões objetivas para isto, como o caso clássico do Othelo de Shakespeare. A ameaça não está em lugar algum, mas é como se estivesse em toda parte, e toda preocupação e todo cuidado dedicados à pessoa amada têm como fundamento a preservação desse amor que, se fosse de fato eterno, prescindiria de qualquer manutenção – não é verdade que a negligência do amante é prontamente interpretada como falta de amor?

A isto se denomina, aqui, “angústia do amor”, fundamento da preocupação com o ser amado, com o outro, e é esta preocupação a dar sentido e verdade ao *próprio* (do) amor, até que explode o temor da perda, contra o qual se recruta todas as forças e se põem em risco a própria saúde física, a sanidade mental, bens materiais, demais afetos ou compromissos e mesmo a vida! O pior desfecho não pode ser outro senão o fracasso de tamanhos esforços por preservar o que não exigiria esforços para se conservar e que, paradoxalmente, nenhum esforço poderia manter, retornando então o caráter necessariamente desnecessário de qualquer esforço. Nada mais absurdo, portanto, do que se ressentir pelo não reconhecimento de esforços; nada mais niilista do que se culpar por esforços pretensamente insuficientes; nada mais equívoco do que buscar faltas no passado para se justificar rejeições presentes. Esta última alternativa é a mais

infeliz, pois, no entretempo, tais “faltas” em nada reduzem a dor da ausência ou do temor pela perda daquilo que é ora recusado como insignificante por pura frustração. Caso contrário, sendo pensável esta redução, aquele que sofre estaria admitindo em si mesmo o “amor fraco” que justificaria o abandono.

6. O angustiado amor de Alma por Johan

Feitas estas considerações, passemos ao comentário de alguns momentos do filme de Bergman. Ali, a angústia do amor surge em Alma, conduzindo-a ao compartilhamento da aparente loucura [9](#)) de seu marido Johan de tal modo que, após a perda, só lhe resta o sofrimento pela ausência de uma explicação para o sentido e para a razão de tudo o que ocorreu, e mesmo de uma segurança quanto à própria realidade dos fatos que culminaram no desaparecimento de Johan – como que levado desta “realidade concreta” por criaturas inacreditáveis e, por isso, diversas de tudo o que a razão pode conceber como “real”. Tudo que se delineia em Alma é uma rejeição, não de seu amor, mas do resultado trágico (ou melhor, do *cruel não-resultado*) de sua preocupação, como se seu cuidado não houvesse correspondido aos deveres de seu amor, que eram a preservação e salvação de Johan. Tudo que lhe resta é o sentimento de fracasso diante daquilo que nenhum esforço conservaria, e a única forma encontrada por Alma a fim de eternizar seu sentimento é atribuir a si mesma a culpa de sua finitude, pensando possibilidades que teriam evitado o amargo desfecho.

Há uma questão, posta insistentemente por Alma, que se faz não apenas em sua questão maior, mas também, de certo modo, a questão maior sobre a realidade ideal – acaso seja isto possível – do amor em geral que une duas pessoas. Alma não obtém resposta, mas tal seria para ela uma possível justificativa para seus esforços, além de um consolo para sua dor. Nesse questionamento, Alma sintetiza sua esperança, o que ela tomava como propósito de seu sentimento: a concretização *real* da união de dois na unidade do casal em uma “mesma carne e mesmo sangue” - não a mera unidade mística, mas aquela materialmente manifesta, para si e para os outros. A questão é colocada por Alma nos seguintes termos:

Não é verdade que as pessoas velhas que tenham vivido juntas por muito tempo começam a se parecer uma com a outra? No fim, têm tanta coisa em comum que se vestem das mesmas expressões. O que acha da razão disso? Eu quero que fiquemos tão velhos que os pensamentos sejam os mesmos e pequenos, enrugados rostos idênticos. [*sic*] [10](#))

A pergunta é oportuna... O atormentado Johan, em plena “hora do lobo” [11](#)), exhibe à sua esposa (e apenas a ela, não ao espectador) as bizarras imagens que, povoando sua mente, ganham materialidade em seus desenhos, imagens estas que jamais mostrara a ninguém, segundo diz. Naquele momento, Alma descobre que há algo de profundo – mais profundo e desconcertante do que qualquer indiferença cotidiana – que a separa de seu marido. O problema inicial de Alma é, então, a repentina descoberta de que não vê o que vê Johan. Para ela, é o amor a dar sentido a essa convivência, e o fato de não enxergar com os olhos de Johan – e pior! desconhecer por completo o mundo em que está encerrado e que o faz sofrer – a faz sentir a necessidade de cumprir com os deveres de um amor que acabava de se mostrar, a ela mesma, insuficiente.

Simbolizando este conflito, na manhã seguinte, Alma percebe a presença de uma mulher que lhe fala de um diário onde Alma poderia encontrar várias informações sobre Johan, dentre as quais, referências a uma outra mulher – Veronika Vogler – com quem seu marido mantivera uma apaixonada, obsessiva e doentia relação proibida, que se tornara um escândalo público pelo fato de se tratar de uma mulher casada. Alma descobre, então, pelo diário, que, mesmo após o fim do relacionamento, Johan a seguia e chegou a ser internado por sua causa.

O ciúme de Alma parece perder sua importância diante da tarefa de trazer Johan de volta para si, embora seja seu motor. Alma permanecia ao lado de Johan, ainda mais vigilante do que ele na angustiada vigília noturna, [12](#)) e isto pelo amor, pela tarefa de trazê-lo de “volta”, e ver o que ele via e, assim, realizar a comunhão, entendendo-o. Por fim, Alma obtém em parte o que esperava. Vê o aterrorizante e bizarro mundo de Johan e seus personagens. Tenta então afirmar sua força, de uma vez por todas, e não mais para Johan quanto para si mesma! Alma, então, lhe confessa: “Preciso dizer que li o seu diário e estou quase doente de medo”. Eles caminhavam e, vendo que Johan não manifesta qualquer reação, Alma o detém bruscamente pelo braço, voltando-o para si. “Quero que ouça o que tenho pensado. Algo está acontecendo... algo maligno – somente porque não pode ser chamado de outra coisa. Mas não vou fugir... por mais medo que tenha.” Johan se retira dando-lhe as costas, caminhando para longe de Alma; ela corre até ele, o detém novamente, o vira para si e se atira a ele, nervosamente, e em um tom de se exprimir determinação a ponto de inspirar segurança, aflita, continua: “Mais uma coisa: eles querem nos separar. Querem você somente para eles. Se eu estiver junto, será mais difícil. Eles não podem me forçar a fugir de você... por mais que tentem! Eu ficarei! Eu ficarei!” – ela grita, desesperada. – “Johan... me responda!” – com os olhos arregalados, agarrada a ele, ela vê seus olhos fugirem dos dela, em silêncio, e se apavora, antevendo seu próprio fracasso, e foge, derrotada, sem firmeza nos passos, em choro ruidoso, curvando-se sobre si. Ele vai até ela para consolá-la com um abraço e por duas vezes ela escapa – ele desiste e segue para casa a passos tácitos como os de alguém que percebera nada poder fazer, diante do que Alma, ainda em prantos, grita seu nome para que a espere e não a deixe só, para trás, anulada em sua impotência... sem resultado.

Na manhã seguinte, recebem convite para uma festa onde Veronika Vogler deverá estar presente. Veronika era uma mulher que “nunca sabia seus próprios desejos”, o que, segundo Johan, levava a “brigas assustadoras completamente destituídas de razão”, mas junto a quem, no entanto, era sentida aquela unidade de corpo e alma, tal qual a originária unidade entre Adão e Eva. Era o que Alma desejava, o que para ela significava o amor, mas ela é o oposto de Veronika, e por isso se lamenta ao chegar à conclusão de que suas esperanças eram vazias, e seu caráter a levava para o caminho contrário ao de sua realização:

Você me disse uma vez que o que gostava em mim era que Deus tinha me criado de uma peça só. Que eu tinha pensamentos e sentimentos inteiros. Disse que era importante, que tal pessoa existia. [*sic*] Pensei que soava tão bonito. Eu estava tão feliz. Mas estava enganada. Não entendo mais nada. Não consigo te entender! Estou apenas com medo! Você acha que eu quero ficar aqui e talvez acabar morrendo? Será que devo ficar vendo você correr atrás daquela mulher? Acha que eu gosto de falar com seus demônios, me resguardando o tempo inteiro?

A singularidade, o caráter “idiota” de Alma lhe cai como uma condenação. A intranqüilidade do amor de Johan por Veronika era justamente aquilo que o obcecava por ela, angustiado pela constante ameaça inspirada do caráter efêmero daquela mulher com quem mantinha uma relação que, além de proibida, era inconveniente e marginalizada. Não tão diferente é o amor de Alma por Johan, provado pela própria inquietação que a faz revelar-se mais forte – esta ameaça, por sua vez, nascida do caráter efêmero do “louco” e potencializada pela ameaça iminente de uma outra mulher. A tragédia de Alma consiste na cruel realidade de que sua idiotia a condena; a ilusão de ser amada de tal maneira por Johan se quebra, mostra sua realidade crua a partir do momento em que sua singularidade não é mais uma garantia para a preservação do amor de Johan, que jamais foi inteiro, conforme ela acaba de descobrir. Ela estava enganada. As razões de sua “preocupação” não podem mais ser as mesmas, pois não é mais pelo mesmo homem que pretende ser amada, e o fato de não ser ele o mesmo significa não poder ser, ela própria, a mesma daí em diante – ela então ameaça quebrar a promessa: a de não fugir. Resta apenas o medo... o medo de não se saber mais quem é, onde está, nem com quem, nem por que. Qual o sentido, agora, de sacrificar-se por quem corre para outra, por quem não é seu, por quem não lhe quer? Qual o sentido de expor-se aos “demônios” daquele por quem nenhuma “preocupação” tem sua razão de ser preservada. A razão de ser somente pode ser ela mesma, seu próprio amor, bastante a si mesmo, e a verdade desse amor somente pode se realizar pelo cumprimento de seu dever. Todavia, o fracasso, aí, em nada é reduzido pelo fato de o que se perde já estar perdido – ao contrário, Alma recua à possibilidade de não haver perdido, de ter podido, talvez, estar suficientemente atenta para ter percebido o problema de Johan a tempo de salvá-lo, salvar seu casamento e, sobretudo, a imagem que tinha de ambos.

Johan está perdido para Alma, e o que lhe resta é a dúvida acerca do que, para ela, de fato aconteceu. O questionamento final de Alma trata disto. Chega, então, uma visita, a do espectador, e a este – a nós – são apresentados o diário de Johan juntamente às memórias de Alma. O absurdo do mundo de Johan, uma vez presenciado pelos olhos de Alma, tornou suspeito o próprio valor do esforço que a levava a penetrá-lo, e a suspeição acerca do valor desse esforço torna suspeita a própria quantidade do amor, de seu cuidado próprio e de sua eficiência. A angústia de Alma explode no questionamento acerca do próprio modo de cumprir seu dever. Diz ela:

Quando uma mulher tem vivido por muito tempo com um homem... no final das contas, não acaba ficando igual a ele? Quero dizer, ela o ama... e procura pensar, enxergar igual a ele. Dizem que isso pode mudar uma pessoa. Foi por isso que comecei a ver aqueles outros? Ou estavam lá mesmo? Quero dizer... se o tivesse amado menos... e não me preocupasse tanto com tudo à sua volta... será que o teria protegido melhor? Ou foi porque não o amei o suficiente... e fiquei com ciúmes? Foi por isso que aqueles canibais, como ele os chamava... Foi por isso que sofremos tantos desastres? Pensei que estava tão perto dele. Às vezes ele dizia que se sentia perto de mim. Uma vez me disse isso com certeza. Se pudesse somente ter estado junto dele o tempo todo. Tenho ficado tão perplexa sobre tudo isso. São tantas e tantas perguntas. Às vezes não sei que rumo tomar e eu...

Alma se vê diante do paradoxo do cuidado, cujos resultados esperados talvez sejam melhor atingidos pelo descuido. Será verdade que o amor verdadeiro, aquele que leva à visão do olhar do outro e à unidade física e mental, é de fato mais eficiente para a compreensão e para o resgate? Significa falta de amor a incapacidade de suportar esse

outro olhar? Afinal, é o amor algo devotado a outro ou a si mesmo? Quais necessidades urgem por serem atendidas? Quais os limites da infinitude do amor?

Amar apenas a si significa recusar o que, no outro, não é reflexo. Amar apenas a outro sem, todavia, amar a si, levaria a uma anulação pessoal na qual o próprio amar perde seu referencial de responsabilidade. A ausência de resposta, a frustração de expectativas, nesses casos, trazem consigo a mágoa, que o amor a si evita que se volte contra si mesmo, dirigindo-a ao outro sob a forma da rejeição, rejeição esta que, no fundo, é também uma rejeição a si mesmo, da parte que via no outro sua continuidade ou complementação. Amar a outro requer, pois, um amor a si, e por isso se pode amar a outro como a tudo ao redor de si, excluindo ainda, no entanto, o desejo de se ter no outro apenas uma repetição ou duplicação. Amar é *já-ser-sempre-com-outro*, um *preocupar-se* e, por isso, uma *angústia*. Neste sentido, é justamente a cada rompimento de expectativa que o amor, na angústia do possível da perda, surge tal como é em sua verdade: uma preocupação por si mesma, e não um temor de perda pessoal. O engano reside, por sua vez, no esquecimento de que é nesse mesmo instante eterno, singular e irrepetível como tal, e apenas nele, que se dá a pura realidade do amor, e não seu oposto - a possibilidade do falso -, bem como a certeza de que tal amor é sempre *meu* e não há jamais nada que o torne outra coisa ou reduza seu valor.

7. Considerações finais

Alma, em seu amor, torna-se Johan, e Johan se torna Alma. Os sonhos de Johan são sua realidade, e se tornam, também, a realidade de Alma, e isto a atemoriza. A exigência da *cura* emerge de tal modo que o “ser” do amor se mostra a Alma em sua plenitude – paradoxal, cruel, angustiante. Mas ela não supera o fim inevitável. Volta-se para afazeres cotidianos, trabalha no continente e não abandona a casa da ilha onde se *isolaram* – o jogo de palavras é aqui proposital – das ameaças, ressentindo as possibilidades de um amor que não poderia ser experimentado de outra forma que não a da finitude, da trágica e cruel finitude. Esse ressentimento e essa culpabilidade a fazem cair na maior das infelicidades: a crença na possível insignificância de seu amor pela mera insignificância dos esforços por meio dos quais tentou preservá-lo. Em função disto, fica à espera de uma visita que ouça sua história e que lhe dê uma resposta, um esclarecimento sobre a razão, o sentido, a “realidade” de um *real* que ela *sabe*, mas no qual se recusa a crer, preferindo duvidar. A realidade do caráter ilusório daquele sonho significaria que seu amor fora verdadeiro, mas descuidado; já a “irrealidade” daqueles acontecimentos tão reais, porém, faria dela uma louca cujo amor fora inútil, posto que adocera na medida em que buscava *curar*. Em verdade, para sua angústia, nenhuma resposta seria satisfatória ou apaziguadora; caso contrário, talvez ela mesma, sozinha, a encontrasse.

Quantos “duplos” de um amor se é capaz de conceber como possíveis elucidações de um fim, e quantas dúvidas são em vão produzidas?... A experiência do fim do amor tende a ser mal interpretada, pois nunca é o caso de se amar mais ou menos, de se agir correta ou incorretamente enquanto se ama verdadeiramente. O cuidado do ser amado também não se reduz a fórmulas, expectativas, critérios. Não há, radicalmente, pelo que sofrer, pelo que se magoar, pelo que se arrepender, pelo que se enfurecer, pelo que se culpar no que diz respeito ao amor verdadeiro. Cada um desses sentimentos e reflexões deriva de experiências particulares de casais, parentes, amigos, mas seu fundamento, seu significado e seu valor, bem como sua eternidade, não são compreensíveis pela via

dos casos de amor em geral, e sim pela singularidade própria do amor e de tudo aquilo que há *por* ele.

Pode-se dizer que o amor é sempre o mesmo amor na medida em que todas as suas ocorrências e seus modos são possibilidades de amar, as quais apenas têm em comum a finitude. É com base na finitude de toda experiência de amar - não importa sob que aspecto se realize esta finitude - que o ser humano, a rejeitando, decide-se a rejeitar também o valor de tudo aquilo que finda com ela, como se se tratasse de uma traição, de um não-reconhecimento, de uma conspiração, de um erro, de uma insuficiência, de uma ilusão. A desilusão, antes de ser o fim de uma ilusão - a ilusão de amar e/ou de ser amado - , nada mais é do que a própria ilusão obscurecedora do *fato* de que tudo aquilo que é verdadeiramente amado uma vez, para sempre terá sido verdadeiramente amado enquanto se amou. Não houve engano nem houve culpa, mas tão-somente a plena realização daquilo que fora exatamente o que poderia ter sido, esgotando suas possibilidades para então abrir novas. Mas isto não quer dizer a substituição de um amor por outro... Cada amor é sempre o mesmo amor, existindo em cada uma de suas possibilidades *sempre* finitas, singulares, plenas, irrepetíveis e irremediáveis, só podendo ser classificadas ou medidas ou comparadas segundo outros critérios quaisquer que não o amor ele-mesmo, consistindo justamente nisto o grande e fatal equívoco. Tal equívoco emerge de nossa própria vontade de provas, de coisificação, de manipulação, pelo que - sim! - traímos nosso amor roubando-lhe todo o valor, reduzindo a nada sua plenitude em função de nosso desprezo pelo efêmero e nossa incapacidade para o que se apresenta imediatamente como único e singular.

Afirmar tragicamente o amor ora findado significa admitir a sua singularidade, seu caráter *a cada vez único* . Significa que, apesar de todo sofrimento, afirma-se eternamente toda felicidade cuja privação se fez dolorosa, pois assim é por força toda felicidade, e como tal deve ser exaltada. Exigir a constância do outro ou de si mesmo, aprisionar o amor a correntes em troca de uma segurança que jamais possibilitará a visão do amor enquanto preocupação não-condicionada por esta ou aquela ameaça, nada mais é do que sujeitar o amor àquilo que não é propriamente ele, mas uma satisfação pessoal - dita "a dois" - que, uma vez contrariada, leva ao oposto do amor: a rejeição e o descuido, o ódio e o desprezo. Aprender a amar é amar além de si, amar apenas pelo simples fato de amar, para o que é necessário, conforme as palavras de Nietzsche, haver bebido das amarguras do amor de modo a superá-las. Aprendendo a amar, é sempre possível amar plenamente no presente sem jamais deixar de amar os amores passados ou rejeitar a possibilidade de amores futuros, e nenhum sofrimento será capaz de obscurecer e macular essa felicidade que se quer eterna e sempre única... *a cada vez* .

1) NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra* . 11. ed. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 96-98.

2) *Id.* , *ibid.* , p. 376-377.

3) ROSSET, C. *O princípio de crueldade* . Rio de Janeiro: Rocco, 1989. p. 40.

4) *ibid* , p. 16.

5) *ibid.* , p. 16-17.

6) A singularidade não é o mesmo que a unidade. Enquanto esta pressupõe uma coesão natural ou coerência, uma identidade substancial, ponto de partida para a noção de “ordem natural”, bem como para as noções de “fundamento” e “propósito” que permitem as explicações científico-filosóficas, a singularidade diz respeito a uma *casualidade*, algo não necessariamente relacionado a um anterior e um posterior determinados. Em Rosset, no entanto, o conceito de “singular” não corresponde sequer à noção de “extraordinário”, que sugere o caráter de *exceção* (excepcionalidade), que somente ganha sentido em contraste a uma regularidade, a uma ordem natural subjacente que é, em dado momento, rompida, suspensa, dando um *valor por extensão* ao imprevisto. Apenas por acaso uma “previsão” se tornará um fato. Neste sentido, a própria noção de “particular” se mostra insuficiente, posto que a categoria da particularidade é tradicionalmente tomada como instância exemplar de uma universalidade, de modo a, mesmo no empirismo convencionalista, permitir a redução de sua significância a um termo geral. Ao contrário, o singular é marcado por sua *incomensurabilidade* e, assim, por sua *absurdidade*. Nesse caso, o singular tem sua própria verdade inapreensível devido à sua *irreducibilidade* a qualquer conceito abstrato, que é sempre genérico, rechaçando até mesmo a noção de identidade, que pressupõe a constância de qualidades dadas, o que só pode ser afirmado mediante uma apreensão e reconhecimento destas qualidades. O singular é aquilo que sempre e a cada vez escapa.

7) Para Rosset, o eterno retorno, ao menos conforme colocado por Nietzsche em *A gaia ciência* e *Para além do bem e do mal*, não é mais do que uma hipótese que serve como figura para a afirmação trágica, e de modo algum uma teoria sobre a efetiva iterabilidade de todas as coisas, como podem dar a entender os rascunhos posteriores. Esta segunda interpretação é, contudo, a adotada por Deleuze em seu livro sobre Nietzsche. ROSSET, C. *Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 83 *et seq.* No presente comentário, como se pode notar, alude-se, todavia, ao já citado “canto ébrio” de Zaratustra.

8) ROSSET, 1989, p. 48-49.

9) Digo “aparente” no intuito de não parecer estar reduzindo o caráter *fantástico* de suas visões e vivências ao nível de meras ilusões resultantes de algo como “*des*-ordem mental”, o que pressupõe um determinado padrão psíquico que não constitui parâmetro para a presente discussão.

10) A HORA do lobo. Direção e Roteiro: Ingmar Bergman. Intérpretes: Liv Ullmann; Max von Sydow; Erland Josephson; Gertrud Fridh; Gudrun Brost e outros. Fotografia: Sven Nykvist. Música: Lars Johan Werle. [S.l.] (Suécia): Svensk Filmindustri, 1966; c1988. 1 VHS (88 min), p&b, legendado em português. Produzido por Continental Home Vídeo. Título original: Vargtimmen. (Ingmar Bergman Collection).

11) A hora que precede a alvorada, a hora em que a maioria das pessoas morre, a maioria das crianças nasce, quando os pesadelos vêm nos visitar, e ficam com medo aqueles que permanecem acordados, conforme a tradição que nos conta Johan.

12) Johan não queria dormir, temia a escuridão, sobretudo a “hora do lobo”. Seus pesadelos ocorrem, então, durante o dia... Para a noite está reservada a angústia pelo amanhecer que tarda a chegar, pela chegada da hora do lobo e sua superação, por seu fim aos primeiros raios

de sol, que também tardam a brilhar. Antes de adormecer, vencido pelo cansaço, Johan, ao iniciar a hora do lobo, tomara seu relógio para acompanhar o giro do ponteiro dos segundos. Como uma porção tão ínfima de tempo pode ser tão plena, tão longa, tão cheia, e como tamanho espaço e tamanho tempo podem ser tão silenciosos, tão vazios, tão assustadores!... Era medo o que sentiam diante de um mundo que se escoara em um silêncio e em uma escuridão perturbadores, onde toda sua familiaridade estava ausente, onde a angústia tornava esse mesmo mundo opressivamente presente, *onipresente* .