



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

Amor como Comunicação
Uma aproximação fenomenológica
ao fenómeno amor

Dissertação apresentada à Universidade Católica Portuguesa para obtenção do grau de
Mestre em Ciências da Comunicação, especialização em Media e Jornalismo

Por

Maria Filipa Moreira de Vasconcelos

Faculdade de Ciências Humanas

Setembro de 2011



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

Amor como Comunicação
Uma aproximação fenomenológica
ao fenómeno amor

Dissertação apresentada à Universidade Católica Portuguesa para obtenção do grau de
Mestre em Ciências da Comunicação, especialização em Media e Jornalismo

Por

Maria Filipa Moreira de Vasconcelos

Sob a orientação de:

Prof. Doutor Fernando Ilharco

Faculdade de Ciências Humanas

Setembro de 2011

Resumo

Nesta dissertação apresentamos uma aproximação fenomenológica ao fenómeno amor. Aplicámos o método fenomenológico desenvolvido por Edmund Husserl, estendido por Martin Heidegger e sintetizado por Herbert Spiegelberg, numa proposta de Introna, Ilharco e Fay (2008), ao fenómeno amor de forma a compreendermos a essência deste, aquilo que está na nossa consciência e que nos permite identificar este fenómeno, isto é, a amorzisse do amor.

Procurámos com esta investigação responder à pergunta ‘O que é o amor?’, partindo da ideia que amor é comunicação, ou seja, falar de amor é falar de comunicação, de interacção, pois quando pensamos, escrevemos ou falamos de amor estamos inevitavelmente e por vezes inconscientemente a referir-nos a actos comunicacionais.

Desta forma, chegámos à compreensão deste acto comunicacional que é o amor de uma forma tão essencial quanto nos foi possível. Porém, o nosso objectivo não foi explicar este fenómeno nem chegar a um seu entendimento final e estanque, mas sim explorar contornos da identidade do amor e chegar a um significado primeiro e profundo.

Concluimos assim que o amor é uma relação de grande envolvimento entre duas pessoas que nutrem uma pela outra um sentimento positivo e forte, de natureza incondicional, cuja dimensão nos é desconhecida na sua transcendência e que se baseia na capacidade que as duas pessoas têm de o sentir. Além disso, temos que o significado oculto do amor é a sua natureza transcendente em relação ao ser humano.

Palavras-chave: amor, amorzisse, essência, relação, transcendência, fenomenologia, método fenomenológico, Heidegger, Husserl.

Abstract

In this dissertation we present a phenomenological approach to the phenomenon love. We applied the phenomenological method developed by Edmund Husserl, extended by Martin Heidegger and synthesized by Herbert Spiegelberg in an Introna, Ilharco and Faÿ's proposal (2008) to the phenomenon love in order to understand its essence, what is in our consciousness that allows us to identify this phenomenon, that is, the loveness of love.

In this investigation we sought to answer the question 'What is love?', based on the idea that love is communication, that is, to talk about love is to talk about communication, interaction, because when we think, write or talk about love we are inevitably, and sometimes unconsciously, referring to communicative acts.

As much as possible we comprehended the essential of the communicative act which love is. However, our objective was not to explain this phenomenon nor to achieve one final and sealed understanding of it, but to explore the contours of the identity of love and to achieve the first and deepest meaning of love.

We concluded that love is a relationship of deep involvement between two human beings, each one feeling by the other a positive, strong and an unconditional sentiment, with a dimension we do not know in its transcendence and that is based on the capacity that both have to feel it. Furthermore, we believe that the hidden meaning of love lies in its transcendence nature in relation to the human being.

Key-words: love, loveness, essence, relationship, transcendence, phenomenology, phenomenological method, Heidegger, Husserl.

Agradecimentos

Em primeiro lugar quero agradecer ao Professor Fernando Ilharco pela disponibilidade que demonstrou para me introduzir no estudo de um método de investigação que eu desconhecia por completo e por todo o apoio e dedicação que me prestou ao longo do período de trabalho intensivo durante o qual desenvolvi esta dissertação.

Quero igualmente agradecer ao Professor José Manuel Seruya pelo auxílio prestado na escolha do tema ‘Amor e Comunicação’ e pelo incentivo que me deu para não desistir de estudar este tema, o qual me fascinava mas em relação ao qual não conseguia perceber a perspectiva de abordagem que mais me interessava.

Agradeço muitíssimo aos meus pais pelo apoio que me concederam aos níveis psicológico e emocional e pela confiança que depositaram em mim.

Agradeço igualmente à minha tia ‘Anita’ pela dedicação que mostrou na revisão cuidadosa e detalhada desta dissertação.

Por último, agradeço a todas as pessoas que já passaram pela minha vida e que me permitiram descrever o fenómeno amor.

Índice

Introdução	7
Capítulo 1 – Aproximação à fenomenologia e ao método fenomenológico	11
1.1. A fenomenologia e a sua evolução	12
1.2. O método fenomenológico	26
Capítulo 2 – Descrição do fenómeno amor	31
2.1. Uma descrição fenomenológica do amor	32
Capítulo 3 – Apreciação fenomenológica da etimologia de amor	40
3.1. O que as palavras dizem sobre o amor e os contextos em que são utilizadas	41
3.2. Etimologia	41
3.2.1. Amor e amar	41
3.2.2. <i>Love e to love</i>	42
3.3. Utilização das palavras nas várias culturas ao longo do tempo	43
3.3.1. Amor e amar	43
3.3.2. <i>Love e to love</i>	46
3.4. Utilização dos termos em produtos culturais	48
3.4.1. Amor e amar	48
3.4.2. <i>Love e to love</i>	51
3.5. Conclusão	52
Capítulo 4 – Análise e interpretação das fases descritiva e etimológica	53
4.1. Os dois pilares de um estudo fenomenológico	54
4.2. Análise da descrição fenomenológica do amor	54
4.2.1. Passagens relevantes	54
4.2.2. Temas fundamentais da descrição	57
4.3. Análise da apreciação fenomenológica da etimologia do amor	59
4.4. Integração dos resultados das fases descritiva e etimológica	61
Capítulo 5 – Consolidação dos resultados das fases descritiva e etimológica e investigação da essência do amor	63
5.1. Redução fenomenológica	64
5.2. Alcance da essência	66

5.2.1. Generalização	67
5.2.2. <i>Methodical variation</i> ou <i>free imaginative variation</i>	68
5.3. Descrição essencial do fenómeno amor	71
Capítulo 6 – Significado da descrição essencial do amor à luz da teoria de Heidegger sobre o ser humano	72
6.1. Aproximação fenomenológica de Heidegger ao ser humano	73
6.2. Revisão da primeira parte de <i>Being and Time</i>	74
6.3. Características essenciais do <i>Dasein</i>	88
6.4. Significados ocultos da descrição essencial do amor	92
6.5. Conclusão	94
Capítulo 7 – Teorizações sobre o amor e a sua comparação com a nossa aproximação fenomenológica	95
7.1. Os autores estudados	96
7.2. Teorizações sobre o amor	96
7.2.1. Lucrécio	96
7.2.2. Hannah Arendt	100
7.2.3. Papa Bento XVI	104
7.3. Resumo das principais ideias de cada um dos três autores e comparação de cada uma delas com a nossa aproximação fenomenológica	109
7.3.1. A nossa aproximação fenomenológica do amor	109
7.3.2. Ideias de Lucrécio e comparação destas com a nossa aproximação fenomenológica	110
7.3.3. Considerações de Hannah Arendt e comparação destas com a nossa aproximação fenomenológica	113
7.3.4. Reflexão do Papa Bento XVI e comparação com a nossa aproximação fenomenológica	117
7.4. Conclusão	122
Conclusão	123
Bibliografia de referência	125
Páginas da internet consultadas	132

Introdução

Esta dissertação apresenta uma investigação sobre o fenómeno amor, desenvolvida através do método fenomenológico no âmbito das ciências da comunicação. Nesta secção indicamos, com elementos de natureza pessoal para reflexão científica, o caminho percorrido até à escolha do tema em questão, tal como a pertinência e importância da utilização do método supracitado. A necessidade de uma explicação detalhada das escolhas feitas proveio do facto destas não terem sido lineares e óbvias, mas pelo contrário exigirem flexibilidade e persistência, na medida em que vários foram os caminhos que percorremos e tivemos de abandonar até chegar àquele que nos levou a concretizar esta investigação.

Primeiramente percebemos que nos interessava algo que se baseasse na comunicação interpessoal. Deste universo sobressaiu o interesse em entender a comunicação em que se baseiam as relações de proximidade; tendo-se chegado à conclusão que as relações de amor são aquelas que mais nos exigem ao nível da comunicação que estabelecemos com a pessoa amada, ou seja, aquelas em que o acto de comunicar, a transmissão de uma mensagem e a sua recepção e a partilha, aparece mais intenso e com uma importância acrescida, julgámos serem estas, conseqüentemente, o tipo de relações em que melhor poderíamos entender os preâmbulos da comunicação interpessoal.

Desta forma, colocámos as dúvidas de parte em relação à escolha do tema; interessava-nos compreender o amor não com o objectivo de compreender a comunicação desenvolvida numa relação de proximidade afectiva, mas sim o amor enquanto comunicação, porque é óbvio que falar de amor é falar de comunicação.

Começámos a estar atentos a tudo o que nos rodeia e que considerávamos ser representações de amor para tentarmos chegar àquilo que nos interessava realmente perceber neste tema tão vasto e multifacetado que é o amor como comunicação. De referir também que a presença deste tema nos programas televisivos e radiofónicos, na imprensa, no cinema, no mundo virtual e nos outdoors de publicidade é constante. Tal como está constantemente presente nas conversas que temos, nas situações que observamos e até nos nossos próprios pensamentos; em suma, podemos dizer que o mundo que nos rodeia tal e qual como nós o conhecemos é amor e comunicação.

Este facto é algo que não nos deve ser estranho, na medida em que o amor, tal como a existência humana, é uma das grandes questões da vida, desde sempre abordada pelos filósofos, investigadores e por todos nós no nosso dia-a-dia.

Assim, começámos por analisar os estudos científicos desenvolvidos nesta área do amor enquanto comunicação, que se encontram essencialmente inseridos no ramo da psicologia, e percebemos que os actos tradicionalmente ligados ao amor, como o matrimónio, o namoro, a relação entre pais e filhos e entre irmãos estão a passar por um período de mudança e, conseqüentemente, de uma grande indefinição.

Sentimos então necessidade de perceber o que a filosofia e a metafísica nos dizem sobre este assunto e apercebemo-nos que os estudos filosóficos sobre o amor são muito diversos e por vezes antagónicos; de Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.) a Jean-Paul Sartre (1905-1980) as diferenças são abismais (Lancelin, Lemonnier, 2010).

Por fim, ouvimos as pessoas que nos rodeiam e mais uma vez percebemos que ‘no amor tudo é possível’. As definições e as opiniões que nos apresentaram sobre o amor eram em geral todas elas distintas, interessantes e desafiantes. Mas, dentro dessa diferença, alguma coisa teria de haver que fosse comum a todas elas e que fez com que todas as pessoas conseguissem compreender o objecto de estudo a que nos estávamos a referir quando lhes perguntávamos “O que é o amor?”, ou seja, o termo amor está ligado a alguma definição conceptual que todos temos na nossa mente mesmo que não tenhamos consciência disso.

Foi então que percebemos que é exactamente esse conceito de amor primeiro e original, intimamente ligado à comunicação, que queríamos compreender para que, em investigações futuras que pudessem ser desenvolvidas utilizando o método interpretativista se soubesse, antes de mais, do que se está a falar quando se pronuncia o termo amor, ou seja, desejamos compreender o que é essencialmente o amor.

Assim, surgiu a escolha do método fenomenológico, o qual deriva de uma ramo da filosofia a que Edmund Husserl (1859-1938) denominou de ‘filosofia primeira’, a fenomenologia, e é utilizado em inúmeros campos do saber, além da filosofia propriamente dita, visto que o que une os diversos trabalhos fenomenológicos não é o objecto de estudo mas sim a forma como se procede ao estudo de um qualquer objecto, o método e a lógica utilizada para se desenvolver uma determinada investigação.

Ao utilizarmos este método pretendemos responder à questão “O que é determinado fenómeno?”, de forma a chegarmos à essência ou às características estritamente necessárias para a identificação de uma aparência¹ do fenómeno em questão, pelo que não ambicionamos chegar a definições, fórmulas ou conclusões finais, nem tão pouco perceber a utilidade ou finalidade de algo, mas sim, desejamos acrescentar ideias ou conhecimentos ao fenómeno em estudo, o amor.

É importante referir que aplicámos o método fenomenológico segundo a aproximação a este sugerida por Lucas Introna, Fernando Ilharco e Eric Faÿ (2008), a qual se baseia no método original desenvolvido por Husserl, adaptado por Martin Heidegger (1889-1976) e sintetizado por Herbert Spiegelberg (1904-1990).

Desta forma, nesta dissertação apresentamos um primeiro capítulo em que fazemos uma aproximação à fenomenologia e ao método fenomenológico. Em seguida, temos quatro capítulos em que utilizamos exclusivamente o método de investigação fenomenológico, aplicando várias fases deste ao fenómeno amor. O segundo capítulo diz respeito à descrição deste fenómeno, ou seja, o relato daquilo que intuitivamente nos vem à mente sobre o amor ou os particulares deste. O terceiro capítulo corresponde à análise da etimologia de amor e dos diversos contextos em que este termo é utilizado. No quarto capítulo procedemos a uma análise e interpretação dos dados a que chegámos nos dois capítulos anteriores, correspondentes às fases descritiva e etimológica, respectivamente. No quinto capítulo desenvolvemos a redução fenomenológica e tentamos chegar à descrição essencial do fenómeno amor.

O sexto capítulo diz respeito à última fase do método fenomenológico, a qual foi introduzida por Heidegger (1927) para tentar compreender o significado da descrição essencial do fenómeno amor à luz da teoria de Heidegger sobre o ser humano, isto é, o que significa efectivamente esta descrição essencial do amor para nós, seres humanos, aqueles que damos um significado ao amor e que detemos determinadas características particulares e que nos são próprias.

O sétimo capítulo desenvolve-se utilizando somente o método interpretativista, visto que apresentamos reflexões não fenomenológicas de outros autores sobre o amor e depois comparamos cada uma delas com a nossa descrição fenomenológica.

¹ Ao longo desta investigação utilizaremos os termos aparência, emergência, representação, exemplo e particular como sinónimos para fazer referência às coisas empíricas que identificamos como um determinado fenómeno, ou seja, às formas de aparecer no mundo empírico desse mesmo fenómeno.

Assim, nesta dissertação desenvolveremos primeiramente uma investigação puramente fenomenológica do amor, tendo em conta que este está inevitavelmente ligado à comunicação, ou seja, o amor é comunicação, e depois faremos uso do método interpretativista para compararmos o nosso estudo com outras formas de abordagem deste fenómeno.

Capítulo 1

**Aproximação à fenomenologia e ao método
fenomenológico**

1.1. A fenomenologia e a sua evolução

No séc. XX teve início um período em que o interesse pela filosofia e pela metafísica aparece renovado e mais incidente, pelo que a fenomenologia enquanto movimento intelectual começa a ser desenvolvida por Husserl, um filósofo e matemático alemão, através dos seus primeiros trabalhos, *On the Concept of Number* (1972 [1887]), *Logical Investigations Vol.1* (2001 [1901]) e *The Idea of Phenomenology* (1964 [1906]). No entanto, o tipo de pensamento fenomenológico já há muito era utilizado mesmo sem estar conceptualmente organizado; Heidegger, um seguidor de Husserl que passados alguns anos se afastou deste, criticando-o inclusivamente em algumas ideias - embora admitisse em *Sein und Zeit*² (1962 [1927]) que só conseguiu desenvolver esta sua investigação porque o campo da fenomenologia já tinha sido explorado por Husserl -, chegou a dizer que a fenomenologia tinha origem nos gregos, na sua forma característica, primeira e original de pensar (Moran, 2000: 194-195).

Então, no início do séc. XX a fenomenologia foi apenas considerada um movimento reformista da filosofia, com origem na Alemanha, dedicando-se ao estudo das grandes questões da vida (Introna, Ilharco e Faÿ, 2008), como o ser, a existência, a consciência, o homem, o conhecimento, a ética, a imaginação, a alteridade, entre outras, e sendo denominada por Husserl como a ‘ciência da ciência’, na medida em que se apresentava como uma teorização da própria ciência ao desenvolver a constituição essencial do conhecimento científico (Moran, 2000: 60).

Porém, tal como Dermot Moran relembrou em *Introduction to Phenomenology* (2000), as duas grandes guerras mundiais afectaram muito o trabalho dos filósofos que desenvolveram inicialmente a fenomenologia, nomeadamente Husserl, cuja influência na Alemanha foi diminuindo substancialmente a partir de 1919, embora estivesse num período áureo do seu trabalho, que apenas foi reconhecido fora do seu país, em França, nos EUA e na Ásia. Assim, na segunda metade do séc. XX, a fenomenologia foi adaptada por vários movimentos, tendo caído temporariamente em esquecimento a fenomenologia tradicional desenvolvida pelo seu fundador e tomando contornos um pouco distintos (Introna, Ilharco e Faÿ, 2008).

² Todas as referências à obra têm em conta a versão inglesa *Being and Time* de 1962, cuja tradução foi autorizada pelo autor.

A partir da década de 80, esta ganhou uma nova importância, utilizando-se o seu método de investigação em diversos ramos do saber, como a psicologia, a antropologia, a biologia, a história, as ciências da educação, as ciências da comunicação, a gestão, a matemática, a psicologia e a sociologia, e aplicando-se a fenômenos do cotidiano, na medida em que qualquer fenômeno que exista na nossa consciência é interessante e legítimo de se estudar fenomenologicamente, quer tenha sido originado por experiências sensoriais, por processos mentais ou pela imaginação (Introna, Ilharco e Faÿ, 2008); isto é, quer tenha uma existência física, mental ou ideal, sendo tão legítimo estudar um computador, um número ou uma sereia.

Isto sucede porque, tal como referiu Fernando Ilharco (2002), não podemos questionar a maior ou menor relevância e validade de toda a informação que aparece intuitivamente na nossa consciência, apenas a análise que fazemos desta pode ser questionada. A legitimidade de se estudar um fenômeno com existência ideal da mesma forma que se estudam fenômenos com existência física ou mental está explicada por Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), em *Phenomenology of Perception* (1962 [1945]): ao conseguirmos distinguir os sonhos da realidade, o imaginário do real, então, é porque já tivemos experiências do imaginário e do real que nos possibilitam ter ambos na consciência, permitindo-nos distingui-los antes de estudar qualquer fenômeno.

Como já atrás referimos, no período inicial da fenomenologia, início do séc. XX, Husserl começou a desenvolver o método fenomenológico, o qual foi continuado e estendido por Heidegger (Introna, Ilharco e Faÿ, 2008), tendo Husserl definido as fases fundamentais do método, a descrição, a redução e a essência, e Heidegger desenvolvido de uma forma mais exaustiva e completa a análise feita em cada uma das fases ao introduzir a hermenêutica, a arte da interpretação, na fenomenologia (Introna e Ilharco, 2004b). A importância da introdução da hermenêutica por este autor provém do facto de, tal como Moran (2000) refere, o fenômeno da existência humana estudado por Heidegger implica sempre a sua interpretação, na medida em que a existência tem uma natureza de “specificity” ou “mindeness” (Moran, 2000: 197), ou seja, esta está sempre ligada à existência de uma determinada pessoa; logo, para se estudar a existência humana é preciso ter em conta a ligação do sujeito que está a investigar, com a sua própria investigação, fazendo-se, assim, uso da arte da interpretação.

Segundo Moran (2000), Heidegger, que antes de escrever *Being and Time* (1962 [1927]) já era falado por toda a Alemanha como o ‘rei escondido’ (Moran, 2000: 205) e que posteriormente, nas décadas de 40 e 50, teve grande influência em França, tal como os restantes seguidores de Husserl, ao não concordar com os contornos tomados por este relativamente à fenomenologia começou a desviar-se das ideias do seu orientador, fazendo com que Husserl chegasse ao ponto de se considerar o maior inimigo do “Husserlian Phenomenological Movement” (Moran, 2000: 90) tendo em conta as inúmeras diferenças entre ele e os seus inúmeros seguidores e se visse cada vez mais como um líder sem seguidores, pois percebia que não tinha nenhum sucessor genuíno (Moran, 2000: 90).

Assim, segundo Moran (2000), quando Heidegger escreve a obra *Being and Time* (1962 [1927]), as divergências entre ele e Husserl aparecem bem marcadas, pois, embora este livro tenha sido dedicado ao segundo, a verdade é que o próprio Heidegger admitiu que se o seu livro se apresentasse contra alguém seria exactamente contra Husserl. A partir desta obra começam a considerar-se dois os pilares da fenomenologia: por um lado as obras de Husserl e, por outro lado, a investigação de Heidegger.

Spiegelberg, em meados do séc. XX, na sua obra *Phenomenological Movement* (1994 [1960]), sintetizou e resumiu o método, pois considerava que apesar das diferenças apresentadas pelos vários estudos fenomenológicos, o método é aquilo que se apresenta menos variável porque, embora o número de fases e o conteúdo destas variem de autor para autor, os momentos chave da aplicação deste a um fenómeno mantêm-se.

Spiegelberg, embora dissesse que não há apenas uma fenomenologia, mas sim tantas quanto o número de fenomenólogos, considerava que havia pelo menos uma pequena ligação de base entre as várias investigações fenomenológicas que lhe possibilitava fazer uma aproximação inicial ao método fenomenológico (Spiegelberg, 1975: 56-57). Desenvolveu então seis conceitos derivados do conceito de fenomenologia, correspondendo cada um deles a um tipo de desenvolvimento fenomenológico e que no seu conjunto, segundo a ordem apresentada, poder-se-iam considerar os momentos chave do método fenomenológico. São estes a fenomenologia descritiva, descrição intuitiva das aparências do fenómeno; a fenomenologia das essências, definição das características essenciais do fenómeno e das relações entre estas; a fenomenologia das aparências, estudo das diferentes formas em que o fenómeno aparece; a fenomenologia constitutiva, análise da forma como o fenómeno é constituído na nossa consciência; a fenomenologia redutiva,

em que se suspende a certeza da existência empírica do fenómeno e a fenomenologia hermenêutica, interpretação fenomenológica de forma a encontrar significados não intuitivos do fenómeno (Spiegelberg, 1975: 57).

Quando a fenomenologia foi novamente retomada no final do séc. XX, sentiu-se uma enorme necessidade de clarificar e esquematizar melhor o método de forma a poder ser utilizado mais facilmente por investigadores, na medida em que, para os pensadores referidos anteriormente, a utilização do tipo de raciocínio fenomenológico era tão lógica e natural que os textos que deixaram sobre o método não continham uma explicação prática e detalhada das várias acções que tinham de se levar a cabo para aplicá-lo a um fenómeno. Além de que, segundo Daniel Augusto Moreira³ (2004), Spiegelberg não tinha como intenção que o seu resumo do método fosse aplicado na investigação empírica, mas sim continha uma explicação mais conceptual das várias fases que levavam à concretização de um estudo filosófico baseado nas ideias fenomenológicas.

Desta forma, actualmente temos teorias fenomenológicas de autores como Husserl sobre o conhecimento (2001 [1901]), Heidegger sobre o homem (1962 [1927]), Merleau-Ponty sobre a percepção (1962 [1945]), Spiegelberg sobre a experiência, Edith Stein (1891-1942) sobre a empatia, Roman Ingarden (1893-1970) sobre a obra literária (1931), Alfred Schutz (1899-1959) sobre o quotidiano, Jean-Paul Sartre (1905-1980) sobre a imaginação, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) sobre a linguagem (2005 [1953]), Emmanuel Levinas (1906-1995) sobre a alteridade (1994 [1961]), Hannah Arendt (1906-1975) sobre o espaço público, William James (1842-1910), Herbert Marcuse (1898-1979), Aron Gurwitsch (1901-1973), Eugen Fink (1905-1975), Mikel Dufrenne (1910-1995), Paul Ricoeur (1913-2005), e Michel Henry (1922-2002).

Simultaneamente temos investigações em que é aplicado o método fenomenológico para chegar à essência de determinado fenómeno do quotidiano e que, a maioria das vezes, aparecem combinadas com outras aproximações não fenomenológicas a esse mesmo fenómeno e apresentam-se sustentadas nas teorias de alguns dos autores supracitados, nomeadamente os trabalhos no ramo das tecnologias da informação e da comunicação desenvolvidos por Boland (1985, 1991, 1993), Boland e Day (1989), Ciborra (1997, 2000), Dreyfus (1982, 1992, 1996), Winograd e Flores (1986), Zuboff (1988), Introna (1993,

³ Doutorado em Educação pela Universidade de São Paulo.

1997), Haynes (1997), Kjaer e Madsen (1995), Porra (1999) e Introna e Ilharco (2004a, 2004b, 2006).

Há igualmente estudos fenomenológicos na área dos processos cognitivos levados a cabo por Aanstoos (1983, 1985), Colaizzi (1973, 1978), Giorgi (1975, 1985, 1989), Wertz (1989), no ramo das emoções, Ablamowicz (1992), Beck (2003, 2005), Brooke (1986), Fischer (1970, 1989, 1991, 1998), Vallelonga (1998), Titelman (1981), Thomas (2003), Guglietti-Kelly e Westcott (1990) e Stevick (1971) e na área das relações interpessoais, Becker (1988, 1991), Von Eckartsberg (1989), Halling (1983, 1996), Harris (2001) e Gratto (1982).

Temos também trabalhos fenomenológicos inseridos na psicologia e psiquiatria, como os de Corin (1998), Corin e Lauzon (1992, 1994), Davidson (1992), Ferlic (1988-89), Johnson (1998), Kraus (1994), Naudin e Azorin (1997), Todres (1999), Welches e Pica (2005) e Williams e Collins (1989).

Há ainda um terceiro tipo de estudo que se faz hoje em dia e que as pessoas denominam de fenomenológico, embora na realidade não seja. É o caso em que, para estudar determinado fenómeno, se parte de teorias fenomenológicas sobre este e se procede a uma investigação através do método interpretativista. Neste tipo de situação não é utilizado o método fenomenológico na elaboração do trabalho, logo não é uma investigação fenomenológica, na medida em que aquilo que identifica um trabalho em fenomenologia é uma forma característica de levar a cabo e desenvolver um pensamento sobre determinado fenómeno, ou seja, aquilo que une todas as investigações fenomenológicas não é o assunto ou área de estudo, como acontece nas restantes ciências, mas sim a forma como se aborda ou estuda os vários assuntos (Introna, Ilharco e Fay, 2008).

Desta forma, percebemos que um estudo em que se aplica uma lógica interpretativista, essencialmente qualitativa, isto é, a explicação de um assunto através da capacidade de interpretação que o ser humano tem em relação às suas acções, aos seus pensamentos e àquilo que o rodeia não é certamente uma investigação fenomenológica, independentemente da natureza das teorias em que se baseia.

A partir desta diferenciação que fizemos dos métodos fenomenológico e interpretativista entendemos que a fenomenologia não pode estar incluída nas práticas interpretativistas como foi considerada durante muitos anos, pois não tem como objectivo

explicar ou analisar um fenómeno, mas sim chegar a uma descrição ‘pura’, profunda e essencial do fenómeno, com base na nossa experiência tal e qual como ela se processa (Merleau-Ponty, 1962). Em fenomenologia procuramos responder à pergunta “O que é determinado fenómeno?”.

Assim, Introna e Ilharco (2004b) referem que não iremos chegar através da fenomenologia a conclusões, resultados ou definições teóricas finais e estanques, mas sim iremos acrescentar ideias ao conhecimento de determinado fenómeno e chegar a novos contornos e significados mais profundos deste; estes resultados estão sempre abertos ao seu escrutínio e a uma possível nova investigação que os venha complementar ou refutar.

Porém, se quiséssemos incluir a fenomenologia numa corrente talvez fosse até mais lógico incluí-la no positivismo, pois Husserl dizia que a fenomenologia era próxima das ciências dedutivas como a matemática e via a fenomenologia como uma tentativa de alcançar através das palavras o rigor que os números nos proporcionam (Ilharco, 2002).

Segundo Moran (2000), esta ideia da filosofia associada ao rigor, tal como a ideia de que à filosofia compete descrever e não explicar os fenómenos, já vinha de Franz Brentano (1838-1917), professor de Husserl. Brentano, embora Husserl seja considerado o seu fundador, utilizou a fenomenologia ainda antes deste, ao desenvolver uma nova vertente da psicologia, a psicologia descritiva, que considerou ser uma ciência que identificava, mas não explicava, as bases e as leis auto-evidentes da mente e em que se dava particular relevância às leis que regem a actividade de introspecção que uma pessoa desenvolve. Foi com este significado que Husserl utilizou primeiramente o termo fenomenologia.

Carl Stumph (1848-1936), aluno de Brentano antes mesmo de Husserl embora não seja muitas vezes referido na história da fenomenologia, era considerado por Spiegelberg (1994) o fenomenólogo mais importante na disseminação da fenomenologia e na colocação desta ao serviço da ciência ao introduzir as ideias fenomenológicas na psicologia e ao transmiti-las a todos os seus seguidores. Spiegelberg considerou Stumph até mais relevante na propagação da fenomenologia do que o Movimento Fenomenológico desenvolvido por Husserl, na medida em que o papel de Stumph no aumento da influência da fenomenologia foi crucial, atraindo inúmeros filósofos para o seu estudo e representando a base do movimento de Husserl que, pelo facto, dedicou o seu primeiro estudo fenomenológico, *Logical Investigations* (2001 [1901]) a Stumph.

Torna-se, então, relevante percebermos o que é a fenomenologia, qual o seu objecto de estudo e quais os seus objectivos. Antes de mais é importante referir que a fenomenologia não tem uma construção intelectual característica (Introna, Ilharco e Fay, 2008), na medida em que, tal como Moran(2000) mencionou, os filósofos que desenvolveram estudos fenomenológicos tinham interesses completamente diferentes, as suas interpretações das principais questões da fenomenologia e as suas aproximações ao método fenomenológico eram muito distintas e o que esperavam para o futuro da fenomenologia também não era consensual. Assim, muitos trabalhos fenomenológicos começam exactamente por perguntar “O que é a fenomenologia?” (Introna, Ilharco e Fay, 2008), nomeadamente, o livro de Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (1962 [1945]), de forma a que cada autor explicita aos leitores a sua interpretação da fenomenologia e o trabalho que se propõe realizar no seu estudo fenomenológico.

Segundo Merleau-Ponty (1962), fenomenologia é o estudo das essências, dirigindo-se para a compreensão do homem e do mundo a partir da sua facticidade, isto é, da certeza da sua existência; contudo, este autor acrescenta ainda que a fenomenologia não estuda um ser enquanto uma existência definida ou conhecida mas ela estabelece sim esse mesmo ser, ou seja, a fenomenologia vai dar uma forma à existência de um fenómeno.

O mundo é considerado o único conhecimento pré-existente e logo, a filosofia, ao trazê-lo a uma existência visível não é possível, mas sim real como mundo (Merleau-Ponty, 1962 [1945]). No entanto, o mundo e a razão são considerados misteriosos e o mistério define-os, pois não há nenhuma solução para ele, na medida em que ele está em todas as soluções possíveis. Sendo a função da fenomenologia a tentativa de revelação do mistério do mundo e da razão (Merleau-Ponty, 1962: xx-xxi), o tentar perceber e alcançar o mundo, o ser humano, os outros e as relações entre os vários elementos. Desta forma, a fenomenologia apresenta uma natureza inacabada e os seus resultados não têm um carácter imperativo, inquestionável e directivo, visto que não há uma solução para esse mistério, mas sim inúmeras soluções que se apresentam cada uma delas como um novo mistério, o que não são sinais de falhanço por parte da fenomenologia, mas sim características desta (Merleau-Ponty, 1962).

Heidegger em *Being and Time* (1962 [1927]) descreveu numa frase uma das ideias condutoras da fenomenologia, “to let that which shows itself be seen from itself in the very way in which it shows itself from itself”, ou seja, deixar que o que se mostra seja visto a

partir de si próprio da forma precisa em que ele se mostra a partir dele próprio. Isto significa que a fenomenologia desenvolve o conhecimento de um fenómeno a partir da forma como ele se mostra directamente a ele próprio, conhecendo o fenómeno na sua essência e não na sua aparência (Introna, Ilharco e Faÿ, 2008), pois o significado essencial de um fenómeno não se refere a um ou outro caso particular, mas sim, à forma como o fenómeno funciona no mundo, à maneira como nós nos relacionamos com ele e à forma como o experienciamos intuitivamente.

O objectivo da fenomenologia é exactamente chegar aos significados essenciais, de base e profundos dos fenómenos, atingir uma compreensão destes, da forma como eles já estão na nossa consciência, o conhecimento a priori que temos relativamente à *serzisse*⁴ do fenómeno em estudo e que está sempre implícito no acto de intencionalidade relacionado com esse fenómeno, ou seja, às suposições que nos fazem identificar determinado fenómeno como tal (Merleau-Ponty, 1962).

Segundo Merleau-Ponty (1962), esta ideia de intencionalidade sempre presente nos estudos de Husserl é muitas vezes considerada a principal descoberta da fenomenologia, pois para compreender qualquer coisa, pessoa, acto ou facto é preciso chegar à sua intencionalidade total, isto é, é necessário que percebamos não apenas o que as coisas são na sua representação ou aparência, mas o modo único de existir de cada coisa. Sendo este ponto que distingue a compreensão fenomenológica da intelectualidade tradicional, a qual pretende chegar a conclusões verdadeiras e imutáveis mas considerando apenas a aparência das coisas.

O objecto de uma investigação fenomenológica é a ideia ou a noção do fenómeno em estudo, ou seja, tal como Introna e Ilharco (2004b) referem, estudaremos o fenómeno *qua* fenómeno - o que o fenómeno é para ser esse fenómeno -, que como Georg Friedrich Hegel (1770-1831) dizia nos é um conhecimento familiar, mas o qual não conhecemos exactamente por nos ser familiar (Introna e Ilharco, 2004b). Desejamos assim chegar à ideia ou ao critério que nos faz identificar casos particulares de um fenómeno como tal, o que corresponde à *serzisse* do fenómeno, as características necessárias para ser um exemplo desse fenómeno, a propriedade de ser desse fenómeno.

No nosso dia-a-dia não damos grande relevância a este conhecimento básico ou estrutural dos fenómenos pois intuitivamente identificamos uma aparência de um

⁴ Palavra utilizada com base na analogia feita com a “*informaçãosisse*” que Ilharco refere em *Filosofia da Informação* (2003: 141).

fenómeno como um exemplo deste. Porém, se fossemos para uma cultura completamente diferente da nossa, em que os objectos, as formas das pessoas se relacionarem, os costumes, os valores, em suma, tudo aquilo que identificamos como a nossa envolvente no mundo e nos contextualiza num espaço e num tempo com o qual nos relacionamos e relativamente ao qual temos um conhecimento a priori, fosse distinto do mundo em que actualmente nos incluímos, então, certamente sentiríamos necessidade que nos dissessem o que os vários elementos constituintes desse outro mundo são, quais as suas características essenciais que nos permitiriam identificar determinada coisa como uma aparência de determinado fenómeno, de forma a que ao depararmo-nos com uma estrutura que tivesse em si todas as características necessárias de um fenómeno pudéssemos identificá-la como uma aparência deste. É exactamente este tipo de raciocínio que fazemos a todo o momento ao falarmos, pensarmos, escrevermos no nosso mundo, embora o façamos intuitivamente pois a convivência com as aparências dos fenómenos vai-nos possibilitando o seu conhecimento intuitivo.

Merleau-Ponty (1962) frisa que nós, enquanto seres humanos e seres conscientes, não nos podemos conceber a nós próprios como um mero objecto de investigação por parte das ciências, como a sociologia, a psicologia, a biologia, a antropologia, porque todo o conhecimento, inclusivamente o científico, é alcançado por nós, enquanto seres humanos, a partir do olhar particular que cada um de nós tem do mundo e a partir da experiência que temos deste. Desta forma, o significado de todos os elementos utilizados na ciência é atribuído pelo ser humano, o que faz com que tenhamos primeiramente de compreender a experiência e a existência humanas para analisarmos rigorosamente a ciência, a qual nunca terá a mesma relevância enquanto forma de ser como o mundo efectivamente percebido, ao ser uma expressão, explicação ou racionalização deste através de uma linguagem de sinais abstracta.

O ser humano é um ser consciente e a fonte absoluta ou primeira; logo, as ciências que consideram a existência de cada ser humano como um momento no mundo são simultaneamente ingénuas e desonestas pois tomam como certa, sem o referirem e sem terem efectivamente consciência da sua grandiosidade, a visão que defende que o mundo começa a existir por nós e forma-se à nossa volta, aparecendo como o cenário natural de todos os nossos pensamentos e das nossas percepções e uma referência em relação à qual nos estamos constantemente a situar (Merleau-Ponty, 1962).

Assim, percebemos que para podermos fazer uma análise rigorosa da ciência é essencial que primeiro compreendamos a existência humana para lá da sua facticidade, na medida em que, tal como René Descartes (1596-1650) e Immanuel Kant (1724-1804) diziam, a capacidade do ser humano de experienciar algo implica primeiro experienciar a sua própria existência ao estar a apreender esse algo, apresentando-se o desenvolvimento da consciência, aquilo que comprova a existência do ser humano no mundo e que faz com que tudo tenha um significado para o primeiro, como a condição para se apreender as coisas e o acto de se conseguir relacionar como a base de uma relação; ou seja, para que qualquer fenómeno faça sentido é necessário que o homem esteja disposto a desenvolver o acto de intencionalidade com ele relacionado (Merleau-Ponty, 1962).

Porém, não conseguimos desenvolver esta compreensão do ser humano estudando directamente a sua existência, pois esta está fortemente ligada ao mundo, desenvolve-se nele e, segundo os dois autores referidos anteriormente, a consciência humana e as relações só fazem sentido contextualizadas no mundo, ou seja, o homem só se conhece a si próprio no mundo, pois não há nenhum “inner man” detentor de uma verdade intrínseca, mas sim, um homem destinado ao mundo (Merleau-Ponty, 1962). Desta forma, temos de recorrer a um meio para podermos compreender a existência humana, sendo esse meio a compreensão das essências, que nos permite compreender o nosso envolvimento com o mundo e consequentemente a nossa existência.

Por todo este argumento desenvolvido por Merleau-Ponty em *Phenomenology of Perception* (1962 [1945]) percebemos que só faz sentido e só é compreensível tentarmos analisar e explicar o mundo através de teorias científicas depois de se estudarem fenomenologicamente os vários fenómenos, de forma a compreendermos primeiramente a essência dos fenómenos, em seguida, a existência do ser humano, aquele que leva a cabo as investigações científicas e, por fim, podermos analisar e tentar explicar cientificamente o mundo.

Heidegger, por sua vez, considerava que o mundo está lá antes de qualquer análise que o ser humano faça de si próprio; logo, como o ser humano é um dado certo para si próprio, então o mundo também é certo para o ser humano. Não devemos considerar a percepção inquestionavelmente auto-evidente e devemos conhecer o mundo segundo aquilo que ele é antes de ser alvo da nossa reflexão, isto é, reflectir sobre o mundo a partir da parte não reflexiva da nossa consciência, pois o mundo não é o que nós pensamos, mas

sim o que vivemos, visto que nós relacionamo-nos com o mundo, mas não o possuímos, ele é inesgotável -“there is a world” e não “there is the world” (Merleau-Ponty, 1962: vii) - logo, o meu pensamento não pode abarcar todo o mundo porque não conheço os limites deste (Merleau-Ponty, 1962).

Husserl utilizava a expressão *to return “to the things themselves”* que, segundo Merleau-Ponty (1962), significava exactamente voltar a esse mundo que vem antes do conhecimento deste, o qual se apresenta como o objecto de estudo de toda a sabedoria, ou seja, como Husserl definiu, voltar ao mundo experienciado antes de quaisquer objectivações e idealizações. Esta expressão tornou-se fulcral em fenomenologia, representando a ideia-chave desta e sendo posteriormente utilizada por inúmeros filósofos.

Husserl considerava ainda que o sujeito, ou melhor, a consciência, na medida em que o corpo também poderia ser considerado uma coisa entre todas as outras ao ser um conjunto de processos físicos e químicos (Merleau-Ponty, 1962) - apenas os pensamentos certamente não existem na forma em que as coisas existem -, é sempre consciência de algo, logo, apenas pode ser vista em relação com as coisas (Santos, 2011). Desta forma, o conhecimento é alcançado através desta relação bilateral entre o sujeito e o mundo, em que a consciência só ganha substância e sentido ao olhar para o mundo e este apenas recebe significado através desse olhar da consciência.

Além disso, Merleau-Ponty (1962) define ainda a relação entre o sujeito e o mundo como viciosa, na medida em que considera que para decidirmos o que queremos estudar temos que saber previamente o que são as várias hipóteses e para saber isso já tivemos anteriormente que decidir estudar ou conhecer cada uma dessas hipóteses, isto é, para o ser humano decidir conhecer o mundo já o mundo tinha de ser conhecido para o ser humano.

Um dos maiores ganhos da fenomenologia é a unificação do objectivismo extremo com o subjectivismo extremo (Merleau-Ponty, 1962), visto que o método fenomenológico começa por ser totalmente subjectivo pois a descrição de um fenómeno desenvolve-se segundo a experiência e o conhecimento apenas do investigador, mas os seus resultados pretendem-se objectivos porque dizem respeito às características primeiras e essenciais de determinado fenómeno.

Uma outra explicação desta união da subjectividade à objectividade é o facto de o sujeito da investigação, o homem, ser um elemento subjectivo e o mundo, o objecto da investigação, ser considerado uma estrutura objectiva, a qual foi criada e desenvolvida pela

consciência, ou seja, a objectividade é um produto da subjectividade, na medida em que o mundo é constituído pelos homens e estes dão um significado ao primeiro. Segundo Moran(2000), este é, para Husserl, o maior mistério da filosofia.

Temos ainda que, esta subjectividade foi considerada por Husserl como uma intersubjectividade, ao constatar que a experiência de um ser humano marca e influencia outras pessoas e é influenciada por elas (Merleau-Ponty, 1962). Tal como a nossa concepção de um fenómeno, embora sendo subjectiva, acaba também por ser intersubjectiva, pois é a partir dela que conseguimos comunicar e efectivamente comunicamos com os outros sobre esse fenómeno, de uma forma perceptível, em que nos entendemos, em que todos sabemos do que estamos a falar e em que falamos da mesma coisa.

Esta ligação da subjectividade com a intersubjectividade pode ainda explicar-se pelo facto de o mundo ser único e uno e o sistema no qual todas as verdades residem, e por todos os seres humanos estarem em contacto com ele. Logo, nenhum homem pode ser distinguido de qualquer outro, para que a unidade do mundo não seja quebrada (Merleau-Ponty, 1962).

Desta forma, podemos perceber que a fenomenologia se apresenta como uma nova base de pensamento para um determinado fenómeno, uma nova forma de olhar para o mundo, pela qual procuramos chegar a um novo contacto primitivo e directo com ele, distinto das teorias tradicionais, e a uma interpretação desse contacto segundo uma perspectiva filosófica (Merleau-Ponty, 1962).

Para levar a cabo este novo conhecimento do mundo o investigador tem de esquecer as explicações teóricas já existentes relativamente ao fenómeno, pois os resultados fenomenológicos podem, por vezes, ir contra o conhecimento teórico que já existe sobre o fenómeno ou mesmo contra a experiência pessoal do investigador (Introna, Ilharco e Fay, 2008) e porque, tal como Ilharco (2002) menciona, não sendo a fenomenologia um método empírico e desejando chegar ao conhecimento dos fenómenos na sua forma mais pura e mais original, então, as suas restrições devem ser apenas as estruturas básicas da consciência humana e não as teorias científicas e os tratados filosóficos.

O investigador precisa igualmente pôr de lado todas as certezas familiares e tudo aquilo que considera como um dado já conhecido, ou seja, acabar com os pré-conceitos e

os julgamentos prévios (Merleau-Ponty, 1962), através da prossecução de uma atitude de transcendência (Introna, Ilharco e Faÿ, 2008), que significa despegar-se de tudo o que não tenha sido originado na mente e na consciência e de tudo aquilo que se aceita como certo, de forma a apreender o mundo de forma desinteressada (Merleau-Ponty, 1962). No entanto, Heidegger considerava que era impossível eliminar estes julgamentos prévios ou pré-conceitos que fazemos e que estão patentes no nosso processo de entendimento, logo, considerava ele, que se deveriam conhecer de forma a serem controlados e neutralizados. Com essa finalidade desenvolveu a hermenêutica na fenomenologia (Merleau-Ponty, 1962).

Como estamos em constante relação com o mundo, para conhecer um fenómeno precisamos de esquecer a ligação que temos com ele, não por rejeitar as certezas do senso comum e a adopção de uma atitude natural perante as coisas, mas sim porque os diversos fenómenos são tidos como pressupostos básicos do pensamento, motivo pelo qual não lhes damos atenção; logo, para os trazer para o nosso olhar temos que suspender o reconhecimento que fazemos deles (Merleau-Ponty, 1962).

Desta forma, o filósofo, e mais concretamente o fenomenólogo, é considerado um eterno iniciador, na medida em que não parte para o conhecimento com aquilo que aceitamos como conhecido ou dado, estando a fenomenologia constantemente em renovação do seu próprio início, pois em cada estudo fenomenológico as bases do conhecimento são reconstruídas e recriadas (Merleau-Ponty, 1962).

Como pudemos perceber e, tal como Introna, Ilharco e Faÿ referem (2008), a fenomenologia e a aplicação desta é auto-evidente e intuitiva para os que a utilizam e os seus resultados estão intuitiva e instintivamente relacionados com a nossa acção no mundo, com a nossa vida, o que faz com que sejam pertinentes, tenham sentido para nós e comportem uma disponibilidade imediata para serem aplicados no mundo.

Desta forma, criamos uma relação mais profunda e mais forte com o fenómeno estudado, tornando-se então mais provável a modificação e o ajuste das nossas acções tendo em conta os resultados encontrados, porque realmente uma pessoa só altera os seus comportamentos quando compreende inteiramente e se identifica com os resultados que poderiam originar essa modificação. Esta alteração é provavelmente originada pelos resultados fenomenológicos, visto que, enquanto para interpretar as conclusões da biologia, da física ou da economia nós temos que conhecer previamente a linguagem e as bases de

cada uma dessas ciências, para interpretar os resultados fenomenológicos temos apenas que estar dentro das ‘leis’ da vida e das estruturas básicas do pensamento e da consciência; todos nós temos estes instrumentos à nossa disposição desde que nascemos, embora vão sofrendo uma evolução ao longo do tempo.

Assim, segundo Introna e Ilharco (2004b), a fenomenologia não tem qualquer interesse enquanto um estudo desenvolvido depois de vivermos ou experienciarmos os fenómenos, mas sim como uma investigação que irá apoiar e influenciar a forma como lidamos com os fenómenos.

Torna-se então claro que, embora a fenomenologia e o método fenomenológico não sejam empíricos, estes têm importantes implicações e potencialidades no mundo empírico, na medida em que ao reflectirmos e descrevermos determinado fenómeno alteramos a nossa actividade momentânea no mundo, o que modifica o nosso conhecimento, afectando consequentemente a nossa existência e o nosso comportamento futuro (Introna e Ilharco, 2004b). Desta forma, o nosso destino está nas nossas mãos e nós tornamo-nos responsáveis pela nossa história ao escolhermos reflectir sobre determinada coisa (Merleau-Ponty, 1962). Como Heidegger dizia, “pensar muda o mundo” (Introna e Ilharco, 2004b).

Descartes já tinha relacionado através do argumento do *Cogito* o pensar com o existir, “eu penso, logo existo”, isto é, quando tentamos duvidar da nossa existência estamos automaticamente a pensar, o que exige que sejamos um sujeito pensante, o qual só pode ser um ser humano, o que comprova a nossa existência ao estar a pensar.

Contudo, Husserl discordava de Descartes, na medida em que ao reduzir toda a experiência humana a fenómenos na consciência suspendeu a existência do mundo, ficando apenas com a consciência no seu estado puro, o que designou de *Ego*, o qual pertenceria ao campo da transcendência não podendo voltar a ter uma existência no mundo, visto que a própria existência do mundo tinha sido suspensa. Segundo Moran (2000), Husserl foi inclusivamente acusado de não dar qualquer importância ao mundo efectivamente existente, visto que, todos os seus esforços e os seus trabalhos estavam dirigidos para o conhecimento e a consciência.

Heidegger embora estivesse de acordo com Husserl na crítica a Descartes, não concordava de todo com esta suspensão da existência do mundo, pois para ele a propriedade dos fenómenos de ser no mundo é inabalável, até porque a sua principal investigação foi exactamente sobre o que é a nossa existência no mundo, ‘*being-in-the-*

world' (Moran, 2000: 193), não aceitando nada que tivesse a ver com o *Ego* e defendendo acima de tudo a ideia “the world worlds” (Moran, 2000: 205).

Esta visão de ser no mundo, embora seja nela que se baseiam grande parte dos estudos fenomenológicos e das aproximações ao método fenomenológico desenvolvidas por diversos autores, vai contra a ideia literal desenvolvida por Husserl de redução fenomenológica, a qual foi objecto de estudo aprofundado por este autor e que como veremos mais à frente visa ficar apenas com as características do fenómeno que não o associem a um determinado momento ou local.

Podemos ainda ter em conta dois pontos que remetem para a supremacia da fenomenologia em relação às ciências exactas: Husserl considerava que as ciências quantitativas do séc. XIX, ao contrário da filosofia, não tornavam o mundo mais inteligível, mas sim mais útil e Brentano defendia que a filosofia é mais exacta e verdadeira que a física, na medida em que os fenómenos psíquicos têm uma existência verdadeira e nós estamos em contacto directo com eles, sendo aquilo que temos de mais nosso, enquanto que os fenómenos físicos têm apenas uma existência enquanto fenómeno e a sua relação com o ser humano é indirecta, pois apreendemos o mundo físico através dos sentidos humanos (Introna, Ilharco e Fay, 2008).

1.2. O método fenomenológico

No estudo fenomenológico que iremos desenvolver relativamente ao fenómeno amor aplicaremos o método fenomenológico que foi apresentado por Lucas Introna, Fernando Ilharco e Eric Fay no livro *Phenomenology, Organisation and Technology* (2008), executando as cinco fases definidas por estes autores. Assim, iremos de seguida fazer uma breve descrição sobre cada uma das fases, incluindo algumas pistas que consideramos pertinentes sobre o que fazer para pôr em prática cada uma delas. Explicitaremos a nossa própria forma de desenvolver este trabalho numa tentativa de acrescentar um pequeno contributo para investigações futuras, tendo em conta que, segundo Introna e Ilharco (2004b), estamos numa época em que os homens estão cada vez mais interessados em saber o que são eles próprios, o mundo, as coisas e os eventos.

A primeira fase do método fenomenológico é a descrição do fenómeno, que tem como objectivo descrever as características das emergências do fenómeno que

primeiramente e de forma intuitiva nos vem à consciência quando pensamos nele, ou seja, descrever o que a nossa consciência sabe sobre o fenómeno (Introna, Ilharco e Faÿ, 2008).

Para se desenvolver esta actividade tipicamente começa-se por anotar numa folha todas as palavras e imagens (descrevemos ou desenhamos essas imagens com as cores com que as percebemos) que nos aparecem quando pensamos nesse fenómeno e depois redigimos um texto em que descrevemos tudo aquilo que anotámos, tentando seguir a ordem pela qual fomos pensando no fenómeno.

Ao levar a cabo o pensamento relativo a determinado fenómeno temos de ter sempre presente que não vamos tentar interpretar aquilo que pensamos, ou seja, nunca nos iremos perguntar nesta fase as razões pelas quais teremos pensado nesta ou naquela característica; teremos de estar alerta para não o fazer (Introna, Ilharco e Faÿ, 2008).

Podemos então começar por descrever tudo aquilo que de uma forma mais coesa, consciente e organizada nos vem à mente sobre o fenómeno. Depois focamos o nosso pensamento apenas naquele fenómeno e transmitimos aquilo que de uma forma aleatória, desorganizada e menos consciente pensamos sobre ele, mesmo que sejam coisas aparentemente sem muita lógica (é preciso ter muita atenção para não estarmos a pensar noutra coisa senão naquele fenómeno, pois, como aquilo que nos virá à mente pode ter uma estranha relação com este, não saberemos se o que pensámos foi relativamente a ele ou a outra coisa em que também estávamos a pensar, como o que tínhamos para fazer a seguir, o que fizemos ou o que nos apetecia). A seguir, reflectimos sobre os lugares, as formas e os momentos em que o fenómeno nos aparece no mundo empírico e descrevemos as características dos primeiros relacionadas com o último. Podemos repetir estes três passos inúmeras vezes, tentando não escrever coisas repetidas e, quando estas últimas começarem a ser muitas, é sinal que é altura de terminarmos as anotações.

A segunda fase do método é a análise etimológica, em que se vai estudar as origens e a evolução no tempo das palavras que referem o fenómeno em questão em várias culturas, de forma a percebermos o que as palavras dizem de um fenómeno e para tentarmos entender o que ele é para nós antes da sua articulação na linguagem e da sua contextualização no mundo (Introna, Ilharco e Faÿ, 2008).

Segundo Moran (2000), Heidegger nos seus estudos sobre a natureza da linguagem concluiu exactamente que a linguagem fala, ou seja, a essência de “thing” é “to thing”, isto é, “nothing nothings” e “the world worlds” (Moran, 2000: 218).

Através desta análise etimológica poderemos obter um reforço e um maior esclarecimento da descrição feita do fenómeno, na medida em que normalmente as ideias encontradas nesta fase são semelhantes às da primeira fase. No entanto, há casos em que se verifica uma grande diferença nos resultados das duas fases pelo que as razões que justificam esta divergência ajudarão certamente a compreender a essência do fenómeno (Introna, Ilharco e Faÿ, 2008).

O círculo de Viena, grupo de filósofos que se encontraram semanalmente desde 1919 a 1936, desenvolveu o positivismo lógico, o qual se interessava apenas pelo que pudesse ser verificado e experienciado e defendia uma ideia cujo conceito é muito semelhante à razão da elaboração da análise etimológica num estudo fenomenológico, na medida em que não relacionava o ser humano com as outras pessoas, os actos e os objectos, mas apenas com os significados, atingindo o significado de uma palavra através de um processo muito complexo de análise e explicitação de todos os significados correspondentes às palavras que contribuíram para a formação da palavra em estudo (Merleau-Ponty, 1962).

Então, nesta segunda fase do trabalho, apreciação fenomenológica da etimologia de amor, iremos ver de que civilizações vêm as palavras amor e *love* e analisaremos a evolução das palavras originais no espaço e no tempo, verificando igualmente os seus diversos significados, contextos em que eram utilizadas e expressões, provérbios ou frases que com elas estivessem relacionados.

A terceira fase é a redução fenomenológica, na qual vamos colocar de lado as ideias que denotam a presença do fenómeno no espaço e/ou no tempo, de forma a ficarmos apenas com as características que podem fazer parte do fenómeno em questão em qualquer lugar, momento ou situação, pelo que poremos de lado todas os aspectos que identificam o fenómeno com uma existência particular deste no mundo empírico (Introna, Ilharco e Faÿ, 2008).

Confere à fenomenologia que praticamos, influenciada pelas práticas de Heidegger e Merleau-Ponty, o facto de não ser possível fazermos uma redução completa, pois nós não conseguimos ser mentes absolutas, na medida em que nós estamos e somos no mundo e portanto as nossas reflexões situar-se-ão sempre no lugar e no tempo a partir dos quais estamos a apreender o mundo (Merleau-Ponty, 1962).

Nesta fase não faremos qualquer juízo ou consideração; vamos sim consolidar a descrição do fenómeno amor feita nas duas primeiras fases (Introna, Ilharco e Faÿ, 2008), pelo que iremos colocar as diversas ideias constituintes desta descrição na intemporalidade e na aespacialidade, deixando de parte quaisquer marcas de tempo ou de espaço que existam. Para alcançar este objectivo achámos conveniente pensar no que significa cada uma das ideias aqui, ali e acolá, ontem, hoje e amanhã, pois, embora não seja muito correcto utilizar referências espaço-temporais para alcançar a aespacialidade e a intemporalidade, a verdade é que a forma que nós temos para percebermos o significado de determinada ideia em nenhum lugar e nenhum momento é tentarmos percebê-lo em todos os lugares e todos os momentos possíveis.

A quarta fase é o alcance da essência do fenómeno, sendo esta a fase mais importante do método, cujo objectivo é obter as características estritamente necessárias para a identificação do fenómeno como um todo. Pretende-se, desta forma, chegar à *serzisse* deste, aquilo que nos permite dizer que determinada coisa é uma aparência do fenómeno em questão (Introna, Ilharco e Faÿ, 2008). Assim sendo todas as aparências deste têm de possuir todas essas características que constituem a essência do fenómeno, tendo em conta que é a partir delas que identificamos uma aparência deste como tal.

Estas características essenciais já são conhecidas por nós previamente, embora não tenhamos consciência delas, pois intuitivamente identificamos isto ou aquilo como uma aparência do fenómeno, mas ao fazer esta análise fenomenológica percebemos as características comuns a todas as aparências que nos permitem proceder a esta identificação.

Para investigarmos a essência usaremos duas técnicas: a generalização, isto é, a identificação das características comuns às diversas aparências do fenómeno, não só aos particulares analisados, mas também a todos os potenciais, e a *methodical variation* ou *free imaginative variation* - expressão utilizada por Husserl -, ou seja, a variação livre destas características comuns ou universais, deixando-se apenas as necessárias para o reconhecimento do fenómeno, as quais constituem a essência deste (Introna, Ilharco e Faÿ, 2008).

Assim, iremos primeiramente perceber quais das dimensões reduzidas do fenómeno amor são comuns a todas as aparências, analisadas e possíveis, deste fenómeno, de forma a chegarmos às características gerais ou universais do amor e, em seguida, seleccionaremos

destas características gerais as que são essenciais a este fenómeno, aquelas que se apresentam estritamente necessárias ao seu reconhecimento, ou seja, aquelas que nos permitem identificar aparências do fenómeno amor.

A quinta fase é a interpretação de significados ocultos, ou seja, escolhemos uma teoria sobre o ser humano, no meu caso optei pelo estudo fenomenológico de Heidegger sobre o homem desenvolvido em *Being and Time* (1962 [1927]) e, à luz desta, iremos voltar a analisar os resultados a que chegámos e tentaremos extrapolar novos significados destes, isto é, esforçar-nos-emos para compreender o que é verdadeiramente a essência do fenómeno amor para o ser humano, através da ênfase e do reforço dado à presença das características constituintes do ser humano na investigação.

Desta forma, começaremos por fazer um resumo da primeira parte da obra *Being and Time*, baseando-nos principalmente na aproximação de Richard Polt em *Heidegger: An Introduction* (1999) a esta obra densa e complexa de Heidegger; em seguida, faremos um apanhado das características essenciais do ser humano presentes neste texto; e finalmente tentaremos perceber o significado da descrição essencial do amor, a que chegámos à luz da essência do homem descrita por Heidegger, chegando assim aos significados ocultos deste fenómeno.

Capítulo 2

Descrição do fenómeno amor

2.1 Uma descrição fenomenológica do amor

Neste capítulo iremos descrever o fenómeno amor, ou seja, vamos identificar tudo aquilo que nos parece de alguma forma estar relacionado com este fenómeno ou com as suas aparências. Claro que muitas outras coisas poderão ser acrescentadas a esta descrição, mas iniciemos a abordagem fenomenológica do amor naquilo que a minha consciência alcança relativamente a este fenómeno.

Relembramos que o nosso objectivo nesta primeira fase do método fenomenológico é descrever tudo aquilo que nos vem à consciência quando pensamos, falamos ou comunicamos com os outros sobre o fenómeno amor, pelo que não pretendemos de todo analisá-lo ou explicá-lo.

Assim, iremos apresentar a nossa descrição do amor da forma mais ‘pura’ que poderíamos apresentar, tentando seguir a ordem pela qual fomos desenvolvendo o pensamento relativamente a este fenómeno.

Começo então por me perguntar “O que é o Amor?” (importante talvez seja de notar que escrevi intuitivamente Amor com letra maiúscula. Será que na minha consciência amor é diferente de Amor ou será que o primeiro vocábulo, para mim, nem sequer existe?) e respondo imediatamente que Amor é partilha. Simultaneamente, visualizo um coração enorme de um tom encarnado muito forte que aparece como um pano de fundo de uma imagem de um casal de apaixonados. Prossigo o meu pensamento acrescentando que Amor é uma troca de experiências, é algo inexplicável, que me permite ser quem eu sou e que está relacionado com um príncipe encantado.

Considero ainda que este é um fenómeno que me remete para os actos de brincar e sorrir e que implica amar um receptor desse Amor. É aqui que surge uma das minhas grandes dúvidas e a qual gostava de ver esclarecida no fim deste trabalho: “Nós podemos amar também um objecto ou uma determinada actividade ou só amamos outras pessoas?”. Primeiramente considero que o Amor é um sentimento tão forte e único que só se pode sentir por um ser humano e que apenas se consegue sentir por uma pessoa de cada vez. No entanto, como habitualmente ouvimos as pessoas dizerem que amam tantas coisas e pessoas ao mesmo tempo, deixo esta questão aberta para se ir resolvendo ao longo desta investigação.

Continuo a pensar neste fenómeno e acrescento que Amor é uma arte, é algo muito forte, poderoso, carregado e quente. Tenho vindo constantemente a

percepcionar a cor encarnada sem uma forma definida; contudo, agora um objecto começou a aparecer nitidamente na minha cabeça, um banco corrido de veludo encarnado com botões dourados, o qual tenho ideia de ver nos bares antigos americanos ou ingleses, mas que no meu caso tenho a nítida sensação que não aparece neste ambiente, mas sim num outro que não consigo decifrar o que é.

Em seguida, penso no Amor como felicidade e começo a visualizar dois anjinhos a levitar, vestidos de branco, de cabelos loiros, com auréolas e com o céu azul claro por detrás. Entretanto, vem-me à cabeça a cara da pessoa que eu Amo e acrescento que o Amor é um sentimento com uma carga afectiva enorme e cujo pensamento é indissociável do pensamento na pessoa(s) que se ama(m). Penso também num casal agarradinho a rebolar na areia, num caminho sem fim e em que predominam o riso e as gargalhadas dos dois.

É então que considero o Amor como cumplicidade, amizade, um sorriso, e que visualizo mais uma imagem, um campo enorme de girassóis que apareceu num filme que vi e no qual um casal corria e brincava entre as flores; mas quando percepcionei esta imagem apenas vi o olhar brilhante da rapariga do filme, não tendo visualizado nem o resto da cara desta nem o rapaz. Assim, penso no Amor como algo brilhante e reluzente.

Depois, continuo a tentar identificar o que é o Amor e penso nos actos de “se sentar” e de “se acomodar”; entretanto, reflicto também numa ida ao super-mercado e numa viagem à neve e é neste momento que o quente e encarnado que descreviam este fenómeno dão lugar ao frio e à cor azul que identifico agora como características relativas ao Amor.

Considero também o Amor como um sentimento demasiado grande por outra pessoa e que se apodera de nós e nos “devora” (num sentido positivo), que envolve carinho e calma, que está relacionado com actividades como andar de bicicleta, correr, brincar com crianças e ser uma delas, rir sem parar, subir às árvores, telefonar a alguém, dizer o que se pensa.

Amor é um estado de alma, é como um vulcão e, simultaneamente, é como andar para trás.

Neste momento tento concluir dizendo que Amor são milhares de coisas, de ideias, por vezes descontextualizadas, que vêm à cabeça de forma solta. Porém, assim que acabo de pensar nisso, continuo a definir Amor como sendo um turbilhão, como sendo chorar, viver e andar depressa, uma certeza de que uma relação irá resultar, independentemente das dificuldades que se apresentem.

Seguidamente, penso no Amor como jogar à apanhada e, ao mesmo tempo, como ser adulto. Amar (sentir Amor) é também ter vontade de algo, é reflectir, cantar, levitar, ficar agarrado, cair, abraçar, dedicar, comunicar,

chantagear, dar-se a alguém, querer ser feliz, xingar e lutar. É igualmente estar comprometido, dar tudo ao receptor desse Amor e exprimir as suas ideias.

Amar é crescer, é sentir, é estar com alguém, abrir-se a essa pessoa, relacionar-se com ela e senti-la. É sonhar, ser autêntico, mimar, acarinhar, concordar, criar e valorizar.

Vem-me também a ideia de que o Amor nos faz estar dispostos a algo, nos faz sentir estáveis, nos possibilita ver através de portas fechadas ou barreiras, nos permite olhar em profundidade, ver o invisível, ultrapassar o inultrapassável, ou seja, o Amor não tem limites.

É um sentimento de ansiedade, concordância, aceitação e satisfação. É um beijo. É tudo. É suficiente, na medida em que, Amar basta para viver. É ser alguém. É um sentimento acelerado, ardente, explosivo, que nos emociona e nos faz vibrar e que nos faz sentir que estamos vivos. É algo cheio de energia e que nos consome.

Amar é escolher, estar além, ter sentimentos fortes e empolgar-se. É gostar e adorar. É igualmente modificar-se. É algo pequenino, na medida em que, o seu foco ocupa um lugar reduzido no nosso corpo e no Mundo, mas que depois é espalhado em forma de gás, sendo distribuído uniformemente, em primeiro lugar, pelo corpo todo e, depois, pelo Mundo. É um coração com batimentos muitíssimo fortes, mas calmos. É uma alegria, é sentir-se absorvido, bem e estável.

O amor é um sentimento cuja imensidão expressamos mais para nós próprios do que exteriorizamos; guardamo-lo para nós, sentimo-lo mais do que falamos. É como um grito interior, um chamamento, algo que é só nosso e do receptor desse Amor e que se exprime baixinho ao ouvido do outro.

É um sorriso tranquilo, é único e especial, corajoso e construtivo.

É a construção do puzzle que cada um de nós é, fazendo com que as peças se juntem de baixo para cima formando a nossa personalidade. Amar vai fazendo com que o nosso “Eu” apareça devagarinho de forma coesa e indestrutível.

O Amor faz-nos mover o Mundo inteiro para ver feliz a pessoa amada, tal como nos faz sentir amados e desejados e nos faz crescer. É um sentimento que parece ocupar o Universo inteiro, apoderando-se dele e excluindo todas as pessoas, excepto as duas pessoas que se amam. É um desligar por completo de tudo o que está à nossa volta que não seja a pessoa que amamos. É como fugir do Mundo para o Paraíso com essa pessoa. É uma vontade enorme de se fundir com o outro. É sentir que todas as divergências com essa pessoa sempre se resolverão.

É começar a olhar para o Mundo com uns olhos diferentes e espalhar/irradiar felicidade e sentimentos positivos em todos os dias da nossa Vida e em qualquer lugar. Amor é acreditar que tudo é possível, sentir que não há limites nem barreiras, é como que não “olhar a meios para atingir fins” (num sentido positivo) e enfrentar o Mundo inteiro se for preciso, desde que tenhamos a pessoa amada ao nosso lado.

Amor é não precisar de falar para comunicar com a outra pessoa. É sentir-se nas nuvens, voar, fazer uma viagem com a outra pessoa sem sair do sofá e ir para qualquer lugar sem se preocupar com o destino (pois o que importa é estar ao lado dela).

Amar é nada fazer sentido sem o receptor desse Amor. É querer viver ao invés de pensar.

Amor é amar uma pessoa pelo que ela realmente é interiormente (não pelo que faz, nem pela forma como faz, mas sim, pelo que é - não sei bem explicar isto, consigo apenas sentir esta diferença) e ser-se amado pelo que se é.

É querermos que a pessoa que amamos goste de nós despidos de qualquer capa, barreira ou modificação, independentemente de, mais tarde, nos adaptarmos ou não, de alguma forma, a essa pessoa.

Amor é estar em sintonia, é um cavalo branco, é poder dizer e fazer tudo o que se quer e é aceitar e tentar entender o outro em tudo o que diz, faz ou pensa e sentir-se certo de que se será aceite em tudo o que se disser, fizer ou sentir, mesmo que, por vezes, demore algum tempo. É saber que virá a reconciliação depois de qualquer divergência. É não ter medo de falar ou de se aborrecer.

Amar é aceitar que não somos perfeitos e que, por isso, poderemos por vezes ter atitudes que nós próprios achamos incorrectas para com a outra pessoa, mas ter a certeza que esses comportamentos em nada diminuem ou alteram o que sentimos pelo outro, pois o Amor, o sentimento em si, é muito mais forte do que qualquer outra coisa. O Amor é termos a certeza de que nunca deixaremos de Amar o outro e, logo, não ter medo de qualquer caminho que se percorra. O Amor em si é uma certeza, é uma verdade. Amar é preocupar-se mais com o seu sentimento e o do outro do que com as demonstrações destes, pois estas tornam-se em parte desnecessárias e mínimas perante a sumidade que é o Amor.

Amar é sentir que é mais importante que a outra pessoa nos diga que nos Ama (e ponto final) do que explicar-nos porque nos ama, tal como é aceitar que há momentos em que também gostamos que nos diga as “razões” desse Amor.

Amar é sentir-se realizado. É sentir-se tão feliz pelo sentimento que se tem pelo outro como pelo sentimento que essa pessoa tem por nós.

O Amor é incondicional. É um sentimento que nunca diminui nem aumenta, embora em determinados momentos possa estar mais vibrante ou mais calmo. Amar é aceitar que esta oscilação entre o vibrante e o calmo/tranquilo é normal, mas que isso nunca altera a intensidade ou a força do Amor, pois estas são únicas. Amor é sentir que Amor é Amor, ou seja, que não há quantificação ou qualificação possível deste sentimento.

Amar é estar sempre disponível para o outro e saber que ele estará sempre disponível para nós. Amor é sentir que a Vida de cada um de nós é traçada pelo consenso e a vontade dos dois, é sentir que temos de ser “equilibrados” no que pedimos ao outro, pois este tentará sempre fazer a nossa vontade, independentemente de concordar ou não. É sentir que temos a possibilidade e a responsabilidade de escolher e que a felicidade de cada um de nós e do outro está nas nossas mãos.

Amar é ser feliz com o que se tem, mas não ter medo de se querer outra coisa. Amar é ser livre, é ser o que realmente somos, é não ter medo ou receio de ser diferente do outro, pois o Amor unir-nos-á sempre. É estar certo que nunca perderemos a pessoa que amamos e que nos ama, embora possamos ter ciúmes, discutir ou chatear-nos.

Amor é Amar e ser Amado, porque nós só conseguimos amar uma pessoa se formos por ela amados e ela apenas nos consegue amar se for por nós amada. Quando escrevi a primeira parte da frase, comecei a questionar-me se seria possível conseguirmos amar uma pessoa por sermos amados, quer por essa quer por outra pessoa, e a outra pessoa amar-nos por ser amada por nós ou por outrem. Neste caso, o Amor não unia apenas uma pessoa a outra, mas sim, uniria o Mundo inteiro, como uma corrente em que, caso se partisse um dos elos, o sistema inteiro iria ruir.

O Amor vence tudo. Permite-nos admitir que podemos não ser bons nisto ou naquilo, mas que somos amados nessas mesmas coisas, tal como, Amamos o outro nas coisas em que é melhor e pior.

É um sentimento tão forte pela outra pessoa que nos parece que ninguém, para além dessa outra pessoa, consegue perceber o que sentimos. No entanto, Amor é permitir que os outros nos digam o que é para eles Amor, pois nada que expressem pode fazer com que sintamos o nosso sentimento diminuído perante o deles, nem que o primeiro se altere, na medida em que, Amor é sentir que o nosso Amor é só nosso e da outra pessoa.

Amor é aceitar-me tal e qual como sou e aceitar que os outros tenham ideias distintas das minhas, mas é também aceitar que, por vezes, poderei não aceitar uma das duas primeiras coisas.

Amor é preocupar-se consigo mesmo, mas considerar que o Amor por nós próprios cabe ao outro e a nós cabe Amar o outro, não sendo preciso que eu me ame a mim próprio, pois a outra pessoa ama-nos e isso basta-nos, ou seja, não preciso de ser eu a confirmar-me a mim próprio, chega-me que o outro me confirme.

Amar é acreditar e confiar nessa outra pessoa de forma ilimitada, é não ter quaisquer dúvidas do nosso sentimento, ao ponto de me permitir colocar qualquer questão, que em nada nos conseguirão atingir.

Amar é não ter medo de errar, mesmo sabendo que se erra.

Amar é sentir que a única pessoa que nos poderia travar em determinada coisa é a pessoa amada, a qual nunca o chegará a fazer, porque nos aceita como somos e tudo aquilo que nos sugerir só mudaremos se quisermos, nunca faremos nada realmente obrigados, logo não nos sentimos efectivamente travados.

Neste momento, visualizo e sinto como que inúmeros círculos cada vez mais pequenos dentro dos maiores e de cor encarnada. Digo sentir, porque ao perceber isto também tenho a sensação de círculos e círculos que me envolvem.

Amor é ajuda, é simpatia, plenitude, preocupação com o outro, desenvolvimento enquanto pessoa, naturalidade, ingenuidade e infantilidade. É um sentimento que nos remete para as palavras sempre e eterno e que não nos deixa sozinhos. É como que uma comunhão de sentimentos e de interesses. Amor é ceder, é ser altruísta, é falar, escrever, admirar o outro, desejá-lo, pensar nele, imaginar e surpreender e é um sentimento de que a outra pessoa é única e especial.

O Amor é belo, bonito, lindíssimo e é emoção. Leva-nos para um mar calmo e ondulado e faz lembrar flores. Amor é uma força motriz, uma forma e uma razão de viver, uma capacidade, uma oportunidade, é uma mudança ou uma alteração, uma motivação e uma construção.

Amar é dar de si próprio ao outro, uma afirmação de nós próprios e uma manifestação do querer.

Amor é um olhar, um toque, uma palavra.... Amor é tudo o que quisermos. O Amor é perfeito, no entanto, é raro. É algo que todos nós temos como objectivo da nossa Vida, mas, por vezes, temos medo de nos entregar e, simultaneamente, de nos libertar do Amor, pois implica mudanças profundas naquilo que temos de mais íntimo, os nossos sentimentos, os nossos valores, o que realmente somos enquanto pessoas.

Tentei pensar nos aspectos negativos do amor, mas nada me fazia sentido. Então concluí que talvez só a passar por uma fase má no campo amoroso poderia conseguir descrever este lado negativo; contudo, pensei

melhor e transportei-me para uma dessas fases menos boas da minha vida e percebi que o Amor verdadeiro nunca é conotado com qualquer carga negativa, pois a partir do momento que considero que determinado sentimento de Amor tem um lado negativo, então automaticamente percebo que não era efectivamente uma relação de Amor, poderia ser uma relação amorosa, mas não de Amor, pois é normal que as relações passem por momentos maus, mas o sentimento de Amor verdadeiro nunca tem a ele associados aspectos negativos.

Talvez seja por isto que eu, mesmo depois de ter feito a análise etimológica de amor e depois de ter visto os vários contextos em que este termo era utilizado, continuo a pensar que Amor é o sentimento que se tem apenas por aquela pessoa que escolhemos e que nos escolheu para partilharmos a vida e aquela a quem dedicamos a nossa existência, pois o sentimento que temos por ela é o único que não comporta aspectos negativos, visto que, o sentimento que se tem pelos pais, pelos irmãos, por Deus, pelos amigos é sempre “imperfeito”, ou melhor, tem sempre coisas menos boas, logo o único sentimento – atenção que estamos a falar no sentimento e não na relação - que associamos apenas a coisas positivas é aquele que temos pela pessoa amada, pela pessoa a quem nós damos a vida, pois a nossa vida é aquilo que temos de mais precioso.

Eu posso dar a vida pelos meus pais, por Deus, pelos meus irmãos, mas eu nunca lhes dou a minha vida, ou seja, eu até posso morrer ou esquecer a minha felicidade em prol deles, mas não sinto que a minha felicidade e a minha vida possa ser realizada por eles, isto é, eu posso colocar a felicidade e a vida deles à frente da minha, mas a minha felicidade e a minha vida não podem ser concretizadas por eles, apenas o podem ser pela pessoa por quem eu sinto Amor.

No entanto, podemos considerar algumas excepções, como uma pessoa que dedique toda a sua vida a Deus, caso em que realmente considero que ela sente esse Amor verdadeiro por Deus, ou uma pessoa que se dedique por completo ao pai, à mãe, ao filho ou até ao conhecimento ou à sabedoria, ou seja, uma pessoa que Ama verdadeiramente a quem ou àquilo a que decidiu dedicar a sua vida e o faz sentindo-se realmente feliz e realizado.

Considero ainda importante voltar a frisar que só podemos sentir Amor por uma única pessoa ou coisa, logo uma pessoa que adore os seus pais ou os seus filhos mas não lhes tenha dedicado de forma exclusiva a sua vida não sente Amor por eles, embora sinta um outro sentimento incondicional e infinitamente enorme e o qual eu não consigo descrever, tal como, uma pessoa que tenha fé em Deus mas não lhe tenha dedicado a sua vida por inteiro não sente Amor por Deus.

Além disso, para se Amar é preciso ter-se capacidade para isso; o Amor, como eu o considero, não é um sentimento básico e intuitivo.

Penso que todos os seres humanos, se quiserem, conseguem estabelecer uma relação de Amor, mas não é simples querer Amar. É preciso estar pronto para deixar de pensar somente em si mesmo, é preciso não ter medo de se entregar ao outro, é necessário estar disposto a percorrer um longo caminho de aprendizagem ao lado da pessoa amada, é preciso deixar de lado as mentiras, é necessário estar disposto a ser sincero para receber sinceridade, é preciso rir para receber um sorriso, é preciso perdoar para se ser perdoado, é preciso aceitar o outro para se ser aceite, é preciso ajudar para ser ajudado, é preciso ouvir para ser ouvido,..., em suma, não se pode pensar que um Amor nos motiva ao ponto de nos transformar, pois para encontrarmos esse Amor já temos antes de estar dispostos e capazes de vivermos um Amor verdadeiro.

Assim, pergunto-me se o Amor, embora, na sua forma amor (com letra minúscula) seja um tema predominante nos nossos pensamentos, nas nossas acções, nas nossas conversas e em toda a nossa Vida, não será talvez algo como uma existência entre o imaginário e o real e que efectivamente nos ultrapassa? E mais, será que esta busca infindável e incessante que os homens hoje em dia desenvolvem, sem um objectivo muito concreto e numa tentativa de serem mais e mais felizes, sem sequer saberem bem as variáveis que afectam esta felicidade, não poderia passar por perceber o que é Amor? Tentar chegar ao conhecimento não do que é amor, mas sim, Amor?

Damos por terminada esta fase do método fenomenológico na medida em que começava a haver alguma repetição naquilo que expúnhamos sobre o fenómeno amor e porque sentimos que efectivamente era altura de parar para em conjunto com os resultados da próxima fase tentarmos partir para a essência do amor - frisamos que apenas nesta nossa descrição 'pura' diferenciámos Amor de amor; foi oportuno fazê-lo. Na restante dissertação tivemos que uniformizar, utilizando sempre amor, de forma a não influenciar a investigação do significado profundo deste fenómeno, que não depende da forma como se escreve o termo que utilizamos para o designar.

Capítulo 3

Apreciação fenomenológica da etimologia do amor

3.1. O que as palavras dizem sobre o amor e os contextos em que são utilizadas

Neste capítulo teremos como objectivo perceber o que as palavras dizem sobre o fenómeno amor, ou seja, tentar compreender o significado das palavras utilizadas para fazer referência ao amor antes mesmo de serem articuladas na linguagem e contextualizadas no mundo, tal como analisaremos os contextos em que estas palavras são utilizadas. Para atingirmos este objectivo começaremos por investigar as origens etimológicas das palavras amor, amar, *love* e *to love*; em seguida, exploraremos os inúmeros significados que lhes foram atribuídos ao longo do tempo em várias culturas; por fim, analisaremos a sua utilização em diversos produtos culturais, como obras literárias, esculturas, pinturas, melodias e provérbios.

3.2. Etimologia

3.2.1. Amor e amar

Segundo o *Dicionário etimológico da língua portuguesa* (Machado, 1967), amor provém do latim *amore*, que significa vivo desejo ou afeição; este termo latino também deu origem ao espanhol *amor*, ao italiano *amore* e ao francês *amour*.

Ainda segundo o mesmo dicionário amar vem do latim *amare*, cujo significado é ter afeição, agradar-se, estar apaixonado; *amare* originou o termo francês *aimer*, o qual provém igualmente do latim *amatum* (Bloch e Wartburg, 1950), que é sinónimo de pessoa amada (GT⁵, 2011).

Consideramos ainda oportuno fazer referência a duas palavras que etimologicamente são derivadas do termo amar e ao seu significado: amador que provém do latim *amatus*, aquele que ama, que dedica amor a alguém, pessoa que se dedica a uma arte sem ser profissional e pessoa que aprecia alguma coisa, e amável que vem do latim *amabilis*, pessoa que merece amor (Bueno, 1963).

⁵ Utilizaremos a abreviatura GT para fazer referência ao Google Tradutor.

3.2.2. *Love e to love*

Passamos agora à palavra inglesa *love*, que vem do Inglês Moderno *luve*, que, por sua vez, provém do Inglês Antigo *lufu* - enquanto adjetivo dizia-se *luflic*, bonito e adorável e logo apto para amar e digno do amor - (Partridge, 1991), que significa amor, afeição e amizade (OED, 2011) e está relacionado com o inglês antigo *leof*, que tem como significado querido e pessoa amada, e *liefan*, permitir, aprovar (EW, 2011).

Segundo o *Online Etymology Dictionary* (OED, 2011), *lufu* vem do Proto-Germânico- ancestrais pré-históricos de todas as línguas germânicas, incluindo o inglês-*lubo*, o qual está relacionado com o Frísio Antigo - língua descendente do inglês, falada nas costas do Atlântico Norte da Holanda e da Alemanha antes de 1500 - *liaf*, com o Alemão Ocidental *lieb*, doce, amor (GT, 2011), ou *liebe*, amor, devoção, sexo, favor, adoração, fazer amor, querido, doce, gentil, agradável, adorável, pessoa amada, bom, bonito, valorizado, bem-vindo, amavelmente, ternamente (GT, 2011), com o Alemão Oriental - utilizado pelos Góticos e extinto desde o séc. XVI - *liufs*, querido, pessoa amada, com o Alemão Antigo - o ancestral da língua alemã moderna escrita e falada - *luba*, que vem do Teutónico - língua da metade leste do Império Romano - *leub* (BCED, 1950) e que representa afecto, gostar fortemente, paixão sexual, ligação ou amizade entre pessoas de sexo diferente e pessoa amada (BCED, 1950), e com o Holandês (alemão ocidental falado na Holanda) *liefde* (WODL, 2011), amor (GT, 2011).

Segundo o mesmo dicionário, *Online Etymology Dictionary* (OED, 2011), *lufu* vem igualmente do Proto-Indo-Europeu - língua falada há cerca de 5500 anos pelos povos que habitavam junto ao Mar Negro - *leubh*, tomar conta, desejo, amor, que está relacionado com o Latim Clássico - língua italiana falada na Roma Antiga até ao séc. IV d.C. - *lubet*, gostar, ir, e, mais tarde, *libet*, satisfazer, querer, gostar (GT, 2011), *libo* (EW, 2011), verter, derramar, e *lubo* (EW, 2011), to please, está igualmente ligado ao Latim *libido* (WODL, 2011), desejo forte, concupiscência, luxúria (GT, 2011), que deu origem ao Inglês, *libidinous*, que se refere aos prazeres sexuais e sensual (GT, 2011), ao Sânscrito - língua clássica indiana literária do séc. IV a.C. - *lubhyati*, desejo, e possivelmente ao Indonésio *lubh hati* (GT, 2011), que vem de *hati*, e significa coração, com o Antigo Esloveno Eclesiástico - a primeira língua dos eslavos indo-europeus da Europa de leste utilizada

pelos Eslavos da Macedónia e da Bulgária no séc. IX d.C. - *l'ubu*, querido, pessoa amada, e com o Lituânio *liaupse*, canção do elogio – ‘song of praise’.

To love vem do Inglês Antigo *lufian* (Partridge, 1991), que significa ter um gosto forte, suportar o amor, estar apaixonado (BCED, 1950) e apreciar muito (OWL, 2011); *lufian* vem do Proto-Germânico *lubojanan*, que provém de *lubo*, cuja origem já traçamos anteriormente (OED, 2011).

Temos ainda que, ao compararmos etimologicamente as palavras *love* e *friend* em várias línguas, verificamos significados similares ou mesmo iguais (SBFL, 2011). *Friend* vem do inglês antigo *freond*, que significa amar, favorecer e que por sua vez vem do alemão *fri*, gostar e amar - *fri* em norueguês significa livre (GT, 2011), o qual está relacionado com a deusa norueguesa *Frigg* ou *Frigga*, a deusa do amor, a qual é a maior deusa do paganismo norueguês; *freond* poderá ainda vir do alemão *freund* (GT, 2011), amigo, namorado, amante, amado, companheiro, colega, camarada, igual, amigo íntimo (SBFL, 2011).

Em espanhol, *friend* diz-se *amigo*, em italiano *amico* e em francês *ami*, palavras estas todas elas derivadas do latim *amicus*, que está relacionado com a palavra *amo*, representando *I love* (SBFL, 2011). Em grego, *friend* diz-se *philos* e *I love* diz-se *phileo*, ou seja, mais uma vez temos palavras similares (SBFL, 2011). Em filipino, *friend* diz-se *kaibigan*, amigo, colega, camarada, querer, desejo, companheiro, compadre, prazer, inclinação, vontade, fantasia, imaginação, simpatia, afeição, imaginar, gostar, preferir, desejar, supor, crer, julgar, extravagante, imaginário, ideal, invulgar (GT, 2011); a palavra de origem é *ibig*, traduzindo-se por amar e dever, obrigação, querer, desejo, vontade, querido, sonho, interessante, objectivo, escolha, propósito, preferência, gostar, desejar, desejoso (GT, 2011), à qual se juntou o prefixo “*ka*”, estado de ser ou estar, e o sufixo “*an*” ou “*han*”, que coloca o focus da frase na direcção da acção, dando origem a *kaibigan* o estado de ser alguém com quem se partilha amor (SBFL, 2011).

3.3. Utilização das palavras nas várias culturas ao longo do tempo

3.3.1. Amor e amar

A palavra amor tem as suas origens no Antigo Egipto (3150 a.C. a 31 a.C.), onde era representada por uma pá de camponês a escavar a terra. Por este motivo faz-se uma analogia do amor como o cultivo da terra: uma semente deitada ao acaso pode brotar, mas para que ela se desenvolva é preciso que se vá movimentando e cavando a terra, ou seja, é necessário que haja investimento, isto é, que haja amor (BEFS, 2011).

Nas sociedades grega (sécs. V e IV a.C.) e romana (sécs. I a.C. a II d.C.), em que os homens dominavam e as mulheres eram consideradas inferiores, a mulher era primeiramente desejada pela beleza física e honrada pelos cidadãos que tomavam conta da República e só depois poderia vir a ser amada verdadeiramente, ou seja, a mulher não era inspiradora de amor (GLE, 1960).

Nesta altura já tínhamos quatro figuras mitológicas ligadas ao amor: o deus romano do amor, Cupido, filho da deusa romana Vénus, deusa do erotismo, do amor e da beleza, equivalentes ao deus grego do amor, Eros, filho de Afrodite.

Os gregos distinguiam quatro tipos do amor, *στέργειν*, afeição baseada num laço familiar; *ἐράειν*, amor apaixonado ou possessivo; *φιλέειν*, amizade, intimidade e respeito e *ἀγαπάειν*, preferência, estima (McDonald, 1967).

Entre os místicos das várias épocas como Plotinus (205-270), Aurelius Augustinus (354-430) e Blaise Pascal (1623-1662) todo o amor tinha por base o amor por Deus, o qual era a razão última de todas as coisas (GLE, 1960). Segundo a *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* (Bergstrom, 1958), amor é entre outras coisas o sentimento de respeito e submissão dos crentes para com a Divindade, mas também o que Esta sente pelos homens.

No séc. XV utilizou-se pela primeira vez o termo amor *platonicus*, como sinónimo do amor socrático, cujo significado era um amor baseado na personalidade e inteligência de uma pessoa e não na sua beleza física e referindo-se à relação afectuosa entre dois homens; relação esta que tinha sido enfatizada por Platão, exemplificando-a com a ligação que havia entre Sócrates e os seus discípulos homens. O significado do amor platónico modificou-se em 1936 tendo em conta a obra *Platonic lovers*, passando-se a definir como um amor à distância, que não é colocado em prática, sendo um amor apenas espiritual ou intelectual, em que a pessoa amada é perfeita e a relação em si é idealizada e ilusória (AP, 2011).

Edmund Spenser (1552-1599) fala do amor na sua dimensão sexual definindo os elementos constituintes desta como a afeição, a admiração, a auto-estima, o prazer da possessão, a valorização da simpatia, a vontade de obter aprovação e de ter uma maior liberdade de acção (GLE, 1960).

Mais tarde, os filósofos clássicos, como Descartes e Bento de Espinoza (1632-1677), defenderam que o amor era uma paixão que dominava o homem, devendo este último transformar o primeiro, através da razão, num sentimento calmo/sereno e lúcido (GLE, 1960).

Com as influências do Cristianismo, através do culto à Virgem Maria, e dos valores dos povos nórdicos, que consideravam a mulher como companheira do homem, tendo ambos um estatuto de igualdade em todas as actividades, o amor antigo é transformado no amor cavalheiresco. Sendo que este inspira grandes acções, a mulher é considerada a fonte motriz do guerreiro e é por ela que se alcançam as glórias. Imbuídos dos ideais do período do Romantismo - finais do séc. XVIII e maior parte do séc. XIX – Artur Schopenhauer (1788-1860) e Friedrich Nietzsche (1844-1900) defendem a ideia do amor como algo eterno, apresentando-o como uma continuação da vida (GLE, 1960).

Porém, esta forma elevada do amor foi-se transformando novamente no amor físico e no galanteio romano e a mulher voltou a ser considerada socialmente inferior em relação ao homem. Esta ideia permanece até aos dias de hoje, apenas com algumas alterações superficiais relativas à preciosidade, libertinagem e romantismo, modificações estas que foram proporcionadas pela maior independência das mulheres, pelo fim do desprezo demonstrado pelos homens em relação às mulheres e pelo desenvolvimento da psicologia. A única altura em que o ideal das relações não foi o mencionado anteriormente foi durante o período revolucionário, em que se regressa à igualdade dos sexos e às relações caracterizadas pela simplicidade da Antiguidade (GLE, 1960).

Marie-Henri Beyle (1783-1842), escritor francês mais conhecido por Stendhal, em 1822, fez uma descrição metódica, concisa e objectiva dos quatro tipos do amor que considerava existirem: amor-paixão, amor-gostar, amor físico e amor- vaidade (GLE, 1960). Segundo o *Dicionário da Língua Portuguesa* (Costa e Melo, 1992), temos três tipos do amor: amor captativo ou possessivo, aquele que pretende “monopolizar o outro para si”; amor conjugal, “o abraço radical pelo qual uma pessoa une ao seu destino o ser de outra pessoa” e amor oblato, aquilo que uma pessoa “dedica a outrem”.

Na contemporaneidade, amor toma o significado de paixão, desejo que leva uma pessoa a unir-se a outra de um sexo diferente (Fontinha, 1900) ou, de uma forma menos sentimental e mais objectiva e prezando pela sustentabilidade e continuidade da espécie humana, amor é “a necessidade da natureza de que resulta a aproximação dos sexos e é a causa da reprodução das espécies” (Bergstrom, 1958). Amor pode igualmente ser utilizado quando nos queremos referir a um sentimento positivo, de afeição, afecto, inclinação e paixão (Costa e Melo, 1992) e de carinho, suavidade, doçura, encanto, simpatia e afecto íntimo (Fontinha, 1900) por algo ou por alguém. Pode ainda dizer-se que amor é o sentimento ou a força pelo/a qual “o espírito procura a posse de um bem real ou imaginário” (Fontinha, 1900).

Relativamente ao verbo amar, temos inúmeros sinónimos ligados a este que nos podem ajudar a caracterizar o amor. Segundo o *Dicionário da Língua Portuguesa* (Costa e Melo, 1992) amar é ter amor, gostar, desejar, estimar, apreciar, ter devoção e preferir. De acordo com a *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* (Bergstrom, 1958), amar é venerar, respeitar, honrar, ter dedicação e servir. Temos ainda que amar é escolher (Moreno, 1936), ter afeição, querer bem, estimar muito e estar apaixonado (Fontinha, 1900).

3.3.2. *Love e to love*

A língua hebraica - o povo hebreu ocupava o corredor sírio-palestino, deu origem aos judeus e escreveu os textos da bíblia - já tinha um termo com um significado muito semelhante ao inglês *love*, *āhab* ou *āhēb*, que significava paixão, desejo, satisfação, contentamento, amizade, intimidade, acordo e estima; termo este que implica preferência e dedicação.

Contudo, uma das primeiras utilizações literais do termo *love* foi num contexto religioso para descrever a benevolência e afeição de Deus pelos homens e a devoção dos homens por Deus, utilização que era similar à do termo amor. A partir de uma frase bíblica de Santo Agostinho, “God is love, because the Father, the Son, and the Holy Spirit are one”, podemos deduzir que o amor implica a união de duas ou mais pessoas numa só e é um sentimento coeso, forte e único (McDonald, 1967).

Este significado religioso, a partir de 1255, foi dando lugar a um significado mais íntimo, pessoa amada, principalmente, o nosso/a namorado/a. A relação do termo *love* com uma dimensão sexual começa a desenvolver-se a partir do séc. XVII; no séc. XVIII, *love* chega a tomar significados com uma carga negativa como parceiro fora do casamento e, em seguida, surge o termo *love brat*, que é substituído, em 1805, por *love chil*, que significa filho bastardo (McDonald, 1967).

Segundo a *New Catholic Encyclopedia* (McDonald, 1967), *love* é um acordo ou união afectivo/a considerado/a de alguma forma agradável e positivo; há assim vários tipos de *love*.

O amor sensível/sensitivo, amor que também se manifesta nos animais e tem como objectivo a satisfação de necessidades da vida biológica ao ser uma reacção física a estímulos e cujo objecto é aquilo que o homem através dos sentidos percepção como agradável e necessário, e o amor racional, que se desenvolve na espiritualidade e na mente do homem e que se relaciona afectivamente com um determinado real cujo mérito próprio é de louvar, independentemente de ser sensível ou supra-sensível e independentemente das necessidades fisiológicas momentâneas do homem (McDonald, 1967).

Dentro do amor racional temos duas dimensões do amor, o amor concupiscente – em latim, amor *concupiscentiae* -, aquele que nos faz desejar o que amamos (GLE, 1960), e o amor benevolente – em latim, amor *benevolentiae* -, aquele em que se deseja fazer bem ao outro (ASU, 2011).

Os aspectos concupiscentes e benevolentes podem ambos estar presentes em mais uma dicotomia de amor, o amor *agape* - um dos termos gregos para a palavra amor-, quando a pessoa que ama se dedica à satisfação das necessidades dos outros, e o amor *eros* -outro termo grego para amor -, a pessoa que ama olha para si própria e tenta desenvolver-se o mais possível; estes dois tipos do amor têm de estar ambos presentes numa relação de amor para esta estar totalmente completa (McDonald, 1967).

Temos ainda o amor apreciativo, aquele em que a pessoa que ama agradece por ter encontrado o objecto do seu amor, apreciando a excelência deste; forma esta de amar cujas ideias chave são semelhantes às do amor racional (McDonald, 1967).

Para além de *agape* e *eros*, há ainda um outro termo grego para designar amor, *philos*, que é utilizado quando queremos falar sobre um amor morno, comandado mais pela vontade, uma disposição racional, do que pelo desejo, uma disposição emocional, na

medida em que a palavra grega *philos* está muito próxima de amizade e afinidade. Ora, a diferença entre amor e amizade, segundo Aristóteles, consiste no facto de o primeiro significar afeição - sofrer uma acção -, e a segunda significar acção; logo, no amor a pessoa desempenha um papel passivo, pois não se escolhe quem se ama, e na amizade um papel activo, porque escolhemos os nossos amigos (ASU, 2011). Caetano Veloso numa das suas canções diz que a amizade é superior ao amor, apresentando-se possivelmente a diferença do significado das duas palavras como a justificação desta relação de superioridade, visto que a actividade é considerada superior à passividade, pois quem tem um papel activo está em superioridade política e social em relação àquele que é passivo de um sentimento (ASU, 2011).

3.4. Utilização dos termos em produtos culturais

3.4.1. Amor e amar

Publius Ovidius Naso (43 a.C.-18 ou 17 d.C.), poeta romano, em algumas das suas obras⁶ celebra a sua amada, imortalizando-a e recebendo em troca o amor desta. Sendo que há um provérbio que diz que “obras são amores e não palavras doces” (Bergstrom, 1958). Ovídio ao escrever obras sobre a sua amada poderia estar realmente a dar-lhe o seu amor, o qual para este autor está sempre ligado à sua dimensão física ou sexual, isto é, para Ovídio o amor “implica a entrega dos corpos, a partilha e a reciprocidade do prazer” (André, 2009), o que não era muito comum entre os pensadores e filósofos da Antiguidade, pois estes não viam o amor como desejo físico (GLE, 1960).

Lucius Mestrius Plutarchus (46-126 d.C.), em *Do amore prolis* (Perseus, 2011b), começa por enaltecer o amor que os animais têm pelos seus filhos dizendo que esse sentimento torna “...the timid bold, the lazy energetic, the voracious sparing;...” (Perseus, 2011b), exemplificando com algumas versos de Homero - estima-se que terá vivido no séc. XIII a.C. - que descreviam o que algumas espécies animais eram capazes de fazer pelas suas crias.

⁶ “Art of Love”, “Remedy of Love”, “Art of Beauty”, “Court of Love”, “History of Love”, “Amours” (Perseus, 2011a).

Depois desta elevação do sentimento dos animais, Plutarco critica e questiona a visão de alguns filósofos de que os homens ao contrário dos animais não têm qualquer sentimento desinteressado uns pelos outros e que só se amam se receberem algo em troca; Epirucus (341-270 a.C.), filósofo grego, defendia esta ideia dizendo que um pai só ama o seu filho, uma mãe apenas ama a sua criança e os filhos só amam os seus pais se receberem um pagamento por isso.

Plutarco acrescenta ainda que o afecto demonstrado pelos animais para com os seus filhos baseia-se apenas na satisfação das suas necessidades, enquanto que os seres humanos nutrem sentimentos elevados e nobres para com os filhos desde o seu nascimento, tais como a gratidão e o amor. Segundo a *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* (Bergstrom, 1958), no homem os sentimentos são acompanhados da alma ou do espírito, sendo isso que distingue os seres humanos dos animais.

Para justificar estes sentimentos elevados do homem para com os seus filhos, Plutarco diz que no passado da Humanidade não havia leis para obrigar os pais a cuidarem dos filhos nem os primeiros podiam esperar qualquer recompensa, reconhecimento ou agradecimento, pois o crescimento dos segundos era lento e cheio de sofrimento e quando os filhos vingavam os pais já não eram vivos para presenciar, mas mesmo assim estes dedicavam-lhes amor, preocupação e atenção. Segundo a *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* (Bergstrom, 1958), amor, entre muitas outras coisas, é a “afeição natural entre parentes, especialmente entre pais e filhos”.

Plutarco na obra *De fraterno amore* (Perseus, 2011c) fala ainda de um outro tipo de amor, o amor entre irmãos ou amor fraterno; diz que este era tão raro na sua época quanto o era o ódio fraterno entre os homens de antigamente, que amar os irmãos é uma prova do amor pelos pais, pois não há maior alegria para os últimos do que ver os seus filhos a amarem-se uns aos outros. Cita ainda um dos versos de Menander (342- 291 a.C.), um dramaturgo grego, “No one that loves will gladly bear neglect”, para transmitir a ideia de que os irmãos não podem apoiar-se nos laços de sangue como garante do seu amor fraterno, têm antes de o cultivar. Plutarco, embora fale do amor que existe entre irmãos, faz referência aos “relatives, comrades or lovers”, de onde deduzo que *lovers* para ele referia-se apenas ao homem e mulher que se amam, sem serem familiares ou somente amigos, pois referenciou estes três tipos de relações entre pessoas não como se fossem sinónimos uns dos outros, mas sim distintos.

Plutarco escreveu ainda um diálogo, *Erotikós*, no qual é apresentada uma discussão sobre o amor grego, amor entre dois homens, nomeadamente entre Sócrates e os seus discípulos, o qual explicarei melhor mais à frente, e o amor conjugal, amor entre um homem e uma mulher (GLE, 1960). Sendo que *erotikós* significa amor sensual ou poesia do amor e deu origem ao latim *eroticus* e ao português erótico (EOPE, 2011).

Temos alguns provérbios que utilizam o termo amor e a partir dos quais podemos deduzir algumas características deste fenómeno. “Um cravo tira outro, um amor faz esquecer o outro” (Bergstrom, 1958), ou seja, só um amor, enquanto pessoa amada, pode fazer esquecer outro; contudo, há outra frase popular que encerra uma ideia contrária a esta, “a chaga do amor quem a faz a sara” (Bergstrom, 1958), isto é, só a pessoa que fez sofrer outra por amor pode acabar com este sofrimento. Um outro provérbio muito utilizado é “Amor com Amor se paga” (Bergstrom, 1958), segundo o qual quem dá amor recebê-lo-á igualmente, logo nenhuma das duas outras frases anteriores faria sentido; se quisermos tirar desta frase uma lição, podemos dizer que seremos tratados da mesma forma que tratarmos os outros, receberemos aquilo que dermos.

Temos ainda um provérbio em que é empregue o verbo amar e a partir do qual podemos vislumbrar possíveis características do sentimento amor, a sua exclusividade e unicidade, na medida em que “a mulher que a dois ama, a ambos engana” (Bergstrom, 1958) significa que apenas se pode sentir amor por uma pessoa de cada vez.

Podemos encontrar outras utilizações do termo amor nomeadamente em obras escritas como *O tratado do Amor de Deus* (1616), da autoria de Saint François de Sales (1567-1622), *Amores dos anjos* (1822), poema de Thomas Moore (1779-1852) que inspira obras do romantismo francês, *Amores amarelos* (1873) e uma colecção de poemas de Tristan Corbière (1845-1875). Em ballets, como o “Doutor do amor”, ballet cómico de Jean-Baptiste Poquelin (1622-1673), conhecido por Molière, “Feiticeiro do amor”, ballet-pantomina - teatro gestual - e “Amores de Júpiter” (1946), ballet de Boris Kochno (1904-1990). Em pinturas, nomeadamente “Amor no teatro francês” e “Amor no teatro italiano”, ambas da autoria de Jean-Antoine Watteau (1684-1721) e actualmente presentes no museu de Berlim; em esculturas, como “Amor desarmado”, um nu feminino de Watteau; e em melodias, nomeadamente “Amor na vida de uma mulher” e “Amores do poeta”, ambos são ciclos de melodias de Robert Schumann (1810-1856) escritos em 1840 (GLE, 1960).

3.4.2. *Love e to love*

William Shakespeare (1554-1616) fala do amor como de algo muito elevado, elogiando/enaltecendo a sua amada, sendo o seu protótipo de descrição deste sentimento a forma como o faz na sua obra *Romeu e Julieta* - obra escrita de 1591 a 1595 -, em que o caracteriza por ser uma luz única - "...nunca até esta noite tal luz eu vi." (*Romeu e Julieta* in LEB, 2011) -, isto é, ser luminoso, inspirador e soberbo.

Shakespeare caracteriza igualmente o amor pela maior preocupação/importância manifestada em relação à pessoa amada do que em relação a si mesmo - "E os meus lábios guardaram para eles o pecado que encontraram nos teus..." (*Romeu e Julieta* in LEB, 2011) -, pela vontade de possuir o outro, tê-lo sempre ao seu lado e acarinhá-lo - "Oh, amor, que bom que seria ter-te também como o meu passarinho; mas meu Deus, matar-te-ia, à força de tantas carícias!" (*Romeu e Julieta* in LEB, 2011) - e pela fidelidade incondicional - "...fiel eu serei, apesar da tua falsidade e de ti." (*Romeu e Julieta* in LEB, 2011).

Este autor caracteriza ainda o amor pela loucura, sufoco e ternura que este implica - "Amor! Sensata loucura, sufocante amargura, vivificante doçura." (*Romeu e Julieta* in LEB, 2011) e "O amor sendo cego, os apaixonados não podem ver as loucuras que cometem." (CTS, 2011) - e pelo bem-estar, felicidade e privilégio únicos de poder presenciar a pessoa amada - "O céu está onde vive Julieta. Um gato, um cão, um rato pequeno, o ser mais imundo, vivem no paraíso, pois que podem contemplar o que não me é permitido." (*Romeu e Julieta* in LEB, 2011).

Shakespeare descreve o amor como um sentimento arrebatador, que transpira felicidade - "Eu aprendi...que o AMOR, e não o TEMPO, é que cura todas as feridas;" (PU, 2011) - e em que o mundo inteiro se resume à pessoa amada e isso basta para a outra pessoa se sentir preenchida - "Para mim, és o mundo inteiro. Por isso, como é que podes dizer que estou só, quando o mundo inteiro está diante de mim, a olhar-me?" (*Sonho de uma noite de Verão* in LEB, 2011) - e como um sentimento incondicional que se desenrola de coração para coração independentemente das características físicas e intelectuais menos boas da pessoa amada e que torna qualquer pessoa perfeita pelo menos para uma única outra pessoa - "A realidade é que não te amo com meus olhos que descobrem em ti mil

falhas, mas com meu coração, que ama o que os olhos desprezam." (CTS, 2011) e "Eu aprendi...que ninguém é perfeito até que você se apaixone por essa pessoa;" (PU, 2011).

O amor é ainda descrito por este autor como um sentimento mais para ser vivido do que falado ou explicado -"Menos ama quem só fala do amor." (CTS, 2011) e "Aprendi que as palavras do amor perdem o sentido, quando usadas sem critério." (PU, 2011)-, mas que transcende as nossas capacidades de demonstrar o que se sente através de acções, ou seja, tudo aquilo que fizermos fica muito aquém daquilo que sentimos e do que gostaríamos de conseguir fazer -"Consiste a monstruosidade do amor em ser infinita a vontade, e limitada a execução; limitados os desejos, e o acto, escravo do limite." (CTS, 2011)-.

Shakespeare refere-se ao amor como um sentimento eterno, inalterável e que enfrenta todos os obstáculos -"...amor não é amor / Se quando encontra obstáculos se altera, / Ou se vacila ao mínimo temor. / Amor é um marco eterno, dominante," e "Amor não se transforma de hora em hora, / Antes se afirma para a eternidade." (PU, 2011)-, mas que precisa ser cultivado e alimentado, obrigando a que haja investimento por parte das pessoas que se amam e não permitindo que estas se acomodem -"E você aprende que amar não significa apoiar-se, e que companhia nem sempre significa segurança." (PU, 2011)- e como a união, partilha e cumplicidade entre as pessoas que se amam -"No reino em que as almas flutuam no meio das flores, / caminharemos os dois de mãos dadas." (*António e Cleópatra* in LEB, 2011).

Christopher Marlowe (1564-1593), na sua obra *The Passionate Shepherd to His Love* (Perseus, 2011d), utiliza o termo *love* com o significado de pessoa amada, na medida em que ele chama o seu amor para ir viver com ele e relata alguns prazeres da vida que poderão viver juntos.

3.5. Conclusão

Terminámos a apreciação fenomenológica da etimologia do amor. Permitiu-nos ficar a conhecer as raízes do termo amor, o qual vem do latim *amore*, que significa afeição e desejo, e do termo *love*, que vem do Inglês Antigo *lufu*, cujo significado é amor, afeição e amizade; possibilitou-nos também perceber os vários contextos em que estas palavras foram utilizadas ao longo do tempo em várias culturas e em determinados produtos culturais como obras literárias, esculturas, pinturas, melodias e provérbios.

Capítulo 4

**Análise e interpretação das fases
descritiva e etimológica**

4.1. Os dois pilares de um estudo fenomenológico

Neste momento da investigação já temos os dois pilares nos quais se vai sustentar o trabalho daqui para a frente, a descrição do fenómeno amor e a apreciação fenomenológica da etimologia do amor, ou seja, por um lado temos todas as ideias que consciente e intuitivamente nos vêm à mente sobre este fenómeno e por outro lado temos o que os vários termos utilizados para fazer referência ao amor em diferentes culturas e ao longo do tempo dizem sobre este fenómeno.

Desta forma, partimos das ideias ou características relativas às inúmeras aparências do amor e dos diversos significados com ele relacionados ao ser articulado na linguagem e ao ser contextualizado no mundo, para chegar ao significado essencial e profundo deste fenómeno, isto é, às características estritamente necessárias no processo de identificação de uma aparência do fenómeno amor, sem as quais este reconhecimento de um exemplo de amor se torna impossível.

Assim, todo o nosso trabalho consistirá em ir afinando cada vez mais, de acordo com determinados critérios a que iremos fazendo referência, o conjunto de ideias que se relacionam de alguma forma com o fenómeno amor, agrupando-as em categorias cada vez mais amplas e em menor número, de forma a ficar apenas com aquelas que são essenciais a este fenómeno.

4.2. Análise da descrição fenomenológica do amor

4.2.1. Passagens relevantes

Começamos então por reler a nossa descrição do fenómeno amor e identificamos algumas ideias que mais se destacam segundo nenhum outro critério que não o da nossa intuição e em seguida tentá-las-emos analisar e interpretar.

Uma destas ideias é “*que me permite ser quem eu sou*”, visto que o amor ajuda-nos a afirmarmo-nos sem receios e hesitações, pois sentimos que há alguém que nos aceita e gosta de nós pelo que somos, logo sentimo-nos confirmados pelo outro e consequentemente aceitamo-nos a nós próprios como somos. Além de que o amor também

colabora na construção de nós próprios e ajuda-nos a compreender como realmente somos, pois torna-nos mais transparentes e mais livres de medos para que nos consigamos ir percebendo a nós próprios sem pressas, livres de incoerências e de influências exteriores que não nos pertencem, “*Amar vai fazendo com que o nosso “Eu” apareça devagarinho, de forma coesa e indestrutível.*”.

Depois surge “*Amor é uma arte*”, ou seja, o amor é uma capacidade, um dom ou um jeito⁷, desenvolvido pelas pessoas “a partir da percepção, emoções ou ideias” e “dando um significado único e diferente”⁸ a uma relação de amor, isto é, amar é uma capacidade inata que nós possuímos, de natureza emocional e intelectual e que permite a cada um de nós atribuir um significado único a um amor, o que faz com que o amor esteja dentro de nós próprios e tenha de ser desenvolvido por cada um.

Em seguida, aparece-nos “*o quente e encarnado que descreviam este fenómeno dão lugar ao frio e ao azul*”, o que significa que nós, em determinados momentos, consideramos o amor como algo ardente, carinhoso, caloroso, acolhedor e próximo e noutros momentos como algo distante, rígido, calmo e mais apagado, ou seja, o amor junta em si sentimentos opostos ou extremos; tal como, também une o ser criança ao ser adulto, “*como jogar à apanhada e, ao mesmo tempo, como ser adulto*”, estados e actividades completamente distintos.

Temos também a frase “*o Amor não tem limites*”, que mostra a incondicionalidade de que o amor se reveste em todos os sentidos, sendo algo cuja dimensão e implicações nós próprios não conseguimos abarcar.

Há uma outra passagem que nos chamou particularmente à atenção, amar é “*um coração com batimentos muitíssimo fortes, mas calmos*”, isto é, amar faz-nos viver intensamente e plenos de sentimentos profundos e positivos mas simultaneamente faz-nos sentir estáveis, tranquilos e descansados, ou seja, damos um valor extremo a cada momento que vivemos mas sem ter medo que seja o último.

Temos ainda que o amor é “*como um grito interior*”, pois é algo que fala bem alto dentro de cada um de nós mas que guardamos mais para nós próprios e para o outro do que expressamos para toda a gente, além de que o conseguimos sentir melhor do que o comunicamos.

⁷ Sinónimos de arte segundo a versão online do Dicionário da Língua Portuguesa da Porto Editora (DLPPE, 2011).

⁸ Significado de arte segundo a Wikipédia (WO, 2011).

Mais à frente afirmamos que amar é “*como fugir do Mundo para o Paraíso com essa pessoa*”, o que demonstra a natureza positiva do amor, associado sempre a coisas boas e paradisíacas e a sua existência entre o real e o imaginário, pois embora seja um sentimento entre pessoas reais é conotado com situações ou momentos idealizados, oriundos de filmes, livros e até mesmo de sonhos bons que nós temos; até porque como o amor é um sentimento que não conseguimos explicar muito bem e que também não conseguimos estar certos de o conhecer na sua totalidade acabamos por colocá-lo numa dimensão ou num mundo diferente do nosso, o qual nós conseguimos alcançar mas no qual não vivemos sempre.

Em seguida, surge uma outra frase que consideramos importante porque mostra a relação muitíssimo forte e próxima que se estabelece com a pessoa que se ama - amor é “*fazer uma viagem com a outra pessoa sem sair do sofá e ir para qualquer lugar sem se preocupar com o destino*”, ou seja, amar é estar tão ligado à pessoa que se ama que com ela se pode em cada momento conhecer e experienciar coisas novas e é sentir-se tão bem com o outro que o mais importante se torna a sua companhia e não o mundo à nossa volta.

Temos também “*Amor é Amar e ser Amado*”, o que mostra que para haver amor é necessário que uma pessoa ame a outra e seja por ela amada, pois não há amor se só uma das duas coisas acontecer, visto que é este sentimento recíproco que gera a união entre as duas pessoas.

O amor aparece ainda como “*uma forma e uma razão de viver*”, na medida em que o amor define um estilo de vida, uma maneira de olhar para o mundo; as pessoas que amam deixam-se contagiar pela natureza positiva desse sentimento, apresentando-se felizes e optimistas em toda a sua vida, tal como se sentem mais realizadas porque o ser humano tem necessidade de amar o próximo e então, quando consegue expressar, viver e desfrutar o amor está a concretizar e a satisfazer um dos objectivos da sua vida.

No entanto, amar não é fácil. Muitas vezes, “*temos medo de nos entregar e, simultaneamente, de nos libertar do Amor*”, visto que quando amamos estamos a entregarmo-nos ao outro e à vivência do sentimento que existe entre nós, logo deixamos para trás determinadas coisas e agarramo-nos a outras, das quais nos tornamos ‘dependentes’, tal como atirarmo-nos para uma zona desconhecida, da qual por mais que tenhamos a ideia que será boa teremos sempre um certo receio exactamente por não conhecermos os seus contornos. Por outro lado, ao amar estou a libertar-me do conhecimento tradicional, certo e

passado que tinha do mundo e de mim próprio, aquele que me foi transmitido pelos outros e que eu tomei como um dado adquirido e abro-me à experiência e ao conhecimento por mim próprio da minha existência e do que me rodeia.

Por último, na nossa descrição do amor, há ainda uma distinção marcante entre “*relação amorosa*” e “*relação de Amor*”, em que a primeira parece ser a que estabelecemos com Deus, com os pais, os filhos, os irmãos e os amigos e a segunda será uma relação única e especial estabelecida com a pessoa igualmente única e especial a quem escolhemos dedicar a vida e com a qual nos sentimos felizes e realizados; em suma, “*eu posso dar a vida pelos meus pais, por Deus, pelos meus irmãos, mas eu nunca lhes dou a minha vida*”, ou seja, ser capaz de morrer por estas pessoas de extrema importância para mim e pôr a felicidade delas à frente da minha é diferente de dedicar a minha vida a essas pessoas.

4.2.2. Temas fundamentais da descrição

Depois de referenciadas e interpretadas algumas passagens que considerámos mais interessantes continuámos a analisar a nossa descrição do fenómeno amor fazendo um levantamento de todas as palavras ou expressões que nos aparecem no texto corrido; ficámos com uma lista com cerca de duzentos e setenta pontos, características ou ideias. Em seguida, pegámos nesta lista e tentámos descobrir parecenças ou ligações entre os diversos pontos, agrupando-os segundo estas semelhanças, pelo que ficámos com oito grandes grupos distintos.

Num desses grupos temos as várias ideias que nos remetem de forma explícita para uma relação com o outro, a qual aparece nitidamente como sendo de grande envolvimento, proximidade ou profundidade, englobando ideias como casal de apaixonados, cumplicidade, abrir-se a alguém, dar-se a essa pessoa, ir para qualquer lugar com essa pessoa, comunhão de interesses e sentimentos e destino e vida de cada uma das pessoas que se amam traçados pelos dois.

Num outro temos os sentimentos ou emoções presentes numa relação de amor, os quais são todos positivos e a maioria deles fortes, nomeadamente a felicidade, a natureza inexplicável que os envolve, a enorme afeição, a ideia do amor como amar e ser amado, isto é, a união do dar e receber, o estar vivo, o ser ardente, o ser único e especial, o sentir-

se realizado, o adorar e gostar, a certeza e a estabilidade numa relação de amor, o brilho, a plenitude, o desejo, a admiração e a força.

O grupo seguinte que apresenta diversos exemplos de manifestação ou expressão das emoções, como abraçar, mimar, acarinhar, beijar, pensar no outro, falar com ele, escrever-lhe, surpreendê-lo, vontade de se fundir com ele, cantar, um olhar brilhante e profundo, um sorriso tranquilo, risos e gargalhadas e não precisar de falar para comunicar com o outro.

Agrupámos um outro conjunto de ideias por mostrarem a ligação do amor com o imaginário e os sonhos bons, nomeadamente o sentir-se nas nuvens, fazer uma viagem com o outro sem sair do mesmo sítio, fugir do mundo para o paraíso com a pessoa que se ama, voar, dois anjos a levitar, um casal a rebolar na areia, mar calmo e ondulado, um campo de girassóis, um príncipe encantado e um cavalo branco.

Num outro grupo temos as ideias que remetem para a incondicionalidade e a eternidade, um caminho sem fim, que caracterizam o amor, tal como a certeza que uma relação irá resultar, amar o outro e ser amado nas coisas melhores e piores, confiar incondicionalmente no outro, estar certo de que nunca o deixaremos de amar, e o poder colocar qualquer questão que em nada conseguirá atingir o nosso amor. Temos ainda que o amor vence tudo e não tem limites, é acreditar que tudo é possível, é sentir que o amor é tudo e é suficiente, ou seja, basta para vivermos, está ligado às palavras sempre e eterno, não nos deixa sozinhos, o amor ultrapassa-nos e é sentir que não há quantificações ou qualificações possíveis para o amor, pois amor é amor, pode estar mais vibrante ou mais calmo, mas nunca aumenta nem diminui, pois a sua intensidade e força são únicas.

Temos também a dimensão dicotómica ou universal do amor, isto é, a união que o amor estabelece entre os opostos ou extremos ao estarem todos presentes em simultâneo no amor, por exemplo chorar e sorrir, ser criança e ser adulto, aceitarmos que os outros tenham ideias diferentes das nossas e aceitarmos que poderemos não aceitar isto, não ter medo de errar mesmo sabendo que se erra, sentir que é mais importante que o outro nos diga que nos ama do que nos explique porque nos ama mas aceitar que há momentos que também queremos ouvir porque nos ama, andar depressa e andar para trás, brincar e lutar ou *xingar* e entregar e libertar; exemplos estes que mostram a abrangência universal do amor, não ao nível do espaço físico, mas sim ao nível dos sentimentos, estados, actividades e atitudes.

Um outro conjunto está relacionado com o desenvolvimento da identidade da pessoa que ama, na medida em que o amor permite-nos ser quem nós somos, querer que nos amem despidos de qualquer capa por aquilo que realmente somos interiormente, não pelo que fazemos nem pela forma como o fazemos, mas sim pelo que somos; aceitar-nos a nós próprios, sermos autênticos e exprimirmos as nossas ideias. O amor faz-nos crescer, termos vontade própria, determos a possibilidade e a responsabilidade de escolher, não termos medo de ser diferentes do outro, sermos livres, ser o que realmente somos, afirmarmo-nos, desenvolvermo-nos enquanto pessoa e irmos fazendo aparecer o nosso “Eu” coerente e indestrutivelmente, tal como se tratasse da construção do *puzzle* da nossa identidade.

Por fim, temos ainda uma outra dimensão bastante importante do amor - o desenvolvimento da capacidade de amar e a disponibilidade para o fazer, visto que o amor pelo outro é inato. Todos nós temos capacidade para amar, mas é preciso cultivar e investir neste campo para nos conseguirmos efectivamente entregar e libertar ao amor, pois sendo amar uma forma e uma razão de viver, para encontrarmos um amor temos de estar previamente dispostos, disponíveis, preparados e capazes de vivermos esse amor. Mas não pode ser a pessoa que amamos a motivar-nos para agarrarmos esta oportunidade de amar, pois implica dar de nós próprios, decidir viver ao invés de pensar e fazer mudanças naquilo que temos de mais profundo, como os valores, os sentimentos, aquilo que realmente somos; logo, não é simples querer amar, é sim uma arte.

4.3. Análise da apreciação fenomenológica da etimologia de amor

Depois de fazermos a análise da descrição do fenómeno amor e de salientarmos as oito linhas gerais deste fenómeno, vamos agora analisar a apreciação fenomenológica da etimologia do amor, destacando igualmente as ideias fundamentais nela presentes. Assim, iremos também fazer um levantamento das várias palavras ou expressões presentes no texto e esquecendo as ideias orientadoras da descrição agruparemos as várias ideias, características ou pontos desta última lista consoante semelhanças que apresentem.

Temos, então, doze dimensões distintas do amor, algumas delas complementando-se, outras excluindo-se e outras não se relacionando de todo.

Uma dessas dimensões é o amor por Deus, que implica a devoção, dedicação, submissão e respeito dos homens para com Deus e a benevolência e afeição Deste para com os homens.

Temos também o amor entre parentes, ou seja, a afeição e a ligação natural existente entre irmãos, o amor fraterno, e entre pais e filhos, amor por alguns considerado desinteressado e por outros desenvolvido com vista à obtenção de um benefício em troca de algo.

Uma outra linha fundamental é o amor entre amigos, nomeadamente o amor grego, relação afectuosa entre dois homens com base na personalidade e na inteligência, oriundo da afinidade, cumplicidade e partilha existente entre os amigos, dos sentimentos de gratidão, dedicação, preocupação, admiração, valorização, carinho e respeito para com o outro e da vontade de praticar o bem e ser bom para o amigo.

Podemos igualmente encontrar o amor conjugal, a maioria das vezes explicitamente considerado apenas entre homem e mulher, incluindo as diversas características do amor entre amigos e podendo-se dividir em duas dimensões. Um amor mais intelectual ou espiritual, conotado com as ideias de doçura, suavidade, encanto, agradável, ternura, afecto íntimo, tomar conta, gostar e apreciar. Um outro amor mais emocional, que remete para a paixão pela pessoa amada, a beleza, a vaidade, o galanteio, um coração, um sonho, algo ilusório ou idealizado, o encontro da perfeição no outro, a aprovação, veneração e serventia deste, a devoção por ele, a vontade de o possuir, estar sempre com ele, gostar fortemente, um sentimento luminoso, inspirador, soberbo, arrebatador, suficiente para nos sentirmos realizados, uma força motriz e mais para ser vivido do que falado ou escrito.

Aparece-nos também o amor sexual, que pode ou não estar contido nos amores intelectual e/ou apaixonado, estando ligado aos prazeres sexuais, ao sexo, à luxúria, à concupiscência, ao erotismo, à sensualidade, à entrega dos corpos, ao prazer e satisfação recíprocos e ao desejo. É neste âmbito que o amor ganha as duas únicas conotações negativas que encontrámos, um parceiro fora do casamento e um filho bastardo.

Uma outra dimensão do amor é o amor com vista à continuidade da espécie, que se define por ser uma reacção física a estímulos e que permite a reprodução e logo a sustentação da espécie.

Encontramos também o amor enquanto um compromisso, um acordo, uma união de duas ou mais pessoas numa só, algo eterno, coeso, que enfrenta todos os obstáculos e que implica fidelidade incondicional e investimento numa relação.

Uma outra das linhas fundamentais é o amor visto segundo uma escolha que se faz, implicando uma preferência, uma vontade e um objectivo, manifestando uma liberdade de acção, talvez com um carácter de exclusividade traduzido em amar apenas uma pessoa de cada vez e que demonstra os factos de sermos merecedores ou dignos de amor e de dedicarmos amor a alguém e estarmos aptos para amar.

Temos também o amor como uma fonte de sentimentos positivos como a satisfação, o bem-estar, a felicidade e o sentir-se privilegiado por estar ao lado da pessoa que se ama.

Por último, aparece-nos o amor considerado segundo as implicações que este sentimento tem na pessoa que ama, nomeadamente a auto-estima, o amor por si próprio e o desenvolvimento da própria pessoa.

4.4. Integração dos resultados das fases descritiva e etimológica

Nestas duas fases - descritiva e etimológica - as dimensões encontradas seguem uma lógica diferente, ou seja, muitas das palavras e expressões presentes nas duas listas que fizemos são sinónimos ou mesmo iguais, mas o contexto em que aparecem e consequentemente os grupos em que foram incluídas são distintos.

Na descrição temos essencialmente grupos relacionados com as principais características relacionadas com o amor em si, enquanto sentimento, enquanto que, na apreciação fenomenológica da etimologia de amor assistimos a uma divisão baseada principalmente nos diversos tipos de relações de amor e em determinadas ideias relativas às relações, não tanto ao sentimento em si.

Contudo, torna-se agora importante que encontremos pontos de união entre as dimensões encontradas nas duas fases de forma a ficarmos apenas com uma lógica de categorização dos pontos das duas listas. Assim, teremos como base as oito dimensões da fase descritiva, às quais acrescentaremos as ideias da fase etimológica.

Desta forma, as características ou ideias do amor conjugal, amor por Deus, amor entre parentes, amor entre amigos e amor intelectual podem-se distribuir pelas dimensões

da relação de grande envolvimento com o outro, dos sentimentos positivos e fortes e da incondicionalidade e eternidade que caracterizam o amor. O amor emocional tem alguns pontos relativos aos sentimentos, outros à ligação do amor com o imaginário e os sonhos bons e outros ainda à incondicionalidade.

O amor com vista à continuidade da espécie apresenta-se como uma nova dimensão do amor, que será interessante acrescentar às ideias da fase descritiva e na qual podemos incluir alguns pontos do amor sexual, visto que, embora este último apresente as ideias de prazer, desejo e sensualidade que se incluem na dimensão dos sentimentos, a ideia do amor sexual como uma reacção física a estímulos, ligada à entrega dos corpos, ao sexo e relativa a questões mais práticas e menos sentimentais pode ser conotada com o objectivo de reprodução e sustentabilidade da espécie. O amor sexual como um todo está ainda presente na dimensão dicotómica ou universal do amor, na medida em que se apresenta simultaneamente como algo extremamente sentimental e prático, ou seja, inclui em si dois extremos.

O amor enquanto um compromisso insere-se nas ideias da relação com o outro e da incondicionalidade e eternidade. O amor enquanto uma escolha que se faz embora pudesse ser distribuído pela relação com o outro, a incondicionalidade e a eternidade, o desenvolvimento da identidade e a capacidade e a disponibilidade para amar, considerámos preferível defini-lo como uma nova dimensão do amor pois, ao contrário da ideia de que se escolhe os amigos, logo na amizade somos activos, mas não se escolhe quem se ama, logo no amor seríamos passivos (ASU, 2011), nós consideramos que uma das características fundamentais do amor é a expressão de determinada vontade, a escolha de uma pessoa entre todas as outras, que nos é possibilitada pela nossa liberdade de acção.

O amor como uma fonte de sentimentos positivos corresponde à dimensão dos sentimentos e o amor considerado segundo as implicações que tem na pessoa que ama está ligado ao desenvolvimento da identidade.

Desta forma ficámos com dez dimensões distintas do amor: a relação de grande envolvimento com o outro, os sentimentos positivos e fortes, a manifestação das emoções, a ligação do amor com o imaginário e os sonhos bons, o amor com vista à continuidade da espécie, a dimensão dicotómica ou universal do amor, a eternidade e incondicionalidade que caracterizam o amor, o desenvolvimento da identidade da pessoa que ama, o amor visto segundo uma escolha que se faz e a capacidade e disponibilidade para amar.

Capítulo 5

Consolidação dos resultados das fases descritiva e etimológica e investigação da essência do amor

5.1. Redução fenomenológica

Vamos agora passar à redução fenomenológica, isto é, vamos colocar de lado as ideias que denotam a presença do fenómeno no espaço e/ou no tempo, aquelas que estão ligadas com as aparências de amor, com as diversas formas como ele aparece no mundo; sendo que não iremos acrescentar nada à descrição a que chegámos do fenómeno amor depois de analisadas e interpretadas a descrição do amor feita por nós e a apreciação fenomenológica da etimologia de amor, vamos sim consolidar os resultados ou dimensões do amor a que chegámos nas duas primeiras fases.

É importante desde já sabermos que tal como Merleau-Ponty (1962) frisou não é possível desenvolvermos uma redução completa, pois nós não nos conseguimos retirar do momento e do lugar dos quais estamos a apreender o fenómeno amor, logo o nosso estudo sobre o amor estará sempre contextualizado na forma de ser no mundo, característica do tempo e espaço em que nos situamos.

Assim, retiramos das ideias fundamentais caracterizadoras do amor, a relação de grande envolvimento com o outro, os sentimentos positivos e fortes, a manifestação das emoções, a ligação do amor com o imaginário e os sonhos bons, o amor com vista à continuidade da espécie, a dimensão dicotómica ou universal do amor, a eternidade e incondicionalidade que caracterizam o amor, o desenvolvimento da identidade da pessoa que ama, o amor visto segundo uma escolha que se faz e a capacidade e disponibilidade para amar, tudo o que são consideradas referências espaciais e/ou temporais relativas ao momento e lugar em que nos encontramos.

Temos então que o amor como uma relação de grande envolvimento com o outro, os sentimentos positivos e fortes, a ligação do amor com o imaginário e os sonhos bons e a dimensão dicotómica ou universal deste não apresentam qualquer ligação com um determinado espaço e/ou tempo, logo estes resultados já estão reduzidos ao máximo possível.

A manifestação ou expressão das emoções denota a existência de referências de tempo e de espaço, na medida em que manifestar ou expressar são acções que, ao contrário da acção de se relacionar que ocorre sem estar ligada a determinado período, duração ou situação, estão sempre relacionadas com a situação, momento e lugar em que ocorrem; logo, para retirarmos da ideia de manifestar ou expressar emoções as marcas temporais e

espaciais temos de pensar o que significa esta comunicação dos sentimentos sem estar alocada a determinada situação. Assim, ao tentarmos perceber o que é a comunicação dos sentimentos aqui, ali e acolá, antes, durante e depois -embora não seja correcto pensar em marcas espaciais e temporais enquanto tentamos reduzir uma ideia, esta é a forma que temos de levar as ideias para uma dimensão aespacial e intemporal- do acto comunicacional, chegamos a mais uma dimensão do amor, o significado exterior dos sentimentos interiores.

O amor com vista à continuidade da espécie apresenta uma referência ao tempo futuro, na medida em que continuar significa não parar ou não acabar com determinada coisa que existe ou sucede hoje e que possivelmente já existia ou sucedia no passado. Logo, para eliminarmos a marca temporal nesta ideia temos de pensar no que ela significa se nos esquecermos da existência de um passado, de um presente e de um futuro, isto é, se o amor tem como objectivo que a espécie não acabe hoje e que amanhã continue a existir, então o amor é uma das coisas que sustenta ou mantém a espécie, logo uma das dimensões do amor é o amor como sustento da espécie.

A ideia de eternidade e incondicionalidade que caracterizam o amor contém uma marca temporal, pois algo eterno é algo que existe para sempre, em todo o tempo futuro, que não tem fim, logo, ao retirarmos a ideia de futuro da eternidade ficamos com algo que existe e cuja dimensão não conseguimos abarcar de tão grande que é; assim, uma das dimensões do amor é a natureza incondicional do amor e a sua existência de dimensão desconhecida na sua transcendência.

O desenvolvimento da identidade da pessoa que ama tem marcas espaciais e temporais, visto que desenvolver é um processo que aparece sempre ligado ao espaço em que se processa e ao tempo ou período que envolve. Assim, ao reduzirmos esta ideia temos que o desenvolvimento da identidade, ou seja, a formação, a construção, a evolução e o crescimento desta significa ganhar forma e contornos, o que implica que a forma e os contornos da identidade são mutáveis e não podem ser definidos para que a duração e o espaço respectivos ao seu ganho sejam intemporal e aespacial, respectivamente. Temos então uma outra dimensão do amor, a incapacidade/impossibilidade de dar forma e contornos à identidade.

O amor visto segundo uma escolha que se faz apresenta uma marca temporal porque fazer uma escolha é uma acção que está sempre ligada ao momento em que é

levada a cabo, logo ao reduzir esta ideia ficamos com uma nova dimensão do amor, o amor como uma preferência.

Por último, temos a ideia de capacidade e disponibilidade para amar, a qual apresenta uma referência temporal, pois estar disponível está sempre associado ao momento em que se está disponível ou preparado, logo, se pensarmos o que significa a ideia de disponibilidade na intemporalidade chegamos ao estar disponível como ser capaz de algo, o que faz com que esta dimensão do amor se reduza à capacidade de amar.

Assim, terminámos a redução das dimensões do fenómeno amor, ficando com dez ideias intemporais e aespaciais: a relação de grande envolvimento com o outro, os sentimentos positivos e fortes, o significado exterior dos sentimentos interiores, a ligação do amor com o imaginário e os sonhos bons, o amor como sustento da espécie, a natureza incondicional do amor e a sua existência de dimensão desconhecida na sua transcendência, a dimensão dicotómica ou universal do amor, a incapacidade de dar forma e contornos à identidade, o amor como uma preferência e a capacidade de amar.

5.2. Alcance da essência

Vamos agora passar ao alcance da essência, ou seja, vamos tentar chegar aos significados profundos, essenciais e primeiros do fenómeno amor, aqueles que estão presentes na minha consciência e que me permitem identificar aparências, exemplos ou particulares de amor.

Para atingir este objectivo recorreremos a duas técnicas distintas, a generalização, que consiste em tentar perceber o que há de comum em todos os exemplos do fenómeno amor e a *methodical variation* ou *free imaginative variation* – designação atribuída por Husserl -, isto é, variar livremente as várias características do fenómeno amor de forma a colocar de lado as que não põe em causa o reconhecimento do fenómeno, ficando apenas com as que são estritamente necessárias para a identificação de uma aparência do amor.

Assim, das características gerais ou universais comuns a todos os particulares do amor, chegaremos àquelas que, além de serem comuns a todas as aparências deste fenómeno, estão obrigatoriamente todas elas presentes simultaneamente em cada um dos exemplos do fenómeno amor.

5.2.1. Generalização

Começamos então por tentar perceber quais as dimensões do amor que são comuns a todas as aparências deste fenómeno. A relação de grande envolvimento com o outro está presente em todos os exemplos do amor, tal como os sentimentos positivos e fortes e o significado exterior dos sentimentos interiores.

A ligação do amor com o imaginário e os sonhos bons não é uma característica de todos os particulares do amor. Há muitos casos em que o amor está relacionado com situações fictícias ou idealizadas, nomeadamente quando pensamos no amor e nos vem à cabeça um coração encarnado, anjinhos, a imagem do Cupido, um casal de apaixonados de um determinado filme ou livro ou mesmo aquelas histórias que identificamos como os ícones do amor, nomeadamente Romeu e Julieta e D. Inês de Castro e D. Pedro. Mas quando pensamos no amor enquanto partilha, ajuda mútua, estabilidade, entre muitas outras coisas, não estamos a associá-lo com algo proveniente da imaginação ou da idealização, mas sim com algo real e prático.

O amor enquanto sustento da espécie não é igualmente uma ideia que esteja presente em todas as aparências do amor, porque quando pensamos no sentimento e na relação de amor em si, existente entre duas pessoas, não estamos necessariamente a pensar nos frutos dessa relação e mais concretamente nos filhos que poderão ou não ter lugar numa relação de amor, ou seja, nós temos exemplos do amor em que este não aparece como sustento da espécie.

A natureza incondicional do amor e a sua existência de dimensão desconhecida na sua transcendência, o amor como preferência e a capacidade de amar são ideias que estão presentes em todas as aparências do amor, nas que nós conhecemos e em todas as possíveis aparências.

A dimensão dicotómica ou universal do amor não é uma característica de todos os exemplos do amor, na medida em que nalguns estão presentes opostos ou extremos como rir e chorar, errar e ser perfeito, ser adulto e ser criança, mas noutros este carácter universal não aparece demarcado, pelo que não podemos considerar que este seja comum a todos os exemplos do amor.

A incapacidade de dar forma e contornos à identidade não é comum a todas os particulares do amor, pois há realmente muitas situações em que o amor vai fazendo com

que haja uma alteração ou ajuste constante da personalidade e logo, em parte, da identidade das pessoas que se amam, não sendo por isso possível definir a sua identidade; mas não é algo que consideramos que tenha de suceder obrigatoriamente, logo esta ideia não está presente em todos os exemplos do amor.

Desta forma, ficámos com seis dimensões do amor comuns a todas as aparências analisadas e possíveis deste fenómeno: a relação de grande envolvimento com o outro, os sentimentos positivos e fortes, o significado exterior dos pensamentos interiores, a natureza incondicional do amor e a sua existência de dimensão desconhecida na sua transcendência, o amor como uma preferência e a capacidade de amar.

5.2.2. *Methodical variation* ou *free imaginative variation*

Queremos agora passar destas ideias gerais ou universais relativas ao fenómeno amor para as características essenciais deste, ou seja, vamos analisar cada uma destas ideias e as partes que compõem cada uma delas colocando de lado individualmente cada um destes elementos e tentando perceber se continuamos a reconhecer um exemplo do fenómeno amor sem a presença de determinada característica; a ferramenta que utilizamos para esta fase será a nossa capacidade de reconhecimento do fenómeno amor.

Começamos, então, por pensar se reconheceremos uma aparência do fenómeno amor caso não envolva uma relação e percebemos que é impossível fazê-lo, portanto, uma relação é um dos significados essenciais do amor. Em seguida, pensamos se terá mesmo de ser uma relação de grande envolvimento ou se pode ser qualquer relação e chegamos à conclusão que amor só pode mesmo ser uma relação de grande envolvimento; esta relação só poderá ser entre duas pessoas e não entre uma pessoa e um animal, uma actividade, um objecto ou um conhecimento, pois uma das frases que aparece na literatura e que foi utilizada por mim na descrição do amor diz que “amor é amar e ser amado”, ou seja, só existe amor quando amamos o outro e o outro nos ama a nós, logo, como os animais, as actividades, os objectos e os conhecimentos não amam, então não pode haver amor entre uma pessoa e estes; consideramos Deus como uma pessoa simplesmente porque consegue amar. Assim, um dos significados profundos do amor é uma relação de grande envolvimento entre duas pessoas, o qual está na nossa consciência e nos possibilita, em conjunto com os restantes significados a que iremos chegar, identificar exemplos do amor.

Temos também que o amor implica sempre sentimentos e estes são estritamente necessários ao reconhecimento deste fenómeno; porém, aqueles que são essenciais não são de todo tipo, pois os que têm a eles associada uma carga negativa não se relacionam com o fenómeno amor. Logo, os sentimentos essenciais ao fenómeno amor têm de ser positivos, tal como serem fortes também é uma característica essencial destes, pois pode haver sentimentos menos fortes no amor, mas, para identificarmos um exemplo deste fenómeno, os sentimentos fortes têm mesmo de existir. Desta forma, temos um outro significado essencial e profundo do fenómeno amor, os sentimentos positivos e fortes.

Ao pensarmos na ideia do significado exterior dos sentimentos interiores deparamo-nos com um grande dilema, porque, por um lado, parece não fazer sentido haver amor sem se conseguir atribuir um significado perceptível e exterior, pelo menos para as duas pessoas que se amam, aos sentimentos que têm um pelo outro, pois nesse caso aparentemente nem haveria amor entre eles, pois não saberiam que se amavam mutuamente; por outro lado, se nos contassem uma história de duas pessoas que desenvolviam um amor por sentirem que se amavam uma à outra numa dimensão apenas interior e emocional, baseando o seu amor numa ‘comunicação interior, sentimental ou mental’, a qual não está incluída nos diversos tipos de comunicação que usualmente conhecemos e que necessitam que exista um significado comum exterior das coisas para que as pessoas possam comunicar sobre elas, ou seja, se nos falassem de um amor entre duas pessoas que se amam de ‘mente para mente’, nós identificaríamos este exemplo como uma aparência do fenómeno amor. Assim, acabamos por considerar que o significado exterior dos pensamentos interiores não é estritamente necessário para o reconhecimento do fenómeno amor.

Vamos agora decompor a dimensão da natureza incondicional do amor e a sua existência de dimensão desconhecida na sua transcendência, de forma a percebermos se há nesta ideia mais alguma característica essencial do amor ou se, pelo contrário, podemos reconhecer uma aparência do amor sem estarem presentes nenhum dos elementos desta dimensão. Temos então que a incondicionalidade é uma característica profunda do fenómeno amor pois, se o sentimento que as duas pessoas que se amam têm uma pela outra não for incondicional, então não existe um amor entre elas. O amor também tem que ser obrigatoriamente algo que existe e cuja dimensão não conhecemos; se conhecêssemos os limites do amor, este, em parte, deixaria de ser incondicional e as frases “o amor não tem

limites” e “o amor ultrapassa-nos” deixariam de fazer qualquer sentido, pelo que, para identificarmos um exemplo do amor, a relação de grande envolvimento entre duas pessoas tem de ter uma existência cuja dimensão é desconhecida; porém, o facto de não conhecermos a dimensão do amor provém desta ser tão grande que não conseguimos atingir os seus limites, logo a dimensão do amor tem de ser desconhecida na sua transcendência. Assim, a natureza incondicional do amor e a sua existência de dimensão desconhecida na sua transcendência são características estritamente necessárias para o reconhecimento do fenómeno amor.

O amor como uma preferência não é uma ideia essencial do amor, porque, quando uma pessoa sente amor pela outra, não sente que prefere essa pessoa a todas as outras, mas sim, que o seu sentimento por essa pessoa é tão, mas tão forte, que considera amá-la, por mais que neste sentimento esteja implícita uma preferência, ou seja, o amor não se baseia necessariamente em comparações, mas em coisas absolutas, tal como Shakespeare escreveu “Para mim, és o mundo inteiro.” (*Sonho de uma noite de Verão* in LEB, 2011). É-nos difícil comparar quando não conhecemos o universo inteiro, isto é, não nos é fácil dizer que preferimos esta pessoa em relação a todas as pessoas que existem já que não abarcamos a base de comparação que estamos a utilizar. Temos sim a atitude de dizer que queremos estar ao lado daquela pessoa por gostarmos muitíssimo dela em termos absolutos e não comparativos; desta forma, o amor como uma preferência não é uma característica essencial deste fenómeno.

A última ideia que temos é a capacidade de amar, a qual transmite um dos significados profundos e primeiros do amor. Para haver amor é necessário que as duas pessoas sejam capazes de amar, no verdadeiro sentido de conseguirem amar o outro, pois, quando definimos as linhas gerais da nossa descrição ‘pura’ do fenómeno amor, considerámos que amar é algo inato, essencial ao ser humano, mas, ao prosseguirmos para a redução, chegámos à conclusão que estar disponível ou disposto para amar significa ser capaz de amar, logo, como consideramos que há pessoas que, por vezes, estão disponíveis para amar e outras vezes não o estão, tal como, há pessoas que estão sempre disponíveis para amar e outras nunca o estão, então isto significa que esta capacidade de amar não é inata. O que é essencial a todos os seres humanos é todos terem em si o potencial necessário para conseguirem desenvolver a capacidade de amar, mas o ser capaz de amar é algo que não pertence obrigatoriamente a todos e em todos os momentos da sua vida e

contudo, para desenvolver um amor, é estritamente necessário que uma pessoa tenha a capacidade de amar em determinado momento da sua vida.

5.3. Descrição essencial do fenómeno amor

Amor é uma relação de grande envolvimento entre duas pessoas que nutrem uma pela outra um sentimento positivo e forte, de natureza incondicional, cuja dimensão não conhecemos por ser demasiado grande e o qual se baseia na capacidade que as duas pessoas têm de o sentir.

Chegámos, assim, à nossa descrição essencial do fenómeno amor, à essência deste fenómeno, isto é, às características que se nos apresentam estritamente necessárias para o reconhecimento deste fenómeno, as quais estão presentes na nossa consciência, permitindo-nos identificar intuitivamente uma aparência do amor e representando o significado primeiro ou profundo deste fenómeno.

Capítulo 6

Significado da descrição essencial do amor à luz da teoria de Heidegger sobre o ser humano

6.1. Aproximação fenomenológica de Heidegger ao ser humano

Neste capítulo iremos tentar perceber qual o significado mais profundo do fenómeno amor para o ser humano, ou seja, baseando-nos nas características essenciais do homem. Iremos fazer uma reinterpretação dos significados do amor a que chegámos anteriormente, isto é, analisaremos o significado da descrição essencial do amor à luz de uma teoria sobre o ser humano.

Achámos da maior pertinência utilizarmos, para alcançar o nosso objectivo, o estudo de carácter fenomenológico desenvolvido por Heidegger em *Being and Time* (1962 [1927]) sobre o homem, a que o autor denominou de *Dasein*, de forma a que na sua tentativa de perceber os significados primeiros e mais profundos deste não se deixasse influenciar por toda a informação e contextualização que o termo homem nos evoca.

Como já tínhamos referido no capítulo da aproximação fenomenológica, a fenomenologia de Heidegger é de natureza hermenêutica, pois ele interpreta o *Being* e o *Dasein* e depois analisa a forma como desenvolveu esta interpretação, que nunca será uma aproximação final e perfeita, na medida em que podemos estar constantemente a reinterpretar os fenómenos numa procura incessante de interpretações mais adequadas. Desta forma, o nosso conhecimento sobre um fenómeno e até mesmo a estrutura da obra *Being and Time* apresentam uma forma espiral, visto que a cada nova interpretação ou à medida que vamos desenvolvendo o estudo de um fenómeno, vamos alcançando um nível cada vez mais profundo do conhecimento deste.

Começaremos por apresentar uma breve revisão da primeira parte da obra *Sein und Zeit*⁹ de Heidegger, escrita em 1927, tendo como base a aproximação de Richard Polt a esta obra, no seu livro *Heidegger: An Introduction* (1999). Em seguida, faremos uma súmula das características essenciais do homem presentes neste resumo e, finalmente, tentaremos perceber o significado da descrição essencial do fenómeno amor a que chegámos no capítulo anterior à luz da essência do homem desenvolvida por Heidegger, ou seja, tentaremos compreender o que é amor para o homem.

⁹ Obra traduzida para o inglês em 1962 com o nome de *Being and Time*.

6.2. Revisão da primeira parte de *Being and Time*

Ao escrever este livro Heidegger não tinha como objectivo primeiro perceber o que é o *Dasein*, mas sim o que é o *Being*, aquilo que antes de mais une todos os seres humanos, os animais, as plantas, os objectos, as actividades, em suma, tudo aquilo que temos na nossa consciência e que faz com que estes sejam entidades ou seres. Assim, a questão orientadora deste seu estudo é “Why is there something rather than nothing?” (Polt, 1999: 1). Embora esta questão não possa ser respondida pois é um conhecimento transcendente, ou seja, está para lá da capacidade humana na medida em que o *Being* transcende todas as entidades, Heidegger considerou que poderíamos enfatizar a diferença entre existir alguma coisa em vez de nada, ou seja, chegar às características essenciais de ser alguma coisa mesmo sem percebermos o porquê dessas características, utilizando o termo *Being* para transmitir aquilo que faz com que sejamos seres que somos e não seres que não somos (Polt, 1999: 3).

Desta forma, ao questionarmo-nos sobre o *Being* percebemos que não nos estamos a perguntar sobre uma determinada coisa, estamos sim a tentar perceber as razões para todas as coisas serem antes de mais *beings*. Heidegger denominou de diferença ontológica a distinção que fez entre *Being* e *beings*, pois ao questionar-se sobre o *Being* estava a tentar perceber aquilo que nos faz identificar uma entidade como entidade, ou seja, aquilo que é comum a todos os *beings*, que não é ele próprio um *being*, mas sim o *Being* e que faz com que as entidades sejam algo em vez de nada.

Para perceber o que é o *Being*, Heidegger opta por tentar compreender o que é o *being* do *Dasein*, tendo em conta que o *Dasein* é uma entidade, tal como todos os outros *beings*, que é em vez de não ser, e que para além disso tem algum conhecimento do *Being*, uma vez que coloca esta questão do *Being*. No entanto, Heidegger não confunde em situação alguma o *Being* com o *Dasein*, pelo que irá estudar a natureza ou essência do *Dasein*, isto é, a sua existência de todos os dias, o seu *being*, aquilo que transmite a nossa forma de estarmos presentes naquilo em que tomamos parte activa sendo actores e não espectadores, não se debruçando sobre as diversas dimensões da existência humana, mas apenas sobre aquelas que lhe poderão ser úteis para posteriormente perceber o que é o *Being*.

Desta forma, Heidegger desenvolve um estudo circular, pois tenta compreender o *Being* através da compreensão do *being* particular do *Dasein*, o que não é possível sem ter um conhecimento *a priori* do *Being*. Parte de um entendimento vago do *Being* em geral, depois tenta aprofundar o conhecimento que tem do *being* do *Dasein* para assim perceber melhor o *Being* (Polt, 1999: 31).

Heidegger considerava que nenhuma das inúmeras interpretações que existiam do *Dasein* se tinha desenvolvido de forma adequada e colocou como objectivo da sua investigação que o *Dasein* “*put itself into words for the very first time, so that it may decide of its own accord whether, as the entity which it is, it has that state of Being*” (Heidegger, 1962: 362).

Desta forma, Heidegger chegou à conclusão que realmente a essência do *Dasein* é a sua existência, o seu modo de existir, a sua forma própria e característica de *being* que se define pela “*mineness*” (Polt, 1999: 44) do seu *being*, ou seja, o *being* do *Dasein* pertence-lhe e é uma questão para si próprio, na medida em que o *Dasein* ao contrário de todas as restantes entidades preocupa-se com o seu *being*, escolhe-o, estabelece-o e interpreta-o. Sendo exactamente esta capacidade do *Dasein* em definir a sua própria existência e consequentemente a responsabilidade que tem pela sua vida, a causa das crises de identidade que o assolam.

Assim, para compreender o ser humano Heidegger optou por investigar a sua *existentialia* (Polt, 1999: 44), isto é, as várias dimensões da existência do *Dasein* enquanto uma entidade que tem a capacidade de decidir e efectivamente decide quem ele próprio é. Heidegger percebeu igualmente que para compreender a existência do *Dasein* teria de ter em conta que este aparece sempre inserido num determinado contexto, logo baseando-se na capacidade exclusiva que o *Dasein* tem em compreender o mundo teve de estudar também o *being* de todas as restantes entidades que fazem parte deste.

Heidegger chegou assim à compreensão do *Dasein*, tendo em conta que os seres humanos são *Dasein* porque têm de determinar quem eles próprios são ao agir num determinado mundo, visto que, tal como Ilharco referiu, “a acção é o mundo feito humano” (Ilharco, 2003: 145), pois “*no-mundo* estamos já e sempre em acção” (Ilharco, 2003: 145), na medida em que a “*nossa relação primordial com o mundo é utilizá-lo*” (Ilharco, 2002: 149).

Agir é, assim, um dos significados profundos e fundamentais do *Dasein* e por isso Heidegger utilizou o termo *Dasein* que significa “Being *there*” (Polt, 1999: 30) para referir o ser humano, aquele que vive no mundo e que está envolvido num contexto com significado, mas que o faz de uma forma completamente distinta de todas as outras entidades, na medida em que o mundo é passível de ser compreendido exclusivamente pelo *Dasein*.

A nossa forma de *being* caracteriza-se assim pelo “*there*” (Polt, 1999: 30), pois nós apenas nos percebemos a nós próprios quando contextualizados no mundo e é nele que está a base do que nós somos, pelo que não seríamos nada sem ele. Além disso, é o *Dasein* que dá significado à existência das restantes entidades, as quais até poderiam existir sem o *Dasein* mas não haveria quem as identificasse como entidades e logo a sua existência não teria qualquer significado, ou seja, o *Dasein* apresenta-se como o *there* para o *being* de todas as entidades.

Desta forma, temos que a essência do *Dasein* é “Being-in-the-world” (Polt, 1999: 42), porque nós estamos de forma essencial envolvidos no mundo, estamos alocados a um determinado contexto, no qual nos relacionamos com as outras pessoas e com as coisas e ao qual atribuímos significados; foi exactamente a esta rede de significados e fins nos quais o *Dasein* age e se relaciona com as outras entidades que Heidegger denominou de “world” (Polt, 1999: 42), ao qual não poderíamos escapar por mais que quiséssemos. É importante notar que este envolvimento primeiro e básico do *Dasein* com o mundo não é do foro cognitivo, é apenas originado pela essência do *Dasein* enquanto *Being-in-the-world*.

Heidegger, de forma a explicitar melhor o que é este *Being-in-the-world* desenvolve quatro pilares fundamentais do “Being-in” (Polt, 1999: 64), a sintonia, a compreensão, o discurso e a queda, os quais iremos sempre compreender quando contextualizados no mundo – *the-world*.

A sintonia apresenta-se como a forma de estarmos no mundo a cada momento, a qual é revelada pelo nosso estado de espírito, o que implica que tenhamos um passado, porque nós encontramos-nos de alguma forma “sempre-e-já” (Ilharco, 2003: 149) sintonizados ou jogados no mundo; caso contrário não seríamos um *Dasein*, mas sim uma entidade sem uma forma de estar envolvida no mundo.

Assim, nós nunca podemos considerarmo-nos sem estarmos a passar por algum estado de espírito, visto que não podemos acabar com o nosso passado e com o facto de

estarmos jogados no mundo, até porque este não seria de certo o nosso objectivo; nós desejamos sim controlar os nossos estados de espírito, pois embora Heidegger considerasse que estes são todos eles reveladores e que nos mostram as entidades de uma forma mais fundamental do que os conhecimentos teóricos alguns deles são mais autênticos e apropriados que outros que nos revelam as coisas de uma forma restrita; tal como aqueles que dizem respeito ao *Being-in-the-world* em geral são mais relevantes do que aqueles que estão relacionados com situações específicas da nossa vida.

Com esta ideia de estarmos sintonizados e jogados no mundo Heidegger acabou com a possibilidade de alcançarmos um conhecimento absoluto e primeiro das coisas, pois nós nunca poderemos nascer apenas com o uso puro da razão, na medida em que esta necessita de ter um entendimento *a priori* do mundo; logo, iremos experienciar o mundo segundo uma determinada perspectiva e confrontar-nos-emos todos os dias com o termos de ser o que já somos e com as escolhas que temos de fazer em relação ao que poderemos ser.

Desta forma, nunca poderemos estar certos que encontrámos o melhor ângulo pelo qual interpretar o mundo e conseqüentemente não conseguimos chegar a interpretações definitivas e finais deste.

O segundo aspecto do *Being-in*, a compreensão que temos do mundo, inclui todo o conhecimento de nós próprios e de todas as coisas à nossa volta, cuja essência não podem ser proposições ou ligações entre ideias, pois para desenvolvermos estas relações já temos de ter *a priori* um entendimento do mundo, o qual alcançamos ao envolvermos as coisas nas possibilidades do nosso próprio *being*. Isto revela uma apreensão do mundo segundo uma forma característica e individual de existir e de agir, a qual transmite a forma como decidimos orientar a nossa vida e as nossas próprias limitações relativamente às nossas formas possíveis de ser, que condicionam as projecções que fazemos em relação ao futuro. Sendo que ao projectarmos possibilidades estamos a entender ou perceber as coisas e ao concretizarmos uma dessas possibilidades estamos a revelar e a interpretar os seres nela envolvidos e podemos daí desenvolver proposições.

Assim, como ter possibilidades é fundamental para a existência do *Dasein* e é algo que está sempre presente nas proposições que desenvolvemos, aquilo que somos no presente e que possivelmente já éramos no passado é necessariamente uma possibilidade de ser no futuro, que poderá ser mais ou menos relevante para nós e que poderemos ter ou

não vontade de a concretizar. Logo, dizermos que somos isto ou aquilo não significa que o sejamos só no presente, mas sim que nos compreendemos a nós próprios e ao resto do mundo segundo uma perspectiva de quem pode ser essa determinada coisa, o que é uma ideia mais reveladora e importante do que quaisquer planos que façamos para o futuro, pois estes são apenas manifestações particulares da nossa forma particular de nos aproximarmos do mundo. Desta forma, a nossa existência, a nossa forma de *being*, é definida em cada momento pelas possibilidades que temos, isto é, pela nossa capacidade de dizer “*I am, that is, I can*” (Heidegger, 1985: 298).

Além disso, podemos compreender a nós próprios autêntica ou inautenticamente¹⁰, isto é, pensar que concretizamos a possibilidade de ser alguma coisa com o objectivo de nos capacitarmos a nós próprios com determinadas características positivas que essa possibilidade nos pode fornecer ou deixarmo-nos absorver pelo mundo e compreendermo-nos em função dele entendendo-nos a nós próprios como um meio para alcançar determinado fim relativo ao mundo. Contudo, independentemente da forma como nos compreendemos, ao projectarmos possibilidades para o nosso futuro estamos sempre a revelar outras entidades nas suas próprias possibilidades e a chegar um pouco mais fundo na compreensão de *Being*.

Ao concretizarmos uma possibilidade que tínhamos estamos a tornar a nossa compreensão em relação a essa possibilidade numa interpretação desenvolvida desta, a qual se baseia necessariamente num conjunto de proposições, pré-conceitos e julgamentos prévios que temos. É importante frisarmos que o processo de interpretação é circular, pois nós vamos aprofundando cada vez mais o nosso conhecimento, mas não chegamos a uma conclusão final, pois a interpretação é um processo sempre em aberto e em desenvolvimento e que nos proporciona, desde que nunca pare, um maior conhecimento do que um entendimento estanque e definitivo das coisas.

Temos então que as entidades que compreendemos e que podemos interpretar têm para nós um significado pelo qual damos sentido a essas entidades e que denominamos por referência, um determinado envolvimento do *Dasein* com o mundo, que depende em última instância de uma forma possível de *being* do *Dasein*, ou seja, todas as ligações são tal como Heidegger designou “for-the-sake-of-which” (Polt, 1999: 53); isto é, todos os envolvimentos têm como fim uma das formas possíveis de existência, que nos permite

¹⁰ Voltaremos a este tema da autenticidade e inautenticidade nas pp. 75 e 76.

definir a nossa identidade, ajudando-nos a determinar o nosso próprio *being*, de forma autêntica ou inautêntica, na medida em que nós significamos as nossas próprias possibilidades e as relações que estabelecemos com as coisas.

Assim, se o mundo for considerado o conjunto de todas as referências possíveis e existentes, então ele é uma rede de significância ou um aglomerado de significados, ou seja, o conjunto de todas as entidades que compreendemos e que podemos interpretar. Consequentemente, é a totalidade de possibilidades não só do *being* do *Dasein* mas também do *Being* em geral; logo, tendo em conta que entendemos todas as entidades e o próprio *being* podemos fazer uma interpretação em relação ao significado de *Being*.

É importante notar que não fomos nós que criámos o mundo ao projectarmos possibilidades segundo a nossa vontade, pois nenhum *Dasein* consegue criar sozinho uma rede de significados, essencial para o nosso *being*, na medida em que o *Dasein* quando nasce é sempre introduzido num determinado contexto do mundo e depois vai aprendendo a participar na comunidade que lhe oferece inúmeras oportunidades e a partir das quais ele aprende a viver ao projectar possibilidades com base no sistema de significância que já está desenvolvido pelas tradições da nossa comunidade.

Desta forma, o mundo não é um resultado da nossa vontade subjectiva, mas sim acontece porque a nossa forma de *being* o permite; além de que o mundo ele próprio é apenas constituído por partículas e energias, nós é que lhe atribuímos uma parte subjectiva ao fazermos julgamentos de valor que reflectem a nossa vontade, mas que nada dizem sobre o mundo.

Torna-se interessante ainda sabermos que, na maioria, as escolhas que fazemos não são na verdade demonstrações reflectidas da nossa vontade, mas sim situações em que empregamos intuitivamente a nossa capacidade de sermos *Being-in-the-world* e que contribuem para o conjunto de toda a experiência humana, a qual se denomina de “lifeworld” (Polt, 1999: 58).

O discurso é o terceiro elemento do *Being-in* e é uma característica essencial do *being* do *Dasein*, tendo originado os diversos elementos da linguagem como o vocabulário, a gramática e as proposições; logo, para conseguirmos compreender estes últimos tendo em conta que eles são manifestações particulares da nossa capacidade de discurso temos de nos entender a nós próprios enquanto entidades essencialmente discursivas.

Visto que a sintonia e a compreensão nos possibilitam revelar o mundo, a primeira permite-nos ter acesso a este através dos estados de espírito e a segunda dá-nos a oportunidade de o conhecer, tornando-o inteligível para nós; esta inteligibilidade será articulada e expressa através do discurso, o qual tem a função de organizar o mundo.

No entanto, o discurso não está primeiramente relacionado com a possibilidade de falar com os outros. Estar em silêncio ou ouvir também são acções que dependem do discurso, pois ele diz respeito à forma como os padrões de significado se manifestam para nós, ou seja, à forma como nós percebemos a articulação do mundo em ligações que originam a união ou o distanciamento entre as entidades. Isto possibilita posteriormente o desenvolvimento da linguagem, isto é, das palavras e de uma rede de significados e finalmente o discurso permite-nos partilhar experiências e conhecimentos com os outros através da linguagem.

Contudo, Heidegger não considerava que a linguagem fosse um ponto de união entre seres humanos cuja existência se desenvolve apenas na mente de forma subjectiva e em separado dos outros seres; ao invés disso, ele via a comunicação como uma forma de partilha explícita de experiências entre seres humanos inseridos no mundo com outras pessoas e cuja existência se desenvolve quando o *Dasein* interage com os seres à sua volta, de forma a que estes revelem os seus significados profundos.

Falámos anteriormente da possibilidade de nos compreendermos a nós próprios de forma autêntica ou inautêntica e agora iremos perceber a diferença entre existirmos autêntica e inautenticamente; sendo que Heidegger considerava mais fundamental e essencial perceber o que é o *Being* do que a questão do conhecimento, dizendo mesmo “Ontology precedes epistemology” (Polt, 1999: 47), a forma autêntica ou inautêntica de nos conhecermos a nós próprios é secundária em relação à forma de existirmos e possivelmente é influenciada pela última.

Heidegger considerava também que nós não existimos na maior parte do tempo de forma autêntica, na medida em que não possuímos verdadeiramente a nossa existência, pois existimos como todos os outros - “the ‘they’” (Polt, 1999: 62) -, entendemo-nos e agimos no mundo como qualquer outra pessoa e as nossas interpretações e percepções são dominadas pelas ideias comuns a todas as pessoas, a ponto de não dizermos o que vemos mas sim vermos o que dizem sobre o assunto, logo “I am the ‘they’” (Polt, 1999: 62) e

mesmo quando tentamos ir contra o que os outros fazem estamos a utilizá-los como guia das nossas acções.

Heidegger considera então que os outros são uma característica essencial do *Dasein* e a esta dimensão social do *Dasein* Heidegger denominou de “Being-with” (Polt, 1999: 60), ou seja, nós somos seres sociais e pertencemos a uma determinada cultura, logo seguimos normas comuns e partilhadas pela nossa comunidade, agimos e interpretamos o mundo segundo as formas características de o fazer no nosso contexto social e tudo aquilo que conhecemos só faz sentido quando contextualizado nas formas particulares de *Being-with* características da nossa comunidade. Temos então que quando utilizamos alguma coisa mesmo sem termos ninguém ao nosso lado, apercebemo-nos da cultura que nos envolve e na qual tudo aquilo que utilizamos está inserido, pois a forma de utilizarmos cada coisa e a própria coisa enquanto aquilo que ela é, fazem referência a um determinado contexto social.

Assim sendo nós não nos conseguimos conhecer através de um pensamento introspectivo, em que olhamos para dentro de nós próprios e tentamos afastar-nos da nossa cultura, até porque o *Dasein* não é geralmente auto-consciente e introspectivo, visto que “a nossa atitude básica é sempre pragmática” (Ilharco, 2003: 149), ou seja, vemos as coisas como objectos para serem utilizados “mais do que objectos para serem conhecidos” (Ilharco, 2003: 149). Desta forma, para nos conhecermos temos de pensar em quem éramos antes de começarmos a desenvolver este pensamento, ou seja, enquanto continuávamos envolvidos e absorvidos na nossa vida de todos os dias, enquanto estávamos a fazer alguma coisa, a agir, na medida em que no estudo fenomenológico de Heidegger sobre o homem a “primazia da acção, do ser, do sendo, do ter-sido, do vai-ser, sobre a reflexão” (Ilharco, 2003: 148) é um dado sempre presente.

Assim, o *Dasein* pode optar por existir com os outros de forma autêntica ou inautêntica, ou seja, podemos desenvolver a nossa identidade em conjunto com a nossa cultura, perseguindo determinadas possibilidades que nos são oferecidas pela tradição de forma decidida e determinada pelo que somos “authentic Self” (Polt, 1999: 63) ou podemos, como nos acontece a maioria das vezes, estruturar a nossa vida à volta das acções e interpretações dos outros, alturas em que somos “they-self” (Polt, 1999: 63). Temos então que viver como os outros da nossa comunidade é essencial para o *Dasein*, mas ser autêntico já é uma possibilidade e não uma característica necessária do *Dasein*.

A nossa forma de nos relacionarmos com os outros pode igualmente ser autêntica ou inautêntica. Podemos relacionar-nos com os outros nomeadamente ao substituí-los em determinadas tarefas, o que se denomina por “leaping-in” (Polt, 1999: 61) e que acaba por ser uma forma inautêntica de *Being-with* ou, ao invés disso, podemos orientar a nossa relação com o outro não para coisas que a ele estão ligadas mas para a forma própria de existir do outro, ou seja, encará-lo como o fim da nossa relação e não como um meio para estabelecermos um envolvimento com outra entidade. Este processo foi denominado por Heidegger por “leaping-ahead” (Polt, 1999: 61) e representa uma forma autêntica de *Being-with*.

O quarto elemento da estrutura do *Being-in*, a queda, têm exactamente a ver com aquilo que o *Being-in-the-world* faz todos os dias, isto é, maioritariamente o *Dasein* existe como um *they-self*, pois o seu comportamento quotidiano é guiado por aquilo que é normal as pessoas fazerem, dizerem ou pensarem, deixando-se absorver completamente por aquilo que está a fazer no momento mesmo não entendendo esse seu comportamento de forma aprofundada. Isto acontece porque, ao tentarmos não ficar para trás em relação à sociedade e ao desejarmos manter-nos actualizados, acabamos por não ter tempo para explorar nada por nós próprios, tal como não queremos ser conectados e responsabilizados por escolhas individuais relativamente a acções e à nossa própria identidade, logo deixamo-nos levar pelas rotinas e as preferências dos outros.

Heidegger acaba até por considerar, não de forma explícita mas implicitamente, que o seu modelo de *authentic Self* era impossível de alcançar ou pelo menos tinha apenas uma duração momentânea, pois a queda é uma tendência constante do *Dasein*, na medida em que nenhum conhecimento poderá sair do contexto do *Dasein* de todos os dias e alcançar um estado puro da consciência livre das nossas acções e interpretações do dia-a-dia. Esta queda torna-se inevitável no *Dasein*, principalmente porque nós somos jogados no mundo por um passado que nos fornece os instrumentos para vivermos, isto é, fornece-nos o conhecimento da forma como os outros fazem e da tradição, sem o qual seríamos uma pessoa sem mundo ou mais concretamente não seríamos de todo um *Dasein*.

Assim, todas as nossas interpretações e acções baseiam-se nas formas de existir já estabelecidas e que nos são confortáveis, sendo nelas que fundamentamos a orientação da nossa vida, pelo que nos condenamos à queda, pois caso não tivéssemos o passado como

base das nossas interpretações e acções estaríamos sempre no que Heidegger denominou de “abyss of meaningless” (Heidegger, 1962: 194).

Apesar de nós existirmos vulgarmente e diariamente em queda, ou seja, desenvolvendo interpretações superficiais do mundo e de nós próprios, há momentos em que temos experiências iluminadas e diferentes, como por exemplo quando sentimos ansiedade ou amamos alguém¹¹. Porém, como este tipo de experiências nos tiram da nossa zona de conforto fazendo-nos sair da rotina e sendo por vezes desconcertantes e profundas, normalmente tentamo-nos agarrar com todas as forças às experiências de todos os dias, logo a queda que se apresenta necessária para o funcionamento da nossa rotina é também tentadora e desejada por nós mesmo quando temos oportunidade de experienciar situações diferentes.

Quando experienciamos ansiedade apercebemo-nos verdadeiramente da diferença entre haver alguma coisa em vez de nada, sendo um estado de espírito não em relação a um caso particular da nossa vida mas sim relativamente ao *Being-in-the-world* em geral, em que as entidades que nos rodeiam e o significado destas deixam de ter relevância e a segurança de todos os dias, que torna claro o significado da nossa vida, é destruída. Isto acontece porque a ansiedade apresenta-se como um momento de confusão sem significado no sentido em que nos deparamos com uma crise profunda de significados, o que nos faz sentir que estamos sem referências e sem algo em relação ao qual nos posicionarmos no mundo.

Porém, sentirmo-nos assim não significa que a nossa forma de *being* se alterou e que passámos a ser como outras entidades que não o *Dasein*, porque a ansiedade é uma forma de *Being-in-the-world* exclusiva do *Dasein* e em que na realidade os significados, as referências e as interpretações que nos são familiares não desaparecem, mas são, sim, postos em causa, dando-nos a oportunidade de os reafirmar ou substituir e conseqüentemente de controlar a nossa vida ao podermos construir com base no nosso passado as fundações em relação às quais nos queremos posicionar no futuro.

Assim, Heidegger considerava que passar por estas experiências profundamente desconfortáveis ou invulgares e que nos colocam momentaneamente como que suspensos no mundo é mais importante do que dependermos constantemente de uma vivência rotineira do mundo, na medida em que os significados que o compõe o mundo não são

¹¹ Experiência referida por Heidegger em *What is Metaphysics?* (Polt, 1999: 77).

estanques e estão sujeitos a alterações. Desta forma, devemos ficar gratos por termos a oportunidade de questionar e reconfigurar as nossas vidas, o que nos faz viver mais intensamente do que os animais e nos diferencia deles, na medida em que os animais estão agarrados às suas fundações, às suas necessidades e aos seus objectivos de uma forma muito mais forte do que nós alguma vez conseguimos estar, o que não lhes permite questionar ou afastarem-se daquilo que a natureza estabeleceu para eles.

Temos então os quatro elementos do *Being-in*: a sintonia, a nossa forma de nos encontrarmos no mundo ou o nosso estado de espírito, que implica ter um passado; a compreensão, o conhecimento que temos de nós próprios e do resto do mundo, o qual nos permite ser alguém ao possibilitar-nos agir no mundo, isto é, interagir com as outras entidades, o que envolve abriremos possibilidades para o nosso *being* e projectarmos no futuro; o discurso, aquilo que articula o mundo através de significados comuns e passíveis de serem comunicados ao constituírem a base da linguagem, permitindo assim organizar o mundo que foi aberto pelos estados de espírito e conhecido pela compreensão e por fim a queda, que se apresenta como a nossa tendência para nos absorvermos com as entidades com que nos deparamos no presente e que nos são impostas pela tradição.

Assim, esta estrutura do *Being-in* transmite a ideia do *Dasein* ter um passado, um presente e um futuro, na medida em que nós somos lançados no mundo pelo passado, sintonizamo-nos com o mundo no presente, compreendemo-lo em termos das possibilidades que projectamos no futuro e caímos no mundo e deixamo-nos fascinar e absorver pelas entidades nele presentes. (Polt, 1999)

Desta forma percebemos que o *Dasein* é essencialmente histórico e temporal, pois a nossa identidade não é constituída por características que fazem parte dela apenas neste momento, mas sim que fazem parte do seu passado, presente e futuro, visto que nós escolhemos ser alguém e interpretamo-nos a nós próprios tendo em conta as diversas formas possíveis de estar no mundo que nos são proporcionadas através dos traços da nossa identidade. Assim sendo, como o *Dasein* chega ao presente, ao passado e ao futuro, ao contrário das coisas que são aqui e agora, ele transcende, está para lá das restantes entidades, alcançando as formas de *being* características do *Dasein*.

Esta historicidade do *Dasein* está igualmente latente no estudo de Heidegger que apresentámos anteriormente sobre a ansiedade, no qual este autor identificou três aspectos inter-relacionados do *being* do *Dasein* que uniu numa estrutura a que denominou “care”

(Polt, 1999: 78), que em português poderemos traduzir por cuidar, tomar conta, zelar, pré-ocupar, visto que o *Dasein* está sempre previamente ocupado consigo próprio e com os outros.

O primeiro desses pontos é o facto da existência do *Dasein* ser uma questão para ele próprio, na medida em que nós sentimos que nos foi dada a oportunidade para definirmos quem nós somos através da forma como lidamos com as possibilidades que temos, ou seja, não podemos definir a nossa identidade segundo as coisas com que nos deparamos diariamente de forma por vezes imprevisível e inconsequente temos sim de delinear os objectivos e as fundações da nossa vida, escolhendo existir de determinada forma e lidando com as situações que nos surgem todos os dias em conformidade com o que delineamos para nós.

Desta forma, o *Dasein* é sempre aquilo que ele próprio escolheu ser e logo a necessidade de determinar a sua identidade é uma característica essencial do *Dasein* a que Heidegger denominou de “Being-ahead-of-itself” (Heidegger, 1962: 236). Aplicando ao estado de ansiedade temos que este nos revela a nossa necessidade de escolhermos quem somos, podendo ou não provocar uma alteração no nosso caminho, na medida em que o momento de ansiedade pode passar e continuarmos a ser o que sempre fomos ou a crise de significados que esta representa pode fazer-nos modificar as nossas possibilidades em relação ao futuro.

O segundo elemento do *care* é a nossa facticidade, isto é, termos uma vida, uma identidade e um contexto estabelecidos, os quais embora a ansiedade ponha em questão não podem ser ignorados e esquecidos completamente, pois qualquer possibilidade que coloquemos para o futuro não será pura mas sim será baseada no nosso passado e no facto de estarmos jogados no mundo, ou seja, no nosso *Being-in-the-world*.

O terceiro aspecto que conseguimos perceber nos momentos de ansiedade é que normalmente estamos absorvidos nas nossas acções quotidianas e rodeamo-nos por um mundo que nos é familiar e que tomamos como certo e dado, ou seja, somos, como Heidegger denominou, um “Being at-home-amid” (Polt, 1999: 79) e logo temos um presente.

Heidegger considerou que estes três aspectos, *Being-ahead-of-itself*, *Being-in-the-world* e *Being at-home-amid*, correspondentes ao futuro, passado e presente, respectivamente, se podiam unir numa só estrutura, o *care*, em que vigora a ideia “I am

ahead of myself, already in the world, and at home amid entities” (Polt, 1999: 79) em todos os momentos da nossa vida, mesmo em situações aparentemente “care-free” (Polt, 1999:79), de relaxamento, calma, diversão ou de objectividade científica.

Esta forma especial de *being* do *Dasein*, *care*, mostra que ele está sempre contextualizado no mundo e é essencial para ele ter acesso a outras entidades, pois ao revelarmos o *being* do *Dasein* revelamos igualmente as entidades “within-the-world” (Polt, 1999: 80) com que lidamos, na medida em que a nossa identidade não pode ser alienada da rede de significados em que operamos.

Contudo, Heidegger recusou-se a provar a existência real enquanto elementos de um mundo externo fora da consciência das entidades que fazem parte do mundo, na medida em que ele considerava que este pedido por uma prova não fazia sentido e representava a tendência que temos para desenvolver uma atitude de queda ao deixarmos que assuntos de todos os dias penetrem nas questões fundamentais da nossa existência, como sabermos quem somos e o que fazemos. Heidegger considerava que a nossa capacidade de revelar os seres é essencial para a existência humana, logo qualquer prova que se quisesse desenvolver era secundária e tentar negar esta revelação ou existência real das entidades é negar o nosso próprio *being*, é acabar com a nossa existência, logo considerou inapropriado e desnecessário debruçar-se sobre a prova da realidade.

No entanto, Heidegger considerava também que apenas as entidades enquanto “present-at-hand” (Polt, 1999: 81) podiam ser consideradas reais, ou seja, enquanto são encaradas por nós como coisas com o objectivo de serem conceptualizadas e teorizadas e não utilizadas, ao contrário daquilo a que consideramos entidades enquanto *ready-to-hand* com os quais estabelecemos primordialmente uma relação de utilização. Desta forma, para Heidegger o *being* das entidades enquanto objecto da nossa conceptualização é a sua realidade, porque este tipo de entidades não se posiciona meramente em relação a nós, mas também em relação a elas próprias, visto que têm características independentes de nós. Logo, para estudarmos a realidade temos de compreender a independência e a “in-itself-ness” (Polt, 1999: 81).

Porém, para alcançar a compreensão destas duas coisas, Heidegger considerava que tínhamos de interpretar primeiramente a forma de *being* do *Dasein*, *care*, na medida em que todas as entidades só significam alguma coisa, só se revelam ou só fazem a diferença para alguém. Caso não existisse este alguém o *being* das entidades não teria sentido, visto

que o seu *being* define-se como o significado das entidades serem, o contexto no qual as entidades se revelam como entidades ou ainda a diferença que faz existirem entidades em vez de nada. Desta forma, se não existisse o *Dasein*, as entidades enquanto *present-at-hand* e os animais continuavam a existir, as entidades enquanto *ready-to-hand*, desapareceriam porque dependem da sua utilização pelo *Dasein*, mas o *being* de todas entidades deixaria de existir, visto que este depende da interpretação que o *Dasein* faz dos seres, não sendo ele próprio uma entidade.

Temos então que a realidade, que se apresenta como uma forma de *being*, depende da compreensão humana, na medida em que, embora as coisas reais sejam independentes de nós, ou seja, as entidades são reais antes de as estudarmos e continuarão a sê-lo depois de o fazermos, o significado de ser real é definido por nós; portanto, para percebermos este significado temos que compreender o que significa as coisas serem reais quando contextualizadas na vida humana, isto é, a forma como a realidade das entidades se revela no *Dasein* e a diferença que faz para nós que determinadas coisas sejam reais em vez de não reais. Para percebermos estas últimas ideias temos que estudar a forma de *being* do *Dasein*, ou seja, a forma como a sua existência se baseia no passado, a forma como se projecta no futuro e como se encontra caída no presente, logo o *care* é o contexto no qual a realidade tem significado.

Um outro conceito que Heidegger estuda e que relaciona posteriormente com o *care* é a verdade, a qual normalmente é entendida como uma correspondência ou concordância entre as entidades e as frases com elas relacionadas ou entre as entidades e os juízos mentais que fazemos delas, mas que Heidegger preferiu encarar como uma revelação das coisas, na medida em que as nossas proposições ou juízos permitem que as entidades se mostrem a elas próprias de acordo com a proposição ou o juízo que fizemos sobre elas. Isto só é possível porque o *Dasein* já foi anteriormente revelado através da sua forma essencial de *Being*, isto é, do *care*, logo o *Dasein* está na verdade graças à estrutura do *care*; porém, o *Dasein* está igualmente na não verdade devido à queda, que gera interpretações superficiais do mundo, as quais embora revelem as entidades fazem-no de uma forma restrita e enganadora.

Assim, como temos tendência para estar constantemente em queda o *Dasein* nunca consegue atingir a verdade de uma vez por todas e em relação a tudo, logo nós estamos simultaneamente na verdade e na não verdade e uma única frase pode revelar e ao mesmo

tempo esconder, o que Heidegger denominou de frases “correctas, mas não verdadeiras” (Polt, 1999: 83), na medida em que elas revelam entidades mas não transmitem o que é mais importante, podendo até encobrir o que interessa mais. Generalizando esta última ideia e aplicando a todas as experiências do *Dasein* temos que, embora as entidades estejam constantemente a manifestar-se para nós enquanto agimos no mundo, elas fazem-no de formas superficiais.

Depois do *care* ter possibilitado que as entidades sejam reveladas por nós, nós estamos aptos a partilhar essas revelações com os outros através de frases verdadeiras; no entanto, a verdade que faz com que essas frases sejam verdadeiras não está contida nas frases, ela precede-as e torna-as possíveis, na medida em que é a verdade que permite que haja harmonia entre as afirmações e as entidades ao estabelecer uma relação *present-at-hand* entre uma afirmação *present-at-hand* e um estado das coisas *present-at-hand*, a qual já existia antes de ser evidenciada através de uma proposição e continuará a existir depois desta

Assim, tal como o *Being* que só pode existir se o *Dasein* também existir e ao contrário das entidades que não dependem do *Dasein* para existir, a verdade também só é possível porque o *Dasein* existe, na medida em que uma frase só pode ser esclarecedora ou enganadora se houver alguém para ser esclarecido ou enganado, mesmo tendo em conta que a relação verdadeira que o *Dasein* estabelece ao construir uma frase já exista antes desta construção e continuará a existir depois desta.

6.3. Características essenciais do *Dasein*

Iremos agora referir as características essenciais, fundamentais ou estritamente necessárias do *Dasein* que podemos encontrar na primeira parte de *Being and Time* e iremos tentar compreender os significados profundos do amor baseando-nos no facto de que este se desenvolve entre seres humanos e que só faz sentido para eles, ou seja, para cada uma das características essenciais do homem tentaremos perceber o que significa a descrição essencial do amor a que chegámos tendo em conta que o homem essencialmente é cada uma dessas características.

Temos que o *Dasein*, segundo Heidegger, é determinado essencialmente pela sua existência, ou seja, pela sua forma característica de *being*, a qual se define pela *mineness*,

na medida em que a existência do *Dasein* ao contrário da das restantes entidades pertence-lhe a ele próprio, é ele quem a escolhe e logo esta torna-se uma questão para si próprio e a necessidade de determinar a sua própria existência apresenta-se como uma característica estritamente necessária do *Dasein*.

Temos também que tendo em conta que a existência do *Dasein* se desenvolve sempre num determinado contexto nós só nos conseguimos compreender a nós próprios quando envolvidos no mundo, pois *Dasein* significa exactamente *Being there*, o ser que não pode escapar à inevitabilidade da sua existência acontecer no mundo, o que faz com que *Being-in-the-world* seja uma característica fundamental do *Dasein*. Sendo que a relação do *Dasein* com este mundo que o envolve se caracteriza essencialmente pela sua utilização, ou seja, pelo agir do *Dasein* no mundo, na medida em que “a acção é o mundo feito humano” (Ilharco, 2003: 145), logo a acção é essencial no *Dasein*.

No entanto, esta relação que o *Dasein* estabelece com o mundo desenvolve-se de último, visto que o *Dasein* tem uma capacidade exclusiva de compreender o mundo, sendo este que dá um significado à existência das restantes entidades. Essas entidades poderiam existir se o *Dasein* não existisse, mas a sua existência não teria um sentido e um significado nem elas seriam identificadas como entidades. Então, para compreendermos a existência do *Dasein* temos que compreender o *being* das restantes entidades *within-the-world*, o que faz com que a capacidade de revelar os seres seja uma característica fundamental do *Dasein*.

A esta rede de significados, essencial para o *being* do *Dasein* e por ele construída ao estabelecer ligações com os diversos seres que lhe permitem revelar as entidades com que se envolve, denominamos de ‘*the world*’. Sendo que são estes envolvimentos do *Dasein* com o mundo, aos quais denominamos de referências, que nos permitem definir a nossa identidade e determinar a nossa própria existência, Heidegger designou estas ligações de *for-the-sake-of-which*, na medida em que todas elas têm como fim a identificação do *Dasein* com uma determinada forma de *being*, visto que nós significamos as relações que estabelecemos com os outros seres e as nossas próprias possibilidades de *being*.

Estas possibilidades de *being* do *Dasein* são aquilo que nos permite conhecermos a nós próprios e ao mundo à nossa volta, na medida em que nós estamos essencialmente sintonizados no mundo, isto é, temos um passado que faz com que

estejamos envolvidos no mundo de determinada forma e que faz com que tenhamos uma forma característica de nos aproximarmos do mundo e a partir desta situação em que nos encontramos projectarmos possibilidades para o nosso futuro, nas quais iremos envolver coisas que compreendemos ao inseri-las nas nossas possibilidades. Ao concretizarmos estas possibilidades estamos a revelar e a interpretar as entidades nelas envolvidas e assim podemos concluir que a nossa existência é determinada a cada momento pelas possibilidades que temos e conseqüentemente estas são fundamentais para a existência do *Dasein*.

Assim, temos que a sintonia nos permite ter acesso ao mundo através dos estados de espírito e a compreensão dá-nos a oportunidade de conhecer o mundo, tornando-se este inteligível para nós; é possível articular e expressar esta inteligibilidade do mundo com base na nossa capacidade discursiva, a qual se apresenta essencial ao *being* do *Dasein*, na medida em que é através do discurso que nós mostramos a forma como entendemos a articulação do mundo, as ligações e os significados referentes às diversas entidades.

O objectivo final do discurso é podermos partilhar experiências com os outros *Dasein*, na medida em que a nossa existência desenvolve-se quando interagimos com os outros de forma a que eles revelem os seus significados profundos. Os outros são uma característica estritamente necessária do *Dasein*, fazem parte da comunidade em que estamos inseridos e constituem a dimensão social do *Dasein*, o *Being-with*, que é igualmente essencial para a nossa existência, porque cada um de nós existe como todos os outros, vive num contexto social com normas partilhadas por todos e age e interpreta o mundo conforme é comum fazê-lo na nossa sociedade.

Assim, a maioria das vezes o *Dasein*, em vez de existir autenticamente como um *authentic Self* desenvolvendo a sua identidade em conjunto com a sua cultura ao perseguir de forma determinada as possibilidades que escolheu de entre aquelas que lhe são possibilitadas pela sua comunidade, existe inautenticamente como um *they-self*, pois estrutura a sua vida com base nas acções e interpretações dos outros, guiando o seu comportamento quotidiano por aquilo que é normal as pessoas fazerem, pensarem ou dizerem. O *Dasein* desenvolve assim uma atitude de queda, a qual é uma tendência constante e inevitável do *Dasein*, na medida em que este deixa-se absorver pelas entidades com que se depara no presente e que lhe foram impostas pela tradição, não podendo desenvolver nenhum conhecimento ou entregar-se a nenhuma actividade que saiam do

contexto do *Dasein* de todos os dias e que se encontrem livres das nossas acções e interpretações do dia-a-dia.

O *Dasein* é essencialmente histórico, porque a nossa identidade é composta por características que fazem parte de nós e nos influenciam no passado, presente e futuro, na medida em que nós sintonizamo-nos no mundo tendo em conta o nosso passado, compreendemo-lo segundo as possibilidades que projectamos no futuro e absorvemo-nos pelas entidades com que nos deparamos no presente. Como o *Dasein* chega ao passado, presente e futuro, ao invés das coisas que são apenas aqui e agora, caracteriza-se por transcender as restantes entidades, ou seja, a existência do *Dasein* está para lá das formas de *being* das restantes entidades.

Esta essência do *Dasein* enquanto uma entidade histórica está organizada numa estrutura criada por Heidegger e que denominou *care*, que significa pré-ocupar, cuidar, zelar e que une em si três aspectos que já referimos anteriormente e que correspondem ao passado, presente e futuro, respectivamente: somos *Being-in-the-world*, isto é, caracterizamo-nos pela nossa facticidade, a nossa identidade e o nosso contexto social já estabelecidos, somos igualmente *Being at-home-amid*, ou seja, estamos absorvidos nas nossas actividades de todos os dias e rodeamo-nos de um mundo que nos é familiar e que se apresenta como um dado para nós, e, finalmente, somos *Being-ahead-of-itself*, ou seja, temos a necessidade de determinar a nossa identidade e somos responsáveis pelas possibilidades que projectamos para o futuro.

Resumindo, a essência do *Dasein* é a sua existência, o *Dasein* é essencialmente histórico e esta historicidade está representada no *care*, o qual é essencial para o *Dasein*. Assim, uma das características essenciais do *Dasein* que contribui para a sua temporalidade é ter um passado, ou seja, está sintonizado no mundo e age nele segundo a tradição que lhe assiste, sendo um *Being-in-the-world*. Uma outra das suas características fundamentais é envolver-se num futuro, isto é, ao ser responsável pela definição da sua própria identidade, visto que esta lhe pertence ao caracterizar-se pela sua *mineness*, o *Dasein* projecta possibilidades para o seu futuro com base na sua capacidade discursiva, o que o torna capaz de compreender o mundo e revelar as outras entidades. Por fim, temos a última característica essencial do *Dasein* que contribui para que ele seja histórico - deixar-se absorver pelo presente, na medida em que ele é essencialmente uma ser social, um *Being-with*, que se deixa guiar pelo que é normal os outros fazerem no mundo com que se

encontra familiarizado, sendo por isso um *Being at-home-amid* e deixando-se levar por uma atitude de queda.

6.4. Significados ocultos da descrição essencial do amor

Trazendo a descrição essencial do fenómeno amor a que chegámos depois de reduzir este fenómeno à sua essência temos que o amor é uma relação de grande envolvimento entre duas pessoas que nutrem uma pela outra um sentimento positivo e forte, de natureza incondicional, cuja dimensão nos é desconhecida na sua transcendência e o qual se baseia na capacidade que as duas pessoas têm de o sentir.

Analisando agora os vários elementos da essência do amor à luz da essência do homem segundo Heidegger, iremos tentar revelar alguns significados ocultos. Temos primeiramente que o amor é uma relação de grande envolvimento entre duas pessoas, isto é, é uma ligação ou uma conexão entre duas entidades que essencialmente são *Being-with*, isto é, agem e interpretam o mundo segundo padrões comuns e possivelmente de uma forma mais semelhante entre si do que em relação aos outros seres humanos, na medida em que estão fortemente envolvidos um com o outro. Este envolvimento tem um valor especial na determinação da forma de existir destes dois seres humanos, contribuindo fortemente para a constituição das suas identidades, visto que a relação estabelecida entre os dois influencia não apenas aspectos específicos da vida de cada um mas sim a sua vida como todo.

Segundo a minha definição fenomenológica de amor, esta relação estabelecida entre estes dois seres humanos baseia-se num sentimento que ambos nutrem um pelo outro, o que nos mostra que embora a relação primordial que o homem estabelece com o mundo seja a sua utilização, visto que a acção é um significado essencial do homem, a relação que o ser humano estabelece com um ser igual a si num contexto amoroso não é tanto de carácter pragmático, mas essencialmente de natureza sentimental e emocional e, logo, primeiramente mais reflexiva do que propriamente utilitária mesmo que posteriormente dê origem a diversas acções com um determinado fim.

Esta ideia pode originar duas conclusões distintas mas inter-ligadas: para conhecermos o sentimento amoroso temos que desenvolver, ao contrário daquilo que fazemos para nos conhecermos a nós próprios, um pensamento introspectivo, isto é,

darmos atenção ao interior desse sentimento, ao sentimento em si, tentando afastá-lo do contexto social em que se desenvolve, na medida em que este sentimento que une duas pessoas no amor é algo que não depende do contexto em que está inserido e do *Being-in-the-world*, que define essencialmente o homem mas que possivelmente não fará parte da forma de *being* deste sentimento amoroso. Isto conduz-nos para a segunda conclusão a que podemos chegar, o amor pode ser considerado uma forma autêntica de nos relacionarmos com o outro, um caso de *leaping-ahead*, visto que se baseia num sentimento que tem como fim o outro, que está direccionado para ele, não tendo como objectivo envolvermo-nos com outras entidades através deste sentimento que nutrimos pela outra pessoa.

Este sentimento existente entre duas pessoas que se relacionam de forma amorosa é positivo, forte e incondicional, o que mostra que o amor é uma experiência profunda e que nos faz viver intensamente e conseqüentemente dá-nos a oportunidade de questionarmos e reconfigurarmos a nossa vida, o que é algo exclusivo da natureza humana, pois os animais não têm esta possibilidade de fugir da rotina que lhes foi imposta pela natureza.

Assim sendo, o sentimento amoroso é algo que essencialmente nos diferencia das restantes entidades. É uma experiência diferente e iluminada que nos permite dissociar-nos da atitude de queda em que nos encontramos a maioria das vezes. Contudo, este sentimento envolvido no amor ao ser uma experiência iluminada e diferente faz-nos sair da nossa rotina, da nossa zona de conforto, sendo por isso desconcertante e profundo, o que nos faz desejar estar novamente absorvidos nas coisas de todos os dias e afastarmo-nos deste tipo de experiências ‘desconfortáveis’. Além de que, a queda é uma tendência constante do homem, logo mesmo que desejássemos sair da nossa zona de conforto para experienciar este sentimento amoroso apenas o conseguiríamos fazer momentaneamente, pois rapidamente nos voltaríamos a absorver nas nossas acções e interpretações de todos os dias.

Este sentimento em que a relação de amor entre duas pessoas se baseia é de uma dimensão desconhecida na sua transcendência, o que significa que este sentimento nos transcende, está para lá da capacidade de compreensão plena do homem pelo que o amor é algo que não conseguimos compreender totalmente, embora o possamos experienciar e viver, visto que o amor se baseia numa oportunidade que o mundo nos dá para o sentirmos, a qual se traduz na capacidade que as duas pessoas têm de o sentir.

6.5. Conclusão

O significado oculto da descrição essencial do amor e logo a mais profunda essência deste fenómeno é a sua transcendência em relação ao ser humano, na medida em que o amor é uma relação entre duas pessoas baseado num sentimento que está para lá do homem, o que faz com que o amor em si seja uma entidade que transcende o ser humano.

Capítulo 7

Teorizações sobre o amor e a sua comparação com a nossa aproximação fenomenológica

7.1. Os autores estudados

Neste capítulo iremos primeiramente apresentar as ideias ou teorias de outros autores em relação ao amor e em seguida contrastá-las-emos com a nossa aproximação fenomenológica do amor.

Escolhemos três autores de épocas e períodos diferentes da história com ideias relativas ao fenómeno amor completamente distintas umas das outras, para que possamos realçar as diferenças e encontrar pontos semelhantes existentes entre elas e a nossa aproximação fenomenológica.

O primeiro autor que resolvemos analisar é o filósofo e poeta romano Titus Lucretius Carus ou Lucrécio, que viveu no séc. I a.C.; depois debruçámo-nos sobre Hannah Arendt (1906-1975), uma política e filósofa alemã que viveu durante o séc. XX e por último focámos a nossa atenção no Papa Bento XVI, cuja primeira encíclica denomina-se *Deus Caritas Est* (DCE, 2011 [2006]) e se apresenta como uma reflexão sobre o amor.

7.2. Teorizações sobre o amor

7.2.1. Lucrécio

Lucrécio, um seguidor de Epicurus de Samos (341 a.C. – 270 a.C.), criticou fortemente o amor-paixão (Lancelin, Lemonnier, 2010: 41) escrevendo um conjunto de versos com o objectivo de prevenir que os homens caíssem nessa tentação. Foi talvez este o olhar mais drástico e mais negativo que alguma vez foi escrito em relação ao sofrimento que o amor causa, embora simultaneamente enalteça o mundo e a sua beleza de uma forma igualmente incomparável, o que atraiu nomeadamente Ovídio e Michel de Montaigne (1533-1592).

Lucrécio considerava que nenhuma alegria poderia vir do amor e que este fazia com que os homens deixassem de estar num estado de ataraxia - tranquilidade -, o qual segundo o seu mestre Epicuro é uma condição essencial para se atingir a felicidade plena. Com esta forma de pensar, Lucrécio separava-se substancialmente dos filósofos gregos que enalteciam o amor.

Ele considerava que as pessoas que amavam ficavam dependentes do seu amado e em vez de ficarem saciados deste desejo de amor ao possuírem o ser amado ficavam, sim, cada vez mais envolvidos nessa relação afectiva e sexual que estabeleciam, logo Lucrecio na sua única obra *De Rerum Natura* diz que o amor “É mesmo o único caso em que, quanto mais possuímos, mais o nosso coração arde num desejo funesto” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 43).

Lucrecio descreve o amor de uma forma perturbadora, desorientada e chocante, na medida em que transforma um simples olhar, um beijo e até a própria relação sexual em envolvimentos cujo objectivo final seria possuir o outro, penetrar nele, consumi-lo, apoderar-se dele e fundir-se com ele, descrevendo-os como se fossem autênticas batalhas entre o homem e a mulher em que ambos se ferem mutuamente.

Acrescenta ainda que o amor traz sempre consigo um sentimento de ódio, pois ninguém deseja depender de outra pessoa; como no amor isto acontece, os amantes cobram esse mal-estar à outra pessoa envolvendo-se com ela, o que segundo Lucrecio é uma forma de lhe fazer mal, de a atormentar e que pode de certa forma fazê-los sentirem-se compensados. Esta é uma das razões pelas quais Lucrecio critica o amor-paixão, visto que é de consenso geral entre todos os filósofos gregos que a felicidade duradoura só pode ser proporcionada por algo que venha de nós próprios, isto é, não são os outros, as suas acções ou outra situação exterior a nós que nos pode tornar felizes, logo tentar sentir-se compensado e alegre através de uma cobrança que se faz a outro nunca poderá proporcionar a felicidade plena.

Lucrecio considerava que a pessoa amada nunca deixa de ser ‘impenetrável’ para o amante, o que significaria possivelmente para ele que o objectivo do amor não era conseguido e logo este apenas representava frustração e tristeza, pois através da descrição que fez dos envolvimentos sexuais dos amantes demonstrou que era impossível as duas pessoas fundirem-se numa só ao nível físico e menor seria ainda a possibilidade de partilha integral dos pensamentos, os quais são sempre imperceptíveis e desconhecidos para a outra pessoa. Esta impossibilidade de perceber totalmente o outro pode fazer com que a pessoa que ama subitamente se atormente e se sinta insegura por uma pequena coisa que o seu amado faça e que não consiga decifrar indubitavelmente por não saber exactamente tudo o que vai na mente do outro - “Uma palavra ambígua lançada pela amada crava-se no

coração apaixonado, queimadura viva, um relance, um olhar para um outro, o esboço de um sorriso, outras tantas suspeitas.” (Lucrécio in Lancelin, Lemonnier, 2010: 45).

Segundo Lucrécio, havia ainda algo pior no amor e que ia contra outra ideia chave da sabedoria grega: “Nada em excesso” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 45). O facto de ser um mal infinito e ilimitado que aumenta de dia para dia e que não pode regredir através do uso da razão.

A justificação que Lucrécio encontrou para os amantes se envolverem numa relação de exageros e excessos é o facto de não conhecerem o segredo terrível que está por detrás do amor. E esse segredo é o “ídolo” (Lucrécio in Lancelin, Lemonnier, 2010: 46) que vemos na pessoa amada não existir na realidade, na medida em que é o amante que projecta no seu amado uma quantidade de características que idealizou para ele com base no seu desejo, olhando para este e vendo nele aquilo que a sua imaginação criou ao transformar todas as características menos boas em coisas espantosas - “Negra, ela é da cor do mel, suja e mal cheirosa, natural; (...) a gaga chilreia, a muda é modesta; a megera odiosa e tagarela, uma chama ardente;” (Lucrécio in Lancelin, Lemonnier, 2010: 47).

Assim, o amor ao ser criado por algo imaginário e fantasioso nunca se deixaria posteriormente limitar pela realidade bem mais pequena, modesta e triste. Então o amante nunca poderá ‘colocar os pés na terra’, pois a partir do momento que ama outra pessoa esse seu amor só poderá ser confirmado e enaltecido e nunca será considerado um engano ou uma ilusão, o que faz com que o amor-paixão nunca se descole da sua aura de idealização e consequentemente que tenha um poder enorme sobre os homens.

Este fascínio e atracção que as pessoas têm desde sempre pelo amor, mesmo conhecendo-se inúmeras histórias de fracassos e a probabilidade de insucesso de uma relação amorosa, Lucrécio justifica-o primeiramente pelo medo que as pessoas têm de se sentirem completamente livres e de viverem a sua própria vida independentes e pela escassa vontade que os homens têm de se dedicarem a questões metafísicas e filosóficas, as quais são o único caminho possível para atingirem a felicidade. No entanto, as pessoas pensam que ao possuírem o ser amado conseguem compreender o sentido da sua existência e logo entregam-se voluntariamente ao amor, que os irá tornar dependentes e escravos do outro.

Lucrécio considera que é menos difícil não se deixar levar de todo pelo amor do que livrar-se dele depois de este estar em acção; então, tendo em conta que amar uma única

pessoa nos pode levar a um sofrimento enorme mais vale não nos deixarmos levar por esse sentimento. Lucrécio criou medidas que nos ajudariam a não nos deixarmos levar pelo amor.

Com o objectivo de não sobrevalorizarmos uma pessoa, de não a idealizarmos e de não a colocarmos num pedestal inatingível pelas coisas negativas e reais, Lucrécio diz-nos para estarmos atentos aos verdadeiros defeitos intelectuais e físicos da pessoa em que estamos interessados e termos sempre presente na nossa mente que esta pessoa não é a única existente no mundo e que nós já vivemos sem ela.

Além disso, de forma a não nos focarmos num amor exclusivo e que nos consome, aconselha-nos a envolvermo-nos com diversas pessoas e não apenas com aquela que mais desejamos e a vivermos uma vida, ao nível amoroso, livre, aventureira, recheada de relações momentâneas e ‘imoral’.

Desta forma, Lucrécio considerava que para nos livrarmos do temeroso amor tudo era aceitável, até mesmo envolvermo-nos com outras pessoas para esquecer uma paixão antiga, ou seja, curarmos “com novas chagas as primeiras feridas” (Lucrécio in Lancelin, Lemonnier, 2010: 49), visto que Lucrécio considerava que nos deveríamos deixar levar sempre pelo prazer de uma nova relação de forma a nunca ficarmos presos a uma só pessoa e a não nos deixarmos consumir pelos ciúmes que isso poderia originar.

Ao defender esta ideia, Lucrécio foge ou excede um pouco uma das máximas do seu mestre Epicuro, “Nenhum prazer é mau em si mesmo” (Epicuro in Lancelin, Lemonnier, 2010: 50), a qual se baseia no espírito revolucionário do seu autor em relação aos ideais de Platão, visto que Epicuro defendia que aquilo que a vida tem de bom não são os momentos de diversão desenfreada e as relações casuais em si, mas sim tudo aquilo que nos proporcione prazer e que não vá contra a serenidade interior, a qual é o único caminho para a felicidade duradoura.

Desta forma, para Epicuro os desejos sexuais são naturais e não há qualquer razão para os negarmos, mas também não são necessários, logo não temos razão para os perseguir como se de uma dependência se tratasse, pois quando se tornam necessários representam uma obsessão terrível. Nesta linha, por norma os filósofos epicuristas não se apaixonam, não se casam e vão apenas concretizando estes seus desejos quando natural e suavemente estes aparecem.

Porém, esta não é propriamente a posição que Lucrecio toma, embora ambos sejam contra o amor-paixão, e as medidas que ele cria para ir contra o amor tornam-se um pouco ilusórias e idealistas, pois não “se pode domesticar o prazer sexual entregando-lhe as rédeas” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 53), visto que ao estar-se pronto para todas as aventuras, à partida sexuais, há sempre uma probabilidade muito elevada de se cair numa dependência amorosa ou numa dependência sexual. Consequentemente, Epicuro defende que só a metafísica nos pode ajudar a lutar contra o amor, não permitindo que a busca da liberdade se torne em escravidão.

Por último, é importante chamarmos a atenção para o facto de que esta vontade de Lucrecio de não se deixar levar pelo amor corre os seus riscos, na medida em que, “Quem não ama aborrece-se” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 54) e quando nos sentimos aborrecidos acabamos por nos deixar levar por vícios que nos fazem mal ao corpo e/ou à mente (Monge Zossimo in Lancelin, Lemonnier, 2010: 54-55). Além de que estes versos de Lucrecio contra o amor-paixão não transmitem uma busca pela serenidade interior característica dos epicuristas e a qual seria à partida o objectivo último de todas as acções e pensamentos deste filósofo, mas sim fazem sobressair uma enorme infelicidade.

7.2.2. Hannah Arendt

Em relação a Hannah Arendt não iremos apresentar directamente as suas ideias sobre o fenómeno amor, mas sim aspectos da sua vivência amorosa e a sua reflexão sobre os mesmos.

Arendt, aluna de Heidegger, bastante mais nova que ele, torna-se sua amante aos dezoito anos de idade, por volta de 1925, mas, enquanto para Heidegger não havia qualquer problema nesta relação clandestina, para Arendt isto era um motivo de inquietação. Por um lado estava preocupada com o seu futuro que não seria muito promissor como amante de um homem casado e que não se queria de todo separar da mulher e por outro lado concordava com Heidegger quando este lhe dizia que o amor que sentiam um pelo outro não lhes dava outra hipótese senão a de «nos abrir um ao outro e de deixar ser o que é» (Heidegger in Lancelin, Lemonnier, 2010: 220), ou seja, quando duas pessoas se amam têm que se entregar a esse amor vivendo a sua vida de forma livre e deixando que o outro seja ele mesmo sem constrangimentos.

Arendt desenvolve a sua tese de doutoramento intitulada *O conceito de amor em Agostinho*, que terminará em 1928, com base nesta ideia de Heidegger e baseando-se igualmente na citação de Santo Agostinho que a irá acompanhar o resto da sua vida - “Quero que sejas aquilo que és” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 220), isto é, o amor só se pode desenvolver com base na confiança que por sua vez é possibilitada pela liberdade de se ser aquilo que se é, logo no amor não se pode tentar possuir o outro, pode-se apenas recebê-lo como uma dádiva.

Porém, Arendt começou a ficar cada vez mais incomodada por não poder viver livremente a sua relação com Heidegger, por terem de se esconder num mundo só deles, por não poder ser ‘sua’ e por não poder estar sempre a seu lado que acabou por deixá-lo, mesmo não havendo dúvidas que Heidegger a amava, pois ajudava-a a afirmar-se e incentivava-a a viver a sua vida e a ser livre.

Em 1929 Arendt casou-se com Gunther Stern mesmo não estando apaixonada por ele, tanto que no próprio dia do seu casamento escreveu a Heidegger “Não me esqueças.” (Hannah Arendt in Lancelin, Lemonnier, 2010: 222). Desta forma, a relação entre Arendt e Heidegger só se rompeu definitivamente quando Heidegger, em 1933, aderiu ao partido nazi, dado que Arendt era judia e Heidegger apresentava-se então como um “potencial assassino” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 222), embora ele tenha devolvido o cartão do partido um ano mais tarde. Entretanto Arendt teve de fugir de Berlim para Paris, onde encontra, em 1936, Heinrich Blucher, filósofo alemão que também tinha tido que fugir da Alemanha e que ela considerou como o seu “grande amor” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 222); com ele foi para os Estados Unidos, em 1941, por terem sido expulsos de Paris pela guerra.

A relação de Arendt e Blucher caracterizava-se pela comunhão das suas perspectivas relativamente às questões mais importantes da vida, pela admiração que tinham um pelo outro, pela partilha da alegria proporcionada por qualquer descoberta filosófica que faziam e por debaterem qualquer assunto quotidiano enquanto “philosopher-citizens” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 233), visto que Arendt arranjava sempre forma de fazer frente a Blucher “no seminário mais apaixonante a que alguma vez assisti entre um homem e uma mulher que viviam juntos” (Alfred Kazin in Lancelin, Lemonnier, 2010: 233).

Contudo, a sua relação não era apenas uma “amizade intelectual” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 234), pois segundo Arendt “Nenhuma amizade pode encarregar-se daquilo que o casamento exige” (Lancelin, Lemonnier, 2010:234), apenas o amor poderia sustentar o casamento de Arendt e Blucher, na medida em que para eles “o casamento enquanto instituição está reduzido a nada em virtude da decisão livre de dois seres.” (Arendt in Lancelin e Lemonnier, 2010: 234).

Porém, esta relação foi essencialmente marcada por uma crise que atingiu o casal e que fez com que pensassem seriamente na sua concepção de relação e naquilo que queriam para o seu casamento, visto que Blucher traiu Arendt com outra mulher, o que, depois de Arendt o ter perdoado, os projectou para uma relação em que não haviam quaisquer segredos entre eles, nenhum deles dominava o outro e cada um preocupava-se com a felicidade, o bem-estar, a liberdade e a pessoa do outro; a esta relação Randall Jarrell (1914-1965) denominou de “monarquia bicéfala” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 233).

Arendt conseguiu assim ultrapassar os ciúmes e Blucher nunca tinha sentido quaisquer ciúmes, sendo ele mesmo que a apoiou a retomar o contacto com Heidegger, em 1950, quando voltaram à Europa, ouvindo-a atentamente com as histórias dos seus encontros e acalmando-a quando ela voltava perturbada com as atitudes de Elfride, mulher de Heidegger, com a qual também já convivía a pedido de Heidegger, que incitava os encontros entre a sua mulher e as suas amantes.

Como podemos ver, a relação entre Arendt e Blucher era completamente aberta pelo que viviam ambos a vida livremente com base no amor que os unia, pois como Arendt escreve “Nada nos introduz mais seguramente e mais inevitavelmente no seio do universo vivo do que o amor.” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 218). Heinrich considerava que ter ciúmes era sinónimo de não amar a outra pessoa e considerava que amava Arendt da à sua maneira pelo que lhe dizia em relação a Heidegger e Elfride “Deixa-os ter ciúmes pelo facto de aqui, em casa, teres à tua espera o teu “nada ciumento”, que, bem pelo contrário, te ama verdadeiramente à sua maneira.”¹².

Arendt preocupava-se acima de tudo com o abandono e não com o adultério, pois o primeiro significaria negar o amor que os uniu enquanto estavam exilados em Paris e que representou para eles o único porto seguro daquela altura e defendia que amar o outro não era deixar de viver a sua própria vida, era sim vivê-la livremente e deixar que o outro viva

¹² Carta de Heinrich a Arendt de 7 de Junho de 1952 (Arendt e Blucher, 2000)

a sua vida de forma livre; além disso, ainda desejava poder apresentar a toda a gente este seu protótipo de casamento, pelo que respondia a Heinrich dizendo-lhe “os nossos corações cresceram um na direcção do outro e nós avançamos em harmonia. E este acordo não pode ser perturbado, mesmo seguindo a vida o seu curso. Esses loucos que se imaginam fiéis renunciando por completo à vida activa e que se agrilhoam mutuamente um ao outro para formar um grande Um exclusivo, esses não só não têm vida em comum como geralmente não têm vida, pura e simplesmente. Se isso não fosse tão arriscado, deveria dizer-se um dia ao mundo o que é realmente um casamento.”¹³.

Esta relação de Arendt e Blucher perdurou mesmo enquanto ela andava pelo mundo fora a espalhar as suas ideias sobre o mal e o totalitarismo, tendo sido este amor que a ajudou a avançar sem medos. Esse amor foi para ela como um “lar portátil” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 235), na medida em que eram as cartas que trocava com o seu amado que a faziam sentir-se em casa e com força para se apresentar às pessoas como uma mulher decidida e cheia de confiança, visto que, tal como ela disse a Heinrich numa das suas cartas, não lhe era possível “descer a toda a velocidade o declive do mundo como uma roda que se tivesse soltado de um automóvel, sem nenhuma ligação ao lar, sem nada nem ninguém com quem possa contar” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 235). Heinrich, enquanto “fiel amante sem ser um amante fiel” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 235), respondia-lhe “A tua casa é aqui e espera-te. E aqui não se toca nenhuma sonata de fantasmas.” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 235).

Hannah Arendt, em *Journal de Pensée*, reflecte profundamente sobre o que é a infidelidade chegando a uma distinção entre “a infidelidade por assim dizer inocente”, baseada na nossa vida activa e que nos pode levar a cometer o adultério, e o “grande crime da infidelidade”, que Arendt considerou ser o ‘esquecimento’, na medida em que ao abandonarmos o outro estamos a negar e a esquecer o nosso passado, a nossa história de vida que nos permite ter a certeza que o que vivemos será sempre aquilo que vivemos e nunca se alterará e portanto estamos a acabar com a verdade e a enganar verdadeiramente o outro, pois estamos a pôr em causa tudo aquilo que faz parte da sua existência e da verdade do que vivemos.

Desta forma, Arendt une os conceitos de fidelidade e verdade, visto que a existência da fidelidade depende da possibilidade de algo ser verdadeiro e a verdade

¹³ Carta de Arendt a Blucher de 13 de Junho de 1952 (Arendt e Blucher, 2000)

também só faz sentido a partir do momento que há fidelidade. Arendt quis assim eliminar do conceito de fidelidade qualquer tipo de ideia obstinada referente ao adultério, pois ela considerava que nunca se pode forçar a fidelidade nem a verdade, logo estas duas existirão se tiverem que existir. Caso contrário é inútil reagir de forma ciumenta a uma situação de “infidelidade do modo como ela é entendida habitualmente” (Arendt in Lancelin e Lemonnier, 2010: 236) pois estamos a tentar transformar a fidelidade em algo que ela não é, isto é, estamos “a liquidar a vivacidade do mundo” (Arendt in Lancelin e Lemonnier, 2010: 236) e a petrificar momentos, situações e a própria vida com o argumento de que ser fiel é fazer isto, quando na realidade a fidelidade é uma coisa completamente distinta e que nunca poderá ser obrigada; ou se é fiel ou não se é e não há atitudes que possam levar o outro a sê-lo.

Esta nova concepção que Arendt desenvolve de fidelidade e a sua crença absoluta na frase de Honoré de Balzac (1799–1850) as “grandes paixões são raras como as obras-primas” (Honoré de Balzac, 1954: 128) fazem com que Arendt nunca termine a sua relação com Heidegger, visto que se o fizesse estaria a negar o amor que com ele tinha vivido e a esquecê-lo. Assim, num bilhete que escreveu em 1960, mas que nunca chegou a enviar a Heidegger, escreveu-lhe que a ele tinha “permanecido fiel e infiel, sem nunca deixar de o amar” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 237), o que mostra que realmente a relação de Arendt e Heidegger “não terá sido uma história de amor fiel, mas foi certamente uma história de fidelidade ao amor” (Lancelin, Lemonnier, 2010: 237).

7.2.3. Papa Bento XVI

Segundo o Papa Bento XVI, embora utilizemos o termo amor em diversos contextos, amor pelo nosso trabalho, amor pelo nosso país, amor entre irmãos e entre pais e filhos, amor por Deus e amor ao próximo, a verdade é que o amor que existe entre um casal, explicitamente entre homem e mulher, que se envolve física e mentalmente na procura de uma felicidade plena, é considerado o “arquétipo de amor por excelência” (DCE, 2011), ofuscando os restantes tipos de amor.

Na Grécia Antiga e posteriormente na Bíblia são utilizados três termos diferentes com o significado de amor, *philia* refere-se à relação de amizade desenvolvida entre Jesus e os seus discípulos, *eros* é o amor que existe entre um homem e uma mulher e que lhes foi

de alguma forma imposto e não gerado pelas suas vontades e *agape* representa a visão purificada deste amor¹⁴ preconizada pelas escrituras bíblicas que desconsideravam o *eros*, na medida em que este último era visto em várias culturas, nomeadamente a grega, como uma “loucura divina” (DCE, 2011) que subjuga a razão e que permite ao homem alcançar uma felicidade extrema, sendo considerado uma força divina e uma situação de união com o Divino.

Esta ideia relativamente à natureza do *eros* era totalmente contestada e negada pelo Antigo Testamento que, embora não o rejeitasse como uma forma de amor, considerava que esta sua divinização pervertia por completo o seu significado enquanto algo totalmente humanizado, logo apresentava-se urgente disciplinar o *eros* para que este realmente representasse a felicidade extrema no conjunto de todo o nosso ser e não apenas um prazer momentâneo.

Assim, a Bíblia diz-nos que esta disciplina do *eros* passa pelos amadurecimentos e purificações necessários a que este se apresente como algo superior às coisas do nosso dia-a-dia, visto que ao basear-se nas ideias de eternidade e infinito não acolhe em si um carácter divino mas estabelece uma relação com o Divino, na medida em que o *eros* tem como objectivo elevar-nos para o Divino, fazer com que nos superemos a nós próprios, mas não é ele próprio algo divino.

Esta elevação do homem através do *eros* só é conseguida quando o primeiro, enquanto uma criatura constituída por corpo e alma, se torna nele próprio ao unir estes dois elementos que o constituem e amando a partir desta unificação. Por isto, é importante frisar que o cristianismo, embora sendo frequentemente acusado de negar a corporeidade do homem, nunca a negou na verdade, pois sempre considerou que o homem é composto pelo espírito e pela matéria e apenas a sua união pode elevar o homem. As formas que se utilizam actualmente para exaltar o corpo, essas sim podem revelar um desprezo pela corporeidade, pois ao reduzirem o *eros* a relações sexuais o corpo torna-se algo apenas material utilizado para obter prazer, deixando de fazer parte do leque das coisas grandiosas que nos tornam seres livres e unos e acabando por ser reduzido a um mero objecto da biologia.

Temos então que o amor purificado permite que o homem se posicione numa dimensão entre o humano e o divino. É aqui que entra o termo *agape*, que se apresenta

¹⁴ Visão esta que explicaremos melhor no final desta página e na página seguinte.

como o termo bíblico por excelência para designar amor na medida em que, contrapondo-se ao amor ainda incerto e indefinido representado pelo *eros*, mostra-se como um amor altruísta e direccionado para o outro, que procura o bem do outro e que cuida dele, não tendo como fim a felicidade desmesurada da pessoa que ama, mas sim a libertação dessa própria pessoa através do sacrifício pela pessoa amada, para que ela se consiga reencontrar consigo mesma e com Deus. Este nível mais elevado de amor vai-se igualmente caracterizar pela sua natureza definitiva, pois que se direcciona para uma única e determinada pessoa e desenrola-se na eternidade, é para todo o sempre.

Assim, temos dois tipos de amor, *eros*, o amor “mundano” (DCE, 2011), ascendente e possessivo, e *agape*, amor baseado na fé, descendente e oblativo, os quais não se separam um do outro, pois caso isso acontecesse o cristianismo apareceria como um mundo completamente distinto do dia-a-dia dos homens, e quanto mais unidos o *eros* e o *agape* estiverem nesta realidade única que é o amor mais desenvolvido e concretizado este está.

Desta forma temos que, primeiramente o *eros* move-se pela vontade de alcançar a felicidade da própria pessoa, sendo ascendente e ambicioso, e depois, ao aproximar-se do outro, vai preocupando-se cada vez menos com a sua própria pessoa, desejando cada vez mais a felicidade do outro e posicionando-se numa atitude de “existir para” (DCE, 2011) o ser amado, desenvolvendo assim o amor *agape*. Caso esta evolução não aconteça, o *eros* entra num processo de decadência e deixa de ser amor, tal como o homem não consegue estar sempre a dar sem receber, logo não se pode encontrar sempre no *agape*, pois o homem para conseguir dar amor precisa primeiramente de se alimentar da fonte original, Jesus Cristo, através do qual recebemos o amor de Deus.

Em suma, o amor é uma realidade única constituída por duas dimensões distintas, as quais vão alternando o papel de protagonista consoante a situação, e caso estas se separem originam formas degradadas ou reduzidas de amor. Além disso, o cristianismo não nega aquilo a que os homens originalmente denominam de amor criando uma realidade completamente distinta, mas sim purifica esse amor desenvolvido pelos homens desvendando uma nova natureza deste.

Este envolvimento entre o amor segundo os homens, *eros*, e o amor bíblico, *agape*, começa logo por estar presente no amor de Deus pelos homens, pois Este tem simultaneamente uma imagem metafísica, isto é, é o criador de toda a realidade e de todo o

ser, é a razão primeira de tudo, e uma imagem de amante, pois Ele ama os homens de forma plenamente apaixonada e personalizada. Este *eros* que Deus tem pelos homens é elevado ao máximo e purificado ao ponto de se fundir com o *agape* ao ser um amor que faz com que Deus perdoe os homens.

Esta capacidade de perdoar apresenta-se de uma enorme grandiosidade tendo em conta que este amor pelos homens pode fazer com que Deus vá contra Si próprio e contra a sua concepção de justiça. Assim, este amor entre Deus e os homens é criado pela unificação do homem com Deus, em que continuam ambos a ser aquilo que eles mesmos são, mas apresentam-se como uma única coisa, “Aquele, porém, que se une ao Senhor constitui, com Ele, um só espírito” (São Paulo in DCE, 2011).

A imagem bíblica do homem mostra-nos em parte esta tendência do homem para o *eros*, o qual chega até a fazer parte da natureza do primeiro, visto que Adão foi criado na solidão e Deus ao querer conceder-lhe uma companhia percebeu que nenhum animal servia para esse efeito, porque por mais que o homem integrasse e contextualizasse os animais na sua vida, a verdade é que só a mulher criada de uma costela do próprio homem pôde realmente satisfazê-lo - “Esta é, realmente, osso dos meus ossos e carne da minha carne” (DCE, 2011).

Assim, esta ideia de que o homem está de alguma forma incompleto e que só na união com o sexo oposto pode tornar-se ‘completo’ está sem dúvida alguma na base do *eros* que caracteriza o homem, -“Por este motivo, o homem deixará o pai e a mãe para se unir à sua mulher; e os dois serão uma só carne” (DCE, 2011). O *eros* faz então com que o ser humano se case criando uma relação de exclusividade e eternidade que se apresenta como a base de qualquer ligação íntima, a qual só faz sentido e só se justifica quando inserida num matrimónio, sendo a base deste amor humano a forma de Deus amar os homens que já explicitámos, visto que um Deus monoteísta origina um matrimónio monogâmico.

Referimos anteriormente que o amor de Deus pelos homens é tão grande e elevado que pode fazer com que Ele vá contra Si próprio; foi o que aconteceu quando se deixou crucificar para salvar os homens, pelo que São João disse “Deus é amor” (DCE, 2011). Esta demonstração de amor nunca mais foi esquecida ao instituir-se a prática da Eucaristia, em que o homem se alimenta do *Logos*, Jesus, enquanto razão primeira de tudo, não na forma de sabedoria como os antigos desejavam mas na forma de amor; ao alimentarmo-nos

de Jesus estamos a manifestar a nosso *agape* para com Deus, pois envolvemo-nos dinamicamente neste acto de tomar o alimento divino e deixamos de estar apenas na presença de Deus para passarmos a estar unidos com o seu corpo e sangue.

É importante também percebermos que a comunhão é também constituída por uma dimensão social, na medida em que ao comungarmos ficamos unidos a Deus tal como todas as outras pessoas que o fizeram ou farão. Cristo não está unido apenas a uma pessoa mas sim a todas que o seguem, o que faz com que uma pessoa só Lhe possa pertencer se estiver unida a todos aqueles que já são ou irão ser Seus. Ao comungar estou a alienar-me de mim mesmo encontrando-me com Deus e unindo-me também a todos os cristãos.

Assim, o amor ao próximo está unido ao amor a Deus, pois ao amar a Deus eu consigo ver as outras pessoas segundo os olhos Dele e logo amo-as também, visto que os amigos de Deus tornam-se meus amigos e ao olhá-los com amor posso estar a dar-lhes o amor que eles precisam para amarem. Então, o amor pelo outro e por Deus têm realmente de estar sempre ligados e presentes em simultâneo na minha vida, porque se eu não amar Deus verei sempre os outros como aquilo que são e nunca conseguirei ver neles a imagem de Deus e se me dedicar totalmente ao amor a Deus e me esquecer de dar atenção ao próximo também estarei em falta, porque não faço os outros sentirem-se amados e não capto a forma como Deus me ama e o que Ele faz por mim, coisas que só consigo absorver ao amar o próximo; mesmo, não seria possível amarmos Deus a quem não vemos e não amarmos os outros que conseguimos ver; logo, amar o próximo é um caminho para chegarmos a Deus e se fecharmos os olhos ao próximo estamos a fechar os olhos a Deus.

Contudo, na *I Carta de João* não é excluída de todo a hipótese do amor a Deus ser algo impossível mesmo amando-se o próximo, porque na realidade nunca ninguém viu Deus tal e qual como Ele é. Ele amou-nos e tornou-se visível principalmente ao mandar o seu filho à terra, mas também se encontra connosco através dos homens em que Se revela, da Sua Palavra, da Comunhão e da Eucaristia e assim sentimos que Ele está presente entre nós e aprendemos a decifrar a sua presença no nosso dia-a-dia; além disto Ele transmite-nos o seu amor, o que nos possibilita responder-Lhe com o nosso amor. Temos então que o amor só nos é mandado se Lho pudermos conceder, caso contrário apesar de Deus fazer tudo o que está ao seu alcance para fazer crescer o amor dentro de nós, amando-nos primeiramente, tornando este seu amor visível e dando-no-lo a experimentar, o amor não nos é mandado.

Assim, percebemos que o amor não é somente um sentimento; pode sê-lo inicialmente mas depois, com o seu amadurecimento, o amor abrange todas as dimensões do homem. Ao sermos amados por Deus pode primeiramente despertar em nós algo que nos parece um simples sentimento de alegria mas que posteriormente vai também interagir com a nossa vontade e o nosso intelecto. Este facto era essencial para os antigos que consideravam que o amor verdadeiro implicava “querer a mesma coisa e rejeitar a mesma coisa” (DCE, 2011), ou seja, a partilha da vontade entre nós e Deus e a comunhão dos pensamentos e sentimentos faz com que cada vez mais o nosso querer e o de Deus coincidam e conseqüentemente a vontade de Deus deixa de ser estranha para nós e imposta, passando a pertencer-nos a nós mesmos; logo nós estaremos mais próximos de Deus quanto mais próximos estivermos de nós próprios e a nossa felicidade vai aparecer ao ‘abandonarmo-nos’ em Deus.

Daqui se conclui que tanto o amor por Deus como o amor ao próximo baseiam-se no amor primeiro de Deus por nós, ao qual o Papa Bento XVI na Introdução da Encíclica *Deus Caritas Est* denominou de Amor e não amor, embora no resto do seu texto tenha escrito sempre amor, e depois vão-se gerando mutuamente, pois o “amor cresce através do amor” (DCE, 2011). Além disso, o amor apresenta-se como algo ‘divino’, na medida em que provém de Deus e faz com que nos unamos a ele e “através deste processo unificador, transforma-nos em um Nós, que supera as nossas divisões e nos faz ser um só, até que, no fim, Deus seja «tudo em todos»” (DCE, 2011).

7.3. Resumo das principais ideias de cada um dos três autores e comparação de cada uma delas com a nossa aproximação fenomenológica

7.3.1. A nossa aproximação fenomenológica do amor

A descrição essencial do fenómeno amor a que chegámos ao reduzi-lo e ao investigarmos a sua essência é que o amor é uma relação de grande envolvimento entre duas pessoas que nutrem uma pela outra um sentimento positivo e forte, de natureza

incondicional, cuja dimensão nos é desconhecida na sua transcendência e o qual se baseia na capacidade que as duas pessoas têm de o sentir.

Porém, ao tentarmos perceber o que significa esta definição à luz da teoria de Heidegger sobre o ser humano vimos que a essência do amor é a sua transcendência em relação ao homem.

Assim, pegaremos nesta definição essencial do amor e neste significado oculto deste fenómeno e iremos comparar ambos com as ideias, reflexões ou teorias dos três autores que escolhemos estudar.

7.3.2. Ideias de Lucrecio e a sua comparação com a nossa aproximação fenomenológica

Para Lucrecio o amor é algo que só nos faz sofrer e que não nos pode trazer nenhuma alegria; sendo que o fascínio e a atracção que as pessoas têm pelas relações amorosas advêm de terem medo de viver completamente livres e independentes, convencem-se que conseguirão compreender o sentido da sua existência e alcançar a felicidade possuindo o ser amado.

Porém, esta ideia não passa de uma ilusão porque na verdade, segundo os epicuristas, o único caminho para a felicidade é dedicar-se às questões filosóficas e metafísicas de forma a atingir a sabedoria e estar num estado de ataraxia ou tranquilidade, que não nos é possível alcançar quando amamos alguém.

Assim, Lucrecio desenvolve algumas críticas bem fundamentadas ao amor, mostrando os pontos em que este vai contra algumas máximas dos gregos.

Primeiramente diz-nos que quando amamos alguém tornamo-nos sempre dependentes dessa pessoa, pois o amor é o único fenómeno em que ao possuímos aquilo que desejamos ficamos ainda mais envolvidos afectiva e sexualmente pelo que nunca nos sentimos saciados. Como ninguém gosta de depender de outro, esta dependência criada pelo amor começa a causar-nos um mal-estar, que se chega a transformar em ódio e, conseqüentemente, vamos tentar cobrar ao outro esse sentimento negativo, envolvendo-nos com ele. Contudo, e na verdade, esta cobrança não nos pode proporcionar uma felicidade duradoura, pois um dos ideais gregos é que a felicidade plena não pode vir de algo exterior a nós, tem de vir de dentro de nós próprios.

Uma outra crítica que Lucrécio faz ao amor baseia-se na ideia de que se as pessoas são ‘impenetráveis’ a nível físico, mais o são ainda a nível mental ou intelectual, pelo que, como nunca sabemos o que vai realmente na mente do outro, podemos sentir-nos inseguros por qualquer pequena atitude que este tome. Para Lucrécio este sentimento de insegurança e por vezes de ciúme é tão deplorável que se torna razão suficiente para não nos querermos envolver numa relação de amor.

Uma última crítica ao amor reside no que Lucrécio denominou de ‘segredo mau’ do amor: o ‘ídolo’ que nós vemos na pessoa que amamos não existe na realidade; somos nós que idealizamos essa pessoa segundo a nossa vontade e depois conseguimos transformar todas as suas características menos boas em qualidades. Como a partir do momento que estamos envolvidos nesta dimensão imaginária e ‘perfeita’ não conseguimos mais descer à realidade, muito menos deslumbrante e mais modesta, acabamos por nos manter sempre numa atitude de confirmação deste amor e nunca o conseguimos criticar, ou seja, esta dimensão imaginária ou de idealização do amor faz com que este tenha um enorme poder sobre nós, tornando-se assim um mal infinito e ilimitado, o que vai totalmente contra a máxima grega ‘Nada em excesso’.

Assim, para Lucrécio, era essencial que nunca nos deixássemos envolver amorosamente com uma só pessoa que nos provoque dependência e que nos leve à escravidão. Enumerou algumas medidas que poderíamos aplicar com o fim de não nos apaixonarmos, nomeadamente devermos estar sempre atentos aos defeitos da pessoa por quem estamos interessados, devermos ter sempre em mente que esta pessoa não é a única e que já vivemos sem ela e devermo-nos envolver com várias pessoas, sendo legítimo esquecer uma pessoa através de relações com outras, ou seja, segundo Lucrécio para não nos deixarmos levar pelo amor tudo se pode aceitar e fazer.

Esta ideia extremista ia contra o epicurismo que Lucrécio seguia em grande parte, já que Epicuro considerava que não era possível tentarmos fugir ao amor deixando que os casos amorosos dominassem a nossa vida, ou seja, não era expondo-nos a inúmeras situações que poderiam fazer com que ficássemos dependentes afectiva e/ou sexualmente que iríamos conseguir não cair no amor; só através da metafísica o poderíamos fazer.

Embora a ideia de Lucrécio sobre o amor se baseie fundamentalmente na aversão que este autor tem a este fenómeno e conseqüentemente na sua crítica inigualável, a verdade é que, afinal, as ideias essenciais que Lucrécio aponta como características do

amor são em parte semelhantes àquelas a que nós chegámos na nossa descrição essencial deste fenómeno; a forma como se posiciona perante elas ou a apreciação que delas faz é que é completamente distinta da nossa, visto que enquanto nós consideramos o sentimento envolvido numa relação de amor positivo, Lucrécio defende que nenhuma alegria pode vir do amor e que apenas coisas más lhe podem estar associadas.

Um outro ponto em que a nossa aproximação se diferencia das ideias de Lucrécio é a capacidade que nós consideramos que duas pessoas devem ter para conseguirem aceder ao sentimento que está na base da relação de amor. Lucrécio defende o contrário, na medida em que implicitamente assume que a capacidade emocional que as pessoas têm para desenvolver uma relação de amor é uma constante na sua vida, ou seja, elas por natureza estão sempre prontas para sentirem algo que as impele fortemente para o ser amado, embora as pessoas tenham a obrigação de impedirem que a sua prontidão natural para se envolverem afectivamente as leve a desenvolverem uma relação de amor.

As semelhanças entre as duas formas de pensar, subentendem-se nas ideias de Lucrécio. Para ele, o amor é uma relação entre duas pessoas, mais concretamente uma relação de grande envolvimento, pois causa uma dependência afectiva e/ou sexual; além disso, esta relação poder-se-á basear num sentimento forte, porque tem um grande poder sobre os homens, podendo fazê-los sentirem-se inseguros e com ciúmes.

Pode-se ainda dizer que é um sentimento que está de alguma forma relacionado com a ideia de incondicionalidade e Lucrécio considera que devido à imagem idealizada que construímos do ser amado nunca conseguiremos negá-lo ou criticá-lo, o que faz com que seja praticamente impossível livrar-nos de um amor, e porque aceita que façamos tudo o que pudermos, sem quaisquer restrições ou condições, para não cairmos nele.

O amor segundo Lucrécio, ao ser ilimitado e indefinido, ao não nos permitir estar num estado de ataraxia, possivelmente gerando momentos em que ficamos 'fora de nós', e ao fugir do campo da realidade desenrolando-se na dimensão da imaginação, que está em parte para lá de nós próprios, pois não pode ser totalmente controlada pela nossa vontade, acaba por ser um amor que tem por base algo, possivelmente um sentimento, com uma dimensão desconhecida de tão grande que é. Esta dimensão poderá até ser mesmo de natureza transcendente em relação ao ser humano, visto que nos leva de algo plenamente humanizado, a realidade, para algo que supera em parte o ser humano, a imaginação, na

medida em que imaginar é característico do homem mas controlar as consequências dessa imaginação é algo que já nem sempre está acessível ao homem.

No entanto, Lucrecio não apresenta o amor propriamente como uma transcendência em relação ao ser humano tal como nós concluímos ao desvendar os significados ocultos da descrição essencial; ele não tem quaisquer dúvidas que é muito difícil para o homem controlar o poder e a força que o amor tem quando comparado com as capacidades do ser humano, logo nós podemos dizer que esta ideia se aproxima minimamente da ideia de transcendência, mas não a alcança de todo na sua enorme potencialidade e na sua profundidade.

7.3.3 Considerações de Hannah Arendt e a sua comparação com a nossa aproximação fenomenológica

Segundo Hannah Arendt o facto de vivermos e não somente sobrevivermos deve-se essencialmente ao amor, ou seja, nada nos pode fazer sentir mais vivos do que o amor. Assim, quando duas pessoas se amam não podem de todo esquecer a sua individualidade e negar a sua vida activa de forma a tentarem fundir-se numa só pessoa; elas têm, sim, de viver livremente a sua vida e nunca tentar possuir a outra mas aceitá-la como uma dádiva e com base na confiança que têm uma na outra deixar que o ser amado seja livre para ser aquilo que ele mesmo é.

Para Arendt a verdadeira traição numa relação de amor não é o adultério, que pode ser originado pela vida activa que as pessoas que se amam mantêm e que se apresenta como uma ‘infidelidade inocente’, mas sim o abandono ou o esquecimento, ‘o grande crime da infidelidade’, visto que este demonstra que tudo aquilo que essas duas pessoas viveram e a existência de ambos, são postos em causa; conseqüentemente está-se a pôr um fim à verdade das experiências pelas quais passaram.

Assim, Arendt considera que ter ciúmes é algo que distorce a fidelidade, porque ilusoriamente apresenta-se como uma atitude ‘pró-fidelidade’ quando na verdade nada tem a ver com esta, a qual só pode ser atingida através da verdade e não pode ser forçada; ou se é fiel ou não se é, pelo que os ciúmes são meramente uma atitude de quem não quer viver a vida, quer sim agarrar-se a momentos ou situações que passou e eternizá-las.

Segundo Arendt estas são as características fundamentais do amor, mas a forma como elas se manifestam e os casos particulares de amor experienciados por Arendt são muito diversos. Temos o exemplo do seu amor por Blucher, ela considerou que o seu ‘grande amor’ foi Blucher, com o qual permaneceu toda a vida e, segundo ela, pelo facto de nunca o ter abandonado, nunca lhe foi infiel. Mas, simultaneamente, Arendt considera que nunca deixou de amar Heidegger, ao qual também permaneceu fiel por nunca o ter esquecido e por não ter cortado completamente a sua relação com ele.

Com Blucher, Arendt estabeleceu uma relação sem segredos, sem qualquer atitude de domínio de um para com o outro, em que cada um deles se preocupava com o bem-estar e a individualidade do outro, em que se admiravam mutuamente, partilhavam ideias e sentimentos e debatiam assuntos, em que havia algo para lá da ‘amizade intelectual’, em que não haviam quaisquer ciúmes e em que representavam um porto de abrigo ou um lar um para o outro. Com Heidegger, a história amorosa de Arendt foi completamente diferente, pois com ele viveu uma grande paixão, sendo sua amante, viveram uma relação instável e incerta e não desejavam as mesmas coisas para a sua relação. Temos então que Arendt ao viver ao mesmo tempo dois amores mostra que para ela o amor é uma relação que não requer o carácter de exclusividade, ou seja, pode-se amar duas pessoas ao mesmo tempo.

Comparando agora as ideias essenciais de Arendt com a nossa aproximação fenomenológica encontramos algumas semelhanças bastante evidentes mas temos também alguns pontos divergentes. Assim, podemos dizer que para Arendt o amor é uma relação de grande envolvimento porque se baseia na confiança absoluta no outro ao libertá-lo para viver a sua vida activa e porque, tal como sucedeu essencialmente entre Arendt e Blucher, pode levar-nos a não termos segredos para com a pessoa que amamos, a partilharmos com o outro ideias e sentimentos, faz-nos desejar o bem-estar do outro, baseia-se numa admiração mútua e faz-nos olhar para a pessoa que amamos como o nosso ‘lar’, a origem da nossa estabilidade emocional.

Além disso, sem dúvida alguma que se subentende nas considerações de Arendt sobre o amor que realmente este só se pode desenvolver entre duas pessoas, embora possa apresentar-se como uma relação apenas sentimental e possivelmente com períodos em que não é biunívoca, tal como sucedeu entre Arendt e Heidegger, principalmente quando ele aderiu ao partido nazi em que o seu amor por Arendt se pode em parte questionar; mesmo

assim Arendt considerava amar Heidegger, logo o amor é um a relação entre duas pessoas porque pelo menos tem que haver uma pessoa que seja receptora do sentimento amoroso mesmo que não o retribua.

No entanto, defende Arendt que a relação de amor não se baseia a maioria das vezes somente num sentimento tal como sucede na nossa aproximação fenomenológica, pois esta considera que o amor se baseia essencialmente na liberdade de acção e pensamento e não tanto de sentimento que se dá ao outro para ele ser aquilo que ele mesmo é.

Além disso, Arendt dá muita relevância no seu amor por Blucher às experiências, ideias e vontades partilhadas por ambos e não apenas ao sentimento existente entre eles. Contudo, na sua relação com Heidegger esta vertente sentimental do amor aparece mais demarcada, porque realmente a relação que Arendt tem com ele parece fundamentar-se principalmente no sentimento de enorme paixão que existe entre ambos.

Assim, podemos concluir que a concepção de Arendt e a nossa aproximação fenomenológica não são totalmente coincidentes neste ponto do sentimento pois, enquanto para Arendt há, sem dúvida alguma, um sentimento na base da relação de amor, mas não é, como nós consideramos, a única coisa que está nessa base.

Pensando agora nas características que definem esse sentimento segundo a nossa aproximação fenomenológica, podemos perceber que a força deste também é algo que se subentende em toda a concepção de Arendt, principalmente porque é essa força sentimental que em parte faz com que ela mantenha a relação com Heidegger, independentemente de uma outra razão para não o deixar ser o seu desejo de não lhe ser infiel ao abandoná-lo e ao esquecer assim o seu passado com ele. Além disso, segundo Arendt, este sentimento amoroso é muitíssimo forte, porque ela considera que nada nos pode fazer sentir mais vivos e viver de uma forma mais intensa do que o amor.

A natureza positiva deste sentimento envolvido numa relação de amor é algo que em geral parece estar presente na concepção de Arendt, nomeadamente porque a certa altura compara as paixões às obras-primas, ou seja, em parte está a querer dizer que as paixões são coisas tão boas, perfeitas e bonitas, todas elas características positivas, que acabam por ser raras como as obras-primas, embora o sentimento amoroso como algo exclusivamente positivo não seja algo explícito.

A incondicionalidade de que o amor se reveste é algo que efectivamente está bem presente nas ideias e atitudes de Arendt. A sua relação com Heidegger foi perturbada por inúmeros contra-tempos, primeiramente o facto de ele ser casado e não querer separar-se da mulher, depois a sua adesão ao partido nazi, em seguida a insistência dele para que Arendt convivesse com a sua mulher e por último as manifestações de ciúmes por parte de Elfride, (mulher de Heidegger). Mesmo assim Arendt conseguiu sempre ultrapassar todos estes obstáculos e amar Heidegger até ao fim da sua vida.

Para além disso, o ‘terror’ que Arendt tinha do abandono ou do esquecimento mostra que realmente ela considerava que tudo se devia suportar para nunca se abandonar a pessoa amada.

Temos ainda que na sua relação com Blucher, Arendt apesar de estar fisicamente afastada do seu amor durante o período que andou a espalhar as suas ideias pelo mundo continuou sempre a considerá-lo como o seu porto de abrigo e a pessoa que lhe dava força para ir em frente; além de que foi por amor a Blucher que Arendt alterou a ideia que tinha de infidelidade dando origem à concepção de traição que a irá acompanhar o resto da vida e que irá caracterizar o pensamento de Arendt em que só o abandono, e não o adultério, representa uma situação de infidelidade.

A capacidade para sentir o sentimento que está envolvido numa relação de amor é algo que Arendt tal como nós também considera, pelo menos implicitamente, essencial para desenvolver um amor, pois para ela quem sente ciúmes forçando uma suposta fidelidade não consegue amar o outro, quer apenas eternizar momentos, tal como quem não tem a capacidade ou não quer viver uma vida activa enquanto ama outra pessoa é porque não consegue sentir amor, pois o amor segundo Arendt é aquilo que nos impulsiona para a vida, logo se renunciamos a esta é sinal que não amamos.

A dimensão desconhecida na sua transcendência que caracteriza o sentimento amoroso na nossa aproximação fenomenológica não é algo que caracterize igualmente o amor segundo Arendt, porque realmente ela por amor faz tudo e ultrapassa tudo, mas à partida não coloca as coisas numa dimensão transcendente, para ela as coisas são o que são e nada são para lá disso mesmo, pelo que a essência do amor segundo Arendt dificilmente passa pela sua transcendência em relação ao ser humano.

Desta forma, podemos perceber que existem muitas semelhanças entre a vivência e a reflexão amorosa de Arendt e a nossa descrição essencial deste fenómeno, apesar de

obviamente o entendimento essencial do fenómeno amor por parte de Arendt poder ser diverso do nosso.

7.3.4. Reflexão do Papa Bento XVI e a sua comparação com a nossa aproximação fenomenológica

Segundo o Papa Bento XVI, embora se utilize o termo amor em diversos contextos, o protótipo de amor por excelência e aquele que ofusca todos os outros tipos de amor é o que une um homem à sua mulher. É o amor denominado pelos gregos de *eros*, ao qual os homens atribuíam um carácter divino pervertendo a sua natureza extremamente humanizada. A própria imagem bíblica do homem mostra que o amor faz parte da natureza deste. Deus, depois de criar o homem quis dar-lhe uma companhia para ele não ficar na solidão e rodeou-o de animais, mas como estes não o completavam, então Deus criou a mulher que era feita do próprio homem - as pessoas, quando deixam os seus pais para se juntarem ao sexo oposto, estão a tentar completar-se.

Assim, os ensinamentos da Bíblia contestavam por completo a tentativa de divinizar e conseqüentemente desumanizar o *eros*, o que fez com que utilizassem outra palavra com o significado de amor, *agape*. Através da palavra *agape*, não negavam de todo o amor segundo o homem, o *eros*, apenas o purificavam transformando-o no *agape*. Consideravam que uma pessoa se aproxima de outra do sexo oposto com base no *eros*, um amor incerto e indefinido que busca apenas a felicidade da própria pessoa. Este amor vai-se depois purificando e amadurecendo pois à medida que a pessoa se aproxima cada vez mais da outra vai-se preocupando cada vez mais com ela, cuidando-a, desejando a sua felicidade e existindo para ela. É através deste sacrifício pelo outro que a pessoa se liberta de si própria e se reencontra consigo e com Deus.

Desta forma, o *eros* transforma-se no *agape*, o qual se apresenta como algo superior em relação às coisas do nosso quotidiano e permite que nos superemos a nós próprios ao elevar-nos para o Divino, não nos possibilitando que nos tornemos divinos mas sim que estabeleçamos uma relação com a Divindade, a qual requer igualmente que o homem ame a partir da unificação entre o corpo e a alma.

Temos então o *eros* e o *agape* como duas dimensões distintas do amor mas que nunca se podem separar, pois caso o façam originam formas de amor degradadas ou

reduzidas, visto que o *eros* sem evoluir para o *agape* deixa de ser amor e o *agape* é impossível sem o *eros*, porque o homem para poder dar amor tem de receber amor da fonte primeira, Deus.

Este amor de Deus pelos homens é *eros*, porque Deus embora tenha uma imagem metafísica enquanto razão primeira de tudo, tem também a imagem de alguém que se apaixona de forma individualizada e personalizada; no entanto, neste amor de Deus o *eros* funde-se com o *agape* com base na capacidade que Ele tem para perdoar os homens, o que até O pode levar a ir contra a Sua concepção de justiça ou mesmo contra Si próprio, tal como sucedeu quando Jesus se deixou crucificar para salvar os homens demonstrando assim o amor enorme que por eles tem. Como São João disse, “Deus é amor” (DCE, 2011).

A crucificação de Jesus foi eternizada através da Eucaristia, na qual nós nos alimentamos do corpo e sangue de Jesus Cristo na forma de amor e simultaneamente estamos a demonstrar o nosso *agape* para com Deus; ao participarmos activamente na Comunhão, deixamos de estar somente na presença de Deus para passarmos a estar unidos a Ele. É através desta ideia que podemos perceber a dimensão social da Comunhão, na medida em que tal como nós nos unimos a Deus ao comungar também todas as restantes pessoas que comungaram ou comungarão se unem a Ele, logo uma pessoa só Lhe pode pertencer quando unida a todas os restantes cristãos.

Assim, o amor ao próximo e o amor a Deus unem-se num todo e não é possível separá-los visto que ao amar a Deus passamos a ver os outros da forma como Deus olha para eles e, logo, amamo-los também. Os Seus amigos tornam-se nossos amigos, mas para podermos dar-lhes o amor que eles necessitam torna-se essencial que amemos Deus para conseguirmos ver a sua imagem nos outros, assim como só através dos outros poderemos perceber o que Deus faz por nós e captar a forma Dele nos amar.

O amor segundo o Papa Bento XVI é algo que nos é mandado apenas se o conseguimos dar. Deus, que tudo faz para despertar em nós o amor, ama-nos primeiro, torna-se visível para nós e dá-nos a experimentar o seu amor, mas se mesmo assim não formos capaz de dar amor não nos é imposto que o façamos. Seria normal que o quiséssemos pois o amor não é apenas um sentimento que surge do nada, aparece-nos primeiramente como uma alegria e depois, ao amadurecer, vai abrangendo o homem como um todo e afectando o nosso intelecto e a nossa vontade.

Segundo os antigos, o amor era sinónimo de fazer coincidir a vontade das pessoas que se amam, ou seja, ao amarmos Deus vamos cada vez mais desejando aquilo que Ele deseja e negando aquilo que Ele nega, logo a Sua vontade vai deixando de nos ser estranha e imposta e atingimos a felicidade ao quisermos sentir amor, tal como Deus quer, e ao ‘abandonarmo-nos’ na vontade de Deus.

Temos então que todo o amor que damos provém do amor de Deus por nós e que o amor enquanto *agape* e não enquanto *eros* é algo ‘divino’, pois vem de Deus, une-nos a Ele e transforma-nos num Nós.

Comparando agora a reflexão do Papa Bento XVI com a nossa aproximação fenomenológica percebemos que tal como nós também o Papa considera que o amor é uma relação de grande envolvimento, na medida em que as pessoas deixam os seus pais para se juntarem à pessoa que amam, a qual é a única que as pode completar tirando-as da solidão e porque apenas ao amarmos conseguimos reencontrar-nos connosco próprios e com Deus. Além disso, os homens ao amarem Deus alimentando-se do corpo e sangue de Jesus estão a unir-se a Ele, passam a pertencer-Lhe e cada vez mais a vontade de Deus e dos homens vão coincidindo; por último, temos que só o nosso amor pelo próximo nos pode mostrar o que Deus faz por nós e nos permite amar Deus, o que implica que esta nossa relação com o outro seja muito próxima.

Há no entanto um ponto em que a nossa aproximação e a reflexão do Papa divergem; trata-se dos sujeitos da relação, visto que o Papa não considera, tal como nós fazemos, que Deus seja um homem e que portanto a relação amorosa possa desenvolver-se entre Deus e o ser humano ou entre duas pessoas, um homem e uma mulher que se unem no matrimónio ou entre duas quaisquer pessoas que se identifiquem uma à outra como o próximo.

O sentimento amoroso que constitui de forma exclusiva a base de uma relação de amor segundo a nossa aproximação é também um dos pilares do amor segundo o Papa, mas não é o único, pois ele explicitamente diz-nos que um amor pode até começar por ser somente um sentimento mas que depois ao amadurecer abrange a nossa vontade e o nosso intelecto.

Este sentimento sem dúvida alguma que está sempre conotado com aspectos positivos, na medida em que o amor origina um sentimento de alegria, permite-nos alcançar a nossa felicidade e contribuir para a do ser amado e faz com que nos libertemos.

É igualmente um sentimento indubitavelmente forte, porque o amor bíblico apresenta-se como uma forma purificada do amor segundo os homens que faz com que desejemos cuidar do outro, que passemos a preocupar-nos mais com a sua felicidade do que com a nossa própria felicidade, faz com que nos superemos a nós próprios e que nos elevemos para o Divino e faz com que por amor a Deus nos unamos a todos os outros homens.

A incondicionalidade é possivelmente a característica mais evidente e que mais define o amor segundo o Papa Bento XVI, na medida em que ao amarmos passamos a ‘existir para’ o ser amado, confiamos a Deus a escolha dos nossos amigos e das pessoas que amamos, conseguimos amar Deus mesmo sem nunca o termos efectivamente visto e para sermos felizes entregamo-nos completamente a Ele. O amor de Deus pelos homens é igualmente incondicional, pois Ele ama-nos sem pedir nada em troca, apenas esperando que o Seu amor faça despoletar em nós a vontade e a capacidade para O amarmos a Ele e ao próximo, além de que Deus consegue sempre perdoar-nos independentemente do que façamos e por vezes pode até ir contra Si mesmo e contra os Seus valores por amor ao homem, pois Deus acima de tudo é amor e só depois é que é Ele próprio.

A capacidade de desenvolvermos este sentimento amoroso é algo que o Papa Bento XVI, tal como nós, considera fundamental para que consigamos amar, porque Deus faz tudo o que pode para que a vontade de amar desperte em nós, mas caso essa vontade não nos assista Ele nada nos impõe e logo somos livres para não sentir amor.

A ideia do amor enquanto um sentimento que nos transcende na sua dimensão é algo que podemos igualmente identificar na reflexão do Papa, principalmente no que toca ao amor de Deus pelos homens, visto que Deus em Si transcende-nos e logo a abrangência ou dimensão daquilo que Ele sente por nós também está fora da nossa capacidade de compreensão. Porém, julgamos que isto não quer dizer que o amor em si nos transcenda, ou seja, enquanto o Papa Bento XVI considera que o amor tem uma dimensão imperceptível para o homem, a convicção mais forte a que nós chegámos do amor identifica este fenómeno como algo que em si transcende o homem, ou seja, nós nem conseguimos identificar a sua dimensão como transcendente porque o amor em si é algo que está para além da nossa inteligibilidade, estando numa dimensão distinta da dimensão humana.

Tal como o amor, Deus também nos transcende, mas como Ele se tornou visível para nós, está constantemente a dar-nos sinais da sua presença e a manifestar o Seu amor,

nós conseguimos alcançá-Lo ou pelo menos conseguimos incluí-Lo na linguagem e na sabedoria do homem. Contrariamente, o amor continua a ser algo em relação ao qual não conseguimos ter a mínima ideia do que realmente é, como é e onde está; sabemos simplesmente que se encontra para lá de nós e que talvez seja algo que não é mesmo para ser totalmente compreendido pelo ser humano, até porque a compreensão é algo característico do homem e logo a forma de acedermos verdadeiramente a realidades transcendentais pode não ser através do seu entendimento pleno.

Depois de fazermos esta distinção entre a dimensão transcendente do sentimento amoroso e a transcendência do próprio amor consideramos oportuno voltar a uma questão que colocámos na fase descritiva e que ficou em aberto -a diferença entre Amor e amor-, pois embora o facto de escrevermos uma palavra com letra maiúscula ou minúscula seja algo totalmente humanizado, a verdade é que fazemos esta distinção com o objectivo de elevar, individualizar e tornar únicas determinadas entidades -como Heidegger diria-, o que foi possivelmente a nossa vontade quando começámos a descrever o amor e inconscientemente considerámos que o Amor deveria ser algo único e que merecia que o colocássemos de alguma maneira numa dimensão mais elevada.

Chegados a esta fase do trabalho percebemos que talvez Amor seja aquilo cuja essência é a sua transcendência em relação ao ser humano e amor possivelmente é uma relação de grande envolvimento entre duas pessoas que nutrem uma pela outra um sentimento positivo e forte, de natureza incondicional, cuja dimensão nos é desconhecida na sua transcendência e o qual se baseia na capacidade que as duas pessoas têm de o sentir.

É também importante frisar novamente que o Papa Bento XVI escreveu na introdução da encíclica *Deus Est Caritas* 'Amor' como sinónimo de amor de Deus pelos homens, porém as restantes vezes que fez referência a este amor de Deus escreveu-o com letra minúscula, pelo que nos parece que segundo o Papa Bento XVI há uma diferença entre o amor que os homens conseguem sentir uns pelos outros ou por Deus e o amor que Deus sente pelos homens.

Este último tipo de amor provém de uma entidade que em si mesma nos transcende, Deus, logo tudo o que viesse Dele deveria de alguma forma estar para lá da nossa capacidade de compreensão; porém isto não é exactamente assim, porque embora não tenhamos uma compreensão integral Deste nós conseguimos intuí-Lo, experienciá-Lo, logo Ele é em parte inteligível para nós.

Assim, Deus continua sempre a transcender-nos porque não O conseguimos alcançar na sua totalidade, mas o amor que Ele sente por nós, sendo algo que Deus faz questão de nos mostrar e de tornar objecto da nossa compreensão, passa a ter uma dimensão enorme que não conseguimos abarcar de todo mas que é passível de ser por nós compreendida, enquanto Deus e o Amor apenas conseguimos compreender a nível da intuição e da experiência.

7.4. Conclusão

Concluimos assim este capítulo, em que apresentámos primeiramente as ideias, considerações ou reflexões de Lucrecio, Hannah Arendt e do Papa Bento XVI em relação ao amor e posteriormente comparámo-las com a nossa aproximação fenomenológica sobre o amor, quer com a descrição essencial deste fenómeno quer com o significado oculto a que chegámos.

Conclusão

O tema que escolhemos para esta dissertação em ciências da comunicação foi o amor enquanto comunicação, na medida em que o amor é um assunto sempre presente nas diversas sociedades ao longo do tempo, ou seja, foi e é um tema abordado constantemente pelas pessoas no seu dia-a-dia, pelos media, investigadores, filósofos, em suma, por todos os seres humanos, cuja essência reside no *care*, isto é, no cuidado, no zelo, na preocupação que têm consigo mesmos e com os outros e que implica inevitavelmente que comuniquem entre eles. Assim, podemos dizer que falar de amor é falar de cuidar e é falar de comunicar.

O nosso objectivo primordial foi responder à pergunta “O que é o amor?”, ou seja, compreendermos a essência deste fenómeno, os seus significados profundos e primeiros, as características estritamente necessárias para a identificação de uma manifestação de amor, isto é, perceber aquilo que nos faz inconscientemente dizer que determinada situação é um exemplo de amor.

Para concretizarmos este objectivo optámos por utilizar o método fenomenológico, o qual nos permitiu chegar a resultados passíveis de serem compreendidos por todos nós, visto que são intuitivos e auto-evidentes, logo têm sentido para nós.

Chegámos assim à conclusão que o amor é algo transcendente em relação ao ser humano, na medida em que não o podemos compreender plenamente; podemos experienciá-lo e intuí-lo mas não o conseguimos entender de forma integral.

Para chegar a este significado profundo e primeiro do amor tivemos que interpretar a definição essencial deste fenómeno à luz da teoria de Heidegger sobre o ser humano, ou seja, foi-nos necessário compreender o que significa o amor para o homem definido por este autor, o *Dasein*, que possui determinadas características essenciais que lhe são próprias e que estão na base das interpretações que faz e das experiências pelas quais passa.

Tivemos então, primeiramente, chegar a uma definição essencial do amor pelo que identificámos este fenómeno como uma relação de grande envolvimento entre duas pessoas que nutrem uma pela outra um sentimento positivo e forte, de natureza

incondicional, cuja dimensão nos é desconhecida na sua transcendência e que se baseia na capacidade que as duas pessoas têm de o sentir.

Para chegarmos a esta definição essencial do amor começámos por tomar atenção àquilo que a nossa mente sabe sobre este fenómeno e tentámos compreender o que as palavras dizem sobre ele; em seguida, procedemos à redução fenomenológica e finalmente tentámos alcançar a sua essência.

Achámos que teria interesse comparar as nossas próprias ideias e formulações com as de outros pensadores que se tenham debruçado sobre o conceito de amor. Com este intuito, no último capítulo desta tese decidimos apresentar algumas ideias de Lucrecio, Hannah Arendt e do Papa Bento XVI -, comparando-as com a nossa aproximação fenomenológica. Encontrámos muitas semelhanças e algumas diferenças entre as ideias destes autores e a essência do amor ou o seu significado primeiro ou profundo tal como é por nós proposto nesta investigação.

Assim, concluímos a análise e o estudo aprofundado do amor enquanto comunicação, esperando com o nosso trabalho contribuir para o conhecimento deste fenómeno tão fundamental da vida que é o amor.

Bibliografia de referência

- Aanstoos, C. (1983), “A phenomenological study of thinking” in A. Giorgi, A. Barton & C. Maes (eds.), *Duquesne studies in phenomenological psychology, Vol. IV*, Pittsburgh: Duquesne University Press, pp. 244-256.
- Aanstoos, C. (1985), “The structure of thinking in chess” in A. Giorgi (ed.) *Phenomenology and psychological research*, Pittsburgh: Duquesne University Press, pp. 86-118.
- Ablamowicz, H. (1992), “Shame as an interpersonal dimension of communication among doctoral students: An empirical phenomenological study”, *Journal of Phenomenological Psychology*, 23, pp. 30-49.
- André, Carlos Ascenso (2009), “Amor e Amizade em Ovídio” in Pereira, Belmiro F. e Deserto, Jorge, *Symbolon I: Amor e Amizade*, Universidade de Coimbra, Porto: FlupEdita.
- Arendt, Hannah and Blücher, Heinrich (2000) *Within Four Walls. The Correspondence Between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968*, ed. L. Kohler e tr. P. Constantine, New York.
- BCED - *Blackie's compact etymological dictionary* (1950), London: Black & Son.
- Beck, B., Halling, S., McNabb, M., Miller, D., Rowe, J. O. and Schulz, J. (2003), “Facing up to hopelessness: A dialogal phenomenological study”, *Journal of Religion and Health*, 42 (4), pp. 339-354.
- Beck, B., Halling, S., McNabb, M., Miller, D., Rowe, J. O. and Schulz, J. (2005), “On navigating despair: Stories from psychotherapists”, *Journal of Religion and Health*, 44 (2), pp. 187-206.
- Becker, C. S. (1988), *Unbroken ties: Lesbian ex-lovers on breaking up and beginning again*, Los Angeles: Alyson Publications.
- Becker, C. S. (1991), “A phenomenology of friendship families”, *Humanistic Psychologist*, 19 (2), pp. 170-185.
- Bergstrom, dir. Magnus (1958), *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, Lisboa, Rio de Janeiro: Ed. Enciclopédia.

- Bloch, Oscar et Wartburg, W. von (1950), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, pref. d'A. Meillet, 2 éd. Refondue par W. Von. Waterberg, Paris: PUF.
- Boland, Richard J. (1985), "Phenomenology: a preferred approach to research on information systems", *Research Methods in Information Systems*, North-Holland: Elsevier Science Publishers B.V., pp. 193-201.
- Boland, Richard, J. (1991), "Information System Use as a Hermeneutic Process" in *Information Systems Research: Contemporary Approaches and Emergent traditions*, H. E. Nissen, H.K. Klein, R.A.Hirschheim, Amsterdam: NorthHolland, pp. 439-464.
- Boland, Richard, J. (1993), "Accounting and the Interpretative Act", *Accounting, Organisations and Society*, 18 (2/3), pp. 125-146.
- Boland, Richard, J. and Day, W.F. (1989), "The Experience of System Design: A Hermeneutic of Organizational Action", *Scandinavian Journal of Management* (5:2), pp. 87-104.
- Brooke, R. (1985), "Jung and the phenomenology of guilt", *The Journal of Analytical Psychology*, 30, 2, pp. 165-184.
- Brooke, R. (1986), "What is guilt?", *The Journal of Phenomenological Psychology*, 16, 2, pp. 31-46.
- Bueno, Francisco Silveira (1963), *Grande dicionário etimológico prosódico da língua portuguesa: vocábulos, expressões da língua geral e científica-sinônimos*, contribuições do Tupi-Guarani, São Paulo: Ed. Grande Saraiva.
- Ciborra, Claudio (1997), "De profundis? Deconstructing the concept of strategic alignment", Working paper, Department of Informatics, University of Oslo, Oslo, Norway.
- Ciborra, Claudio (2000), *From Control to Drift*, Oxford: Oxford University Press.
- Colaizzi, P. F. (1973), *Reflection and research in psychology: A phenomenological study of learning*, Dubuque: IA. Kendall Hunt.
- Colaizzi, P.F. (1978), "Learning and existence" in R. Valle & M. King (eds.), *Existential-phenomenological alternatives for psychology*, New York: Oxford University Press, pp. 119-135.
- Corin, E. (1998), "The thickness of being: Intentional worlds, strategies of identity and experience among schizophrenics", *Psychiatry*, 61 (2), pp. 133-146.

- Corin, E. and Lauzon, J. S. (1992), “Positive withdrawal and the quest for meaning: The reconstruction of experience among schizophrenics”, *Psychiatry*, 55, pp. 226-278.
- Corin, E. and Lauzon, J. S. (1994), ”From symptoms to phenomena: The articulation of experience in schizophrenia”, *Journal of Phenomenological Psychology*, 25 (1), pp. 3-50.
- Costa, J. Almeida e Melo, A. Sampaio (1992), *Dicionário da Língua Portuguesa*, 6ª edição corrigida e aumentada, Porto: Porto Editora.
- Davidson, L. (1992), “Phenomenological research in schizophrenia: From philosophical anthropology to empirical science”, *Journal of Phenomenological Psychology*, 25 (1), pp. 104-130.
- Dreyfus, Hubert (1982), *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Reason*, New York: Harper & Row.
- Ferlic, D. (1988-89), “An investigation of the experience of panic”, *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, (1,2,3), pp. 143-152.
- Fischer, W.F. (1970), *Theories of anxiety*, New York: Harper and Row.
- Fischer, W.F. (1989), “An Empirical-Phenomenological investigation of being-anxious” in: R. S Valle and S. Halling (eds.), *Existential-phenomenological perspectives in psychology*, New York: Plenum, pp. 127-136.
- Fischer, W.F. (1991), “The psychology of anxiety: A phenomenological description”, *Humanistic Psychologist*, 19 (3), pp. 289-300.
- Fischer, W.F. (1998), “Being angry revealed as self-deceptive protest: An empirical phenomenological analysis” in R.S. Valle (ed), *Phenomenological inquiry in psychology: Existential and transpersonal dimensions*, New York: Plenum, pp. 111-122.
- Fontinha, Rodrigo (1900), *Novo dicionário etimológico da língua portuguesa*, revisto por Joaquim Ferreira, Porto: Editorial Domingos Barreira.
- Giorgi, A. (1975), “An application of phenomenological method in psychology” in A. Giorgi, C. Fischer and E. Murray (eds.), *Duquesne studies in phenomenological psychology, Vol. II*, Duquesne University Press, pp. 82-103.
- Giorgi, A. (1985), “The phenomenological psychology of learning and the verbal learning tradition” in A. Giorgi (ed.), *Phenomenology and psychological research*, Pittsburgh: Duquesne University Press, pp. 23-85.

- Giorgi, A. (1989), "Learning and memory from the perspective of phenomenological psychology" in R.S. Valle & S. Halling (eds.), *Existential-phenomenological perspectives in psychology*, New York: Plenum, pp. 99-112.
- GLE - *Grand Larousse Encyclopédique* (1960), Paris: Larousse.
- Gratton, C. (1982), *Trusting, theory and practice*, New York: Crossroads.
- Guglietti-Kelly, I. and Westcott, M. (1990), "She is just shy: A phenomenological study of shyness", *Journal of Phenomenological Psychology*, 21(2), pp. 150-164.
- Halling, S. (1983), "Seeing a significant other 'as if for the first time'" in A. Giorgi, A. Barton and C. Maes (eds.), *Duquesne Studies in phenomenological psychology, Vol. IV*, Duquesne University Press, pp. 122-136.
- Halling, S. (1996), "When the other falls from grace: The process of interpersonal disillusionment", *Humanistic Psychologist* 24 (2), pp. 175-189.
- Harris, S.R. (2001), "Why can interactionism contribute to the study of inequality? The case of marriage and beyond", *Symbolic Interaction*, 24 (4), pp. 455-480.
- Haynes, John Digby (1997), *Meaning as perspective: a phenomenology of information systems*, unpublished P.h.D. thesis, Bond University, Queensland, Australia.
- Lancelin, Aude et Lemonnier, Marie (2010), *Os filósofos e o amor*, tr. Carlos Vaz Marques, Lisboa: Tinta da China.
- Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*, tr. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell.
- Heidegger, Martin (1985), *History of the Concept of Time*, Bloomington: Indiana University Press.
- Honoré de Balzac (1954), *A comédia humana*, org. Paulo Rónai, Porto Alegre: Editora Globo.
- Husserl, Edmund (1964), *The Idea of Phenomenology*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1972), "On the Concept of Number. Psychological Analyses.", *Philosophia Mathematica*, vol. 9, tr. Dallas Willard, pp. 44-52.
- Husserl, Edmund (2001), *Logical Investigations Vol. I*, tr. Dermot Moran, New York: Routledge.
- Ilharco, F. (2002), "Information Technology as Ontology: A Phenomenological Investigation into Information Technology and Strategy In-The-World", Ph.D. thesis,

London School of Economics and Political Science (LSE), London, UK: LSE Library.

- Ilharco, F. (2003), *Filosofia da Informação: Introdução à Informação como Fundação da Acção, da Comunicação e da Decisão*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Editora.
- Ingarden, Roman (1931), *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, Halle: Max Niemeyer.
- Introna, Lucas (1993), “Information: a Hermeneutic Perspective” in *Proceedings First European Conference of Information Systems*, Henley on Thames, pp. 171-179.
- Introna, Lucas (1997), *Management, Information and Power*, London: Macmillan.
- Introna, Lucas and Ilharco, Fernando (2004a), “Phenomenology, Screens and the World: A Journey Through Phenomenology with Husserl and Heidegger”, Chap.3, Mingers, J. and Willcocks, L., *Social Theory and Philosophy for Information Systems*, London: Wiley and Sons.
- Introna, Lucas and Ilharco, Fernando (2004b), “The Ontological Screening of Contemporary Life: A Phenomenological Analysis of Screens.”, *European Journal of Information Systems*, September 2004, Volume 13, Number 3, London, UK, pp. 221-234.
- Introna, Lucas and Ilharco, Fernando (2006), “On the Meaning of Screens: Towards a Phenomenological Account of Screeness”, *Human Studies*, Vol. 29.1, Springer.
- Introna, L., Ilharco, F. and Fäy, Eric (2008) *Phenomenology, Organisation and Technology*. Lisbon: Universidade Católica Editora.
- Johnson, M.E. (1998), “Being mentally ill: A phenomenological inquiry”, *Archives of Psychiatric Nursing*, XII (4), pp. 195-201.
- Kjaer, Arne and Madsen, Kim Halskov (1995), “Participatory analysis of flexibility”, *Communications of the ACM*, vol. 38, 5, New York.
- Kraus, A. (1994), “Phenomenology of the technical delusion in schizophrenics”, *Journal of Phenomenological Psychology*. 25 (1), pp. 51-69.
- Levinas, Emmanuel (1994), *Totalité et Infini*, Paris: Kluwer Academic.
- Machado, José Pedro (1967), *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, 2ª ed., Lisboa: Editorial Confluência.

- McDonald., William J. (1967), *New Catholic Encyclopedia*, New York: McGraw-Hill Book.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962), *Phenomenology of Perception*, London and New York: Routledge.
- Moran, Dermot (2000), *Introduction to Phenomenology*, London: Routledge.
- Moreira, Daniel Augusto (2004), “Pesquisa em Administração: origens, usos e variantes do método fenomenológico”, *Revista de Administração e Inovação*, Vol. 1, No 1.
- Moreno, Augusto (1936), *Dicionário complementar da língua portuguesa: ortoépico, ortográfico e etimológico com um glossário de arcaísmos e uma lista das principais locuções estrangeiras aplicáveis em português*, Porto: Livr. Ed. Educação Nacional.
- Naudin, J. and Azorin, J. M. (1997), ”The hallucinatory Epoche”, *Journal of Phenomenological Psychology*, 28 (2), pp. 171-195.
- Partridge, Eric (1991), *Origins: an etymological dictionary of modern English*, 4th ed., London: Routledge.
- Polt, Richard (1999), *Heidegger: An Introduction*, London: UCL Press.
- Porra, Jaana (1999), “Colonial Systems”, *Information Systems Research*, 10, 1, pp. 38-69.
- Spiegelberg, Herbert (1975), *Doing Phenomenology*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Spiegelberg, Herbert (1994), *The Phenomenological Movement - A Historical Introduction*, third revised and enlarged edition, Dordrecht, Boston London: Kluwer Academic Publishers.
- Stevick, E. L. (1971), “An empirical investigation of the experience of anger” in A. Giorgi, W.F. Fischer and R. von Eckartsberg (eds.), *Duquesne studies in phenomenological psychology: Vol. II.*, Pittsburgh: Duquesne University Press, pp. 132-138.
- Thomas, S. P. (2003), “Men’s anger: A phenomenological exploration of its meaning in a middle class sample of American men” *Psychology of Men and Masculinity*, 4 (2), pp. 163-175.
- Titelman, P. (1981), “A phenomenological comparison between envy and jealousy”, *Journal of Phenomenological Psychology*, 12 (2), pp. 189-203.

- Todres, L. (1999), “How does Liberating self-insght become tacit understanding? A phenomenological enquiry” in G. Watson, S. Batcelor, G. Claxton and D. Bazier (eds.), *The psychology of Awakening: Buddhism, Science and our day-today lives*, Rider.
- Vallelonga, D. S. (1998), “An empirical-phenomenological investigation of being-ashamed” in R.S. Valle (ed), *Phenomenological inquiry in psychology: Existential and transpersonal dimensions*, New York: Plenum, pp. 123-156.
- Von Eckartsberg, R. (1989), “The social psychology of person perception and the experience of valued relationships” in: Valle and Halling, *Existential-phenomenological perspectives in psychology*, New York: Plenum, pp. 137-156.
- Welches, P. and Pica, M. (2005), “Assessed danger-to-others as a reason for psychiatric hospitalization: An investigation of patients’ perspective”, *Journal of Phenomenological Psychology*, 36 (1), pp. 45-74.
- Wertz, F.J. (1989), “Approaches to perception in phenomenological psychology: The alienation and recovery of perception in modern culture” in R.S. Valle & S. Halling (eds.), *Existential-phenomenological perspectives in psychology*, New York: Plenum, pp. 83-89.
- Williams, C, C. and Collins, A. A. (1989), “Defining new frameworks for psychosocial intervention”, *Psychiatry*, 62 (1), pp. 61-78.
- Winograd, Terry and Flores, Fernando (1986), *Understanding Computers and Cognition: a New Foundation for Design*, Reading: Addison Wesley.
- Wittgenstein, Ludwig (2005), *Investigações Filosóficas*, Petrópolis: Vozes.
- Zuboff, Shoshanna (1988), *In the Age of the Smart Machine*, New York: Basic Books.

Páginas da internet consultadas:

- AP - http://pt.wikipedia.org/wiki/Amor_plat%C3%B4nico (Maio de 2011).
- ASU - http://ialexandria.sites.uol.com.br/textos/israel_textos/conceitos_sobre_o_amor.htm (Maio de 2011).
- BEFS - Blog.educacional.com.br/fredericosousa/category/etimologia (Maio de 2011).
- CTS - <http://citacoes.tripod.com/#shakespeare> (Maio de 2011).
- DCE - http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_po.html (Julho de 2011).
- DLPPE - <http://www.infopedia.pt/lingua-portuguesa/arte> (Junho de 2011).
- EOPE - <http://epiknik.wordpress.com/2010/03/21/equinocio-de-outono-praia-erotica/> (Maio de 2011).
- EW - en.wiktionary.org/wiki/love (Maio de 2011).
- GT - <http://translate.google.pt/?hl=pt-PT&tab=wT#> (Maio de 2011).
- LEB - <http://www.loveessaysbook.com/Amor-Romantico/Platao-Dante-Shakespeare-Amor.htm> (Maio de 2011).
- OED - *Online Etymology Dictionary*: www.etymonline.com/index.php?term=love (Maio de 2011).
- OWL - www.suite101.com/content/the-origin-of-the-world-love-a85521 (Maio de 2011).
- Perseus - <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0069> (Maio de 2011a).
- Perseus - <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0275%3Asection%3Dintro> (Maio de 2011b).
- Perseus - <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0271%3Asection%3Dintro> (Maio de 2011c).
- Perseus - <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.03.0017#note1> (Maio de 2011d).

- PU - http://pensador.uol.com.br/textos_de_amor_william_shakespeare/ (Maio de 2011).
- Santos - <http://www.cefetsp.br/edu/eso/culturainformacao/fenomenologiahusserl.html> (Junho de 2011).
- SBFL - <http://socyberty.com/languages/friendship-is-love-a-little-study-in-etymology/> (Maio de 2011).
- WO - <http://pt.wikipedia.org/wiki/Artes> (Junho de 2011).
- WODL - www.word-origins.com/definition/love.html (Maio de 2011).