

"NÃO VAMOS MORRER AGORA?!"... ELE DISSE QUE NÃO.

Maria João Ceitil

A ideia de permanência. Pensar a ideia de permanência. O movimento que nos lança para a escrita deste texto é um movimento de uma inquietação profunda. E a inquietação é, sobretudo, de ordem carnal: é uma ideia da qual temos medo de nos aproximar, que nos provoca um terror profundo. A ideia de permanência: *a ideia intocável*. Mas, como *não resistimos a tocar o intocável*, esboçaremos aqui uma primeira aproximação à ideia de permanência. Ao fundo da ideia de permanência poderá, ou não, existir uma outra ideia: a ideia de eternidade. A ideia de eternidade reenvia-nos para o extra-tempo, para o fora do tempo; a suspensão do tempo. Aquilo que permanece, que dura no tempo, constrói-se numa relação profunda ao não-tempo, ao extra-tempo, ao fora do tempo. É por isso mesmo que se pode afirmar que *existe a possibilidade de a ligação amorosa ser eterna... porque é uma ligação que nos coloca, literalmente, fora do tempo, no não tempo*. Aquilo que nos inquieta, que nos tira o fôlego, a respiração mesmo, na ideia de permanência é a própria *possibilidade da permanência*. Há permanência? O ser existe? O ser é permanente? O ser dura no tempo? E, a pergunta radical, aquela que nos faz estremecer: *quanto tempo é que nos vamos amar?* O ser Um com o amado tem em si a ideia de fusão mas, também tem em si a ideia de de-fusão. Para que dois sejam Um é necessário que primeiro fossem dois. E, a partir do momento em que são Um existe sempre a possibilidade de de-fusão, de serem dois novamente. É desse sentimento de fusão e de-fusão que fala Jean Genet em *Querelle de Brest*: "(...)o que é o amor: consciência da separação de um só, consciência de estar dividido, e que o vosso próprio eu vos contempla."¹.

¹ Jean Genet, *Querelle de Brest*, L'Imaginaire, 86, Gallimard, 1953, p. 67: "(...) ce qu'est l'amour: conscience de la séparation d'un seul, conscience d'être divisé, et que votre vous-même vous contemple."

Segundo Parménides, há uma diferença radical entre ser e não-ser: o ser é e o não-ser não é. E o ser é isento de geração e de corrupção; é, sem passado e sem futuro: é extra-temporal: é eterno². *O ser é aquilo que permanece, que é permanente*. Porque é que o ser é aquilo que permanece, que é permanente? *Como é que construímos a permanência?* A permanência é-nos dada ou é construída por nós? Porque é que construímos objectos permanentes? O ser é aquilo que é permanente; aquilo que permanece; no entanto, se estamos inscritos no regime da temporalidade, *o permanente pode a todo o momento desvanecer-se e devir não-permanente*. Deixaria assim de ser permanente? Mas, como é que a ideia de permanência, o permanente, poderia ser atraente se estivesse no regime da *impossibilidade de se tornar no seu contrário*? A permanência não é algo que se constrói a todo o momento num movimento de intimidade, de proximidade com a não-permanência? A permanência não é como a tapeçaria que Penélope constantemente tecia e des-tecia? A ideia de permanência só nos faz pensar devido à sua proximidade, à sua intimidade com a ideia de não-permanência. O ser é aquilo que é permanente, aquilo que permanece; no entanto, o ser é abertura, disponibilidade, possibilidade e, necessidade mesmo, de não-ser.

Aquilo que permanece, aquilo que é permanente é aquilo que está, aquilo que se mantém vivo; e é por isso mesmo que permanece. O que não permanece é o que morre ou pode morrer. Ao fundo da ideia de permanência encontramos as ideias de vida e de morte. Desejamos a permanência; desejamos que o nosso amor seja permanente; no entanto, quantas vezes é que já desejámos o limite sem retorno da violência da morte? Desejamos a permanência da ligação com o amado mas, quantas vezes é que desejámos já matá-lo a ele e ao nosso amor por ele? Quantas vezes é que ele já nos desejou matar? E, esses desejos de morte não foram *intensamente sentidos*? A inquietação, a perturbação e, ao mesmo tempo, o fascínio da ideia de permanência reside no facto de ela estar *permanentemente aberta à não-permanência*. E, o que permanece é o que existe, o que dura no tempo.

Martin Heidegger inscreve o tempo no horizonte do ser. Em *El Ser y el Tiempo*, afirma que:

"(...) aquilo a partir do qual o «ser aí» em geral compreende e interpreta, ainda que não o faça expressamente, o que se diz «ser», é o *tempo*. Este tem que trazer-se à luz e conceber-se como o genuíno horizonte de toda a compreensão e toda a interpretação do ser. Para torná-lo evidente assim, é necessária

² Cf. "Parménide", in *Les Présocratiques*, Édition établie par Jean-Paul Dumont avec la collaboration de Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier, Bibliothèque De La Pléiade, Gallimard, 1988, pp. 231-272.

uma *explicação original do tempo como horizonte da compreensão do ser, partindo da temporalidade como ser do «ser aí» que compreende o ser.*³

No entanto, o tempo não é um absoluto. Se "o tempo é o horizonte da compreensão do ser" é porque o tempo está entranhado no ser; é porque o problema da permanência é um problema perturbador e inquietante. O tempo não é um absoluto: não existe fora da relação ao seu contrário: *o não-tempo, o meta-tempo, o extra-tempo*. É necessário introduzir a questão do não-tempo, para que o problema da permanência possa ser pensado. Martin Heidegger inscreve o "ser aí", o *Dasein* numa finitude radical; daí que afirme que 'o tempo original é finito', e 'o tempo in-finito é im-próprio e derivado'⁴. Inscrever o "ser aí" numa finitude radical significa ter como horizonte *um tempo fechado*; um tempo que se fecha. Significa ter como horizonte um tempo, uma ideia de tempo que não se abre à ideia de não-tempo. Daí que "O «fim» do «ser no mundo» é a morte."⁵ Um tempo fechado; que se fecha com a morte e sem relação com o não-tempo. No entanto, o tempo fechado, o tempo finito só adquire todo o seu sentido, a sua plenitude, numa relação com o *tempo aberto*, o *tempo in-finito*, o 'tempo im-próprio' ao "ser aí", ao *Dasein*, ao "ser no mundo". Inscrever o "ser aí", o *Dasein* na finitude, isto é, negar a possibilidade de uma existência, de uma duração, de uma vida infinita, não significa, necessariamente, cortar a ligação ao 'in-finito'. A finitude radical do "ser aí", do *Dasein*, só adquire a sua plena inteligibilidade numa relação profunda à morte (– sobretudo ao apelo da morte –), porque não podemos desinscrever o "ser aí" de uma temporalidade finita, e também numa relação profunda ao *desejo de matar a morte*, ao 'in-finito'. Assim, a finitude radical do "ser aí" terá sempre a morte presente: enquanto apelo positivo e enquanto negação activa.

"Amo-te dez mil anos": é o que diz um personagem de *Chungking Express* de Wong Kar-Wai⁶. Ele não diz que a vai amar durante dez mil anos, porque os personagens de Wong Kar Wai nunca estão para-além-da-morte. Ele diz que "a ama dez mil anos", o que é substancialmente diferente; e, ao afirmá-lo, já se situa num *tempo aberto* ou, no *não-tempo*. É o tempo da

³ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Traducción de José Gaos, Sección de Obras de Filosofía, México, Madrid, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 27: "(...)aquello desde lo cual el «ser ahí» en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice «ser», es el *tiempo*. Éste tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, se ha menester de una *explicación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del «ser ahí» que comprende el ser.*"

⁴ Cf. *Idem*, p. 358.

⁵ *Idem*, p. 256: "El «fin» del «ser en el mundo» es la muerte."

⁶ Cf. Wong Kar-Wai, *Chungking Express*, Hong-Kong, 1994, Atalanta Filmes, 1996.

permanência, que se constrói numa relação profunda com o não-tempo. Os personagens de Wong Kar-Wai não estão para além da finitude radical de Heidegger; no entanto, constroem o tempo aberto sem negarem o tempo fechado. São personagens sem raízes – e isso é maximamente interessante porque algo que impede por vezes a Psicanálise freudiana de pensar é o facto de estar acorrentada às raízes, ao 'papá-mamã' como afirmam Deleuze e Guattari⁷; um dos personagens de *Fallen Angels* coloca-se o problema de já ter pensado fazer um seguro de vida: não o fez porque não tinha ninguém em nome de quem o fazer⁸. A família, o 'papá-mamá' foi pelo cano de esgoto abaixo: é esse *movimento* de lançar a família pelo cano de esgoto abaixo que será necessário à Psicanálise freudiana para que *experimente pensar na solidão radical e, na total ausência de referente*. Os personagens de Wong Kar-Wai amam do mesmo modo que matam: numa atitude soberana e inocente. O amor e o crime estão ligados. E os personagens de Wong Kar-Wai amam e matam do mesmo modo porque circulam num *tempo aberto*, porque criam o *não-tempo, o fora do tempo*.

Sigmund Freud em "The Unconscious", afirma que o inconsciente está fora do tempo, é intemporal, eterno; o inconsciente está desligado do tempo⁹. Deste modo, a finitude radical de Heidegger, da qual não discordamos mas que não pode ser pensada enquanto absoluto, adquire ou, pode adquirir um sentido diferente. Não é 'o tempo original que é finito'; é o tempo da consciência, que se guia segundo o padrão do real externo, que é necessariamente finito. O que será então criar o não-tempo, o fora do tempo; circular num tempo aberto?

O que são o tempo aberto e o tempo fechado? O tempo aberto é o tempo da fala do corpo no seu modo mais primitivo e originário: "Não existem limites ao meu desejo e, desse modo, não existe um tempo, uma temporalidade que limita o meu desejo." O tempo aberto é o tempo do desejo, da paixão, do sonho, da fantasia; é por isso mesmo que, quando se ama será *contra-naturam* amar com limites. O tempo fechado é o tempo da consciência que se orienta segundo o princípio da realidade externa; é o tempo que introduz as ideias de morte e de finitude; as ideias de separação, abandono, ausência: ideias derivadas da ideia de morte. E a permanência não pertence nem ao território do tempo aberto nem ao território do tempo fechado: *a*

⁷ Cf. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie. L'anti-oedipe*, Nouvelle édition augmentée, «Critique», Paris, Minuit, 1972/1973, pp. 1-494.

⁸ Cf. Wong Kar-Wai, *Fallen Angels*, Hong-Kong, 1995, Atalanta Filmes, 1997.

⁹ Cf. Sigmund Freud, "The Unconscious", in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XIV (1914-1916), Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud, Assisted by Alix Strachey and Alan Tyson, London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1957, pp. 186-187; "Beyond the Pleasure Principle", in *op. cit.*, Vol. XVIII (1920-1922), 1955, p. 28).

permanência é sem território, um 'anjo caído' tal como os personagens de Wong Kar-Wai: a permanência é excêntrica à ideia de territorialidade e é por isso mesmo que é incerta e frágil. A permanência é errante, nômada: uma personagem que *nunca sabemos onde está*. A permanência é uma personagem que erra entre o tempo aberto e o tempo fechado. Falar de algo que permanece, que é permanente, não é falar de algo que não morre; não é falar de algo que é invulnerável. Afirmámos em cima que ao fundo da ideia de permanência encontramos as ideias de vida e de morte. Aquilo que permanece é aquilo que permanece vivo, na vida; no entanto, isso não exclui uma relação com a morte e, com o desejo de morte. O ser permanente, o ser amado, não é aquele que não desejamos destruir; não é aquele que nunca é tocado pela nossa violência. O ser permanente é, precisamente, aquele que matamos com mais intensidade. Se *ele permanece* depois de o termos morto é porque o nosso afecto por ele, o nosso amor por ele, *permanece depois de o termos violentado*.

Sigmund Freud em "Beyond the Pleasure Principle" afirma que a pulsão visa retornar a um estado anterior¹⁰. Assim, "(...)'o fim de toda a vida é a morte'(...) 'as coisas inanimadas existiram antes das coisas vivas'."¹¹. Tratar-se-á deste modo da, "(...) pulsão para regressar ao estado inanimado."¹². O modo como Freud introduz a pulsão de morte levanta-nos um problema de fundo: o problema reside na *relação imortal à origem, ao estado anterior, original e originário*. Há uma falácia no raciocínio de Freud: ele afirma que todo o corpo orgânico deseja retornar ao estado anterior, o estado inorgânico. E é aqui que reside precisamente a falácia: um corpo orgânico não começa por estar no estado inorgânico; pura e simplesmente, não é, não existe, não tem ser. A origem não é o estado inorgânico; será antes o 'não-estado'. A origem até pode ser o nada mas, uma matéria orgânica que morre e se decompõe é radical e substancialmente diferente de uma matéria orgânica que não existe. Como afirmava Parménides ser e não-ser são diferentes. O não-ser do qual se vem, o nada, é diferente do não-ser para o qual se caminha: a morte. Existe apenas uma possibilidade de o não-ser do qual se vem ser idêntico ao não-ser para o qual se caminha: a *existência de essências; uma essência do nada, do não-ser*. Se houvesse algo de essencial, de inapagável no não-ser então, poderíamos admitir que o corpo orgânico desejava voltar á 'sua essência original inorgânica'. Não vislumbramos a possibilidade de uma essência inorgânica e, é-nos difícil de acreditar que Freud estivesse a pensar numa essência do nada; embora seja para isso que o seu pensamento remete

¹⁰ Cf. Sigmund Freud, "Beyond the Pleasure Principle", in *op. cit.*, Vol. XVIII (1920-1922), 1955, pp. 36-37.

¹¹ *Idem*, p. 38: "(...)'the aim of all life is death' (...) 'inanimate things existed before living ones'."

¹² *Ibidem*: "(...) instinct to return to the inanimate state."

porque, para voltar ao nada é preciso que ele exista, que ele 'espere por nós'. Retornar ao nada significa que há uma essência do nada. *Tem que haver um modo do nada existir que não seja o modo da existência: existe então de um modo essencial.*

O problema da pulsão de morte em Freud é o facto de ela implicar uma ontologia circular e, sobretudo, irrespirável: o ser caminha para o não-ser mas, o não-ser é apenas *voltar à origem*, ao *estado original*. O que é irrespirável é o facto de estarmos acorrentados à origem. O grande personagem do *setting* analítico é, precisamente, a origem. Aquilo que Sigmund Freud não consegue fazer ao pensar a pulsão de morte é *matar a origem*. Lançá-la no esgoto e não lhe dar território no seu sistema; em última análise, *sufocar a origem em toda a matéria fecal de uma existência*. Sufocar a origem num oceano de matéria fecal nauseabunda e putrefacta. A Psicanálise freudiana também tem os seus ídolos; não é só a religião cristã que os tem. Referimo-nos a ídolos enquanto bloqueadores, paralisadores do pensamento, do acto de pensar: figuras que, para amar ou odiar, estão sempre lá. Na Psicanálise freudiana temos a origem; na religião cristã temos deus, o cristo e a virgem. *Os ídolos são sempre originais*; no duplo sentido do termo: estão à origem e, são os originais. São ídolos porque são pensados enquanto *imortais*, enquanto inscrevendo um traço irreversível, inapagável na nossa carne. Afinal, a 'herança' da nossa origem, do nosso 'romance familiar', daquilo que o 'papá-mamã' inscreveram na nossa carne, não é *como* a 'herança' do pecado original, que está original e originariamente inscrito em nós, na nossa carne? No entanto, a própria Psicanálise integra o desejo de matar o pai e/ou a mãe através do complexo de Édipo. Mas não integra *a ausência de referência edipiana: a morte da relação e da estrutura edipiana*. É por isso que temos que ser criminosos; tal como os criminosos de Wong Kar-Wai.

O que faz com que algo seja permanente, eterno, imortal, não é o facto de ser original, de estar à origem. A relação amorosa pode ser permanente, eterna, imortal, com a condição de que seja uma relação amorosa: um espaço onde se sonha e se é sonhado: um espaço de criatividade. Um espaço de *fusão*: aquilo que nos lança nos braços dele é o facto de as nossas respirações e as nossas palavras se (con-)fundirem... ao ponto de por vezes desejarmos matá-lo, porque ele está em cada movimento da nossa respiração, e em cada palavra nossa. É *a relação imortal; sem retorno ao estado original antes dele entrar brutalmente em nós*. Aquilo que está à origem tanto pode ser uma relação amorosa como uma relação odiosa. É a idealização da própria origem que se nos afigura enquanto abusiva. Nem a origem nos liberta nem nos conseguimos libertar dela. É a con-figuração da origem em ídolo que rejeitamos.

O grande ídolo de Sigmund Freud é a origem; o movimento será assim sempre de regresso à origem. É do maior interesse a argumentação que ele empreende, o movimento da sua especulação, de modo a demonstrar que as

pulsões de vida, as pulsões sexuais, também têm como finalidade, como objectivo maior, retornar à origem: o estado originário. Primeiro começa por estabelecer uma diferença entre pulsões de vida e pulsões de morte: as pulsões de vida visariam a conservação na vida, seriam as pulsões sexuais, ao passo que as pulsões de morte visariam a morte¹³. O problema é que Freud já tinha definido, tal como vimos, a 'natureza' da pulsão enquanto movimento para a origem: o nada, a morte. É em função disso mesmo que ele dará o passo seguinte: reafirmará que a pulsão visa voltar à origem e, introduz a história de Aristófanes no *Symposium* de Platão: à origem existiam três tipos de seres, unidos, o andrógino, homem/mulher, o homem/homem e a mulher/mulher. Foi Zeus que os separou e, o fenómeno amoroso, erótico, é a procura da 'nossa outra metade'¹⁴. Assim, mesmo as pulsões de vida, as pulsões sexuais, as pulsões eróticas, têm em si a finalidade de retorno à origem. A origem do amor é a união originária com o amado; foi Zeus que nos separou. Desse modo, aquilo que procuramos na relação amorosa, erótica, é voltar ao estado original, encontrar a nossa 'outra metade', a nossa 'alma gémea'. Caminhar para a origem. *Não estaremos a falar do peso da primeira relação amorosa do bebé com a mãe? Não estaremos a falar do estado de fusão com o primeiro objecto amoroso? Mais radical que a pulsão de morte em Freud é "a pulsão para a origem". É a origem que ele não consegue matar.* Aquilo que trabalha de um modo subterrâneo no seu pensamento, e que aparece configurado nas pulsões de vida e de morte, é a sua relação à origem. As pulsões de vida e de morte seriam pensadas de um outro modo, poderiam ser pensadas de um outro modo, se não estivéssemos sempre a olhar para trás. Como afirma Jacques Derrida a propósito do "uso" que Freud faz de Platão em "Beyond the Pleasure Principle", "(...)Freud procura compulsivamente, (...) restaurar um «estado anterior»."¹⁵.

É necessário abrir à possibilidade de 'matar a origem' porque, a própria origem pode ser um movimento de morte de toda e qualquer possibilidade de vida. Criar ídolos, embalsamá-los e adorá-los é o que existe de mais eficaz *contra o movimento exuberante e afirmativo da vida-e-do-pensamento*. É o que Sigmund Freud faz com a origem: faz dela um ídolo, um ídolo morto-vivo; adora-a, porque o seu pensamento não se consegue libertar da ideia da origem. É necessário pensar a origem levando-a, conduzindo-a a um movimento de morte. Isso significa ir cometendo assassínios consecutivos. Como é que em Filosofia nos relacionamos com a nossa origem? A origem foi *original* ou foi *criada por nós enquanto origem*? Ainda existiria pensamento

¹³ Cf. *Idem*, pp. 40-43; pp. 52-53.

¹⁴ Cf. *Idem*, pp. 57-59.

¹⁵ Jacques Derrida, *La Carte Postale de Socrate à Freud et Au-Delà*, La Philosophie en Effet, Paris, Flammarion, 1980, p. 400: "(...) Freud cherche compulsivement, (...) à restaurer un «état antérieur»."

filosófico se a origem não tivesse sido já "dez mil" vezes assassinada? Como é que é, em Psicanálise, a relação com a origem? Parece-nos ser uma questão interessante a colocar, não só em relação às ciências, mas também em relação às artes: *como é que é a relação com a origem? Não é necessário matar a origem?* Eternizar a origem, colocá-la sempre no nosso horizonte, afirmar que o fim da pulsão é andar para trás, regressar ao estado original, é um modo de *não cortar a ligação à origem; não matar a origem.*

Dissemos atrás que existe a possibilidade de a relação amorosa ser imortal, permanente, eterna. Essa *possibilidade está permanentemente, eternamente aberta à possibilidade contrária, à mortalidade, à não permanência, à morte.* E é isso que faz com que a permanência seja pensável, seja problemática. Supomos que se a imortalidade estivesse conquistada, fosse algo como um objecto adquirido, um objecto no verdadeiro sentido de coisa, coisa inanimada então, seria o amor que morria. Poder-se-á agora colocar o problema da origem, da relação original relativamente a este tipo de relação que vai sendo imortal? Poder-se-á afirmar que esta é uma relação original no sentido de originária, de con-figuradora? Pode-se e não se pode. Pode-se porque se pode dar o caso de ser uma relação originária, con-figuradora mas, não se pode porque a relação originária, con-figuradora, só é originária, con-figuradora, enquanto estiver viva, enquanto durar. No caso de morrer deixa de ser originária, con-figuradora. É a permanência, a durabilidade, a imortalidade que é determinante. A origem pode estar morta. A questão é: *quanto tempo é que nos vamos amar?* Não são as visitas ao cemitério afectivo que nos vitalizam.

Supondo a existência de pulsões de vida e pulsões de morte (– sem admitir a ideia de 'retorno à origem' –), movimentos irresistíveis e incontrolláveis da nossa carne que nos 'entregam' ao desejo de viver e de morrer (– o desejo de viver e de morrer é a superfície do agir subterrâneo da pulsão –), o amor e a paixão são demasiado plurais para que possam ser arrumados do lado da vida ou do lado da morte. O amor e a paixão falam a linguagem da vida-e-da-morte intimamente associadas, ligadas. Introduzindo a questão da permanência, da duração, da imortalidade, da eternidade do amor e da paixão, não é o facto de o amor e a paixão cortarem *a ligação vital à morte* que faz com que permaneçam, com que sejam permanentes. É antes o facto de o amor e a paixão resistirem à morte. O que faz a imortalidade, a eternidade de uma paixão e de um amor, não é nunca o facto de pairarem 'acima da morte', de não lhe tocarem. Se um amor e uma paixão resistem ou não à morte, à violência, à destruição, isso é algo que nunca se sabe previamente porque, cada morte, cada desejo de morte, cada movimento de ruptura, é sempre radical, total, o último, o final, o sem retorno, o irreversível. O movimento de morte, o desejo de morte é intensamente sentido; no entanto, se de um modo *absolutamente independente do nosso desejo consciente*, as nossas respirações e as nossas palavras continuam, *contra a nossa vontade, o nosso*

desejo consciente, no regime da (con-)fusão, isso significa que o amor e a paixão resistiram a mais uma morte. O facto de *resistir a mais uma morte* não significa que resista à morte: *a possibilidade da não permanência, da morte, da mortalidade do amor e da paixão, continua sempre viva*. Há uma imagem belíssima de Wong Kar-Wai em *In the Mood for Love* a respeito de um amor eterno: as raízes de uma planta que crescem num meio completamente adverso: pedra. As raízes estão dentro de um cubículo de pedra. Um cubículo de um tremendo monumento em pedra. As raízes crescem, desenvolvem-se e, entram, entranham-se na própria pedra.

O amor, *o tempo-do-amor* – apesar do amor nos lançar para uma *époché*, para 'uma suspensão do tempo real' –, *escreve-se na vertigem entre-a-vida-e-a-morte*. Suspende-se o 'tempo real', o tempo finito, o tempo que 'inclui a morte'; mas é uma suspensão que não é sinónimo de desaparecimento; é sinónimo apenas de fronteiras (entre-a-vida-e-a-morte) flexíveis, plásticas, maleáveis. *O tempo-do-amor* implica, talvez de um modo paradoxal e surpreendente, a maior intimidade possível entre-a-vida-e-a-morte, entre o tempo da vida e o tempo da morte: a possibilidade da morte – da morte do amor, da morte de um dos amantes ou, da morte de ambos em conjunto –, está sempre lá, ao fundo, no horizonte, enquanto *possibilidade*. *O tempo-do-amor* implica a maior intimidade possível entre-a-vida-e-a-morte porque o amor nos coloca em plena problemática do limite, do desejo de transgressão de todos os limites. O movimento amoroso é um movimento *sem limites*, de transgressão de todos os limites; daí que a questão do limite – a morte – e, da transgressão desse mesmo limite, seja intrínseca à problemática amorosa.

Ele diz, afirma que "Não existe o privado; a relação é total." E, o primeiro movimento que sentimos é de terror, pânico profundo; o desejo é de fuga imediata. Vamos ser amados ou violentamente mortos? Ele quer amar-nos ou quer matar-nos? E precisamos de nos rasgar de um modo grotesco para que possamos ver a nossa carne, frágil, intensamente frágil, a tremer de medo de não resistir, ou ao amor ou à morte. Rasgarmo-nos tal como Francis Bacon faz com as peças de carne que ele desmembra, abre, sacrifica, à procura da 'carnalidade da carne'. O que ele pinta é uma carne intensamente frágil, nua, despojada. O que ele cria é *o sentimento da carne desamparada*: o nosso sentimento. Ele quer amar-nos ou quer matar-nos? Poderá ele desejar uma coisa sem a outra?

Voltamos à questão que nos faz estremecer: *quanto tempo é que nos vamos amar*? Aquilo que nos interrogamos é a respeito da permanência do afecto; a respeito do tempo do amor, da paixão que erra entre o tempo aberto e o tempo fechado. Mas, será que queremos apenas a permanência do afecto? A ideia da permanência do afecto não oculta ideias, desejos mais obscuros? A ideia da permanência do afecto é uma ideia feliz. "Às coisas mesmas!" ou, "Às próprias coisas!": é este o princípio da fenomenologia

segundo Martin Heidegger¹⁶. E, se empreendemos o movimento de "ir à coisa mesma" da ideia de permanência, da permanência do afecto, da permanência da relação, da ligação amorosa, o que se começa a esboçar é algo de profundamente estranho. Desejamos a permanência do afecto, a permanência da ligação com o ser amado e desejamos que ele não sobreviva à possibilidade da morte do nosso amor: essa é a questão delicada em torno da permanência: a possibilidade de ele sobreviver a uma outra possibilidade: a da morte do nosso amor.

O amor e a morte estão intimamente ligados. Ligados de múltiplas formas: porque o amor suspende o 'tempo real' e lança-nos num tempo sem limites, num tempo 'in-finito'; porque o amor não se constrói para-além da morte mas num diálogo profundo com a possibilidade da morte; porque o amor é uma experiência dos limites – sobretudo do desejo de ultrapassar, transgredir todos os limites – e, como tal, a ideia de morte, enquanto limite, está sempre presente; e porque *o amor é a vivência ontológica mais violenta* e, desse modo, inclui, necessariamente, o desejo de matar o amado, quando ele falha no movimento amoroso e, *o desejo de morrer em conjunto com o amado... enquanto há amor*: esta é a grande fantasia amorosa pois, é um modo de eternizar o amor; se os amados morrem em conjunto então, *nenhum deles sobrevive à possibilidade da morte do amor*. E é Georges Bataille que nos fala desta intimidade entre o amor e a morte em "L'Érotisme":

"(...) a paixão pode ter um sentido mais violento que o desejo dos corpos. Nunca devemos esquecer que apesar das promessas de felicidade que a acompanham, ela introduz primeiro a perturbação e a desordem.

As possibilidades de sofrer são tanto maiores que só o sofrimento revela a completa significação do ser amado. A posse do ser amado não significa a morte, ao contrário, mas a morte está implicada na sua procura. Se o amante não pode possuir o ser amado pensa por vezes em matá-lo: muitas vezes preferia matá-lo a perdê-lo. Noutros casos deseja a sua própria morte. O que está em jogo nesta fúria é o sentimento de uma continuidade possível percebida no ser amado. (...)

Se a união dos dois amantes é o efeito da paixão, ela apela a morte, o desejo de morte ou de suicídio. O que designa a paixão é uma auréola de morte. (...) É somente na violação – ao nível de morte – do isolamento individual que aparece esta imagem do ser amado que tem para o amante o sentido de tudo o que é."¹⁷

¹⁶ Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 38.

¹⁷ Georges Bataille, "L'Érotisme", in *Georges Bataille. Œuvres Complètes*, Vol. X, Gallimard, 1987, pp. 25-26: "(...) la passion peut avoir un sens plus violent que le désir des corps. Jamais nous ne devons oublier qu'en dépit des promesses de félicité qui l'accompagnent, elle introduit d'abord le trouble et le dérangement.(...)

O que está ao fundo do fenómeno amoroso é o sentimento de união, de fusão: o desejo é de ser Um com o amado; o sentimento é de ser Um com o amado. É por isso mesmo que Georges Bataille fala na "violação do isolamento individual" daquele que amamos; é por isso mesmo que ele fala na 'descontinuidade' que nos caracteriza e, na possibilidade de 'continuidade' para a qual o amor abre¹⁸. A possibilidade de 'continuidade' é, exactamente, a fusão, a (con-)fusão com o amado. A paixão está envolvida numa "auréola de morte" porque *o ser amado é único, insubstituível*. A violência, sob as suas múltiplas formas, que está associada ao fenómeno amoroso, deriva do facto de o ser amado ser *único*, o único que poderemos amar. É algo do qual existe apenas Um e, que sabemos que não encontraremos um segundo ou mesmo um terceiro. Essa é uma certeza intrínseca ao fenómeno amoroso (– que pode ser uma certeza verdadeira –): a certeza que *sentimos* mas em relação à qual temos poucas palavras para explicar, segundo a qual o ser amado é o *único* que poderemos amar e é o *único* que nos poderá amar. Daí que surja o desejo de o matar, se ele não corresponde ao movimento do nosso amor e, também o desejo de o matar para que ele não sobreviva à possibilidade da morte do nosso amor. Se existissem *muitos seres amáveis* ou, pelo menos se sentíssemos que existiam muitos seres amáveis, o amor e a paixão não seriam vividos de um modo tão intenso, tão violento. O que cria a intimidade entre o amor e a morte é a problemática do limite, do desejo de transgressão de todos os limites e, o o facto de sabermos que não voltaremos a encontrar outro amor como aquele, outro ser amado como aquele. Como é que *o sabemos*? Sabemo-lo independentemente de dons divinatórios ou de qualquer premonição. Sabemo-lo de *um modo carnal*: o essencial é o movimento de rasgar a carne e ir ao seu interior: *sentir como ela treme; sentir aquilo que a faz estremecer*. Sentir a nudez radical da nossa carne (– não do nosso corpo –) exposta, intensamente frágil e desamparada. A questão é sempre uma questão de limites. O amor é único quando os amantes transgridem os limites um do outro de tal modo que será impossível voltarem ao tempo antes desse amor; o amor é único quando a transgressão *toca na morte*: ou na morte de um ou na morte de ambos. Falamos em sentir a nudez radical da carne, e não do corpo, porque o corpo pode ser apenas a superfície

Les chances de souffrir sont d'autant plus grandes que seule la souffrance révèle l'entière signification de l'être aimé. La possession de l'être aimé ne signifie pas la mort, au contraire, mais la mort est engagée dans sa recherche. Si l'amant ne peut pas posséder l'être aimé, il pense parfois à le tuer: souvent il aimerait mieux le tuer que le perdre. Il désire en d'autres cas sa propre mort. Ce qui est en jeu dans cette furie est le sentiment d'une continuité possible aperçue dans l'être aimé.(...)

Si l'union des deux amants est l'effet de la passion, elle appelle la mort, le désir de meurtre ou de suicide. Ce qui désigne la passion est un halo de mort. (...) C'est seulement dans la violation – à hauteur de mort – de l'isolement individuel qu'apparaît cette image de l'être aimé qui a pour l'amant le sens de tout ce qui est."

¹⁸ Cf. *Idem*, pp. 17-30.

da carne. Uma coisa é a nudez do corpo: algo que nos revela superficialmente e que não nos lança num movimento de exposição total, brutal de nós mesmos. Outra coisa substancialmente diferente é a nudez da nossa carne: sentir como ela estremece, desamparada, sem-razão, independentemente de qualquer razão. Sentir como ela estremece... aquém ou além de qualquer *logos*. Aquilo que o amado faz com a nossa carne, não necessariamente com o nosso corpo, é tocá-la, ao mesmo tempo, com o-maior-pudor-e-o-maior-despudor: respira-a, sem lhe tocar, ao mesmo tempo que a violenta brutalmente, que a sacrifica ao movimento do seu desejo. O movimento do sacrifício é íntimo do amor e da morte. É íntimo do amor no qual existe um apelo de morte porque existe um desejo de transgressão de todos os limites. Como afirma Georges Bataille, "Morrer e sair dos limites são, aliás, uma mesma coisa."¹⁹ É a violência que anima o sacrifício; o desejo da nudez radical, da exposição absoluta. O movimento do sacrifício é um movimento de voracidade em relação àquilo que é mais íntimo, mais oculto, mais distante, mais impenetrável, mais intocável. Será um movimento de voracidade em relação ao infinitamente distante. O movimento do sacrifício é 'trabalhado', de um modo silencioso, por um desejo de ir àquilo que é mais subterrâneo; de tal modo que, *o subterrâneo desaparece ao ser vorazmente devorado pelo movimento do sacrifício*. É um 'trabalho' de amor e de morte. Segundo Georges Bataille em "L'Érotisme":

"Se a transgressão não é fundamental, o sacrifício e o acto de amor não têm nada de comum. (...) O amante não desagrega menos a mulher amada que o sacrificador sangrento o homem ou o animal sacrificado. A mulher nas mãos daquele que se apodera dela fica privada do seu ser.(...)

O que o acto de amor e o sacrifício revelam é a *carne*. O sacrifício substitui a convulsão cega dos órgãos à vida ordenada do animal. Passa-se o mesmo com a convulsão erótica: ela liberta órgãos pletóricos dos quais os jogos cegos se prosseguem além da vontade reflectida dos amantes. A esta vontade reflectida sucedem os movimentos animais destes órgãos inchados de sangue."²⁰

¹⁹ *Idem*, p. 139: "Mourir et sortir des limites sont d'ailleurs une même chose."

²⁰ *Idem*, pp. 91-93: "Si la transgression n'est pas fondamentale, le sacrifice et l'acte d'amour n'ont rien de commun. (...) L'amant ne désagrège pas moins la femme aimée que le sacrificateur sanglant l'homme ou l'animal immolé. La femme dans les mains de celui qui l'assaille est dépossédée de son être. (...)

Ce que l'acte d'amour et le sacrifice révèlent est la *chair*. Le sacrifice substitue la convulsion aveugle des organes à la vie ordonnée de l'animal. Il en est de même de la convulsion érotique: elle libère des organes pléthoriques dont les jeux aveugles se poursuivent au-delà de la volonté réfléchie des amants. À cette volonté réfléchie, succèdent les mouvements animaux de ces organes gonflés de sang."

A problemática do amor, sobretudo a problemática da ligação entre o amor e a morte é uma problemática carnal porque num amor onde a carne não está presente, embora o corpo possa estar, não se entra na dinâmica de transgressão de todos os limites; não se entra no regime da voracidade de rasgar o outro para além de todos os limites; de, no limite, matá-lo para que o possamos incorporar, de modo a que *ele nunca mais se separe de nós*. A problemática carnal é uma problemática que está fulgurantemente presente na pintura de Francis Bacon: corpos que evacuum a dimensão superficial de corpos para se apresentarem, para se *exponem* na sua dimensão carnal: uma dimensão despojada, inquietante, frágil e, intensamente viva. *O movimento da carne a estremecer*. São as carnes que se amam intensamente; que se rasgam e se devoram, de um modo inocente e intenso. O que Francis Bacon "retira aos corpos", para que eles *se exponham* na sua mais íntima carnalidade é a superfície correcta dos contornos de pele, aquilo que configura a superfície dos corpos; aquilo que *nos dá, nos "empresta" uma "aparência humana"*. O que Francis Bacon "escreve" é que a "humanidade" está lá, ao fundo, na *carne que estremece*.

São as carnes que se amam intensamente, que se rasgam e se devoram, porque o desejo é de ser Um com o amado e que esse ser Um com o amado seja permanente, eterno, imortal. É por isso mesmo que a questão do tempo, da permanência está sempre presente. É por isso mesmo que desejamos matá-lo para que o possamos incorporar, de modo a que *ele nunca mais se separe de nós*. Porque a separação, os movimentos de vai-e-vem entre a "continuidade" e a "descontinuidade" introduzem sempre a possibilidade da morte, isto é, da não permanência: da morte do amado ou da morte do amor. São as carnes que se amam intensamente e, o ser Um com o amado, a "continuidade" da qual fala Georges Bataille, é sempre algo do qual nos é difícil falar, porque é sempre algo que nos remete para o silêncio. *O silêncio pleno de ser Um com o amado*. Como é que poderíamos utilizar palavras para descrever aquilo que vivemos fora do universo da linguagem? Aquilo que nos caracteriza é o facto de sermos "seres descontínuos", separados, infinitamente distantes. Na vivência amorosa abre-se a possibilidade de sermos "seres contínuos", unidos ao amado. Desse modo, desaparecemos enquanto *sujeitos de nós mesmos*. É por isso que no amor não existe um *sujeito* do amor e um *objecto* amoroso: somos *Um*. E Georges Bataille fala, precisamente, dessa "continuidade" em relação à qual só poderemos falar de um modo negativo:

"Da continuidade do ser, limito-me a dizer que ela não é, de acordo com o que penso, *conhecível* mas, sob formas aleatórias, sempre em parte contestáveis, a *experiência* é-nos dada. A experiência *negativa* é a única que se me afigura ser digna de reter a atenção, mas esta experiência é rica. Nunca devemos esquecer que a teologia positiva se desdobra numa teologia *negativa*, fundada na experiência mística.(...)

Ela introduz, no mundo que domina o pensamento ligado à experiência dos objectos (e ao conhecimento do que desenvolve em nós a experiência dos objectos), um elemento que não tem o seu lugar nas construções deste pensamento intelectual, a não ser negativamente, como uma determinação dos seus limites. Na verdade, o que revela a experiência mística é uma ausência de objecto. O objecto identifica-se à descontinuidade e a experiência mística, na medida em que nós temos a força para operarmos uma ruptura da nossa descontinuidade, introduz em nós o sentimento da continuidade. (...) O erotismo sagrado, dado na experiência mística, quer apenas que nada perturbe o sujeito. (...)

O erotismo abre à morte. A morte abre à negação da duração individual. Poderíamos nós, sem violência interior, assumir uma negação que nos conduz ao limite de todo o possível?"²¹.

São as carnes que se amam intensamente e, é na carne que vivemos a experiência mística: ser Um com o amado. Desse modo, o amor 'abre' para a dimensão do sagrado. O sagrado do qual falamos não tem nada a ver com o religioso, porque não supõe um ser, transcendente ou imanente a nós, que seria sagrado. São as carnes, (con-)fundidas, rasgadas, violentadas, intensamente unidas, que criam o sagrado. É difícil falar do sagrado e da experiência mística de um modo positivo; vemo-nos na necessidade quase absoluta de falar disso de um modo negativo, tal como afirma Georges Bataille. O sagrado é o que nos remete para uma experiência *única*, do *único*. (É por isso mesmo que o amor permanente, eterno, imortal, será sagrado). É, desse modo, aquilo que se opõe ao banal, ao vulgar, ao que "existe em abundância". O amor sagrado, o permanente, o que vai construindo a eternidade, a imortalidade, define-se por ser *único*: é um amor que só podemos viver com aquele *único ser*. Essa mesma *sacralidade* reside, radica na *intimidade da carne*. *A carne que estremece. O movimento de Uma carne que estremece*. A sacralidade é a dimensão mais violenta da ligação amorosa: a dimensão mais

²¹ *Idem*, pp. 28-29: "De la continuité de l'être, je me borne à dire qu'elle n'est pas selon moi *connaissable*, mais, sous des formes aléatoires, toujours en partie contestables, l'*expérience* nous en est donnée. L'*expérience négative* est seule digne à mon sens de retenir l'attention, mais ceyee expérience est riche. Nous ne devons jamais oublier que la théologie positive se double d'une théologie *négative*, fondée sur l'*expérience mystique*. (...)

Elle introduit, dans le monde que domine la pensée liée à l'*expérience des objets* (et à la connaissance de ce que développe en nous l'*expérience des objets*), un élément qui n'a pas sa place dans les constructions de cette pensée intellectuelle, sinon négativement, comme une détermination de ses limites. En effet, ce que révèle l'*expérience mystique* est une absence d'objet. L'objet s'identifie à la discontinuité et l'*expérience mystique*, dans la mesure où nous avons en nous la force d'opérer une rupture de notre discontinuité, introduit en nous le sentiment de la continuité. (...) L'*érotisme sacré*, donné dans l'*expérience mystique*, veut seulement que rien ne dérange le sujet. (...)

L'*érotisme* ouvre à la mort. La mort ouvre à la négation de la durée individuelle. Pourrions-nous, sans violence intérieure, assumer une négation qui nous amène à la limite de tout le possible?"

violenta porque nos põe a ser excêntricos a nós mesmos e porque ela só 'nos procura' no limite do possível, isto é, quando a nossa carne já foi rasgada até ao limite do possível, quando se torna *ininteligível se o movimento de Uma carne que estremece* é um movimento de vida ou de morte. O movimento de *Uma carne que estremece* é sagrado quando a vida-e-a-morte estão (con-)fundidas. Afirmámos atrás que aquilo que nos lança nos braços dele é o facto de as nossas respirações e as nossas palavras se (con-)fundirem. E, as nossas respirações e as nossas palavras (con-)fundem-se porque somos *Uma carne que estremece*. E, somos *Uma carne que estremece* porque as nossas respirações e as nossas palavras se (con-)fundem. E, a nossa carne nunca teria feito a experiência do sagrado se as nossas respirações e as nossas palavras não se (con-)fundissem. Para aceder ao sagrado é necessário começar a respirar; que a respiração seja a mesma. Sentir como a carne respira; como *ela estremece*.

A relação amorosa 'abre' para a mística e para o sagrado porque é uma relação que nos lança para o inefável, para o sublime e, para o silêncio. Afirmar que a relação amorosa 'abre' para o sagrado não significa que seja o ser amado a ser sagrado. Não é o ser amado que é sagrado: é aquilo que é criado na relação amorosa que é sagrado. É aquilo que é criado por *Uma carne que estremece* que é sagrado. A relação sagrada é *única* e é por isso que não podemos respirar fora dele, para além, independentemente da nossa relação com ele. Pelo facto de ser *única* é irrepetível, insubstituível, e é também essa irrepetibilidade que 'abre' para a possibilidade da permanência, da duração, da eternidade, da imortalidade. Falar do sagrado e da experiência mística no amor é algo de difícil e de violento; intensamente violento. Difícil e violento porque, por um lado, as palavras faltam; não as encontramos; por outro lado, porque esta dimensão sagrada *exige* o maior cuidado, a maior delicadeza, a maior elegância, o maior pudor. O menor, o mais pequeno descuido, a mais insignificante indelicadeza, a menor deselegância ou, um pequeno despudor, são suficientes para nos *lançarem para fora da dimensão do sagrado*. *O sagrado constrói-se na mais intensa fragilidade*: a possibilidade da dessacralização. E, se existe algum descuido, alguma indelicadeza, alguma deselegância ou algum despudor, somos lançados no domínio da dessacralização daquele amor que era sagrado. Dessacralização significará desejo de morte: desejo de morte do amor, que já está 'mortalmente ferido' e, do amado. O amor e a morte estão intimamente ligados, associados *quando o amor é sagrado*. São os movimentos de ruptura, de dessacralização, que introduzem a morte; ou então é a morte, a morte do amor, que introduz a dessacralização. Um amor devém permanente quando resiste aos movimentos de dessacralização; porque eles estão sempre lá. Do facto de o amor ser sagrado não significa que seja perfeito ou, que exclua a morte, a violência. Do facto de o amor ser sagrado não significa que exclua os movimentos de dessacralização; muito pelo contrário, esses movimentos são necessários

para que o sagrado seja, de novo, conquistado. Um sagrado *fechado* ao movimento de dessacralização é um sagrado morto, desvitalizado, sem encanto algum. É no amor sagrado que *o apelo da morte*, sob as suas múltiplas formas, é mais intenso e mais violento. Um amor sagrado está permanentemente aberto à dessacralização; a ruptura, a separação, a ausência. Um amor permanente está sempre aberto à não-permanência e, a permanência vai-se construindo no regime da *fragilidade*, da *mais intensa vulnerabilidade*. Podemos-nos perguntar: o que é que levou Penélope a "esperar" vinte anos por Ulisses? Ela "limitou-se" a esperar por ele porque ainda o amava. A história de Penélope e Ulisses é uma história de um amor eterno, de um amor onde se constrói a eternidade. Ele *sabia* que ela morreria no momento em que a *relação* deles estivesse morta e, ela *sabia* que ele morreria no momento em que a *relação* deles estivesse morta. É evidente que estamos a falar de algo de excepcional, de *único*, de sagrado, de místico.

Voltando à questão que nos faz estremecer: *quanto tempo é que nos vamos amar?* É evidente que esta questão é, em simultâneo, respondível-e-irrespondível. Respondível porque só construímos a permanência se o nosso desejo for esse; irrespondível porque a permanência está sempre aberta à não permanência. Somos seres finitos, radicalmente finitos e, a morte está no nosso horizonte, enquanto *necessidade do fim da vida*. No entanto, a experiência amorosa, a ligação amorosa é *uma experiência ontológica excepcional*. É mesmo, arriscamo-nos a dizê-lo, *A experiência ontológica excepcional* porque nos coloca fora do tempo ao remeter-nos para a possibilidade de um tempo 'in-finito': o tempo do amor. Diremos assim que esta experiência ontológica é *excepcional* pela sua capacidade de *criar*, no verdadeiro sentido do termo, um tempo aberto, um tempo 'in-finito'. Um tempo aberto que não ignora o tempo fechado, o tempo da finitude radical mas que, tem a capacidade de "criar o aberto dentro do fechado". O tempo-do-amor constrói-se numa intensa ligação entre as pulsões de vida e as pulsões de morte na exacta medida em que, em simultâneo, cria um tempo aberto que nega a morte e deseja profundamente essa mesma morte. Isto significa que o tempo-do-amor não se limita a uma afirmação vital desse mesmo amor; tem de igual modo presente o desejo de morte: o desejo de morte enquanto transgressão dos limites; o desejo de morte de um dos amantes e o desejo da morte de ambos em conjunto. Supondo a possibilidade da existência de um amor que só fosse animado por pulsões de vida, um amor que excluísse os movimentos vitais de morte, esse amor seria desamoroso porque rejeitava, evacuava o desejo de transgressão de todos os limites, o desejo de ser Um com o amado. Seria *desamoroso* na exacta medida em que excluía o movimento de exposição brutal da *carne que estremece*. O amor é uma experiência *única*, é *A experiência ontológica excepcional*, exactamente porque é uma *experiência-de-limite*: limite do nosso desejo de viver e de morrer (com o amado). É ainda uma *experiência-de-limite* porque é uma experiência total,

de totalidade: não há tempo algum que fique 'de fora' desta experiência; todos os tempos, os 'reais' e os 'irreais', se é que lhes podemos chamar assim, estão lá presentes. O tempo-do-amor que suspende o tempo real, o tempo 'finito' é, de igual modo, o tempo onde a finitude está intensamente presente. Essa suspensão do tempo real não é sinónimo de ignorância ou mesmo de desconhecimento; essa suspensão do tempo real não é sinónimo de negação da finitude radical; é apenas *desejo de levar, conduzir essa finitude radical aos seus limites, ao seu limite*. Se somos "seres para a morte" não é o amor que nos afasta da morte; muito pelo contrário, é o amor que nos permite mais violentamente *cheirar a morte*.

A primeira vez que caímos nos braços dele perguntámos-lhe se íamos morrer os dois naquele momento. Ele disse que não. Naquele momento ele não desejava nem a morte do nosso amor, nem a nossa morte... mas ambos sabíamos que já tínhamos sentido esses desejos... e que eles haviam de voltar. Sentíamos também que ainda era muito cedo para impedirmos a sobrevivência de cada um de nós à possibilidade da morte do nosso amor.

Résumé

Il y a trois concepts fondamentaux dans ce texte: le temps, l'amour et la mort. On désire penser le temps de l'amour au centre duquel on trouve la mort. A propos du temps de l'amour on introduit la problématique de l'éternité: la possibilité d'un amour éternel qui ne signifie pas l'immortalité, de l'amour ou des amants. Ce qui est au fond de ce texte est la finitude radicale de l'être humain, la mort.

On pense la "fragilité" de l'amour et de la vie dans un dialogue avec Martin Heidegger, Francis Bacon, Wong Kar-Wai, Sigmund Freud et Georges Bataille. Il est important ici de souligner notre méthode de travail: le discours de la peinture et du cinéma apparaît "identique", avec le même pouvoir discursif que le "texte philosophique", parce que la problématique de l'être et du mouvement de penser l'être, se trouve aussi dans la peinture et le cinéma. Si on est "au cœur de la problématique de l'être" on ne reconnaît pas des frontières entre la Philosophie et l'Art. La Métaphysique peut aller beaucoup plus loin que le "discours fermé" en Philosophie.

