

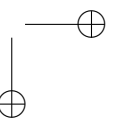
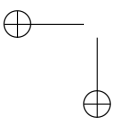
ORDO AMORIS



Max Scheler

Tradutor: Artur Morão

www.lusosofia.net





ORDO AMORIS

Max Scheler

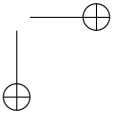
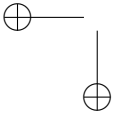
Índice

Significado normativo e descritivo do <i>ordo amoris</i>	1
I. Meio ambiente, destino, “determinação individual” e o <i>ordo amoris</i>	3
II. A forma do <i>ordo amoris</i>	13
III. As classes de amor e a sua exigência de cumprimento	37

Significado normativo e descritivo do *ordo amoris*

[“Ordo amoris”, in *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Zürich, Francke Verlag, 1957, pp. 347-376]

Encontro-me num mundo incomensurável de objectos sensíveis e espirituais que põem em movimento incessante o meu coração e as minhas paixões. Sei que tanto os objectos que chego a conhecer pela percepção e pelo pensamento como tudo o que quero, escolho, faço, empreendo e realizo, dependem do jogo deste movimento do meu coração. Daqui se segue, para mim, que toda a espécie de autenticidade, de falsidade e de ilusão da minha vida e dos meus impulsos depende de se existe uma *ordem objectivamente justa* das incitações do meu amor e do meu ódio, da minha inclinação e aversão, do meu múltiplo interesse pelas coisas deste mundo, e se me é possível imprimir no ânimo este *ordo amoris*.





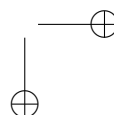
Ao indagar, na sua essência mais íntima, um indivíduo, uma época histórica, uma família, um povo, uma nação ou quaisquer outras unidades histórico-sociais, conhecê-la-ei e compreendê-la-ei então com a máxima profundidade, se tiver chegado a conhecer o sistema, sempre de alguma forma articulado, das suas valorações efectivas e da sua preferência axiológica. Chamo a este sistema o *ethos*¹ do sujeito. Mas o núcleo mais fundamental deste *ethos* é a *ordem do amor e do ódio*, a forma estrutural das paixões dominantes e prevalecentes e, antes de mais, a forma estrutural num estrato que se tornou *exemplar*. A mundividência, bem como os actos e as acções do sujeito, são sempre regidos mediante tal sistema.

O conceito de um *ordo amoris* tem assim um duplo significado: um *significado* normativo e um significado apenas fáctico e *descritivo*. Tal significado é normativo, mas não no sentido de que a própria ordenação seja um complexo de normas. Em semelhante caso, ela só poderia ser estabelecida por alguma vontade – ou de um homem ou de Deus –, mas não poderia conhecer-se de um modo evidente. Existe decerto o *conhecimento* da ordem de precedência de todos os títulos possíveis que as coisas, para serem amadas, têm segundo o seu valor intrínseco e peculiar. É o problema central de toda a ética. E o ponto supremo a que o homem pode aspirar seria, na medida do possível, amar as coisas como Deus² as ama, afirmar com discernimento no próprio acto de amor a coincidência do acto divino e do acto humano num só e mesmo ponto do mundo dos valores. Por conseguinte, o *ordo amoris* objectivamente justo só se transforma em norma quando, como conhecido, se encontra referido ao *querer* do homem e a ele oferecido por uma vontade³.

¹Sobre o *ethos*, cf. também *O Formalismo na ética*, Secção V, 6; e ainda o ensaio *Modelos e chefes*, Secção II.

²A ideia do *ordo amoris* objectivo não depende, pois, da proposição acerca da existência de Deus. [Acerca da “validade autónoma das doutrinas fundamentais da ética relativamente a toda a investigação filosófica da religião e do *ethos religioso*”, ver a conclusão de *O Formalismo*.]

³[Sobre “valor” e “norma”, cf. *O Formalismo*, Secção IV, 2.]





Mas o conceito do *ordo amoris* de valor fundamental é também descritivo. É aqui, por detrás dos factos inicialmente confusos das acções humanas moralmente relevantes, dos fenómenos de expressão, das volições, dos costumes, dos usos e das obras espirituais, o meio de encontrar a *estrutura* mais simples dos fins mais elementares que o núcleo da pessoa, ao agir, a si propõe – a fórmula moral básica, por assim dizer, segundo a qual moralmente existe e vive o sujeito. Portanto, tudo o que num homem ou num grupo podemos conhecer de moralmente relevante se deve reduzir – sempre mediatamente – a uma forma particular de organização dos seus actos de amor e de ódio, das suas capacidades de amar e de odiar: ao *ordo amoris* que os domina, que se expressa em todos os seus movimentos.

I. Meio ambiente, destino, “determinação individual” e o *ordo amoris*

“*Quem possui o ordo amoris de um homem possui o homem*”. Possui, relativamente a ele enquanto sujeito moral, o que a fórmula cristalina é para o cristal. Perscruta o homem até onde é possível indagar um homem. Diante de si, por trás de toda a diversidade e complicação empíricas, sempre as simples linhas fundamentais do seu *ânimo* que, mais do que o conhecimento e a vontade, merece chamar-se o cerne do homem enquanto ser espiritual. Possui num esquema espiritual a fonte originária que alimenta secretamente tudo o que deste homem emana; mais ainda: o elemento determinativo primigénio do que constitui a característica permanente de por ele se circunscrever – o seu *ambiente moral* no espaço, o seu *destino* no tempo, isto é, a totalidade do possível de se tornar o que a ele e *somente a ele* pode acontecer. Com efeito, já a impressão do valor excitante, segundo a sua espécie e intensidade, em algumas actividades da natureza, independentes do homem, mas sobre ele recaindo, não ocorre sem a cooperação do seu *ordo amoris*.

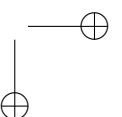
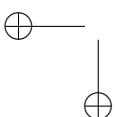
Na *hierarquia* particular dos *valores* e das qualidades axiológicas mais simples, ainda não modelados em coisas e bens, que representam





a vertente objectiva do seu *ordo amoris*, o homem caminha como num habitáculo, que consigo arrasta para onde quer que vá; não se lhe pode esquivar, por mais depressa que corra. É através das janelas deste habitáculo que observa o mundo e a si mesmo – não vê *mais* do mundo e de si mesmo e *nada mais* excepto o que estas janelas lhe mostram, segundo a sua posição, grandeza e cor. Efectivamente, a estrutura do mundo circundante de cada homem – em última análise, articulado no seu conteúdo global segundo a sua *estrutura axiológica* – não se desloca e altera, quando o homem muda de lugar no espaço. Simplesmente se preenche, de cada vez, com determinadas coisas particulares – mas de um modo tal que também esta repleção acontece segundo a lei formativa que a estrutura axiológica do meio ambiente prescreve⁴. As coisas-bens, no meio das quais o homem conduz a sua vida, as coisas práticas – estão já também sempre penetradas e, por assim dizer, vigiadas pelo mecanismo selectivo especial doseu *ordo amoris*. Não o atraem as mesmas coisas e os homens, mas de algum modo a mesma classe – e estas “classes”, que, em todos os casos, são classes de *valor*, é que o atraem segundo certas regras constantes da preferência (e preterição) de uma perante a outra, e o atraem ou repelem em toda a parte onde quer que vá. Esta atracção e repulsa (como atracção e repulsa detectada a partir das coisas – e não do eu, como a chamada atenção activa – e de novo potencialmente eficazes, como atitudes reguladas e delimitadas do interesse e do amor vividas como disposição para o contacto –, é que não só determinam o *que* ele percebe, o que observa e deixa de perceber e de observar, mas determinam já também o próprio material de todo o *possível* perceber e observar. As coisas reais costumam anunciar-se no limiar do nosso mundo circundante por um som de trombeta de sinal axiológico, por assim dizer inteiramente primigénio, que se antecipa ainda à unidade de percepção e clama “aí vai isto!” – sinal que provém das *coisas*, e não das nossas vivências; oriundas das lonjuras do mundo, as coisas reais ingressam, como membros seus, no

⁴[A propósito de “estrutura do meio ambiente = estrutura axiológica do meio ambiente”, cf. *O Formalismo*, Secção III.]





nosso mundo circunjacente. Este fenómeno do “anunciar-se” sobressai de modo claro justamente onde *não* seguimos o impulso das coisas, onde não chegamos a ter qualquer percepção do ponto de partida desse impulso, porque já lhe oferecemos uma resistência voluntária no grau da sua eficácia, ou onde um impulso mais forte sufoca já em germe o mais débil. Nesta atracção e nesta repulsa esconde-se já o *ordo amoris do homem* e o seu especial relevo. E assim como a estrutura do mundo circunjacente se não altera com o respectivo meio ambiente fáctico, assim também não muda a estrutura do destino do homem graças à novidade que ele vive, quer, faz e cria no seu futuro, ou em virtude da novidade que se lhe depara: *destino e mundo circundante* assentam nos *mesmos* factores do *ordo amoris* do homem e distinguem-se apenas pela dimensão temporal e espacial. O modo legal da sua formação, cuja investigação é um dos problemas mais importantes do estudo profundo da essência moral “homem”, deriva sempre e em toda a parte do *ordo amoris*.

Salientar-se-á, mais tarde, o que significa a doutrina dos distúrbios do *ordo amoris* para a compreensão dos destinos humanos⁵. Refira-se aqui apenas o que nos autoriza a chamar a algo o nosso “*destino*”. Não é, decerto, tudo o que acontece à nossa volta ou em nós, tudo o que sabemos que nós livremente quisemos ou produzimos; decerto, também não tudo o que nos afecta só a partir de fora. Também em tudo isso há muitas coisas que sentimos como demasiado contingentes para as podermos incluir no nosso destino. Do destino exigimos, sem dúvida, que nos afecte involuntariamente e quase sempre de um modo imprevisível, mas que represente ainda algo de distinto da série de ocorrências e de acções submetidas à coacção causal, a saber, a *unidade de um sentido perspectivante*, que nos apresente uma *conexão essencial e individual* do carácter humano e do acontecer em torno do homem e no seu íntimo. Portanto, apenas isto: que, no panorama de uma vida inteira ou de uma grande série de anos e de acontecimentos, talvez sin-

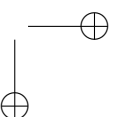
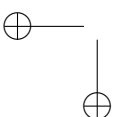
⁵[Aqui e noutros lugares, faz-se uma referência a partes ulteriores que não se encontraram no espólio de M. Scheler.]





tamos cada caso particular de tais acontecimentos como absolutamente contingente, mas cuja conexão – por imprevisível que tenha sido cada parte do todo, antes do seu advento – reflecte justamente o que devemos olhar também como o núcleo da pessoa em questão. é uma *consonância de mundo e homem*, que se nos denuncia nesta unicidade de sentido do curso de uma vida, consonância totalmente dependente do querer, da intenção, do desejo, mas também do acontecer objectivamente real e contingente, e até da união e da interacção de ambos. Embora o destino, pelo seu conteúdo, englobe tudo o que ao homem “acontece”, portanto, tudo o que se encontra para lá da vontade e do propósito – é igualmente certo que, quanto ao conteúdo, só acontece a *este único* sujeito moral o que precisamente apenas a ele podia acontecer. Por conseguinte, só é permitido chamar “destino” de um homem ao que há no âmbito de certas possibilidades da vivência do mundo, rigorosamente circunscritas do ponto de vista caracterológico – âmbitos que, mesmo na persistência dos acontecimentos externos, variam de homem para homem, de povo para povo – e ao que parece encher tais âmbitos de acontecimentos reais. E, nessa acepção mais estrita da palavra, o modo de formação do efectivo *ordo amoris* de um homem – e decerto o seu modo de formação segundo regras totalmente determinadas de *funcionalização* progressiva dos objectos primários de amor na sua primeira infância – é justamente o que domina o decurso do conteúdo do seu destino.

Após a elucidação prévia do que temos de entender por *ordo amoris* no sentido examinado, normativo e simplesmente descritivo, importa também dizer agora o que se deve entender por *perturbação do justoordo amoris*, que *classes* de desordens há (“*désordres du coeur*”, como plasticamente diz Pascal), e como importa pensar o processo que deste estado total mais ordenado conduz a outro desordenado, isto é, o conceito de um *distúrbio* do *ordo amoris*. Por fim, deve levantar-se a questão sobre qual será a índole da dinâmica de tais distúrbios, e de que modo se realizará a solução das formas fundamentais a descrever e dos tipos de distúrbios, por conseguinte, de que modo se poderá obter





num sujeito *orestabelecimento* (segundo a possibilidade) do justo *ordo amoris*. Naturalmente, esta última questão, que pertence ao domínio ainda pouco conhecido e delimitado, na sua especificidade, da pedagogia e da técnica terapêutica da cura do homem depende na sua resposta, primeiro, do ideal de salvação do sujeito particular em questão, ideal que promana ao mesmo tempo da visão intelectual e universalmente válida do *ordo amoris* e da determinação individual de salvação; e, em segundo lugar, da psicodinâmica, já conhecida, dos distúrbios.

Mas não queremos aqui fazer uma separação entre as questões da elucidação conceptual e a investigação factual; antes de iniciarmos esta, queremos apenas dizer ainda o que significa “*determinação individual*” em relação ao meio e ao destino.

Assim como a ideia de um *ordo amoris* justo e verdadeiro é, para nós, a ideia de um reino dos caracteres amáveis ordenados de todas as coisas, reino rigorosamente objectivo e independente do homem – algo que unicamente podemos conhecer, não “pôr”, criar, fazer –, assim também a “*determinação individual*” de um sujeito espiritual singular ou colectivo é algo que, em virtude do seu conteúdo axiológico especial, afecta o sujeito, aponta somente para ele, mas nem por isso é menos *objectivo*: é algo que não se “põe”, mas exclusivamente se *conhece*. Esta “*determinação*” expressa o lugar que cabe justamente a este sujeito no plano da salvação do mundo, expressa igualmente a sua tarefa particular, a sua “*vocação*”, no velho sentido etimológico da palavra. O sujeito pode acerca dela enganar-se, falhar (livremente) a seu respeito – e pode também conhecê-la e realizá-la. Se tentarmos julgar e medir um sujeito de modo moralmente completo, deveremos ter sempre diante do espírito, ao lado de critérios universalmente válidos, a ideia da sua *determinação individual*, que a *ele* incumbe, e não a nós ou a outro sujeito. Tentei mostrar noutra lugar⁶ como e por que meios podemos apreender esta *determinação*, mirando as suas manifestações vitais e as intenções mais centrais da sua disposição anímica para formar uma

⁶[Cf. em *O Formalismo*, sobretudo Secção VI B.





imagem global, por assim dizer, além da sua realização empírica (que permanece sempre só fragmentária).

É da essência do cosmos moral, no caso da máxima perfeição imaginável, apresentar-se também no âmbito do bem objectivo universalmente válido, e ainda numa profusão jamais concluída de formações axiológicas *únicas* e individuais, de organizações de pessoas e de bens, mas ao mesmo tempo numa série historicamente única, em cada caso, de momentos de ser, de acção e de obra, cada um dos quais possui a sua “exigência do dia”, a sua “exigência da hora” – por isso, a falta de uniformidade não é algo que eticamente não deveria existir; pelo contrário, a uniformidade das normas completas para homens, povos, nações, associações de toda a espécie é que não deveria existir. Somente no *âmbito* da determinação universalmente válida do homem em geral (e só como ente espiritual dotado de razão) é que devem também ter lugar todas as determinações individuais. A determinação individual também não é “subjectiva” em virtude de só ser conhecida e realizada exclusivamente por aquele para o qual existe. Pelo contrário, é muito possível que outro conheça talvez mais adequadamente do que eu próprio a minha determinação individual; e é também possível que outro me ajude activamente, na sua realização, a alcançá-la. Estar aí, ser e manter-se *mutuamente* valioso na forma de um viver, agir, querer, esperar e criar de *uns para com os outros* – eis, por seu turno, uma parte da determinação universalmente válida de todo o ente espiritual finito; por conseguinte, é ainda inerente à natureza essencial da determinação individual (cada um já sabe, no caso especial de si mesmo, que todos a possuem) ser igualmente co-responsável de que cada um discirna e realize a sua determinação individual. Portanto, a ideia da determinação individual não só exclui, mas inclui também a mútua *solidariedade da responsabilidade* na culpa e no mérito, por parte dos sujeitos morais.

Excusado é dizer que, se toda a vida real de um homem se pode desviar das normas universalmente válidas, se poderá também afastar consideravelmente da sua determinação individual. O que aqui nos importa é que a sua determinação individual se pode também encontrar,





em parte, numa relação de *consonância*, em parte de *oposição*, e isto em todos os graus – embora a estrutura do mundo circundante e o próprio destino sejam algo de absolutamente distinto daquilo que o afecta e influencia apenas facticamente a partir de fora. Acima de tudo, pois, a determinação individual do homem não é o seu destino. Só esta suposição mereceria chamar-se *fatalismo*, e não o reconhecimento do facto de um destino. Tal suposição pode dar-se só quando o destino se *coisifica*, como a *eimarmene* dos Gregos, ou se reduz, juntamente com a determinação, a uma eleição divina anterior ao mundo, como acontece na eleição pela graça em Agostinho e Calvino. Ora a estrutura do mundo envolvente e o destino (no sentido acima definido) são, no entanto, algo que se realizou de modo natural e, em princípio, inteligível – não são, portanto, o que em cada caso se realizou e operou de modo fortuito. O destino não pode ser objecto de livre escolha, como supõem alguns indeterministas extremos, que se enganam redondamente acerca da sua essência e dos estratos da liberdade e da não liberdade em nós existentes. As esferas de eleição – ou aquilo a cujo respeito o acto de eleição pode escolher – estão já determinadas pelo destino, mas não o destino pela eleição⁷. No entanto, o destino *promana* da vida do homem e do povo, que cada vez mais se alimenta de conteúdos e se funcionaliza com os conteúdos temporalmente anteriores; forma-se, em grande parte, na vida do indivíduo e, em todos os casos, na vida da espécie. E o mesmo acontece também ainda com as estruturas do meio.

Embora o destino, tal como a estrutura do meio ambiente, não se possa livremente escolher, o homem pode, apesar de tudo, de modos muito diversos, *comportar-se* frente a ele como *pessoa livre*. Pode de tal modo estar sob a sua influência que nem sequer chegue a reconhecê-lo como destino (assim o peixe num aquário); mas pode também, reconhecendo-o, estar *acima* dele. Pode, ademais, entregar-se a ele ou oferecer-lhe resistência. Mais ainda, em cada grau de perfeição pode, inclusive – como se mostrará – em princípio rejeitar ou, pelo menos, transformar

⁷[Acerca da relação entre “esfera da escolha e destino” cf. o ensaio *Fenomenologia e metafísica da liberdade*.]





tanto a estrutura do seu mundo circundante (não apenas o seu conteúdo fortuito) quanto o seu próprio destino. Diferentemente dos livres actos de eleição, que se situam dentro dos limites da sua estrutura ambiente e do seu destino, e a cujos âmbitos não se podem subtrair, ele só consegue tal por meio de actos e modos de comportamento essencialmente diversos daqueles pelos quais leva a cabo a chamada “eleição livre” – e o que é ainda mais importante: nunca o consegue sózinho, mas só com a cooperação, aqui constitutivamente necessária, de entes que se encontram fora do seu destino e da sua estrutura ambiente. Mas a humanidade como um todo e o homem individual, o colectivo, na medida em que têm um destino, só com a ajuda de Deus conseguem oferecer resistência, inclusive à determinação universalmente válida do homem *in genere*.

O destino e a estrutura ambiente (como ainda mais exactamente se mostrará) derivam de actos conscientes e livres teleologicamente eficazes, mas não activos, como julgar, escolher, preferir; dimanam de processos do sujeito psicovital no homem, automáticos, modificáveis, porém, com a cooperação alheia. Pelo contrário, a *determinação individual* é uma *essencialidade axiológica intemporal*, sob a forma da *personalidade*. E assim como ela não se encontra formada ou imposta no homem pelo espírito, mas só é reconhecida e, por assim dizer, desvelada apenas sucessivamente em toda a sua plenitude nas auto-experiências da vida e da acção, assim existe também em nós só para a personalidade espiritual.

A determinação individual é, portanto, tarefa do *discernimento* – ao passo que o destino é algo que unicamente se deve constatar: um facto em si *axiologicamente cego*.

Há mesmo uma certa variedade de *amor*, que deve preceder o conhecimento da determinação individual: é o *genuíno amor de si mesmo*, ou o amor da salvação pessoal, radicalmente distinto de todo o chamado amor próprio. Neste, vemos tudo, inclusive a nós mesmos, apenas com a intenção de ver com os “próprios olhos” e, ao mesmo tempo, referimos todo o dado, inclusive nós próprios, aos nossos estados afectivos





sensíveis de modo que tal referência, enquanto referência, nunca chega a uma consciência particularizada, translúcida. Podemos, portanto, a ele acorrentados, fazer das nossas mais elevadas potências, dotações e forças espirituais, inclusive do supremo sujeito da nossa determinação, escravos do nosso corpo e dos seus estados. Não aproveitamos da melhor maneira as oportunidades – dissipamo-las. Cobertos e envolvidos por uma rede de variegadas ilusões, tecida de insensibilidade e de vaidade, de ambição e orgulho, asseguramos tudo no amor próprio – e, por isso, também a nós próprios. O caso é inteiramente diferente no autêntico amor de si mesmo. Aqui, o nosso olhar espiritual e o raio da sua intenção encontram-se assestados num centro espiritual supramundano. Vemo-nos a nós “como” através do próprio olhar de Deus – quer isto dizer, primeiro: de um modo inteiramente objectivo; e segundo: como membros do universo inteiro. Amamo-nos ainda, claro está, mas sempre apenas como aqueles que seríamos perante um olhar omnividente, e só enquanto e na medida em que poderíamos subsistir perante esse olhar.

Tudo o mais em nós odiamos – tanto mais intensamente quanto mais o nosso espírito se adentra nessa imagem divina de nós, quanto mais esplendidamente diante de nós ele cresce e, por outro lado, mais fortemente se desvia da imagem que, fora da consistência divina, em nós existe. Os martelos autoconfiguradores, modeladores, da autocorreção, da educação de si mesmo, do arrependimento, da mortificação atingem todas as partes de nós que saem fora da figura que nos oferece esta imagem nossa perante Deus e em Deus.

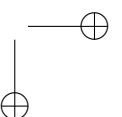
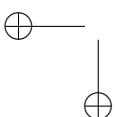
É, decerto, uma coisa peculiar o que se passa com o *modo de doação* de cada matéria particular, do conteúdo característico da determinação individual, a qual se nos descobre somente em virtude do acto de autoconhecimento, no sentido socrático. Não existe dela nenhuma imagem positiva, definida, e menos ainda uma lei formulável. A imagem da nossa determinação sobressai apenas em vestígios sempre repetidos, onde e quando dela nos *desviamos*, quando e onde, no sentido de Goethe, nos abandonamos a “falsas tendências” e, por assim dizer, nas





linhas de circunscrição destes pontos vestigiais unidos posteriormente em vista de um todo, de uma figura da pessoa. Mas este facto (em si, decerto, uma deficiência para a formulação e a expressão da imagem) é que constitui a força impulsora eminentemente positiva que tal imagem sobre nós exerce. É evidente que o que sempre está presente e sobre nós intimamente actua, o que sempre nos dirige e conduz sem nos forçar, se não pode perceber-se como conteúdo especial da consciência – o qual é sempre apenas “processo”, em nós surge e desaparece; é óbvio que a sabedoria eterna, a qual também em nós fala e orienta, não é uma sabedoria estridente e imperante, mas inteiramente silenciosa e apenas admoestadora – mas que tanto mais fortemente ressoa quanto mais *contra* ela se age. O autoconhecimento da nossa determinação individual processa-se, pois, por um método semelhante ao da teologia negativa – se este se entender correctamente, as negações não determinam nem esgotam, quanto ao sentido, o *quid* do objecto procurado, mas tornam-no plenamente visível em toda a sua riqueza, mediante sucessivas subtracções. E, justamente por este motivo, não é, do ponto de vista técnico, tanto um configurar positivo quanto um reprimir, mortificar, “sarrar” – embora mediado – de “falsas tendências” (ou de tudo aquilo a que, por assim dizer, opõem uma objecção os pontos de coincidência apercebidos entre a imagem da determinação e o nosso Si mesmo empiricamente observável, isto é, os pontos de antagonismo rastreados), o que proporciona o máximo alcance prático da determinação. Mais tarde, referir-nos-emos ainda a esta técnica.

Quão diversos da determinação individual sejam o destino e o meio ambiente é o que nos mostra também o facto de ser possível uma relação trágica de *conflito* entre eles e uma consciência vincada do sujeito. Esse antagonismo não se torna *trágico*, na acepção eminente do termo, onde apenas a realidade casual de um homem, de um povo, etc., é avessa à determinação, mas onde determinação e destino estão entre si em luta e em conflito, onde o espaço autoconstituído das mais remotas possibilidades de vida recusa, por assim dizer, a determinação





reconhecida⁸. Onde nós, homens, ou povos, que o seu próprio destino obriga a agir contra a sua determinação, onde nós, homens, que não se “ajustam” ao seu fortuito e momentâneo conteúdo ambiental, nem já àquela *estrutura* do meio – o que ela, em princípio, impõe em vista da selecção de um meio sempre novo estruturalmente análogo – aí é que existe essa relação trágica. Debruçar-nos-emos, mais tarde, sobre até que ponto são susceptíveis de solução tais desarmonias – quando em geral nos interessar a desintegração dos poderes que em nós determinam especialmente o destino.

Agora, porém, concentremo-nos numa inquirição mais exacta da *forma* do justo *ordo amoris*; além disso, no modo como o espírito humano se apropria do seu, isto é, como se descobre a ele referido. Só quando a tal respeito tivermos ideias específicas e claras, será possível – tal é o tema nuclear deste ensaio – ordenar os distúrbios do *ordo amoris* segundo certos tipos fundamentais e elucidar o seu eflúvio.

II. A forma do *ordo amoris*

Ocupámo-nos noutro lugar, e em pormenor⁹, da essência do *amor*, no sentido mais formal da palavra. Não atendemos então às particularidades e aos fenómenos concomitantes de carácter psicológico e organizacional que ora honram ora degradam o amor, de que o homem é suporte. Além disso, faltava-nos ainda a determinação essencial de que o amor é a tendência ou, de qualquer modo, o acto que procura encaminhar cada coisa na direcção da perfeição de valor que lhe é peculiar – e [de facto] encaminha, onde não se levantarem obstáculos. Ele é, portanto, a acção edificadora e *construtiva* no e sobre o mundo, que designamos como essência do amor. “Quem, silenciosamente, olha à sua volta apercebe-se de como o amor edifica” (Goethe). O amor do homem é apenas uma variedade particular, sim, uma função parcial desta força universal, em todos e em tudo actuante. O amor foi sempre assim,

⁸[Cf. o ensaio “O fenómeno do trágico” in *Da subversão dos valores*.]

⁹[Na obra *Natureza e formas da simpatia*.]





para nós, dinamicamente um devenir, um crescer, um emanar das coisas na direcção do protótipo que delas em Deus existe. Por isso, cada fase do crescimento intrínseco do valor das coisas, que o amor suscita, é sempre também uma estância – se bem que uma estância ainda afastada, mediada, no caminho do mundo para Deus. Cada amor é um amor a Deus ainda incompleto, muitas vezes entorpecido ou por si apaixonado, detendo-se, por assim dizer, no seu caminho. Se o homem ama uma coisa, um valor, como o valor do conhecimento, se nesta ou naquela entidade ama a natureza, se ama o homem como amigo ou como qualquer outra coisa: quer isto dizer sempre que ele, no seu centro pessoal, sai de si enquanto unidade corpórea, e que pela e na sua acção colabora em afirmar, realizar, fomentar e abençoar esta tendência no objecto estranho até à sua peculiar perfeição.

Por isso, o amor foi também sempre para nós, ao mesmo tempo, o acto primigénio, pelo qual um ente – sem deixar de ser este ente limitado – se abandona a si mesmo para, enquanto *ens intentionale*, participar e ter parte noutro ente, mas de modo que eles não se tornem quaisquer partes reais um do outro¹⁰. Por isso, o que chamamos “conhecer” – esta relação de ser – pressupõe sempre este acto originário: um abandonar-se a si e aos seus estados, os seus peculiares “conteúdos de consciência”, ou um *transcendê-los* para, segundo a possibilidade, chegar a um contacto vivencial com o mundo. E o que efectivamente denominamos “real” pressupõe, antes de mais, um acto do querer realizador de qualquer sujeito; mas este acto de vontade pressupõe um amor que se lhe antecipa, lhe faculta orientação e conteúdo. Portanto, o amor é sempre o despertador do conhecimento e do querer – sim, a mãe do espírito e da própria razão¹¹. Mas este Uno, que em tudo participa, sem cujo querer nada de real pode ser real e graças ao qual todas as coisas participam de algum modo (espiritualmente) umas nas outras e são reciprocamente solidárias - o Uno, que as criou e ao qual

¹⁰[Cf. o ensaio *A essência da filosofia* in *O eterno no homem*; também no presente volume.]

¹¹[Cf. o ensaio *amor e conhecimento*.]





elas conjuntamente aspiram nos limites que lhe são adequados e assinalados: este Uno, enquanto amor total, portanto, também como aquele que tudo conhece e realiza, é *Deus* – o centro das pessoas do mundo como um só cosmos e um todo. Os fins e as ideias essenciais de todas as coisas são nEle eternamente amados, pré-pensados.

Portanto, o *ordo amoris* é o cerne da ordem mundana enquanto ordem divina. Nesta ordem do mundo encontra-se igualmente o homem. Encontra-se nela como o mais venerável e o mais livre servidor de Deus; e só enquanto tal se pode chamar também senhor da Criação. Aqui, mencionar-se-á apenas a parte do *ordo amoris*, que lhe pertence, que lhe é peculiar.

O homem, antes de ser um *ens cogitans* ou um *ens volens*, é um *ens amans*. A plenitude, a gradação, a diferenciação, a força do seu amor delimitam a plenitude, a especificação funcional, a força do seu espírito possível e da amplitude a ele possível no contacto com o universo. De todos os existentes caracteres amáveis, cujas essencialidades circunscrevem *a priori* os bens efectivos, que são acessíveis à sua força de apreensão, só uma parte é patente quanto à essência. Esta parte é determinada pelas *qualidades* e *modalidades de valor*, que o homem em geral e, assim, também em quaisquer coisas pode apreender. Não são as coisas cognoscíveis e as suas propriedades que determinam e delimitam o seu mundo de valores, mas o seu *mundo essencial de valores* é que circunscreve e determina para ele o ser cognoscível e, do mar do ser, faz sobressair como que uma ilha. Onde o seu ânimo se prende aí existe, para ele, respectivamente o “âmago” da chamada “essência” das coisas. E o que deste objecto se afasta surgir-lhe-á como “aparente” e “derivado”. O seu *ethos* fáctico, isto é, as regras da sua preferência e preterição axiológicas, determina igualmente a estrutura e o conteúdo da sua cosmovisão, do seu conhecimento do mundo, do seu pensamento do mundo e, além disso, a sua vontade de entrega ou de dominação nas e sobre as coisas. é o que se verifica com os indivíduos, com as raças, as nações e os círculos culturais, com os povos e as famílias, com os partidos, as classes, as castas e as ordens sociais. No





seio de cada ordenamento axiológico humana e universalmente válido, atribuem-se a cada forma particular do humano determinadas esferas qualitativas dos valores, e só a sua harmonia, a sua união na edificação de uma cultura comum do mundo, possibilita trazer à expressão toda a grandeza e amplitude do ânimo humano¹².

Os caracteres amáveis, olhados a partir do amor total divino, poderão ser impregnados e criados pelo acto deste amor: não os caracteriza nem os cria o amor do homem. Deve ele apenas reconhecer a sua *exigência objectal* e sujeitar-se à *hierarquia dos caracteres amáveis* nele existentes, mas nele existentes “para” o homem, e ordenada à sua *essência particular*. Só por isso é que existe um amor caracterizado como justo e falso, pois as tendências e os actos amorosos efectivos do homem podem *coincidir* com a hierarquia dos caracteres amáveis, e também *contrapor-se-lhe* – podemos igualmente dizer: poder sentir-se e saber-se em união ou separado e em contradição com o amor, com que Deus já amava a ideia do mundo, isto é, o seu conteúdo, antes de o ter criado, e com que Ele o conserva em cada segundo. Se o homem, no seu amor fáctico ou na ordem construtiva dos seus actos amorosos, no preferir e no postergar, inverte esta ordem em si subsistente, inverte ao mesmo tempo – pelo que lhe toca –, quanto à intenção, a própria ordem cósmica divina. E onde quer que ele a inverta, inverte também necessariamente o seu mundo enquanto objecto possível de conhecimento e o seu mundo enquanto campo do querer, da acção e da obra.

Não é este o lugar para falar do conteúdo da hierarquia do reino dos caracteres amáveis. Seja aqui suficiente dizer alguma coisa sobre a *forma* e o *conteúdo* deste reino.

Este reino é um reino desde o átomo primigénio e o grão de areia até Deus. Tal “unidade” não significa separabilidade. Somos conscientes de que nenhuma das suas partes finitas pode esgotar a sua plenitude e a sua extensão, a nós dadas. Se fizéssemos, ainda que só *uma vez*, a experiência de como, ao lado de um carácter amável, outro emerge,

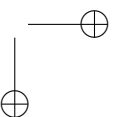
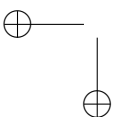
¹²[Sobre o *ethos*, o perspectivismo dos valores e a solidariedade na realização do reino axiológico cf. *O Formalismo*, Secção V, 6.]





no mesmo objecto ou noutro qualquer, ou de como por cima de um que, até agora, era para nós o “mais elevado” numa determinada região de valor outro assoma ainda mais excelso, conheceríamos a essência de uma progressão ou de uma imersão neste reino, a cujo respeito discernimos que ele não pode ter uma fronteira definida. Só por isso se pode compreender também que seja inerente à essência da satisfação de qualquer excitação amorosa, graças à sua realização em virtude de um objecto adequado, jamais poder ser definitiva. Assim como é peculiar à essência de certas operações de pensamento, que geram os seus objectos por uma lei autónoma (por exemplo, da ilação de n para $n+1$), não ser possível estabelecer nenhum limite à sua aplicação, assim também é próprio da essência do acto de amor, que se realiza no que é digno de ser amado, que ele possa progredir de valor para valor, de uma altura para outra altura superior. “O nosso coração é demasiado vasto” – assim [dizia] Pascal. Pode ser que a nossa capacidade fáctica de amor seja muito limitada, e pode ser que também saibamos isto – mas, ao mesmo tempo, sabemos e sentimos claramente que este limite *não* reside nos objectos finitos, que são dignos de amor, nem na essência do acto amoroso enquanto tal; só pode residir na nossa organização e nas suas condições para a ocorrência e para o *desencadeamento* do acto amoroso. Pois este desencadeamento está ligado à nossa vida impulsiva corporal e ao seu incitamento por um objecto estimulador. Mas não lhe está associado *aquilo* que aí concebemos como o valor do amor, e também não *a forma e a estrutura* do estímulo, de que este valor de amor se nos mostra como membro seu.

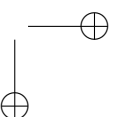
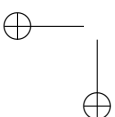
O amor ama e vislumbra no amar sempre algo *mais* do que aquilo que ele tem nas mãos ou possui. O impulso que o desencadeia pode cansar-se - mas o amor não se fatiga. Este “*sursum corda*”, que é a sua essência, pode assumir formas radicalmente diferentes em distintas elevações das regiões de valor. O puro libertino esbarra na satisfação deleitosa que cada vez mais depressa decresce nos seus objectos de prazer num impulso idêntico, mas sempre em diminuição, ao transitar, cada vez com maior presteza, de objecto para objecto. Esta água





aumenta a sede, e tanto mais quanto mais se beber. Ao invés, a satisfação, sempre mais rapidamente acrescida e cada vez mais profundamente cumulada, do apreciador de objectos espirituais, sejam eles coisas, pessoas amadas, no impulso idêntico ou decrescente que a ela originariamente conduz, faz – segundo a sua natureza – por assim dizer, sempre novas promessas: deixa que o raio do olhar do movimento amoroso espreite sempre um pouco mais além do dado. O movimento, em princípio – no caso supremo do *amor pessoal* – desdobra justamente a pessoa até ao ilimitado, na direcção da idealidade e da perfeição que lhe é peculiar.

Mas, das duas vezes, na simples satisfação frutiva e no mais elevado amor pessoal, é sempre o mesmo *processo essencialmente infinito*, aqui e além emergindo, que impede o carácter do definitivo, embora também por razões opostas – além, por satisfação descendente, aqui por satisfação ascendente. Nenhuma censura pode ferir tanto e servir de incitamento ao cerne da pessoa, para avançar rumo a uma perfeição proposta, como a consciência que o amado tem de não ser, ou de só em parte ser, suficiente para a imagem ideal do amor, que o amante dele transporta e que, no entanto, a ele foi buscar. Surge de imediato, no centro da alma, um poderoso puxão para se pôr à altura de tal imagem: “Deixai-me brilhar, até que eu me torne capaz”. O que, além, a *mudança acrescida* dos objectos é enquanto expressão da infinidade essencial do processo, é aqui o aprofundamento acrescido na plenitude crescente de alguém. E se, além, tal infinidade se faz sentir nestes estados como uma crescente agitação, inquietude, precipitação e dor, isto é, como um modo de esforço, em cada novo ímpeto para a fonte, por impotente que se torne o voltear esquadrinhador, então a progressão feliz de valor para valor no objecto é, aqui, acompanhada e seguida por uma crescente serenidade e plenitude na forma positiva do esforço, pois o encanto sempre novo de um valor almejado tem por consequência o contínuo abandono de qualquer outro que é dado. Acompanha-o sempre uma nova esperança e um novo anelo. Existe, pois, uma *ilimitação do amor*, de valia positiva ou negativa, que por nós é vivida

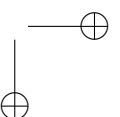
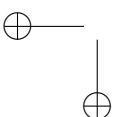




como potência e, portanto, também do anelo que se edifica sobre o acto de amor. Quanto ao anelo, existe a diferença poderosa entre a “Vontade” impulsiva e dolorífica de Schopenhauer e o “anelo eterno” feliz e dirigido a Deus em Leibniz, Goethe (*Fausto*) e J. G. Fichte.

Por isso, um amor essencialmente infinito – embora enfraquecido, atado e particularizado pela organização específica dos seus portadores – exige um *bem infinito* para a sua satisfação. O objecto da ideia de *Deus* (a partir da vertente formal dos dois predicados do bem e da forma infinita de ser), em virtude do carácter essencial de todo o amor, está já subjacente à ideia de um *ordo amoris*. “*Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*”. Deus, e só Deus, pode ser o vértice da construção gradativa e piramidal do reino dos caracteres amáveis – ao mesmo tempo fonte e meta do todo.

Por conseguinte, quando o homem, quer como singular quer como associação, julga ter uma plenitude e uma satisfação absolutamente últimas do seu impulso amoroso num bem *finito*, trata-se de um delírio, de uma estagnação do seu desenvolvimento ético-espiritual, de um aprisionamento pelo seu impulso, ou melhor, de uma inversão da função desencadeadora e objectivamente limitadora do amor por obra do impulso numa função escravizante e *impeditiva*. Queremos designar esta forma mais geral da destruição e do distúrbio do *ordo amoris*, a que se podem reduzir, em certo sentido, as formas mais especiais da confusão, com a antiga expressão de *enfeitiçamento* – uma palavra que, de modo muito plástico, caracteriza tanto a oscilação do homem em qualquer bem finito no seu centro pessoal regulador quanto a demência deste comportamento. E falaremos de enfeitiçamento *absoluto*, quando o homem encontra já ocupado com o valor de um bem *finito*, isto é, de uma espécie de bens, o *lugar* – sempre necessário e presente em cada um (portanto, não necessariamente conhecido segundo o juízo ou mediante qualquer reflexão) *do Absoluto* da sua consciência fáctica de valor; *ídolo* (formal) é o nome que daremos a semelhante bem absolutizado pelo delírio. (Ocupar-nos-emos mais tarde do processo da idolatrização e do processo salvífico da destruição dos ídolos





e da dissolução do enfeitiçamento). Em contrapartida, falaremos de enfeitiçamento *relativo*, quando o homem, segundo a estrutura fáctica a ele peculiar, do seu amor, e igualmente de acordo com o seu modo e jeito de preferir ou postergar valores a outros valores, viola a hierarquia objectiva dos valores de amor¹³.

Mas não há que chamar *enfeitiçamento* e (consequente) distúrbio do *ordo amoris* à simples *limitação* efectiva das partes e regiões do reino dos valores acessíveis a um sujeito – em virtude das potências de amor que determinam a sua essência; e menos ainda à simples limitação (arbitrariamente grande) das coisas boas que, de facto, exemplificam o domínio de valores a ele acessível. Pois qualquer simples limitação dos mundos dos valores e do amor, decrescente na hierarquia dos entes capazes de perceber valores, desde o verme até Deus, é conforme à natureza do ser finito – e só para Deus não existe. Sim, a possibilidade de representar no espírito o reino dos caracteres amáveis – portanto, a cognoscibilidade e a eficácia das coisas e dos acontecimentos enquanto suportes de caracteres amáveis – só numa ilimitada multidão dos *mais diversos* indivíduos espirituais e, dentro dos espíritos humanos, mediante diversas e até *heterogêneas* individualidades particulares e colectivas, famílias, povos, nações, círculos culturais, pertence à *essência* do próprio reino objectivo de valores; a esta mesma essência pertence igualmente a forma do decurso temporal desta representação na história única do *ethos*. E é também verdade que só a sua totalização na forma de uma *coexistência* simultânea (comunitária) e sucessiva (histórica) *do amor* das diversas regiões de valores dispostas segundo o *ordo amoris*, consegue cumular plenamente a *determinação total* e única do indivíduo “humanidade”. Só a limitação subconstitutiva do amor a uma *parte* do acessível ao sujeito representa um distúrbio, cuja última causa reside em alguma forma de enfeitiçamento. Por isso mesmo, existe também um vazio amorosoculpado no coração humano, culpabilidade que pode ser singular, hereditária ou colectiva, ou trágica e devida ao destino, “livre”, no sentido corrente da palavra. A limitabili-

¹³[cf. o estudo *Esfera do absoluto e posição real da ideia de Deus*.]





dade constitutiva do reino do amor não quebranta a ilimitação essencial do amar. Pois é justamente na preservação mais ou menos consciente de um campo ilimitado, mas “vazio”, de caracteres amáveis – por trás do que de facto está dado ou é acessível ao sujeito – que esta ilimitação essencial chega à vivência. Pelo contrário, o *enfeitamento* só existe quando na vivência *falta* este campo vazio, este “vislumbre” de esperança, de anelo, de fé, quando nela falta a *perspectiva metafísica do amor*; e, inversamente, a *dissolução* inicial de um enfeitamento anuncia-se na consciencialização crescente do vazio.

A unidade do reino, de que falámos, reside, portanto, num plano de todo distinto. Consiste objectivamente na unidade da legalidade da sua gradual arquitectura, segundo a dupla direcção dos caracteres amáveis superiores e inferiores; consiste na sua *gradação regida* – quanto aos valores essenciais – *por leis* rigorosas, e que se mantém constante em cada fase deste processo infinito. E, do lado da personalidade humana, consiste na *legalidade*, imanente aos actos e às potências de amor, *da discretiva preferência* e preterição de valores e de caracteres amáveis, pela qual o acto amoroso se dirige àquelas coisas em que ao nosso ânimo se manifestam esses valores e esses caracteres amáveis.

Pois o que chamamos “*ânimo*”, ou simbolicamente o “coração” do homem, não é um caos de cegos estados sentimentais que se conjugam e se dissociam, segundo quaisquer regras causais, de outros dados psíquicos. é, pelo contrário, um *antítipo articulado* do cosmos de todos os possíveis caracteres amáveis – é, por isso, um *microcosmos do mundo dos valores*. “*Le coeur a ses raisons*”.

Escolas inteiras surgiram que assinalam à filosofia a tarefa de “associar, numa cosmovisão unitária, as pretensões do entendimento e as do coração e do ânimo”, ou que ilusoriamente quiseram fundamentar a religião apenas nos “desejos do coração”, em “postulados”, em “sentimentos de dependência” ou em estados semelhantes. Numa forma ainda mais subtil, quiseram referi-las, com a ênfase devida, a modos ilusórios de representação todos os pensadores mais ousados, todos os racionalistas autênticos e integrais. “Que o coração e o ânimo vão para





o diabo”, – diziam eles – “quando se trata da realidade e da verdade!” Mas será este, então, o sentido da frase pascaliana? Não. O seu sentido é justamente o oposto:

O coração possui algo estritamente análogo à lógica no seu próprio *domínio* que, todavia, não vai beber à lógica do entendimento. Há nele leis inscritas – como já ensinava a doutrina do *nomos ágraphos* dos antigos – que respondem ao plano segundo o qual está edificado o mundo enquanto mundo de valores. *Amar* e odiar cega e discretivamente – não é diferente do poder julgar cegamente e com discernimento¹⁴.

O “coração” tem as suas razões, mas não razões sobre as quais o entendimento já previamente se expressou: não são “razões”, isto é, determinações objectivas, “necessidades” estritas, mas apenas as chamadas “razões”, a saber, motivos, desejos! Na frase de Pascal, o acento reside em “*ses*” e “*raisons*”. O coração tem as suas razões, as “*suas*”, de que o entendimento nada sabe e nada pode saber; e tem “*razões*”, ou seja, discernimentos objectivos e evidentes sobre factos, para os quais o entendimento é cego – tão “cego” como cego é para as cores e surdo para o sons.

A frase de Pascal expressa uma evidência da mais profunda significação – uma evidência que só na actualidade começa a surgir lentamente do entulho de equívocos: existe uma *ordre du coeur*, uma *logique du coeur*, uma *mathématique du coeur* tão rigorosa, tão objectiva, tão absoluta e inquebrantável como as proposições e as consequências da lógica dedutiva. O que a expressão simbólica “coração” designa não é (como imagináveis vós, filisteus, de um lado, e vós, românticos, do outro) a sede de confusos estados, de obscuros e indeterminados arrebatamentos ou intensas forças que impelem o homem causalmente (ou não) de um lado para outro. Não é um conjunto bruto de estados unidos ao Eu humano, mas um conjunto de actos dirigidos, de funções que possuem em si uma *legalidade independente* da organização psicofísica humana, um conjunto que trabalha com precisão e rigor e,

¹⁴[Sobre a fundamentação do apriorismo emocional cf. *O Formalismo*, Secção II, A.]





em cujas funções, surge diante dos nossos olhos uma *esfera de factos* estritamente *objectiva*, a mais fundamental e objectiva entre todas as possíveis esferas de factos; a qual persistiria em tudo, mesmo se do universo desaparecesse o *homo sapiens*, tal como a verdade da proposição “ $2 \times 2 = 4$ ” – inclusive, é ainda mais independente do homem do que a validade desta proposição!

Se isto foi esquecido, não só por tal ou tal homem, mas por épocas inteiras, que consideraram a vida emocional no seu todo como um bruto facto *subjectivo*, sem significação nem necessidade objectiva alguma, sem sentido nem direcção, deve-se não a um resultado de disposições naturais, mas é a culpa dos homens e dos tempos – o *geral desmazelo nas coisas do sentimento*, nas coisas do amor e do ódio, a falta de seriedade para a profundidade das coisas e da vida e, como contraste, a ridícula hiper-seriedade e a cómica ocupação naquelas coisas que se podem dominar tecnicamente com a nossa habilidade. Se, contemplando o céu, tivésseis dito: “Ah, são apenas sensações nossas aquelas faíscas luminosas, tal como a dor de barriga e o cansaço” –, pensais que alguma vez teria existido para vós aquela ordem grandiosa nos factos que o intelecto astronómico excogitou? Quem o teria investigado? Quem nos diz que onde apenas lobrigais um caos de estados confusos, não existe também uma ordem de factos, “*l’ordre du coeur*”, oculta no princípio, mas acessível à descoberta? Um mundo tão vasto, tão poderoso, tão rico, tão harmonioso, tão ofuscante, como o mundo da astronomia matemática – mas acessível só aos dotes de muitos menos homens; e de um interesse utilitário muito menor que o mundo dos corpos astronómicos!

Que dentro da vida afectiva e da esfera do amor e do ódio não se tenha buscado *evidência e legalidade* alguma – distinta da conexão causal de certos sentimentos de estado a impressões objectivas – e que se tenha negado aos sentimentos toda a relação com a *apreensão de objectos*, tem o seu fundamento mais geral na incerteza e na inexactidão com que se julgava tratar em princípio todas as questões que não são susceptíveis de decisão *intelectual*. Todas as distinções se têm aqui por

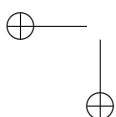




“vagas” ou por apenas “subjectivas”. Tudo o que respeita ao “gosto” em coisas estéticas, tudo o que de uma ou outra maneira tem a ver com os juízos de valor, tudo o que se refere ao instinto, à consciência, a uma evidência não fundada no entendimento, que isto e aquilo seja justo, bom ou belo, ou que seja errado, mau, feio, etc., tudo isso é tido por subjectivo e radicalmente subtraído a toda a conexão rigorosa. Virar-se para estas forças espirituais é considerado pelos feiticistas da moderna ciência como não científico e, portanto, como uma falta de “objectividade”. É uma opinião corrente no domínio artístico e estético – excepto em alguns estetas de opinião distinta – que a determinação do que é belo e feio, do que é artisticamente valioso e do que não é, se reduz a uma simples “questão de gosto”. Juristas e economistas políticos tentam evitar juízos de valor porque, pela sua própria índole, não são científicos. Na moral domina o princípio da “liberdade de consciência” – um princípio que não só foi ignorado por toda a época positiva consciente dos seus valores, mas também – como com razão afirma Auguste Comte – representa, no fundo, apenas o abandono do juízo moral à pura arbitrariedade: um princípio puramente negativo, crítico e dissolvente, que nega de raiz todos os valores morais objectivos¹⁵. Que se diria de alguém que apelasse à liberdade de opinião numa ciência qualquer? Haverá algo de análogo à liberdade de consciência nas matemáticas, na física, na astronomia, inclusive na biologia e na história? Não significa tal – na sua compreensão comum – apenas uma renúncia a todo o juízo moral, rigorosamente válido?

Pensa o homem moderno que nada há de firme, de determinado, de vinculativo, onde apenas lhe falta o esforço e a seriedade para o procurar. A Idade Média conhecia ainda uma *cultura do coração* como uma incumbência de todo independente da cultura intelectual. Na época moderna, faltam para isso até os mais elementares pressupostos. Já não se concebe a totalidade da vida emocional como uma linguagem simbólica, cheia de sentido, na qual se descortinam relações objectivas que,

¹⁵[Sobre o princípio da “liberdade de consciência” cf. *O Formalismo*, Secção V, 7.]





na sua relação mutável a nós, *regem o sentido e a significação da nossa vida*, mas como acontecimentos absolutamente cegos, decorrendo em nós como quaisquer fenómenos naturais; que, por vezes, será necessário dominar tecnicamente para intentar algum proveito e evitar danos – mas aos quais não se deve obedecer atendendo ao que “dizem”, ao que nos querem dizer, ao que nos aconselham e desaconselham, àquilo a que tendem e ao que indicam! Há uma *escuta* do que nos diz um sentimento da beleza de uma paisagem, de uma obra de arte, ou um sentir das propriedades da pessoa que está diante de nós; quero dizer, um rendido deixar-se levar por este sentimento, e um sossegado aceitar do termo a que nos conduz – uma finura de ouvido para o que então está diante de nós, e um escrutínio rigoroso de se é claro, unívoco e determinado o que assim experimentamos; uma cultura da crítica para o que aqui é “autêntico” ou “inautêntico”, para o que reside na linha do simples e *puro sentir* – e para o que apenas decide o desejo, a vontade ou a reflexão dirigida para certos fins. Tudo isto se perdeu constitutivamente para o homem moderno. De antemão, não tem confiança ou seriedade alguma para o que aqui poderia escutar.

Só por causa desta conduta se deixou à *psicologia* a investigação do domínio inteiro da vida emocional. Mas a psicologia tem os seus objectos na direcção do que se encontra na percepção interna, que é sempre uma orientação para o *eu*. A única coisa que assim podemos encontrar no ser emocional são *estados* do eu, inseparáveis dele e que nele assentam. Considerando as coisas nesta direcção, jamais se descobrirá o que são *o acto e a função do sentir*¹⁶. Eis um exemplo para explicar o que quero dizer: suponhamos uma pessoa que, colocada perante uma bela paisagem ou diante de um quadro, olhe o seu eu, tal como se encontra afectado e movido por aquele objecto, ou o sentimento que tem diante daquele quadro; ou suponhamos que um amante, em vez de apreender o seu objecto no amor e se dirigir neste movimento para o objecto amado, dirige a sua atenção para todos os estados sensíveis, sentimentos, ane-

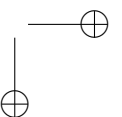
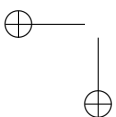
¹⁶[Sobre “acto”, “pessoa” e o objecto da psicologia, cf. *O Formalismo*, Secção VI, A 3b.]





los, etc., nele produzidos pelo objecto amado; ou suponhamos que uma pessoa em oração se desvia da sua orientação para Deus (que domina, como intenção unitária, todos os pensamentos particulares, sentimentos, movimentos das mãos, o ajoelhar-se, e constitui uma unidade com o murmurar palavras, com aqueles sentimentos e pensamentos) para se fixar antes nestes próprios sentimentos – em todos estes casos, a pessoa comporta-se sempre dessa maneira que designei com a expressão “percepção interna”. Semelhante é sempre a sua resposta à pergunta: que acontece na consciência, se eu percepciono um objecto belo, se amo, rezo, etc.? Na medida em que o assim encontrado tem alguma relação com o objecto externo, encontra-se o capturado sempre por duas apreensões separadas, a saber, uma referente aos estados e acontecimentos no eu, e outra produzida por um acto mental de juízo ou raciocínio referente aos objectos externos; apreensões que se fundam em dois actos de percepção, um de percepção interna, em que me é dado, por exemplo, o prazer de um quadro belo, e outro de percepção externa. E há sempre uma *relação causal* entre ambos – por exemplo, entre o efeito do quadro belo ou do objecto amado, seja ele real ou imaginário, e o meu estado anímico.

Os filósofos viram já com clareza que o *espírito* exige outro modo de consideração distinto do que se acabou de expor. Mas, como pretende o racionalismo dominante – que nos está no sangue muito mais profundamente do que enxergamos – esta consideração aplica-se apenas ao *pensamento*. A lógica investiga as leis que se podem encontrar na substituição recíproca de objectos em geral e de relações entre eles; e os actos mentais em que se apreendem os objectos e as suas relações devem ser submetidos a uma investigação que não os apreende como objectos de percepção interna, mas os capta na sua *realização* viva, de modo que apenas olhamos para aquilo que *significam* e a que estão intencionalmente dirigidos. Mas, para tal, temos de prescindir da sua conexão concreta com a individualidade pensante e dirigir-nos apenas para a diversidade das suas *essencialidades*, enquanto constituem o reverso da diversidade das coisas e das conexões objectivas naquelas

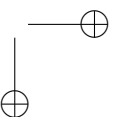
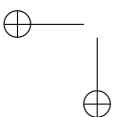




apreendidas. A tarefa da lógica reside na estrutura das conexões objectivas, das proposições, das relações de proposições num raciocínio, das teorias dedutivas e, correlativamente, nos actos mediante os quais apreendemos estas conexões lógicas objectivas.

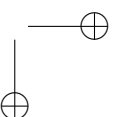
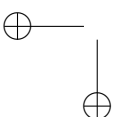
Mas é uma arbitrariedade sem igual limitar apenas ao pensamento esta consideração e deixar para a *psicologia* toda a parte restante do espírito. Supõe-se assim que a relação *mediata* aos objectos é própria só dos actos *pensantes*, e que toda e qualquer outra relação com aquelas mediante *intuições* e seus modos, por meio de *tendências*, *de sentimento*, *de amor-ódio*, se realiza através de um acto de pensamento, que refere aos objectos (e, no caso do domínio emocional, a um estado afectivo) um conteúdo dado na percepção interna. Mas, de facto, vivemos primeiramente com *toda a riqueza do nosso espírito* nas *coisas*, no *mundo*; e em todas estas classes de actos, inclusive nos não lógicos, realizamos experiências que nada têm a ver com a experiência do que em nós se efectua, durante a ocorrência do acto. A experiência, que só se torna acessível na nossa luta moral com as resistências do mundo e da nossa natureza, que se nos abre na realização dos actos religiosos de fé, de oração, de adoração, de amor, que se torna nossa na consciência da criação artística e do gozo estético, faculta-nos conteúdos imediatos e conexões objectivas que *de nenhum modo existem* para uma atitude puramente pensante – por mais que o acontecido em tais experiências volte a transformar-se de novo em objecto de pensamento – e que também não se podem encontrar em nós, isto é, na orientação da percepção interna. Uma filosofia que assim desconhece e nega *a priori* a pretensão de transcendência, peculiar a todos os actos não lógicos, ou que a restringe aos actos não pensantes de conhecimento intuitivo, que no domínio da teoria e da ciência fornecem o material para o pensamento, condena-se à cegueira frente a toda a riqueza de conexões objectivas, cujo acesso nem sequer está essencialmente ligado aos actos intelectuais do espírito – assemelha-se a um homem com olhosãos, que os fecha e pretende perceber as cores só pelo ouvido ou pelo olfato!

A ordem do coração não contém, decerto, uma ordenação de todos





os bens e de todos os males efectivos que, de facto, podemos amar e odiar. Pelo contrário, existe também dentro do mundo dos valores e dos bens, dos actos de amor a eles dirigidos, a diferença fundamental entre as regularidades *fortuitas* e, portanto *variáveis*, e as regularidades *essenciais* e *constantes* da categoria e do preferir. Há somente *leis essenciais e constantes de ordem de precedência e de preferência* em relação às qualidades axiológicas e seus círculos de modalidade, separadas dos seus portadores fortuitos e reais; pelo contrário, a combinação destas qualidades, que se supõem nos seus bens efectivos; a sua existência ou não-existência no sistema de bens que, de facto, um homem ou um grupo possui; a sua tangibilidade para o correspondente círculo de homens; o modo da sua distribuição na existência real das coisas; a sua transformação, ou não, em normas e fins de uma vontade – tudo isso pode variar arbitrariamente de sujeito para sujeito, de época para época, de grupo para grupo. Esta classe de alteração já não é evidente; é apenas acessível à descrição e à explicação causal baseada numa indução, somente provável e hipotética. Eis também aqui, pois, o prodígio do nosso mundo: graças ao *conhecimento das essências* e das estruturas essenciais, no meio das coisas deste mundo real e fáctico, podemos conhecer não só a constituição deste mundo efectivo, mas a estrutura essencial de qualquer mundo *possível*, portanto, também da realidade oculta à nossa limitada organização na vida e, por conseguinte, a ela transcendente. Conseguimos, portanto, no recinto do ânimo e dos seus bens, lobrigar ainda, através dos contingentes movimentos anímicos e para lá da esfera de bens que, por acaso, nos é realmente conhecida, uma lei e uma estrutura arquitectónica eterna que abarca todos os ânimos possíveis e todos os possíveis mundos de bens; que se reflecte e manifesta neste nosso mundo, somente aqui ou acolá, sem dele, portanto, se extrair, no sentido da abstracção indutiva ou da indução, ou da simples dedução a partir de proposições gerais, válidas em si mesmas ou por indução. *Nas* vivências da unidade psicofísica viva “homem” encontramos, portanto, a ideia de um espírito, que nada em si contém das limitações da organização humana; e nas coisas boas





efectivas deparamos com relações de categoria de valor que são válidas, independentemente da peculiaridade das coisas boas, da matéria de que estão feitas, das leis causais segundo as quais mudam e se desvanecem.

Esta importante diferença entre o essencial e o fortuito, entre o constante e o variável, entre o válido por trás e por cima da nossa experiência efectivamente possível e o limitado a este âmbito experiencial, *nada tem a ver* com a outra contraposição de todo distinta *do particular e do geral*, por exemplo, a dos juízos de factos e de relações singulares e universais. Todas as leis naturais, por exemplo, pertencem também à esfera das “verdades contingentes” e têm somente uma certeza provável. Por outro lado, um conhecimento essencial evidente pode muito bem incidir, de acordo com a esfera do ser e do valor dos objectos, numa existência individual e única ou num ser-valor. Portanto, a escala das qualidades amáveis, na sua consistência universalmente válida e, dentro dela, na sua existência para um indivíduo particular, devemos pensá-la especificada de tal modo que todo o objecto, abstraindo da sua contingência e olhado na sua essência, ocupe nesta gradação um determinado e *único lugar* – um lugar a que corresponde um movimento do ânimo para ele, de matiz inteiramente determinado. Se “damos com” este lugar, amamos *recta* e ordenadamente; se nos enganamos nos lugares, se, sob a influência das paixões e dos impulsos, transtornamos a ordem estabelecida, então o nosso amor é *incorrecto* e desordenado.

Esta “rectidão” está sujeita a diversas normas. Nomeio aqui somente algumas. O nosso ânimo encontra-se num *erro metafísico*, se amar um objecto situado, sob qualquer grau que seja, entre os objectos de *valor relativo* como só se deve amar o objecto de *valor absoluto*, isto é, se o homem identificar valorativamente o núcleo espiritual da sua pessoa com esse objecto, pelo que, no fundo, se posta diante dele na relação de fé e de adoração e, portanto, falsamente o diviniza ou, melhor, o idolatra. Pode, ademais, num grau determinado da relatividade axiológica (rectamente sentida e julgada) pospor-se igualmente um objecto de valor superior a outro de menor valor. Pode, decerto, um objecto ser amado com a espécie íntegra de amor, mas de tal modo que a plenitude





dos seus valores amáveis não surge, ou só de modo incompleto, desde o zero até à sua máxima riqueza, perante os olhos do espírito. Então o amor *não é adequado* ao objecto – e estes graus de adequação podem crescer desde o amor cego até ao amor absolutamente adequado e dotado de evidente transparência e claridade¹⁷.

Mas sempre é verdade que o acto de *odiar*, contrário ao do amor, ou a negação do valor emocional e, portanto, da existência, é apenas uma *consequência* de um amor *injusto* ou *transtornado*: por ricos e múltiplos que possam ser os motivos do ódio ou as atitudes de desvalor, que reclamam o ódio, há todavia *uma* legalidade que repassa todo o odiar. Consiste ela em que *todo o acto de ódio* assenta num acto de amor, sem o qual ele careceria de sentido. Podemos igualmente dizer: porque o amor e o ódio, em oposição à zona de indiferença¹⁸, têm em comum o momento de um forte interesse pelos objectos enquanto portadores de valor, todo o interessar-se – enquanto não houver motivos para o contrário, apoiados em alguma falsa gradação do interesse – é *originariamente* um interessar-se *positivo* ou um amar.

É certo que esta proposição acerca do *primado do amor sobre o ódio*, e a negação da origem similar de ambos os actos emocionais foi, com frequência, *mal interpretada* e, com mais frequência ainda, falsamente fundamentada. Por exemplo, não se pode dizer que toda a coisa que odiamos deva ter sido previamente amada e que, portanto, o ódio seja sempre um amor virado ao contrário. Por muitas vezes que façamos esta observação, sobretudo no amor aos homens, com a mesma frequência descobrimos que uma coisa desperta o ódio desde o primeira instante em que nos é dada; que um homem é odiado desde o primeiro momento em que se vê. Mas persiste sempre a lei, segundo a qual o conteúdo axiológico positivo de natureza particular, em relação ao qual este homem é o portador de um valor contrário, deve ter constituído o

¹⁷[Sobre a “idolização”, cf. *Esfera do absoluto e posição real da ideia de Deus*; a propósito de adequação, plenitude e grau de relatividade, cf. o análogo ao domínio teórico no trabalho *Fenomenologia e teoria do conhecimento*, Secção IV, 2.]

¹⁸A zona de indiferença é apenas um corte ideal, que nunca é plenamente alcançado pelo nosso mutável comportamento anímico.





conteúdo de um acto de amor, se há-de ser possível o correspondente acto de ódio. é exacta, neste sentido, a frase de Bossuet, no seu célebre capítulo sobre o amor: “O ódio que se sente contra qualquer coisa dimana apenas do amor que por outra se sente; detesto a doença unicamente porque amo a saúde”¹⁹. Neste sentido, o ódio radica sempre numa *desilusão* da ocorrência ou não ocorrência de um valor que intencionalmente (embora ainda não na forma de um acto de expectativa) se levava já no espírito. E o motivo deste ódio tanto pode ser a existência de um não-valor como a falta ou a privação de um valor positivo. Com a proposição mencionada não se afirmou, pois, que o não valor seja positivo, e que analogamente os valores positivos sejam apenas a ausência de tais não-valores. Eis uma afirmação de todo arbitrária do *optimismo metafísico* – tal como, analogamente, a asserção de que todos os valores radicam no esvaimento dos não-valores é também uma arbitrária afirmação do *pessimismo metafísico*. Só haveria contradição, se todo o conhecimento de um mal (positivo) despertasse ódio – o que todavia não acontece. Pois o mal pode ser objecto de simples constatação; pode, inclusive, em certas circunstâncias, ser amado, se um mal de categoria inferior representar, não por acaso mas essencialmente, a condição para a realização de um bem de ordem superior ou de um bem moral.

Ódio e amor são, portanto, modos de comportamento emocionais opostos – pelo que é impossível, no mesmo intuito axiológico e *num* só acto, amar e odiar o *mesmo* – mas não são modos de comportamento igualmente originários. *O nosso coração está feito primariamente para amar*, não para odiar: o ódio é apenas uma reacção contra um qualquer falso amor. Não é certo o que tantas vezes se diz à maneira de refrão: quem não pode odiar também não pode amar. Verdadeiro é antes: quem não pode amar não pode odiar. Por isso, a lei ocorre também na origem do amor *ressentido*, que consiste em que tudo o que assim é “amado” o é só como o contrário de outra coisa já odiada, e é apenas o movimento de um amor *aparente*, não de um amor real. Também o

¹⁹*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, Cap. I.





homem do ressentimento amou primeiro as coisas que agora, naquele seu estado, odeia – e somente o ódio à não-posse delas ou à impotência de as alcançar irradia secundariamente nessas coisas²⁰.

Não se deve também concluir que o ódio é necessariamente uma culpa pessoal, no sentido da culpa de quem odeia. O transtorno na ordem do amor, pela qual A odeia, não precisa de ter sido levado a cabo e produzido justamente por A. Pode também sê-lo por B, C, D, etc., ou também por agremiações a que A pertence. Visto que o amor, *ceteris paribus*, determina por necessidade essencial um amor mútuo e um amor comum, e o ódio move por necessidade essencial a um ódio mútuo e a um ódio comum, assim o ódio pode ter o seu ponto de partida num lugar, em princípio, arbitrário da comunidade humana, por acção de um distúrbio do *ordo amoris* que, por assim dizer, se encontra longe de A, graças à intervenção de cadeias intermédias de índole causal arbitrariamente longas. Por conseguinte, nem todo o ódio é determinado por um “distúrbio” de quem odeia. A nossa proposição diz apenas que, se no mundo existe ódio, deve no mundo existir também um distúrbio da ordem do amor.

Por conseguinte, o ódio é sempre e em todas as partes a *rebelião do nosso coração* e do nosso ânimo *contra uma violação do ordo amoris* – quer se trate de uma débil excitação ao ódio num coração individual quer das violentas revoluções de ódio como fenómeno de massa, difundido na terra e dirigido contra as classes dirigentes. O homem não pode odiar, sem que vise ocupar ou reclamar o lugar detido pelo portador de um não-valor, na estimativa geral, lugar que, de acordo com a ordem objectiva que atribui às coisas a hierarquia dos seus caracteres amáveis, conviria ao detentor do *valor*; ou sem que um bem de categoria inferior ocupe o lugar de um bem de categoria superior (e inversamente).

Ponderámos, noutro lugar, a relação dos actos de amor e de ódio com os actos de conhecimento e com os actos da esfera da tendência e da vontade, e estabelecemos o seu duplo primado frente a esta classe de actos. O idêntico “interessar-se por”, próprio de ambos os actos de

²⁰[Cf. o ensaio *O ressentimento na construção das morais*.]





amor e de ódio – que governa e dirige também, em última instância, os actos axiologicamente cegos da atenção – surge-nos como condição fundamental da realização de todo o acto de conhecimento, quer da esfera imaginativa, quer da esfera pensante; e só na medida em que o próprio interessar-se é, originariamente, mais um interessar-se pelo amor do que pelo ódio, podemos falar também de um *primado do amor frente ao conhecimento*. Enquanto os actos de desejo e de aversão, bem como os actos genuinamente volitivos, surgiam sempre radicados em actos de conhecimento (de representação e de juízo), eram estes últimos, por seu lado, na orientação axiológica que lhes advém, condicionados de novo por actos de interesse e, portanto, de amor ou de ódio, independentemente de todo o conhecimento diferenciador. Em nenhum dos dois casos havia que pôr em causa a natureza própria dos actos cognoscitivos e de desejo e da sua legalidade peculiar, ou de os conceber como compostos de actos de amor e de ódio, ou destes de qualquer modo derivados. Importava apenas caracterizar uma *ordem da fundamentação* na origem dos actos a partir da totalidade da personalidade e das suas potências.

Ora, além destas classes fundamentais psíquico-espirituais, há ainda as séries dos *sentimentos de estado* não intencionalmente dirigidos para um valor, os *afectos* muito complexos e as *paixões*. Façamos ainda algumas observações acerca da sua relação com o amor e com o ódio.

Os sentimentos de estado (cegos para os valores)²¹ – os mais elementares destes processos – no seu aparecimento e na sua extinção, dependem tanto dos actos de amor e de ódio como, acima de tudo, do actos de tendência e de vontade, mas não tão imediata e directamente das representações e dos seus objectos. Mostram sempre que *relação* existe entre as qualidades de valor e não valor, a que tendem os actos de amor e de ódio, e a realização (apenas intrapsíquica ou real) destes valores, mediante as diversas espécies de tendência. Assim, por exemplo, não nos alegramos apenas com a satisfação ou a ocorrência da satisfa-

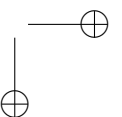
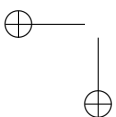
²¹[Sobre os “sentimentos de estado” em contraste com o sentir intencional enquanto tipo de acto intencional, cf. *O Formalismo*, Secção V, 2.]





ção de um desejo ou de uma aversão, mas só com ou *nesta* satisfação, enquanto a “tendência para algo” é a propensão para algo amado, ou a aversão a algo que detestamos. A simples satisfação de um tender para algo odiado pode estar unida à mais intensa dor e tristeza, tal como a insatisfação de uma tendência pode também proporcionar prazer, quando aquilo a que tende era algo odiado. Os sentimentos de estado são, pois, indícios da *desarmonia* ou da *harmonia do nosso mundo de amor e de ódio* com o decurso e os resultados dos nossos *desejos* e dos nossos actos de vontade.

Portanto, nunca se pode – como tantas vezes se tentou – reduzir o amor e o ódio a fluxos de sentimento, perante objectos representados ou pensados. Pelo contrário, tais decursos são total e absolutamente condicionados pela orientação, pelo fim e pelos valores do amor e do ódio, pelo mundo de objectos neles dado. Alegramo-nos porque uma coisa amada existe ou está presente, ou porque, seja qual for a sua natureza, dela nos apropriamos com a nossa vontade ou a nossa acção; igualmente nos alegramos porque algo detestado desaparece ou de nós se afasta ou é aniquilado pela nossa vontade e pela nossa acção. E isto vale tanto para o amor ordenado como para o desordenado e o que anda à deriva. Os sentimentos de estado são, antes de mais, apenas o eco da experiência do mundo, da experiência que fazemos no nosso amor e ódio das coisas. E são, em segunda linha, fenómenos variáveis dependentes dos êxitos ou dos fracassos da nossa vida volitiva ou activa que realizamos no mundo, e de novo segundo os rumos do nosso amor e do nosso ódio frente ao mundo – e, claro está, há aqui que contar, em face do mundo, com o nosso corpo, com o mundo interior da alma, acessível na percepção interna. O que constitui a mais imediata fonte dos sentimentos de estado é, acima de tudo, a harmonia e a luta dos desejos fácticos na orientação do amor ou do ódio. Os sentimentos não “são”, decerto, actos de tendência, mas assentam em relações variáveis e recíprocas entre eles (portanto, não entre representações, como erroneamente afirma Herbart) e, claro está, sempre numa tenção teleológica para o amado e o odiado. Não se trata, portanto, da “orientação” dos





actos de amor e de ódio de harmonia com os sentimentos de estado, nem do rumo destas classes de actos segundo os actos de desejo e de vontade. O amor e o ódio são *mais originários* do que ambas as coisas – embora os actos de amor e de ódio guiem a vida do desejo de uma forma mais imediata do que os sentimentos de estado, os quais são já variáveis dependentes das nossas experiências conativas.

A vida emocional de estados não é, portanto, dependente dos conteúdos objectais representados, percebidos, pensados. Conforme estes mesmos conteúdos, que são representados (no sentido mais lato), se tornam alvo da aspiração ou da aversão de A, e conforme esta aspiração ou aversão está em harmonia ou desarmonia com a orientação do seu amor e do seu ódio, suscitam eles, tal como as suas relações, estados emocionais radicalmente distintos – pelo que pode muito bem acontecer, por exemplo, que o prazer (humanamente) uniforme relativo à divisão do número de ouro se origine num amor regular por este objecto. Também a existência indubitável de sentimentos de estado, carentes de objecto ou, em qualquer medida, indeterminados e difusos quanto ao objecto, o frequente auto-interrogar-se, incidente a que importa referir um dado estado afectivo, por fim, já realçados por Nahlowsky e recentemente de novo corroborados para as “sensações afectivas” (sobretudo da dor), também os factos dos fenómenos emocionais de todo isolados dos fundamentos da sensação e da percepção, muitas vezes já dados antes da ocorrência da simultânea e concomitante sensação, muitas vezes persistentes após a evanescência – tudo isso mostra a ampla independência dos factos emocionais em face do ser e da teia das representações.

A existência de estados emocionais, suscitados directamente pelos objectos, sem serem precedidos de tendência ou de resistência, cuja satisfação ou insatisfação eles puderam representar, é uma objecção pertinente só contra a teoria volitiva dos sentimentos. Não para nós, pois também em semelhante caso estão presentes o amor, ódio e o interesse já neles sempre dado, isto é, a geral atenção que apreende valores. Mas o interesse codetermina constantemente o facto da representação

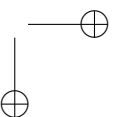
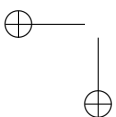




do objecto, enquanto o sentimento de prazer ou de desprazer, produzido pelo objecto, depende da qualidade daquele interesse, da natureza do seu amor e do seu ódio. Também nestes casos, pois, o estado emocional não depende das tendências e das resistências, mas das excitações do amor e do ódio, segundo a tese de que o amado proporciona prazer, e o odiado desprazer, e de que com a prévia alteração do nosso amor e do nosso ódio também a qualidade do sentimento de estado se modifica. Por isso, o amor até à dor eleva, por exemplo, tudo o que há de hipersensitivo na sensação afectiva da dor, tudo o que vai além do perfurar, do retalhar, do queimar, do rasgar da dor – portanto, também o seu próprio “padecer” – e transforma-a no carácter da amenidade.

Somente a partir desta situação de condicionalidade, que os sentimentos de estado possuem em relação ao amor e ao ódio – e eles são, por consequência, ou sinais da relação dos objectos percebidos, representados e pensados com a orientação do amor e do ódio do homem, ou sinais da relação de tal ou tal êxito e fracasso na realização externa e interna dos valores dados no amor e ódio com os objectos da representação e/ou da percepção – é que se pode compreender plenamente a extraordinária multiformidade destes estados no seio das mesmas condições ambientais nos diferentes indivíduos, povos e raças. A configuração fáctica da hierarquia dos interesses e das orientações do amor e do ódio num sujeito vivo demarca já de antemão, com traço firme, o âmbito dos seus possíveis estados afectivos.

Não só os sentimentos de estado, mas também os *afectos* e as *paixões* (*passiones*) são regidos pelo amor e pelo ódio, que, por seu lado, não se devem incluir nestes géneros. Entendo aqui por “afectos” os transcurtos intensos de fortes sentimentos de estado, de textura diversa, patenteados em típicos fenómenos expressivos, e de procedência essencialmente sensível e vital, que são acompanhados de poderosos impulsos motores e de sensações orgânicas. Possuem, por isso, uma peculiar cegueira axiológica quanto aos objectos que os excitam, e não têm com estes nenhuma relação intencional. As paixões, pelo contrário, são algo de todo distinto. São, em primeiro lugar, encadeamentos duradoiros da





tendência e da resistência involuntária – e situada *sob* a esfera do querer opcional – de um homem, que o prendem a certos domínios funcionais e accionais, caracterizados por especiais categorias axiológicas, através das quais o homem olha preferentemente o mundo. O afecto é candente e essencialmente *passivo* – a paixão, uma potência permanente e, pela sua natureza, *activa* e agressiva. O afecto é essencialmente *cego* e constitui um estado – a paixão, embora unilateral e isoladora, *discerne os valores* e é um intenso e constante movimento da vida impulsiva nesta orientação axiológicamente especializada. Nada há de grande sem uma grande paixão – e tudo o que grande é isento de afecto. O afecto é sobretudo uma ocorrência na esfera do eu-corpo; pelo contrário, a paixão tem o seu ponto de partida no centro vital profundo da “alma”.

Para os fins deste ensaio ficam muito atrás os afectos, enquanto as paixões são, para eles, do maior significado. Façamos, pois, a seu respeito algumas observações.

“Extingui o amor, e não restará paixão alguma; ponde o amor, e fareis que todas elas despontem.” Assim Bossuet.

III. As classes de amor e a sua exigência de cumprimento

Para caracterizar os distúrbios do *ordo amoris* no ser real e no comportamento humano, e para entender as suas causas e os meios de solução, temos de examinar com mais detenção a maneira específica como o espírito do homem se encontra referido a um *ordo amoris* objectivo.

Há que evitar aqui, acima de tudo, três *erros* fundamentais que ofuscaram esta questão. Consiste o primeiro no que se pode chamar (no sentido mais lato) a concepção platónica do amor: a doutrina das *ideias inatas* dos objectos do amor. O segundo é a concepção *empirista*, segundo a qual toda a configuração especial do amor e do ódio e, além disso, a textura do homem “normal”, emergem apenas mediante a experiência fáctica do seu mundo circundante, sobretudo dos seus efeitos nele de prazer e desprazer. O terceiro é a doutrina, ultimamente tão

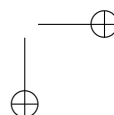
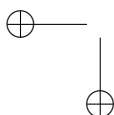




sobrelevada, de que todas as classes de amor e de ódio são apenas modificações de uma única força amorosa, que domina originariamente o homem inteiro. Qual ela seja é algo de todo indiferente para este *monismo do amor*, pois o que aqui há de falso é justamente o monismo. Quer se considere, por exemplo, num dos tipos monistas da metafísica do amor, esta única força amorosa como amor de Deus, e se vejam apenas restrições impulsivas deste amor, especificamente determinadas, nas variedades de amor aos objectos finitos²²; quer, pelo contrário, se designe como esta força única a libido, que se “sublima” e se transfigura, mediante todo o género de repressões e de recalcamientos, em formas superiores e mais espirituais do amor – sempre se negarão assim *as espécies de amor originariamente distintas*. É possível que no homem e no seu desenvolvimento estas classes se venham a distinguir sucessivamente, e com maior nitidez, umas das outras, e só em épocas determinadas (em virtude de certas separações) se tornem imediatas; mas, todavia, jamais emergem.

A primeira dessas concepções, a teoria das *ideias inatas* dos objectos de amor, dificilmente carece hoje de refutação. Pelo contrário, é necessário proteger e salvar o elemento de verdade que nela existe. Não temos quaisquer ideias inatas, conscientes ou inconscientes, das coisas que amamos e odiamos; nem uma ideia inata, por exemplo, de Deus, nem a ideia de um tipo de homem, cujos portadores instilassem em nós um especial amor, nem também a ideia inata de uma coisa que despertasse em nós inclinação e aversão, temor e esperança, confiança e desconfiança. Até as chamadas espécies “instintivas” de inclinação e de aversão vital nos animais e nos homens, por exemplo, a aversão do homem à obscuridade, a determinados odores, ao repugnante; as inclinações e as aversões das raças entre si; o medo da galinha ante o falcão, etc. – por indubitavelmente inatas que sejam – não se radicam decerto em *ideias inatas* das coisas. Todas as representações objectais do que é amado e odiado nascem da ou, pelo menos, na experiência

²²O acosmismo de Espinosa acerca-se muito desta interpretação; cf. sobretudo os seus desenvolvimentos na introdução à sua obra *De intellectus emendatione*.





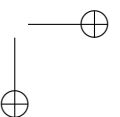
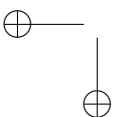
dos objectos que nos chgam através dos sentidos, da comunicação e da tradição ou de qualquer outro modo comprovável. Se, pois, possuímos ideias gerais do que amamos e odiamos, então só depois são formadas por comparação e por reflexão; por exemplo, as ideias acerca das coisas e dos acontecimentos naturais, que amamos de modo especial, ou dos tipos sexuais que particularmente nos atraem ou repelem.

Por isso, é também indiferente qual das inumeráveis interpretações da teoria das ideias inatas do amor efectivamente se fornece: se se consideram como adquiridas uma vez na preexistência da alma; se se admitem como originariamente dadas à alma por um dom divino, ou se – de modo puramente naturalista – se supõe que ao organismo foram transmitidas por hereditariedade condições materiais, para a formarem sob o influxo de estímulos desencadeadores.

A primeira concepção é demasiado misteriosa para necessitar de refutação. Incorre, além disso, num ponto decisivo, no mesmo erro que o empirismo, isto é, a segunda das teorias citadas no início, sobre a referência do homem ao *ordo amoris*, que pretende também reconduzir as orientações originárias e espontâneas do amor e do ódio à reprodução de anteriores impressões da experiência.

A segunda interpretação seria escandalosa do ponto vista religioso, pois é impossível que tantas coisas de ínfimo valor, tantas vezes absurdas e tontas, a que se apega o coração do homem, se possam, quanto às suas ideias, fazer remontar a Deus – tesouro de toda a sabedoria e de todo o bem.

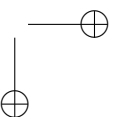
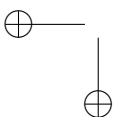
Incita muito mais ao exame a terceira concepção, naturalista, da doutrina das ideias inatas do amor. O que *contra* ela fala não é o realce da hereditariedade de certos rumos do amor e do ódio, que está fora de toda a dúvida. Provam-no já todo o material de factos acerca da hereditariedade dos instintos nos animais e nos homens, as indiscutíveis inclinações e aversões hereditárias das espécies entre si. As preferências por certos tipos na escolha sexual transmitem-se, frequentemente, através de uma longa cadeia de gerações, famílias e tribos. Por difícil que seja discernir, no caso singular, a parte que aqui se deve atribuir respec-

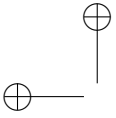




tivamente à tradição e à hereditariedade, há, em todos os casos, factos que, sem apelar a esta, seriam incompreensíveis. Uma antiga concepção japonesa, intimamente unida à crença e ao culto dos antepassados, diz que a escolha sexual amorosa dos jovens é exclusivamente determinada pelas inclinações e aversões, pelos desejos e repugnâncias, pelos anelos e ânsias dos antepassados do amante. Quando num indivíduo se encontram rasgos de propriedades interiores e exteriores, um andar, um sorriso, um olhar, um traço de carácter, que os antepassados amaram, desejaram e anelaram, nasce então nele o amor do indivíduo de sexo oposto, e tal na medida em que aumenta o conjunto destes traços e forte e unívoco é o anelo por eles. Se é característica do modo de pensar japonês a falta, nesta doutrina, de uma individualidade própria e, portanto, de um amor individual, também essa falta e a textura em mosaico de um homem a partir da simples soma dos seus caracteres estão em íntima união com a ausência de um amor espiritual superior, tal como existe no cristianismo e no romantismo; falsa aqui, porém, é apenas a crença na *exclusividade* destas condições.

Mas é verdade que certos *âmbitos selectivos para o amor são hereditariamente congénitos*. A chamada cópia da estrutura paterna nas meninas e da estrutura materna nos meninos, na sua ulterior escolha sexual, tão fortemente sublinhada pelos psicanalistas, não precisa de ser necessariamente reduzida a experiências eróticas da primeira infância nos implicados. Afigura-se-me preferível dizer que a transmissão hereditária do tipo de preferência, por parte do pai e da mãe, é o que depois produz tal cópia nos filhos do mesmo sexo. Esta explanação da cópia deve, aparentemente, exigir-se, sobretudo quando um tipo de preferência atravessa várias gerações e, sob experiências infantis, aliás, diversas, sempre se repete. Os meninos escolhem ou encontram prazer em mulheres parecidas com a sua mãe, porque os guia também a eles, *ceteris paribus*, a mesma orientação erótica que dirigia o pai. Se tivéssemos mais experiências, e mais bem estudadas do que até hoje, sobre o facto da hereditariedade, poderíamos decerto demonstrar o que agora só em casos especiais conseguimos suspeitar: que, inclusive, *determi-*





nados esquemas de destino erótico e de situações mútuas de indivíduos masculinos e femininos, retornam, ao longo de séries de gerações, na forma de ritmos de decurso de impulsos eróticos, transmitidos por hereditariedade – esquemas que, por assim dizer, buscam em indivíduos a matéria indiferente da sua realização. O drama – ou, pelo menos, a sua estrutura e composição interior – está, justamente aqui, com muita frequência, *perante* aqueles que não só têm de o representar, mas também de o compor com o sangue das suas vidas²³.

²³[O manuscrito é aqui interrompido.]

