

OCTAVIO PAZ

A DUPLA CHAMA
AMOR
E
EROTISMO

Tradução
Wladyr Dupont

Agosto 1968

EDITORAL SICILIANO

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Paz, Octavio, 1914

A dupla chama / Octavio Paz; tradução Wladir Dupont. — São Paulo : Siciliano, 1994.

ISBN 85-267-0650-0

1. Amor 2. Ensaos mexicanos 3. Erotismo

I. Título.

94-1067

CDD-M864

Índices para catálogo sistemático:

1. Ensaos : Literatura mexicana M864

Título original: *The double flame*

© 1993 by Octavio Paz

Direitos exclusivos para o Brasil cedidos à
Agência Siciliano de Livros, Jornais e Revistas Ltda.

Av. Raimundo Pereira de Magalhães, 3305

CEP 05145-200 — São Paulo — Brasil

Coord. editorial: Ana Emília de Oliveira

Revisão: Sílvia S. Ribeiro e Sheila T. Fabre

Editora Siciliano, 1994

Liminar

Quando se começa a escrever um livro? Quanto tempo demoramos para escrevê-lo? Perguntas aparentemente fáceis, mas na verdade árduas. Se me atenho a fatos exteriores, comecei estas páginas nos primeiros dias de março deste ano e terminei em fins de abril: dois meses. A verdade é que comecei na minha adolescência. Meus primeiros poemas foram de amor e desde então esse tema aparece constantemente em minha poesia. Fui também um ávido leitor de tragédias e comédias, romances e poemas de amor — dos contos das *Mil e uma noites* a *Romeu e Julieta* e *A cartuxa de Parma*. Essas leituras alimentaram minhas reflexões e iluminaram minhas experiências. Em 1960 escrevi meia centena de páginas sobre Sade, nas quais procurei traçar as fronteiras entre a sexualidade animal, o erotismo humano e o domínio mais restrito do amor. Não fiquei inteiramente satisfeito, mas aquele ensaio serviu para que eu percebesse a imensidão do tema. Em 1965 vivia na Índia; as noites eram azuis e elétricas como as do poema que canta os amores de Krishna e Radha. Enamorei-me. Então decidi escrever um pequeno livro sobre o amor que, partindo da conexão íntima entre os três campos — o

sexo, o erotismo e o amor —, fosse uma exploração do sentimento amoroso. Fiz algumas anotações. Tive de parar: obrigações circunstanciais me forçaram a adiar o projeto. Deixei a Índia e uns dez anos depois, nos Estados Unidos, escrevi um ensaio sobre Fourier no qual voltei a algumas daquelas idéias esboçadas em minhas anotações. Outras preocupações e trabalhos, novamente, se interpuseram. Meu projeto ficava cada vez mais longe. Eu não podia esquecê-lo, mas tampouco tinha ânimo para executá-lo.

Passaram os anos. Continuei escrevendo poemas que, com freqüência, eram de amor. Neles apareciam, como frases musicais recorrentes — também como obsessões —, imagens que eram a cristalização de minhas reflexões. Não será difícil para um leitor que tenha lido meus poemas encontrar pontes e correspondências entre eles e estas páginas. Para mim, a poesia e o pensamento são um sistema único. A fonte de ambos é a vida: escrevo sobre o que vivi e vivo. Viver também é pensar e, às vezes, atravessar essa fronteira na qual sentir e pensar se fundem: isso é poesia. Nesse meio tempo, o papel em que havia rascunhado minhas anotações na Índia foi amarelando e algumas páginas se perderam nas mudanças e viagens. Abandonei a idéia de escrever o livro.

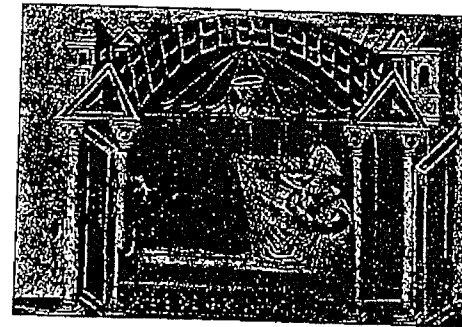
Em dezembro passado, ao reunir alguns textos para uma coleção de ensaios (*Ideas y costumbres*), lembrei daquele livro tantas vezes pensado e nunca escrito. Mais que pena, senti vergonha: não era um esquecimento, era uma traição. Passei algumas noites em claro, roído pelo remorso. Senti a necessidade de voltar a minha idéia e realizá-la. Mas eu me detinha: não era um pouco ridículo, no final de minha vida, escrever um livro sobre o amor? Ou era um adeus, um testamento? Balançava a cabeça, pensando que Quevedo, em meu lugar, teria aproveitado a ocasião para escrever um soneto satírico. Procurei pensar em outras coisas; foi inútil: a idéia do livro não me deixava. Passei várias semanas cheio de dúvidas.

De repente, uma manhã, lancei-me a escrever com uma espécie de alegre desespero. À medida que avançava, surgiam novas visões. Pensara em um ensaio de umas cem páginas e o texto se alongava mais e mais com imperiosa espontaneidade, até que, com a mesma naturalidade e o mesmo império, deixou de fluir. Esfreguei os olhos: escrevera um livro. Minha promessa estava cumprida.

Este livro tem uma relação íntima com um poema que escrevi há poucos anos: "Carta de creencia". A expressão designa a carta que levamos conosco para sermos acreditados por pessoas desconhecidas; neste caso, a maioria de meus leitores. Também pode ser interpretada como uma carta que contém uma declaração de nossas crenças. Pelo menos é esse o sentido que lhe dou. Repetir um título é feio e se presta a confusões. Por isso preferi outro de que, além disso, eu gosto: *A dupla chama*. Segundo o *Dicionário de autoridades*, a chama é "a parte mais sutil do fogo, e se eleva em figura piramidal". O fogo original e primordial, a sexualidade, levanta a chama vermelha do erotismo e esta, por sua vez, sustenta outra chama, azul e trêmula: a do amor. Erotismo e amor: a dupla chama da vida.

OCTAVIO PAZ
México, 4 de maio de 1993

A DUPLA CHAMA
AMOR
E
EROTISMO



Os reinos de Pã

A realidade sensível sempre foi para mim uma fonte de surpresas, e também de evidências. Num artigo já remoto, de 1940, aludi à poesia como "o testemunho dos sentidos". Testemunho verídico: suas imagens são palpáveis, visíveis e audíveis. É verdade, a poesia é feita de palavras enlaçadas que emitem reflexos, vislumbres e nuances: o que ela nos ensina são realidades ou ilusões? Rimbaud disse: *"Et j'ai vu ce que l'homme a cru voir"* Fusão de *ver* e *creer*. Na conjugação destas duas palavras está o segredo da poesia e de seus testemunhos: aquilo que nos mostra o poema não vemos com nossos olhos da matéria, e sim com os do espírito. A poesia nos faz tocar o impalpável e escutar a maré do silêncio cobrindo uma paisagem devastada pela insônia. O testemunho poético nos revela outro mundo dentro deste, o mundo outro que é este mundo. Os sentidos, sem perder seus poderes, convertem-se em servidores da imaginação e nos fazem ouvir o inaudito e ver o imperceptível. Não é isso, afinal, o que acontece no sonho e no encontro erótico? Tanto nos sonhos como no ato sexual abraçamos fantasmas. Nosso parceiro tem corpo, rosto e nome, mas sua realidade, precisamente no momento mais intenso do abraço, dispersa-se em

uma cascata de sensações que, por sua vez, dissipam-se. Há uma pergunta que se fazem todos os apaixonados e que condensa em si o mistério erótico: "Quem é você?" Pergunta sem resposta... Os sentidos são e não são deste mundo. Por meio deles, a poesia ergue uma ponte entre o *ver* e o *crer*. Por essa ponte a imaginação ganha corpo e os corpos se convertem em imagens.

A relação entre erotismo e poesia é tal que se pode dizer, sem afetação, que o primeiro é uma poética corporal e a segunda uma erótica verbal. Ambos são feitos de uma oposição complementar. A linguagem — som que emite sentido, traço material que denota idéias corpóreas — é capaz de dar nome ao mais fugaz e evanescente: a sensação; por sua vez, o erotismo não é mera sexualidade animal — é cerimônia, representação. O erotismo é sexualidade transfigurada: metáfora. A imaginação é o agente que move o ato erótico e o poético. É a potência que transfigura o sexo em cerimônia e rito e a linguagem em ritmo e metáfora. A imagem poética é abraço de realidades opostas e a rima é cópula de sons; a poesia erotiza a linguagem e o mundo porque ela própria, em seu modo de operação, já é erotismo. E da mesma forma o erotismo é uma metáfora da sexualidade animal. O que diz essa metáfora? Como todas as metáforas, designa algo que está além da realidade que lhe dá origem, algo novo e distinto dos termos que a compõem. Se Góngora diz *púrpura nevada*, inventa ou descobre uma realidade que, embora feita de ambos, não é sangue nem neve. O mesmo acontece com o erotismo. Diz, ou melhor, é alguma coisa diferente da mera sexualidade.

Embora as maneiras de relacionar-se sejam muitas, o ato sexual significa sempre a mesma coisa: reprodução. O erotismo é sexo em ação mas, seja por desviá-la ou por negá-la, suspende a finalidade da função sexual. Na sexualidade o prazer serve para a procriação; nos rituais eróticos o prazer é um

fim em si mesmo ou tem finalidades diferentes da reprodução. A esterilidade não é só uma nota freqüente do erotismo, mas também, em certas cerimônias, uma de suas condições. Algumas vezes os textos gnósticos e tântricos falam do sêmen retido pelo oficiante ou derramado no altar. Na sexualidade a violência e a agressão são componentes necessariamente ligados à copulação e, assim, à reprodução; no erotismo, as tendências agressivas se emancipam, quero dizer, deixam de servir à procriação e se tornam fins autônomos. Em resumo, a metáfora sexual, por meio de suas infinitas variações, significa sempre *reprodução*; a metáfora erótica, indiferente à perpetuação da vida, interrompe a reprodução.

A relação da poesia com a linguagem é semelhante à do erotismo com a sexualidade. Também no poema — cristalização verbal — a linguagem se desvia de seu fim natural: a comunicação. A disposição linear é uma característica básica da linguagem; as palavras se enlaçam umas às outras de forma que a fala pode ser comparada a um veio de água correndo. No poema a linearidade se torce, atropela seus próprios passos, serpenteia: a linha reta deixa de ser o arquétipo em favor do círculo e da espiral. Há um momento em que a linguagem deixa de deslizar e, por assim dizer, levanta-se e move-se sobre o vazio; há outro em que cessa de fluir e transforma-se em um sólido transparente — cubo, esfera, obelisco — plantado no centro da página. Os significados congelam-se ou dispersam-se; de uma forma ou de outra, negam-se. As palavras não dizem as mesmas coisas que na prosa; o poema já não aspira a dizer, e sim a ser. A poesia interrompe a comunicação como o erotismo, a reprodução.

Diante dos poemas herméticos nos perguntamos perplexos: o que querem dizer? Se lemos um poema mais simples, nossa perplexidade desaparece, não nosso assombro: nessa mesma linguagem límpida — água, ar — estão escritos os livros de sociologia e os jornais? Depois, passado o assombro,

não o encantamento, descobrimos que o poema nos propõe outra classe de comunicação, regida por leis diferentes das do intercâmbio de notícias e informações. A linguagem do poema é a do dia-a-dia e, ao mesmo tempo, diz coisas distintas das que todos dizemos. Esta é a razão do receio com que as igrejas sempre viram a poesia mística. São João da Cruz não queria dizer nada que fugisse dos ensinamentos da Igreja; apesar disso, sem querer, seus poemas diziam outras coisas. Os exemplos poderiam se multiplicar. A periculosidade da poesia é inerente a seu exercício e é constante em todas as épocas e em todos os poetas. Há sempre uma rachadura entre o dizer social e o poético: a poesia é a *outra* voz, como eu disse em outro texto. Por isso é, ao mesmo tempo, natural e perturbadora sua correspondência com os aspectos do erotismo, negros e brancos, de que falei antes. Poesia e erotismo nascem dos sentidos, mas não terminam neles. Ao se soltarem, inventam configurações imaginárias — poemas e cerimônias.

Não tenciono aqui me deter nas afinidades entre a poesia e o erotismo. Em outras ocasiões explorei o tema; agora eu o evoquei como introdução a um assunto diferente, embora intimamente associado à poesia: o amor. Antes de tudo é preciso distinguir o amor propriamente dito do erotismo e da sexualidade. Há uma relação tão íntima entre eles que com frequência são confundidos. Por exemplo: às vezes falamos da vida sexual de fulano ou beltrano, mas na realidade nos referimos a sua vida erótica. Quando Swann e Odette falavam de *faire catleya* não se referiam simplesmente à cópula; Proust nota: "Aquela maneira particular de dizer *fazer amor* não significava para eles exatamente o mesmo que seus sinônimos". O ato erótico se desprende do ato sexual: é sexo e é outra coisa. Além disso, a palavra-talismã *catleya* tinha um sentido para Odette e outro para Swann: para ela designava certo

prazer erótico com certa pessoa e para ele era o nome de um sentimento terrível e doloroso: o amor que sentia por Odette. Não é estranha a confusão: sexo, erotismo e amor são aspectos do mesmo fenômeno, manifestações do que chamamos vida. O mais antigo dos três, o mais amplo e básico, é o sexo. É a fonte primordial. O erotismo e o amor são formas derivadas do instinto sexual: cristalizações, sublimações, perversões e condensações que transformam a sexualidade e a tornam, muitas vezes, incognoscível. Como no caso dos círculos concêntricos, o sexo é o centro e o pivô dessa geometria passional.

O domínio do sexo, embora menos complexo, é o mais vasto dos três. Contudo, apesar de imenso, é apenas província de um reino ainda maior: o da matéria animada. Por sua vez, a matéria viva é só uma parcela do universo. É muito provável, embora ainda não saibamos com certeza, que em outros sistemas solares de outras galáxias existam planetas com vida semelhante à nossa; muito bem, por mais numerosos que possam ser esses planetas, a vida continuaria sendo uma ínfima parte do universo, uma exceção ou singularidade. Tal como concebida pela ciência moderna e até onde nós, os leigos, podemos compreender os cosmólogos e os físicos, o universo é um conjunto de galáxias em perpétuo movimento de expansão. Cadeia de exceções: as leis que regem o movimento do universo macrofísico não são, segundo parece, inteiramente aplicáveis ao universo das partículas elementares. Dentro dessa grande divisão, aparece outra: a da matéria animada. A segunda lei da termodinâmica, a tendência à uniformidade e à entropia, dá lugar a um processo inverso — a individuação evolutiva e a incessante produção de espécies novas e de organismos diferentes. A flecha da biologia parece disparada em sentido contrário ao da flecha da física. Aqui surge outra exceção: as células se multiplicam por gemação, esporulação e outras modalidades, ou seja, por

partenogênese ou autodivisão, salvo na pequena ilha em que a reprodução se realiza pela união de células de sexo diferente (gametas). Essa pequena ilha é a da sexualidade, e seu domínio, bem mais reduzido, abarca o reino animal e certas espécies do reino vegetal. O gênero humano divide com os animais e com certas plantas a necessidade de se reproduzir pelo método do acoplamento, e não pelo mais simples da autodivisão.

Uma vez delimitadas, de forma sumária e tosca, as fronteiras da sexualidade, podemos traçar uma linha divisória entre esta e o erotismo. Uma linha sinuosa e não poucas vezes violada, seja pela erupção violenta do instinto sexual seja pelas incursões da fantasia erótica. Antes de tudo, o erotismo é exclusivamente humano: é sexualidade socializada e transfigurada pela imaginação e vontade dos homens. A primeira coisa que diferencia o erotismo da sexualidade é a infinita variedade de formas em que se manifesta, em todas as épocas e em todas as terras. O erotismo é invenção, variação incessante; o sexo é sempre o mesmo. O protagonista do ato erótico é o sexo ou, mais exatamente, os sexos. O plural é obrigatório porque, incluindo os chamados prazeres solitários, o desejo sexual inventa sempre um parceiro imaginário... ou muitos. Em todo encontro erótico há um personagem invisível e sempre ativo: a imaginação, o desejo. No ato erótico intervêm sempre dois ou mais, nunca um. Aqui aparece a primeira diferença entre a sexualidade animal e o erotismo humano: neste, um ou mais participantes podem ser um ente imaginário. Só os homens e as mulheres copulam com incubos e súcubos.

As posições básicas, segundo os antigos e as gravuras de Júlio Romano, são 12, mas as cerimônias e jogos eróticos são inumeráveis e mudam continuamente pela ação constante do desejo, pai da fantasia. O erotismo varia de acordo com o clima e a geografia, com a sociedade e a história, com o indivíduo e o temperamento. Também com a ocasião, a sorte e a

inspiração do momento. Se o homem é uma criatura 'ondulante', o mar onde se move é regido pelas onclas caprichosas do erotismo. Esta é outra diferença entre a sexualidade e o erotismo. Os animais copulam sempre da mesma forma; os homens se olham no espelho da universal copulação animal. Ao imitá-la, transformam a ela e também sua própria sexualidade. Por mais estranhos que sejam os ajuntamentos animais, uns ternos e outros ferozes, não há mudança alguma neles. O pombo voa e ronda a fêmea. A manta* devora o macho depois de fecundada, mas esse processo é o mesmo desde o princípio. Atterradora e prodigiosa monotonia que se converte, no mundo do homem, em aterradora e prodigiosa variedade.

No seio da natureza o homem criou um mundo à parte, composto por esse conjunto de práticas, instituições, ritos e idéias que chamamos cultura. Em sua raiz, o erotismo é sexo, natureza; por ser uma criação e por suas funções na sociedade, é cultura. Uma das finalidades do erotismo é domar o sexo e inseri-lo na sociedade. Sem sexo não há sociedade, pois não há procriação; mas o sexo também ameaça a sociedade. Como o deus Pã, é criação e destruição. É instinto: tremor, pânico, explosão vital. É um vulcão, e cada um de seus estalos pode cobrir a sociedade com uma erupção de sangue e sêmen. O sexo é subversivo: ignora as classes e hierarquias, as artes e as ciências, o dia e a noite; dorme e só acorda para fornicar e voltar a dormir. Nova diferença com o mundo animal: a espécie humana padece de uma insaciável sede sexual e não conhece, como os outros animais, períodos de excitação e períodos de repouso. Ou dito de outra forma: o homem é o único ser vivo que não dispõe de uma regulação fisiológica e automática de sua sexualidade.

Assim como nas cidades modernas ou nas ruínas da Antiguidade, figuras do falo e da vulva às vezes aparecem nas pe-

* Um tipo de peixe que chega a ter seis toneladas de peso (N. do T.).

dras dos altares ou nas paredes das latrinas. Príapo em ereção perpétua e Astarte em sinuoso e eterno cio acompanham os homens em todas as suas peregrinações e aventuras. Por isso tivemos de inventar regras que ao mesmo tempo canalizam o instinto sexual e protegem a sociedade de seus excessos. Em todas as sociedades há um conjunto de proibições e tabus — também de estímulos e incentivos — destinados a regular e controlar o instinto sexual. Essas regras servem simultaneamente à sociedade (cultura) e à reprodução (natureza). Sem elas a família se desintegraria, e com esta toda a sociedade. Submetidos à perene descarga elétrica do sexo, os homens inventaram um pára-raios: o erotismo. Invenção equívoca, como todas as que idealizamos: o erotismo propicia a vida e a morte. Começa a se desenhar agora com maior precisão a ambigüidade do erotismo: é repressão e permissão, sublimação e perversão. Nos dois casos, a função primordial da sexualidade, a reprodução, fica subordinada a outros fins — uns sociais e outros individuais. O erotismo defende a sociedade dos assaltos da sexualidade, mas também nega a função reprodutiva. É o caprichoso servidor da vida e da morte.

As regras e instituições destinadas a domar o sexo são numerosas, cambiantes e contraditórias. Seria inútil enumerá-las: vão do tabu do incesto ao contrato de casamento, da castidade obrigatória à legislação sobre os bordéis. Suas mudanças desafiam qualquer tentativa de classificação que não seja do tipo burocrático: todos os dias aparece uma nova prática e desaparece outra. Todas elas, porém, são compostas de dois termos: a abstinência e a permissão. Nem uma nem outra são absolutas. Explica-se: a saúde psíquica da sociedade e a estabilidade de suas instituições dependem em grande parte do diálogo contraditório entre ambas. Desde os tempos mais remotos as sociedades passam por períodos de castidade ou continência seguidos de outros desenfreados. Um exemplo

imediatos: a Quaresma e o Carnaval. A Antiguidade e o Oriente conheceram também este ritmo duplo: a bacanal, a orgia, a penitência pública dos astecas, as procissões cristãs de desagravo, o Ramadã dos muçulmanos. Numa sociedade secular como a nossa, os períodos de castidade, quase todos associados ao calendário religioso, desaparecem como práticas coletivas consagradas pela tradição. Não importa; conserva-se intacto o caráter duplo do erotismo, embora varie seu fundamento: deixa de ser um mandamento religioso e cíclico para se converter em uma prescrição de ordem individual. Essa prescrição quase sempre tem um fundamento moral, embora às vezes recorra à autoridade da ciência e da higiene. O medo da doença não é menos poderoso que o temor à divindade ou que o respeito à lei ética. Aparece novamente, agora despojada de sua auréola religiosa, a dupla face do erotismo: fascinação diante da vida e diante da morte. O significado da metáfora erótica é ambíguo. Melhor dizendo, é plural. Diz muitas coisas, todas diferentes, mas em todas elas aparecem duas palavras: prazer e morte.

Nova exceção dentro da grande exceção que é o erotismo diante do mundo animal: em certos casos a abstinência e a permissão, longe de serem relativas e periódicas, são absolutas. São os extremos do erotismo, seu ponto de superação e, de certa forma, sua essência. Digo isso porque o erotismo é, em si mesmo, desejo — um disparo em direção a um mais além. Observo que o ideal de uma castidade incondicional ou de uma permissão não menos incondicional são realmente ideais; quero dizer, muito poucas vezes, talvez nunca, podem se realizar completamente. A castidade do monge e da freira é continuamente ameaçada pelas imagens lúbricas que aparecem nos sonhos e pelas poluções noturnas; o libertino, por sua vez, passa por períodos de saciedade e de saturação, além de estar sujeito aos insidiosos ataques da impotência. Uns são vítimas, durante o sono, do abraço quimérico dos ín-

cubos e súcubos; outros estão condenados, durante a vigília, a atravessar os pãramos da insensibilidade. Enfim, realizáveis ou não, os ideais de total castidade e libertinagem podem ser coletivos ou individuais. Ambos se inserem na economia vital da sociedade, embora o segundo, em seus casos mais extremos, seja uma tentativa pessoal de romper os laços sociais e se apresente como uma libertação da condição humana.

Não preciso me deter nas ordens religiosas, comunidades e seitas que pregam uma castidade mais ou menos absoluta em conventos, mosteiros, *ashrams* e outros lugares de recolhimento. Todas as religiões conhecem essas confrarias e irmandades. É mais difícil documentar a existência de comunidades libertinas. A diferença das associações religiosas, quase sempre parte de uma Igreja e por isso mesmo reconhecidas publicamente, os grupos libertinos se reúnem em geral em lugares distantes e secretos. Por outro lado, é fácil atestar sua realidade social: aparecem na literatura de todas as épocas, tanto na ocidental como na oriental. Têm sido e são não somente uma realidade social clandestina como também um gênero literário. Desta forma são duplamente reais. As práticas eróticas-coletivas de caráter público assumem constantemente formas religiosas. Não é necessário, para provar isso, lembrar os cultos fálicos do Neolítico ou as bacanais e saturnais da Antiguidade greco-romana; em duas religiões marcadamente ascéticas, o budismo e o cristianismo, figura também — e de maneira proeminente — a união entre a sexualidade e o sagrado. Cada uma das grandes religiões históricas engendrou, externa ou internamente, seitas, movimentos, ritos e liturgias nas quais a carne e o sexo são caminhos em direção à divindade. Não podia ser de outra forma: o erotismo é antes de tudo e sobretudo *sede de outridade*. E o sobrenatural é a radical e suprema outridade.

As práticas eróticas religiosas surpreendem tanto por sua variedade como por sua recorrência. A copulação ritual coleti-

va foi praticada por seitas tântricas da Índia, por taoístas da China e por cristãos gnósticos no Mediterrâneo. A mesma coisa sucede na comunhão com o sêmen, um ritual dos adeptos do tantrismo, dos agnósticos adoradores de Barbelo e outros grupos. Muitos desses movimentos erótico-religiosos, inspirados por sonhos milenaristas, uniram a religião, o erotismo e a política; entre outros, os Turbantes Amarelos (taoístas) na China e os anabatistas de Jean de Leyde na Holanda. Observo que em todos esses rituais, com duas ou três exceções, a reprodução não possui um significado maior, mostrando, inclusive, um aspecto negativo. No caso dos gnósticos, o sêmen e o sangue menstrual deviam ser ingeridos para reintegrá-los ao Grande Todo, pois acreditavam que este mundo fora criado por um demiurgo perverso; entre os tântricos e os taoístas, embora por razões inversas, a retenção do sêmen era obrigatória; no tantrismo hindu, o sêmen era derramado como uma oblação. Provavelmente era esse também o sentido do bíblico "pecado de Onã". O *coitus interruptus* vale parte, quase sempre, daqueles rituais. Em resumo, no erotismo religioso se inverte radicalmente o processo sexual: há a expropriação dos imensos poderes do sexo em favor de fins distintos ou contrários à reprodução.

O erotismo encarna assim em duas figuras emblemáticas: a do religioso solitário e a do libertino. Emblemas opostos, mas unidos no mesmo movimento: ambos negam a reprodução e são tentativas de salvação ou libertação pessoal diante de um mundo caído, perverso, incoerente ou irreal. A mesma aspiração move as seitas e as comunidades, mas nelas a salvação é uma empreitada coletiva — são uma sociedade dentro da sociedade —, enquanto o asceta e o libertino são sociais, indivíduos fora da sociedade ou contra ela. O culto à castidade, no Ocidente, é uma herança do platonismo e de outras tendências da Antiguidade para as quais a alma imor-

tal era a prisioneira do corpo mortal. A crença geral era a de que um dia a alma voltaria ao Empíreo, o corpo voltaria a ser matéria informe. Contudo, o desprezo ao corpo não aparece no judaísmo, que exaltou sempre os poderes genéticos: *crecei e multiplicai-vos* é o primeiro mandamento bíblico. Talvez por isso, e sobretudo por ser a religião da encarnação de Deus no corpo humano, o cristianismo atenuou o dualismo platônico com o dogma da ressurreição da carne e com o dos 'corpos gloriosos'. Ao mesmo tempo, absteve-se de ver no corpo um caminho em direção à divindade, como fizeram outras religiões e muitas seitas heréticas. Por quê? Sem dúvida devido à influência do neoplatonismo sobre os Pais da Igreja.

No Oriente o culto à castidade começou como um método para alcançar a longevidade: economizar sêmen era economizar vida. A mesma coisa acontecia com os eflúvios sexuais da mulher. Cada descarga seminal e cada orgasmo feminino eram perda de vitalidade. No segundo momento da evolução dessas crenças, a castidade se converteu num método para adquirir, mediante o domínio dos sentidos, poderes sobrenaturais e, no taoísmo, a imortalidade. Esta é a essência do ioga. Apesar dessas diferenças, a castidade cumpre a mesma função no Oriente e no Ocidente: é uma prova, um exercício que nos fortalece espiritualmente e permite-nos dar o grande salto da natureza humana em direção ao sobrenatural.

A castidade é apenas um caminho entre outros. Como no caso das práticas eróticas coletivas, o iogue e o asceta podiam se servir das práticas sexuais do erotismo não para se reproduzir, mas para alcançar um fim propriamente sobrenatural — seja este a comunhão com a divindade, o êxtase, a libertação ou a conquista do 'incondicionado'. Muitos textos religiosos, entre eles alguns grandes poemas, não vacilam em comparar o prazer sexual com o deleite extático do místico e com a beatitude da união com a divindade. Em nossa tradição é menos

freqüente que na oriental a fusão entre o sexual e o espiritual. Apesar disso, o Antigo Testamento é prócligo em histórias eróticas, muitas delas trágicas e incestuosas; algumas inspiraram textos memoráveis, como a de Rute, que influenciou Victor Hugo a escrever *Booz endormi*, um poema noturno no qual "a sombra é nupcial". Os textos hindus, porém, são mais explícitos. Por exemplo, o famoso poema sânscrito de Jayadeva, *Glagovinda*, canta os amores adúlteros do deus Krishna (O Senhor Obscuro) com a camponesa Radha. Como no caso do Cântico dos Cânticos, o sentido religioso do poema é indistinguível de seu sentido erótico profano: são dois aspectos da mesma realidade. Nos místicos sufis é freqüente a confluência da visão religiosa e da erótica. A comunhão se compara às vezes a um festim entre dois amantes no qual o vinho corre fartamente. Embriaguês divina, êxtase erótico.

Mais acima falei do Cântico dos Cânticos de Salomão. Esta coleção de poemas de amor profano, uma das obras eróticas mais belas já criadas pela palavra poética, nunca deixou, ao longo de mais de dois mil anos, de alimentar a imaginação e a sensualidade dos homens. A tradição judaica e a cristã interpretam esses poemas como uma alegoria das relações entre Jeová e Israel ou entre Cristo e a Igreja. A esta confusão devemos o *Cântico espiritual* de São João da Cruz, um dos poemas mais intensos e misteriosos da lírica do Ocidente. É impossível ler seus poemas unicamente como textos eróticos ou como textos religiosos. São um e outro e algo mais, sem o qual seriam o que são: poesia. A ambigüidade dos poemas de São João encontrou, na época moderna, resistências e equívocos. Alguns se empenharam em vê-los como textos unicamente eróticos; outros os consideraram sacrílegos. Lembro o escândalo do poeta Auden diante de certas imagens do *Cântico espiritual*: a ele pareciam uma grosseira confusão entre a esfera carnal e a espiritual.

A crítica de Auden era mais platônica que cristã. Devemos a Platão a idéia do erotismo como um impulso vital que ascende, degrau por degrau, até a contemplação do bem supremo. Essa idéia contém outra: a da paulatina purificação da alma que, a cada passo, distancia-se mais e mais da sexualidade até que, no auge dessa ascensão, dela se despoja inteiramente. Mas o que nos diz a experiência religiosa — sobretudo por meio do testemunho dos místicos — é precisamente o contrário: o erotismo, que é sexualidade transfigurada pela imaginação humana, não desaparece em nenhum caso. Muda, transforma-se continuamente e, não obstante, nunca deixa de ser o que é originalmente: impulso sexual.

Na figura oposta, a do libertino, não há união entre religião e erotismo; ao contrário, há oposição nítida e clara: o libertino afirma o prazer como único fim diante de qualquer outro valor. Ele quase sempre se opõe com paixão aos valores e às crenças religiosas ou éticas que postulam a subordinação do corpo a um fim transcendente. A libertinagem faz fronteira, em um de seus extremos, com a crítica e transforma-se em uma filosofia; no outro extremo, com a blasfêmia, o sacrilégio e a profanação, formas contrárias à devoção religiosa. Sade se orgulhava de professar um intransigente ateísmo filosófico, mas em seus livros há muitas passagens de religioso furor irreligioso e em sua vida enfrentou várias acusações de sacrilégio e impiedade — como as do processo de 1772, em Marselha. André Breton me disse certa vez que seu ateísmo era uma crença; poderíamos dizer também que a libertinagem é uma religião às avessas. O libertino nega o mundo sobrenatural com tal veemência que seus ataques são uma homenagem e, às vezes, uma consagração. É outra e mais significativa a verdadeira diferença entre o anacoreta e o libertino: o erotismo do primeiro é uma sublimação solitária e sem intermediários; o do segundo é um ato que requer, para sua realização, o concurso de um cúmplice ou a presença de

uma vítima. O libertino necessita sempre do outro e nisso consiste sua condenação: depende de seu objeto e é escravo de sua vítima.

A libertinagem, como expressão do desejo e da imaginação exasperada, é inemorial. Como reflexão e como filosofia explícita é relativamente moderna. A curiosa evolução das palavras *libertinagem* e *libertino* pode nos ajudar a entender o não menos curioso destino do erotismo na Idade Moderna. Em espanhol libertino significou em princípio 'filho do liberto' e só mais tarde designou uma pessoa dissoluta e de vida licenciosa. Em francês, a palavra teve durante o século XVII um sentido parecido ao de *liberal* e *liberalidade*: generosidade, desprendimento. No começo os libertinos foram poetas ou, como Cyrano de Bergerac, poetas-filósofos. Espíritos aventureiros, fantásticos, sensuais, guiados pela louca imaginação como Théophile de Viau e Tristan L' Hermite. O sentido de leveza e desenvoltura da palavra libertinagem no século XVII é expressado com muita graça por Madame de Sevigné: "*Je suis tellement libertine quand j'écris, que le premier tour que je prends règne tout le long de ma lettre*" ("Sou tão libertina quando escrevo, que na primeira penada acerto o tom ao longo da minha carta"). No século XVII a libertinagem se tornou filosófica. O libertino foi o intelectual crítico da religião, das leis e dos costumes. A transição foi insensível e a filosofia libertina converteu o erotismo de paixão em crítica moral. Foi a máscara ilustrada que assumiu o erotismo intemporal ao chegar a Idade Moderna. Deixou de ser religião ou profanação, e em ambos os casos rito, para se transformar em ideologia e opinião. Desde então o falo e a vulva se tornaram ergotistas e fiscalizam nossos costumes, nossas idéias e nossas leis.

A expressão mais total e literalmente cortante da filosofia libertina foram os romances de Sade. Neles se denuncia a religião com não menos fúria que a alma e o amor. Explica-se.

A relação erótico-ideal implica, por parte do libertino, um poder ilimitado sobre o objeto erótico, unido a uma indiferença igualmente sem limites sobre sua sorte; por parte do 'objeto erótico', uma complacência total diante dos desejos e caprichos de seu senhor. Por isso os libertinos de Sade exigem sempre absoluta obediência de suas vítimas. Estas condições nunca podem ser satisfeitas; são premissas filosóficas, não realidades psicológicas e físicas. O libertino necessita, para satisfazer seu desejo, saber (e para ele saber é sentir) que o corpo que toca é uma sensibilidade e uma vontade que sofrem. A libertinagem exige certa autonomia em relação à vítima, sem a qual não se produz a contraditória sensação que chamamos prazer/dor. O sadomasoquismo, cerne e coroa da libertinagem, é também sua negação. Com efeito, a sensação nega, por um lado, a soberania do libertino, fazendo-o dependente da sensibilidade do 'objeto'; por outro, nega também a passividade da vítima. O libertino e sua vítima se tornam cúmplices à custa de uma singular derrota filosófica: rompe-se, ao mesmo tempo, a infinita impassibilidade do libertino e a infinita passividade da vítima. A libertinagem, filosofia da sensação, postula como fim uma impossível insensibilidade: a ataraxia dos antigos. A libertinagem é contraditória: busca simultaneamente a destruição e a ressurreição do outro. Como castigo, o parceiro não ressuscita como corpo e sim como sombra. Tudo o que vê e toca o libertino perde realidade. Sua realidade depende da de sua vítima: só ela é real e ela é só um grito, um gesto que se dissipa. O libertino converte em fantasma tudo o que toca e ele próprio se torna sombra entre as sombras.

Na história da literatura erótica Sade e seus continuadores ocupam uma posição singular. Apesar da raivosa alegria com que acumulam suas lúgubres negações, são descendentes de Platão, que exaltou sempre o Ser. Descendentes luciferinos: filhos da luz caída, a luz negra. Para a tradição filosófica Eros é

uma divindade que comunica a obscuridade com a luz, a matéria com o espírito, o sexo com a idéia, o aqui com o além. Por meio destes filósofos fala a luz negra, que é a metade do erotismo: meia filosofia. Para encontrar visões mais completas é preciso recorrer não só aos filósofos, mas também aos poetas e aos romancistas. Refletir sobre Eros e seus poderes não é a mesma coisa que expressá-lo: este último é o dom do artista e do poeta. Sade foi um escritor prolixo e pesado, o contrário de um grande artista; Shakespeare e Stendhal nos dizem mais sobre a enigmática paixão erótica e suas surpreendentes manifestações do que Sade e seus modernos discípulos, encarniçados em transformá-la num discurso filosófico. Nos textos destes últimos as masmorras e os leitos de navalhas do sadomasoquismo se converteram em tediosa cátedra universitária, na qual disputa interminavelmente a dupla prazer/dor. A superioridade de Freud reside no fato de que soube unir sua experiência de médico com sua imaginação poética. Homem de ciência e poeta trágico, Freud nos mostrou o caminho da compreensão do erotismo: as ciências biológicas unidas à intuição dos grandes poetas. Eros é solar e noturno: todos o sentem, mas poucos o vêem. Foi uma presença invisível para sua apaixonada Psiquê pela mesma razão que o sol é invisível em pleno dia: por excesso de luz. O duplo aspecto de Eros, luz e sombra, cristaliza-se em uma imagem mil vezes repetida pelos poetas da *Antologia grega*: a lâmpada acesa na obscuridade da alcova.

Se queremos conhecer a face luminosa do erotismo, sua radiante aprovação da vida, basta olhar por um instante uma dessas figurinhas de fertilidade do Neolítico: o talhe de arbusto jovem, a redondez dos quadris, as mãos que oprimem uns seios frutíferos, o sorriso extático. Ou, pelo menos, se não podemos visitá-lo, ver alguma reprodução fotográfica das imensas figuras de homens e mulheres esculpidas no santuário budista de Karli, na Índia. Corpos como rios poderosos ou

como montanhas pacíficas, imagens de uma natureza por fim satisfeita, surpreendida nesse momento de paz com o mundo e conosco que se segue ao gozo sexual. Felicidade solar: o mundo sorri. Por quanto tempo? O tempo de um suspiro: uma eternidade. Sim, o erotismo se desprende da sexualidade, transformando-a e desviando-a de seu fim, a reprodução; mas esse desprendimento é também um regresso — o casal volta ao mar sexual e mistura-se em seu menear infinito e aprazível. Ali recupera a inocência dos animais. O erotismo é um ritmo: um de seus acordes é separação, o outro é regresso, volta à natureza reconciliada. O além erótico está aqui e é agora mesmo. Todas as mulheres e todos os homens viveram esses momentos: é nossa razão de paraíso.

A experiência que acabo de evocar é a do regresso à realidade primordial, anterior ao erotismo, ao amor e ao êxtase dos contemplativos. Este regresso não é fuga da morte nem negação dos aspectos terríveis do erotismo: é uma tentativa de compreendê-los e integrá-los à totalidade. Compreensão não intelectual, mas sensível: saber dos sentidos. Lawrence procurou toda sua vida esse saber; um pouco antes de morrer, milagrosa recompensa, deixou-nos em um fascinante poema o testemunho de seu descobrimento: o regresso ao Grande Todo é a descida ao fundo, ao palácio subterrâneo de Plutão e de Perséfone, a moça que a cada primavera volta à Terra. Regresso ao lugar de origem, onde morte e vida se abraçam:

*¡Dadme una genciana, una antorcha!
Que la antorcha bifida, azul, de esta flor me guíe
por las gradas obscuras, a cada paso más obscuras,
hacia abajo, donde el azul es negro y la negrura azul,
donde Perséfone, ahora mismo, desciende del helado
[Septiembre
al reino ciego donde el obscuro se tiende sobre la obscura,*

*donde Perséfone es apenas una voz entre los brazos
[plutónicos,
una invisible obscuridad abrazada a la profunda negrura,
atravesada por la pasión de la densa tiniebla
bajo el esplendor de las antorchas negras que derraman
[sombra sobre la novia perdida y su esposo.^{1*}*

1. *Bavarian gentians*. A tradução deste fragmento é minha.

* Dá-me uma genciana, uma tocha! / Que a tocha bifida, azul, desta flor me guie / pelos degraus escuros, a cada passo mais escuros, / até embaixo, onde o azul é negro e a negrura azul, / onde Perséfone, agora mesmo, desce do gélido setembro / ao reino cego onde o escuro se estende sobre a escuridão, onde Perséfone é apenas uma voz entre os braços plutônicos, / uma invisível escuridão abraçada à profunda negrura, / atravessada pela paixão da densa treva / sob o esplendor das tochas negras que derramam / sombra sobre a noiva perdida e seu esposo (N. do T.).

Eros e Psiquê

Uma das primeiras aparições do amor, no sentido estrito da palavra, é o conto de Eros e Psiquê que Apuleio apresenta em um dos livros mais divertidos da Antiguidade greco-romana: *Metamorfoses (O asno de ouro)*. Eros, divindade cruel e cujas flechas não respeitam nem sua mãe nem o próprio Zeus, apaixonou-se por uma mortal, Psiquê. É uma história, diz Pierre Grimal, "diretamente inspirada no Fedro de Platão — a alma individual (Psiquê), imagem fiel da alma universal (Vênus), eleva-se progressivamente, graças ao amor (Eros), da condição mortal à imortalidade divina". A presença da alma em uma história de amor é de fato um eco platônico, e o mesmo devo dizer da busca da imortalidade, conseguida por Psiquê ao se unir com uma divindade. Seja como for, trata-se de uma inesperada transformação do platonismo: a história é um conto de amor realista (há nele até uma sogra cruel, Vênus), não o relato de uma aventura filosófica solitária. Não sei se quem já escreveu sobre este assunto reparou no que, para mim, é a grande e verdadeira novidade do conto: Eros, um deus, apaixonou-se por uma jovem que é a personificação da alma, Psiquê. Observo, logo de início, que o amor é mútuo e correspondido: nenhum dos dois aman-

tes é um objeto de contemplação para o outro; muito menos são graus na escala da contemplação. Eros ama Psiquê e esta a Eros; por isso, muito prosaicamente, terminam por se casar. São inumeráveis as histórias de deuses apaixonados por mortais, mas em nenhum desses amores, invariavelmente sensuais, figura a atração pela alma da pessoa amada. O conto de Apuleio anuncia uma visão do amor destinada a mudar, mil anos depois, a história espiritual do Ocidente. Outro portento: Apuleio foi um iniciado nos mistérios de Ísis e seu romance termina com a aparição da deusa e a redenção de Lúcio, que fora transformado em asno como castigo por sua ímpia curiosidade. A transgressão, o castigo e a redenção são elementos constitutivos da concepção ocidental do amor. É o tema de Goethe na segunda parte do *Fausto*, o de Wagner em *Tristão e Isolda* e o de *Aurélia*, de Nerval.

No conto de Apuleio, a jovem Psiquê, castigada por sua curiosidade, ou seja, por ser escrava e não dona de seu desejo, deve descer ao palácio subterrâneo de Plutão e Prosérpina, reino dos mortos, mas também das raízes e dos germes: promessa de ressurreição. Passada a prova, Psiquê volta à luz e recupera seu amante: Eros, o invisível, por fim se manifesta. Temos outro texto que termina também com um regresso e que pode ser lido como a contrapartida da peregrinação de Psiquê. Refiro-me às últimas páginas de *Ulisses*, de Joyce. Depois de vagabundear pela cidade, os dois personagens, Bloom e Stephen, voltam à casa de Ulisses-Bloom. Ou seja, à Ítaca, onde os espera Penélope-Molly. A mulher de Bloom é todas as mulheres ou, melhor dizendo, é a mulher — a fonte perene, a vulva abissal, a montanha mãe, nosso começo e nosso fim. Ao ver Stephen, jovem poeta, Molly decide que logo será sua amante. Molly não só é Penélope, é também Vênus; mas, sem a poesia e seus poderes de consagração, não é mulher nem deusa. Embora Molly seja uma ignorante, sabe que não é nada sem a linguagem, sem as metáforas sublimes

ou idiotas do desejo. Por isso se enfeita com galanteios, canções e músicas da moda como se fossem colares, brincos e pulseiras. A poesia, a mais elevada e a mais humilde, é seu espelho: ao ver sua imagem, nela penetra, indo ao abismo de seu próprio ser e convertendo-se em um manancial.

Os espelhos e sua réplica: as fontes aparecem na história da poesia erótica como emblemas de queda e ressurreição. Como a mulher que nelas se contempla, as fontes são água de perdição e de vida; ver-se nessas águas, nelas cair e voltar à superfície é voltar a nascer. Molly é um manancial e fala sem parar no longo solilóquio que é como o inesgotável murmúrio que brota de uma fonte. E o que diz? Toda essa torrente de palavras é um grande Sim à vida, um Sim indiferente ao bem ou ao mal, um Sim egoísta, prudente, ávido, generoso, opulento, estúpido, cósmico. Um Sim de aceitação que funde e confunde em seu monótono fluir o passado, o presente e o futuro; o que fomos e somos e seremos; tudo junto e todos juntos em uma grande exclamação, como uma onda que levanta, afunda e mistura a todos em um todo sem começo nem fim:

Si el mar carmesí a veces como el fuego y las gloriosas puestas de sol y las bigueras en los jardines de la Alameda sí y todas las extrañas callejuelas y las casas rosadas y azules y amarillas y los jardines de rosas y de jazmines y de geranios y de cactus y Gibraltar cuando yo era chica y donde yo era una Flor de la Montaña sí cuando me puse la rosa en el cabello como hacían las chicas andaluzas o me pondré una colorada sí y cómo me besó bajo la pared morisca y yo pensé bueno tanto da él como otro y después le pedí con los ojos que me lo preguntara otra vez y después él me preguntó si yo quería sí para que dijera sí mi flor de la montaña y yo primero lo rodeé con mis brazos sí y lo atraje hacia mí para que pudiera sentir

mis senos todo perfume sí y su corazón golpeaba loco y sí yo dije quiero sí.^{2*}

O grande Sim de Molly contém todas as negações e converte-as em um hino à vida indiferenciada. É uma afirmação vital semelhante à de Rose Sélavy de Duchamp. Celebração de Eros, não de Psiquê. Há uma frase no monólogo de Molly que nenhuma mulher apaixonada poderia ter dito: "*Me besó bajo la pared morisca y yo pensé tanto da él como otro...*" ("Me beijou sob o muro mourisco e eu pensei tanto faz ele como outro..."). Não, não é a mesma coisa com este ou aquele. E esta é uma linha que marca a fronteira entre o amor e o erotismo. O amor é atração por uma única pessoa: por um corpo e uma alma. O amor é escolha; o erotismo, aceitação. Sem erotismo — sem forma visível que entra pelos sentidos — não há amor, mas este atravessa o corpo desejado e procura a alma no corpo e, na alma, o corpo. A pessoa inteira.

O sentimento amoroso é uma exceção dentro dessa grande exceção que é o erotismo diante da sexualidade — mas é uma exceção que aparece, porém, em todas as sociedades e épocas. Não há povo nem civilização que não possua poemas, canções, lendas ou contos nos quais a anedota ou o argumento — o mito, no sentido original da palavra — não seja o encontro de duas pessoas, sua mútua atração e os esforços e dificuldades que devem enfrentar para se unirem. A idéia

2. Tradução de José Salas Subirat.

* O mar carmesim às vezes como o fogo e os poentes gloriosos e as figueiras nos jardins da Alameda sim e as ruazinhas esquisitas e casas rosas e azuis e amarelas e os jasmíns e gerânios e cactos e Gibraltar eu mocinha onde eu era uma Flor da montanha sim quando eu punha a rosa em minha cabeleira como as garotas andaluzas costumavam ou devo usar uma vermelha sim e como ele me beijou contra a muralha mourisca e eu pensei tão bem a ele como a outro e então eu pedi a ele com meus olhos para pedir de novo sim e então ele me pediu quereria eu sim dizer sim minha flor da montanha e primeiro eu pus os meus braços em tomo dele e eu puxei ele pra baixo pra mim para ele poder sentir meus peitos todos perfume sim o coração dele batia como louco e sim eu disse sim eu quero Sims (tradução de Antônio Houaiss, *Círculo do Livro*, 1975) (N. do T.).

do encontro exige, por sua vez, duas condições contraditórias: a atração que experimentam os amantes é involuntária, nasce de um magnetismo secreto e todo-poderoso; ao mesmo tempo, é uma escolha. Predestinação e escolha, os poderes objetivos e os subjetivos, o destino e a liberdade se cruzam no amor. O território do amor é um espaço imantado pelo encontro de duas pessoas.]

Durante muito tempo acreditei, seguindo Denis de Rougemont e seu célebre livro *L'amour et l'Occident*, que este sentimento era exclusivo de nossa civilização e que nascera em um lugar e período determinados: Provença, entre os séculos XI e XII. Hoje essa opinião me parece insustentável. Antes de qualquer coisa, é preciso distinguir entre o sentimento amoroso e a idéia do amor adotada por uma sociedade e uma época.] O primeiro pertence a todos os tempos e lugares: em sua forma mais simples e imediata não é senão a atração passional que sentimos por uma pessoa entre muitas. A existência de uma imensa literatura cujo tema central é o amor é uma prova final da universalidade do sentimento amoroso. Enfatizo: o sentimento, não a idéia. Amor na forma sumária como defini anteriormente: misteriosa inclinação passional por uma única pessoa, quer dizer, transformação do 'objeto erótico' em um indivíduo livre e único. Os poemas de Safo não são uma filosofia do amor: são um testemunho, a forma em que se cristalizou esse estranho magnetismo. A mesma coisa pode ser dita das canções recolhidas no *Shih ching* (*Livro de versos*), de muitos romances espanhóis ou de qualquer outra coleção poética do gênero. Às vezes, contudo, a reflexão sobre o amor se converte na ideologia de uma sociedade; então estamos diante de um modo de vida, uma arte de viver e morrer. Diante de uma ética, uma estética e uma etiqueta: uma *cortesia*, para empregar o termo medieval.

A *cortesia* não está ao alcance de todos: é um saber e uma prática. É o privilégio do que poderia se chamar uma aristocr

cracia do coração. Não uma aristocracia fundada na hereditariedade e nos privilégios da herança, e sim em certas qualidades do espírito. Embora essas qualidades sejam inatas, para manifestar-se e converter-se em uma segunda natureza, o adepto deve cultivar sua mente e seus sentidos, aprender a sentir, falar e, em certos momentos, calar-se. A cortesia é uma escola de sensibilidade e desinteresse. "Razón de amor", nosso belo poema de amor, o primeiro em nossa língua (século XIII), começa assim:

*Quién triste tiene su corazón
venga oír esta razón.
Oírá razón acabada,
hecha de amor e bien rimada.
Un escolar la rimó
que siempre dueñas amó;
más siempre hubo crianza
en Alemania y Francia:
moró mucho en Lombardía
para aprender cortésia...**

O 'amor cortês' se aprende: é um saber dos sentidos iluminados pela luz da alma, uma atração sensual refinada pela cortesia. Formas análogas às do Ocidente floresceram no mundo islâmico, na Índia e no Extremo Oriente. Lá também existiu uma cultura do amor, privilégio de um grupo reduzido de homens e mulheres. As literaturas árabe e persa, ambas estreitamente associadas à vida de corte, são muito ricas em poemas, histórias e tratados sobre o amor. Enfim, dois grandes romances, um chinês e outro japonês, são essencialmen-

* Quem triste tem seu coração / venha ouvir esta razão. / Outra razão acabada, / feita de amor e bem-rimada. / Um escolar a rimou / que sempre a damas amou, / mas sempre educou-se / na Alemanha e na França, / morou muito na Lombardia / para aprender cortesia... (N. do T.).

te histórias de amor e ambos se passam em um ambiente fechado e aristocrático.

No romance de Tsao Tchan, *O sonho do pavilhão vermelho* (*Hung lou meng*), a história se passa em uma mansão palaciana e o herói e as duas heroínas pertencem à aristocracia.³ O livro é composto de poemas e reflexões sobre o amor. Estas últimas são uma mistura da metafísica do budismo e do taoísmo, tudo tingido de crenças e superstições populares como na *Tragicomédia de Calixto e Melibéia*, nosso grande e terrível livro de amor. A severa filosofia de Confúcio quase não aparece em *O sonho do pavilhão vermelho*, a não ser como uma maçante rede de proibições e preceitos que os adultos utilizam contra a paixão juvenil — regras hipócritas que encobrem a desenfreada ambição e luxúria deles mesmos. Oposição entre o mundo profano e o sagrado: a moral dos adultos é mundana, enquanto o amor entre Bao-yu e Dai-yu é o cumprimento de um destino decretado há milhares de anos. Algo semelhante devemos dizer da *História de Genji*, o romance de Murasaki Shikibu, dama da corte japonesa: os personagens são membros da mais alta nobreza e seus amores são vistos através de uma melancólica filosofia impregnada de budismo e do sentimento de transitoriedade das coisas neste mundo. É estranho que Denis de Rougemont tenha se mostrado insensível a todos esses testemunhos — onde quer que floresça uma cultura cortesã, brota uma filosofia do amor. A relação desta filosofia com o sentimento geral reproduz a deste último com o erotismo e a de ambos com a sexualidade. A imagem dos círculos concêntricos, evocada no início destas páginas, volta: o sexo é a raiz, o erotismo é o talo, e o amor, a flor. E o fruto? Os frutos do amor são intangíveis. Este é um de seus enigmas.

3. Embora o título do romance, *O sonho do pavilhão vermelho*, seja belo e consagrado pela autoridade dos anos, é inexato. Na verdade, *Hung lou meng* quer dizer *Sonho de mansões vermelhas*. Assim se chamavam as casas dos ricos devido à cor avermelhada de suas paredes; as casas de gente do povo eram cinzentas.

Aceita a existência em outras civilizações de várias ideologias do amor, acrescento que existem diferenças fundamentais entre elas e a do Ocidente. A principal me parece ser a seguinte: no Oriente o amor foi pensado dentro de uma tradição religiosa; não foi um pensamento autônomo, e sim uma derivação desta ou daquela doutrina. No Ocidente, ao contrário, desde o princípio a filosofia do amor foi concebida e pensada fora da religião oficial e, às vezes, frente a ela. Em Platão o pensamento sobre o amor é inseparável de sua filosofia; e nesta última sobram as críticas aos mitos e práticas religiosas (por exemplo, o rogo e o sacrifício como meios para obter favores dos deuses). O caso mais eloquente é o do 'amor cortês', visto pela Igreja não só com inquietação, mas também com reprovação. Nada disso se encontra na tradição oriental. O romance de Tsao Tchan é composto como um contraponto entre dois mundos que, embora separados, vivem em comunicação: o 'mais além' do budismo e do taoísmo, povoado por monges, ascetas e divindades, diante das paixões, encontros e separações de uma família aristocrática e poligâmica na China do século XVIII. Metafísica religiosa e realismo psicológico. A mesma dualidade rege o romance de Murasaki. Nenhuma dessas obras nem os outros romances, peças de teatro e poesias de tema amoroso foram acusadas de heterodoxia. Algumas delas foram criticadas e, às vezes, até proibidas por seus atrevimentos e obscenidades — não por suas idéias.

A concepção ocidental do destino e seu reverso e complemento, a liberdade, é substancialmente diferente da concepção oriental. Esta diferença inclui outras duas, intimamente associadas: a responsabilidade de cada um por seus atos e a existência da alma. O budismo, o taoísmo e o hinduísmo compartilham a crença na metempsicose e assim se explica por

que a noção de alma individual não seja muito clara nessas crenças. Para hindus e taoístas o que chamamos de alma não é senão um momento de uma realidade que nunca pára de mudar e que, fatalmente, continuará se transformando em vidas futuras até alcançar a libertação final. Quanto ao budismo, nega vigorosamente a existência da alma individual. Nos dois romances — voltando às obras de Tsao Tchan e Murasaki — o amor é um destino imposto desde o passado. Mais exatamente, é o carma de cada personagem. O carma, como se sabe, nada mais é do que o resultado de nossas vidas anteriores. Assim, o amor súbito de Yugao por Genji e os ciúmes que desperta na 'dama de Rokujo' são o fruto não só de seu presente como, sobretudo, de suas vidas passadas. Shuichi Kato observa a frequência com que Murasaki usa a palavra *sukuse* (carma) para explicar a conduta e o destino de seus personagens. Ao contrário, no Ocidente o amor é um destino livremente escolhido; quero dizer, por mais poderosa que seja a influência da predestinação — o exemplo mais conhecido é a poção mágica que bebem Tristão e Isolda —, para que o destino se cumpra é necessária a cumplicidade dos amantes. O amor é um nó no qual se amarram, indissolivelmente, destino e liberdade.

Devo assinalar agora um aspecto semelhante que, ao final, converte-se em uma nova oposição. Em *O sonho do pavilhão vermelho* e na *História de Genji* o amor é uma escola de desenganos, um caminho no qual paulatinamente a realidade da paixão se revela como uma quimera. A morte tem, como na tradição ocidental, uma função capital: desperta o amante extraviado em seus sonhos. Nas duas obras a análise da paixão amorosa e de seu caráter simultaneamente real e irreal é finíssima e penetrante; por isso são comparadas com vários romances europeus e muito especialmente com os de Proust. Também *Em busca do tempo perdido* é o relato de uma sinuosa peregrinação que conduz o Narrador, de desen-

gano em desengano e guiado por esse Virgílio que é a memória involuntária, à contemplação da realidade das realidades: o próprio tempo. Nos dois romances orientais o caminho do desengano não leva à salvação do eu e sim à revelação de uma vacuidade inefável e indizível; não vemos uma aparição, e sim uma desapareição: a de nós mesmos em um vazio radiante. Ao final da obra de Proust o Narrador contempla a cristalização do tempo vivido, um tempo seu e intransferível, mas que já não é seu: é a realidade tal e qual, apenas uma vibração, nossa porção de imortalidade. A peregrinação de Proust é uma busca pessoal, inspirada por uma filosofia independente da religião oficial; a dos heróis de Tsao Tchan e Murasaki é uma confirmação das verdades e ensinamentos do budismo e do taoísmo. Por mais violentas que tenham sido suas transgressões, o amor no Oriente foi vivido e pensado dentro da religião; pode ter sido um pecado, não uma heresia. No Ocidente o amor desabrochou frente à religião, fora dela e até mesmo contra ela. O amor ocidental é o filho da filosofia e do sentimento poético que transfigura em imagem tudo o que toca. Por isso, para nós, o amor tem sido um *culto*.

Não é estranho que a filosofia do amor tenha surgido primeiro na Grécia. Ali a filosofia logo se libertou da religião: o pensamento grego começou com a crítica dos filósofos pré-socráticos aos mitos. Os profetas hebreus criticaram a sociedade com base na religião; e os pensadores gregos criticaram os deuses com base na razão. Tampouco é estranho que o primeiro filósofo do amor, Platão, tenha sido também um poeta: a história da poesia é inseparável da do amor. Por tudo isso, Platão é o fundador da nossa filosofia do amor. Sua influência ainda dura, sobretudo por sua idéia da alma; sem ela não existiria nossa filosofia do amor, ou então esta teria tido uma formulação muito diferente e difícil de imaginar. A idéia

da alma, segundo os entendidos, não é grega; em Homero as almas dos mortos não são realmente almas, entidades incorpóreas: são sombras. Para um grego antigo não era clara a diferença entre o corpo e a alma. A idéia de uma alma diferente do corpo aparece pela primeira vez em alguns pré-socráticos, como Pitágoras e Empédocles; Platão recolhe e sistematiza essa idéia, convertendo-a em um dos eixos de seu pensamento e legando-a a seus sucessores. Contudo, embora a concepção da alma seja central na filosofia do amor platônico, não o é no sentido em que foi depois empregada em Provença, em Dante e Petrarca. O amor de Platão não é o nosso. Podemos até dizer que a sua filosofia não é uma filosofia do amor — é antes uma forma sublimada (e sublime) de erotismo. Esta afirmação pode parecer temerária. Não é; para nos convenceremos disso basta ler os dois diálogos consagrados ao amor, *Fedro* e *O banquete*, especialmente o último, e compará-los com os outros grandes textos sobre o mesmo tema que nos deixaram a filosofia e a poesia.

O banquete é composto de vários discursos ou elogios do amor pronunciados por sete comensais. Muito provavelmente representam as opiniões e pontos de vista correntes naquela época sobre o tema, salvo o de Sócrates, que expressa as idéias de Platão. Destaca-se o belo discurso de Aristófanes. Para explicar o mistério da atração universal que uns sentem pelos outros, recorre ao mito do andrógino original. Antes havia três sexos: o masculino, o feminino e o andrógino, composto por seres duplos. Estes últimos eram fortes, inteligentes e ameaçavam os deuses. Para submetê-los, Zeus decidiu dividi-los. Desde então, as metades separadas andam em busca de sua metade complementar. O mito do andrógino não só é profundo como despertou em nós outras ressonâncias também profundas: somos seres incompletos e o desejo amoroso é perpétua sede de completude. Sem o outro ou a outra não serei eu mesmo. Este mito e o de Eva, que nasce da

costela de Adão, são metáforas poéticas que, sem explicar realmente nada, dizem tudo o que há para dizer sobre o amor. Mas não são uma filosofia e respondem ao mistério do amor com outro mistério. Além disso, o mito do andrógino não toca certos aspectos da relação amorosa que para mim são essenciais, como o do nó entre liberdade e predestinação ou entre vida mortal e imortalidade.

O centro de *O banquete* é o discurso de Sócrates. O filósofo relata a seus ouvintes uma conversa que teve com uma sábia sacerdotisa estrangeira, Diotima da Mantinéia. Platão com frequência se serve de mitos antigos (ou inventados) contados por algum visitante ilustre. Parece estranho que, em uma sociedade predominantemente homossexual como era o círculo platônico, Sócrates ponha nos lábios de uma mulher uma doutrina sobre o amor. Penso que se trata de uma *reminiscência*, precisamente no sentido que dá Platão a esta palavra: uma descida às origens, ao reino das mães, lugar de verdades primordiais. Nada mais natural que uma profetisa anciã seja a encarregada de revelar os mistérios do amor. Diotima começa dizendo que Eros não é um deus nem um homem: é um demônio, um espírito que vive entre os deuses e os mortais. Define-o a preposição *entre*: em meio desta e de outra coisa. Sua missão é comunicar e unir os seres vivos. Talvez por isso o confundamos com o vento e o representemos com asas. É filho da Pobreza e da Abundância, e isso explica sua natureza de intermediário: comunica a luz com a sombra, o mundo sensível com as idéias. Como filho da Pobreza, busca a riqueza; como filho da Abundância, distribui bens. É o desejoso que pede, o desejado que dá.

Amor não é belo: deseja a beleza. Todos os homens desejam. O desejo é busca de possuir o melhor: o estrategista deseja alcançar a vitória, o poeta compor um hino de insuperável beleza, o ceramista fabricar ânforas perfeitas, o comerciante acumular bens e dinheiro. E o amante? Busca a beleza,

a formosura humana. O amor nasce à vista da pessoa bela. Assim, embora o desejo seja universal e aguilhoie todos, cada um almeja algo diferente: uns isto e outros aquilo. O amor é uma das formas em que se manifesta o desejo universal e consiste na atração pela beleza humana. Ao chegar a este ponto, Diotima previne Sócrates: o amor não é simples. É uma mistura composta por vários elementos, unidos e animados pelo desejo. Seu objeto tampouco é simples e muda sem parar. O amor é algo mais que atração pela beleza humana, sujeita ao tempo, à morte e à corrupção. Diotima continua: todos os homens desejam o melhor, começando pelo que não têm. Estamos contentes com nosso corpo se seus membros são saudáveis e ágeis; se nossas pernas fossem deformadas e negassem-nos apoio, não vacilaríamos em nos desfazer delas para colocar em seu lugar as de um atleta campeão de corridas. É assim com tudo o que almejamos. E que proveito temos quando alcançamos aquilo que desejamos? A índole do proveito varia em cada caso, mas o resultado é o mesmo: ficamos felizes. Os homens aspiram à felicidade e a querem para sempre. O desejo de beleza, próprio do amor, é também de felicidade; e não de felicidade instantânea e perecedora, mas perene. Todos os homens padecem de uma carência: seus dias estão contados, são mortais. A aspiração à imortalidade é um traço que une e define todos os homens.

O desejo do melhor se alia ao de tê-lo e de gozá-lo para sempre. Todos os seres vivos e não só os humanos participam dele: todos querem perpetuar-se. O desejo de reprodução é outro dos elementos ou componentes do amor. Há duas formas de geração: a do corpo e a da alma. Os homens e mulheres, apaixonados por sua beleza, unem seus corpos para a reprodução. A geração, diz Platão, é algo divino tanto entre os animais como entre os humanos. Quanto à outra forma de geração: é superior, pois uma alma engendra em outra idéias e sentimentos imperecíveis. Aqueles que 'são fecunda-

dos pela alma' concebem com o pensamento: os poetas, os artistas, os sábios e, por fim, os criadores das leis e os que ensinam a seus concidadãos a sobriedade e a justiça. Um amante, assim, pode motivar o saber, a virtude e a veneração pelo belo, o justo e o bom na alma do amado. O discurso de Diotima e os comentários de Sócrates são um tipo de peregrinação. À medida que avançamos, descobrimos novos aspectos do amor, como alguém que, ao subir a colina, contempla a cada passo as mudanças do panorama. Mas há uma parte escondida que não podemos ver com os olhos, e sim com o entendimento. "Tudo isto que te revelei", diz Diotima a Sócrates, "são os mistérios menores do amor". Em seguida o instrui sobre os maiores e ocultos.

Na juventude nos atrai a beleza corporal e ama-se apenas um corpo, uma forma bela. Mas se o que amamos é a beleza, por que amá-la só em um corpo e não em muitos? E Diotima volta a perguntar: "Se a beleza está em muitas formas e pessoas, por que não amá-la nela mesma? E por que não ir além das formas e amar aquilo que as faz belas: a idéia?" Diotima vê o amor como uma escala: embaixo, o amor a um corpo belo; em seguida, a beleza de muitos corpos; depois, a própria beleza; mais tarde, a alma virtuosa; por fim, a beleza incorpórea. Se o amor à beleza é inseparável do desejo de imortalidade, como não participar dela pela contemplação das formas eternas? A beleza, a verdade e o bem são três e são um só; são aspectos da mesma realidade, a única verdadeira. Diotima conclui: "Aquele que seguiu o caminho da iniciação amorosa de forma correta, ao chegar ao fim perceberá subitamente uma beleza maravilhosa, causa final de todos nossos esforços... Uma beleza eterna, não engendrada, incorruptível e que não cresce nem decresce". Uma beleza inteira, única, idêntica a si própria, que não é feita de partes como o corpo nem de razões como o discurso. O amor é o caminho, a ascensão até essa beleza: vai do amor a um só corpo ao

amor a dois ou mais; depois, a todas as formas belas e delas às ações virtuosas; das ações às idéias e das idéias à mais absoluta beleza. A vida do amante desta forma de beleza é a mais sublime que se pode viver, pois nela "os olhos do entendimento comungam com a beleza e o homem procria não imagens nem simulacros de beleza, mas sim realidades belas". E este é o caminho da imortalidade.

O discurso de Diotima é sublime. Sócrates o foi também, pois foi digno desse discurso em sua vida, e sobretudo em sua morte. Comentá-lo é como interromper a silenciosa contemplação do sábio com os falatórios e as brigas daqui debaixo. Mas esse mesmo amor à verdade — embora no meu caso seja pequeno e nada sublime — obriga-me a perguntar: Diotima falou realmente do amor? Ela e Sócrates falaram de Eros, esse demônio ou espírito no qual encarna um impulso que não é puramente animal nem espiritual. Eros pode confundir-nos, levar-nos a cair no pântano da concupiscência e no poço do libertino; também pode nos elevar e levar-nos à mais alta contemplação. Isto é o que chamo de *erotismo* ao longo destas reflexões e o que tento distinguir do amor propriamente dito. Repito, falo do amor tal como o conhecemos desde Provença. Este amor, embora existisse em forma difusa como sentimento, não foi conhecido pela Grécia antiga nem como idéia nem como mito. A atração erótica por uma única pessoa é universal e aparece em todas as sociedades; a idéia ou filosofia do amor é histórica e brota só onde existem circunstâncias sociais, intelectuais e morais. Platão sem dúvida teria se escandalizado diante do que chamamos amor. Algumas de suas manifestações lhe seriam repugnantes, como a idealização do adultério, o suicídio e a morte; outras o teriam assombrado, como o culto à mulher. E os amores sublimes, como o de Dante por Beatriz ou o de Petrarca por Laura, pareceriam a ele doenças da alma.

Também *O banquete* contém idéias e expressões que nos escandalizariam se não o lêssemos com certo distanciamento histórico. Por exemplo, quando Diotima descreve as escalas do amor, diz que se começa por amar só um corpo belo, mas que seria absurdo não reconhecer que outros corpos são igualmente belos; em consequência, seria igualmente absurdo não amar a todos. É claro que Diotima está falando de algo muito diferente do que chamamos amor. Para nós a fidelidade é uma das condições da relação amorosa. Diotima não só parece ignorar isso como nem sequer lhe ocorre pensar nos sentimentos daquele ou daquela que amamos: ela os vê como simples degraus na subida até a contemplação. Na verdade, para Platão o amor não é propriamente uma *relação*: é uma aventura solitária. Ao ler certas frases de *O banquete* é impossível não pensar, apesar da sublimidade dos conceitos, num Don Juan filosófico. A diferença é que a corrida do gozador é para baixo e termina no inferno, enquanto a do amante platônico culmina na contemplação da idéia. Don Juan é subversivo e, mais que o amor às mulheres, inspira-se no orgulho, na tentativa de desafiar Deus. É a imagem invertida do eros platônico.

A severa condenação do prazer físico e a pregação da castidade como caminho para a virtude e a beatitude são a consequência natural da separação platônica entre o corpo e a alma. Para nós essa separação é muito forte. Este é um dos traços que definem a época moderna: as fronteiras entre a alma e o corpo se atenuaram. Muitos de nossos contemporâneos já não acreditam na alma, uma noção apenas usada pela psicologia e pela biologia modernas; ao mesmo tempo, o que chamamos *corpo* é hoje algo muito mais complexo do que era para Platão e sua época. Nosso corpo possui muitos atributos que antes eram da alma. O castigo do libertino, como tentei demonstrar anteriormente, consiste em que o corpo de sua vítima, 'o objeto erótico', é também uma cons-

ciência; através dela o objeto se transforma em sujeito. O mesmo podemos dizer da concepção platônica. Para Platão os objetos eróticos — seja o corpo ou a alma do efebo — nunca são sujeitos: têm um corpo e não sentem, têm uma alma e se calam. São realmente *objetos* e sua função é a de proporcionar degraus na subida do filósofo até a contemplação das essências. Embora no curso dessa ascensão o amante — melhor dizendo, o mestre — tenha relações com outros homens, seu caminho é essencialmente solitário. Nessa relação com os outros pode haver dialética, quer dizer, divisão do discurso em partes, mas não há diálogo nem conversação. O próprio texto de *O banquete*, embora adote a forma do diálogo, é composto por sete discursos separados. Em *O banquete*, erotismo em sua mais pura e elevada expressão, não aparece a condição necessária do amor: o outro ou a outra, que aceita ou rejeita, diz Sim ou Não e cujo próprio silêncio é uma resposta. O outro, a outra e seu complemento, aquilo que converte o desejo em acordo: o livre-arbítrio, a liberdade.

Pré-história do amor

Ao começar estas reflexões destaquei as afinidades entre erotismo e poesia: o primeiro é uma metáfora da sexualidade, a segunda uma erotização da linguagem. A relação entre amor e poesia não é menos íntima. Primeiro a poesia lírica e depois o romance — que é poesia à sua maneira — têm sido constantes veículos do sentimento amoroso. O que nos têm dito os poetas, os dramaturgos e os romancistas sobre o amor não é menos precioso e profundo que as meditações dos filósofos. E com frequência é mais certo, mais de acordo com a realidade humana e psicológica. Os amantes platônicos, tal como os descreve *O banquete*, são escassos; mas não são escassas as emoções que, em poucas linhas, traça Safo ao contemplar uma pessoa amada:

*A mi en el pecho el corazón se oprime
Sólo en mirarte: ni la voz acierta
De mi garganta, a prorrumpir; y rota
Calla la lengua.*

*Fuego sutil dentro mi cuerpo todo
Presto discurre: los inciertos ojos*

*Vagan sin rumbo, los oídos hacen
Ronco zumbido.*

*Cúbrome toda de sudor helado:
Pálida quedo cual marchita hierba
Y ya sin fuerzas, sin aliento, inerte
Parezco muerta.^{4*}*

Não é fácil encontrar na poesia grega poemas que possuam a concentrada intensidade do fragmento de Safo, mas há muitas composições com assuntos semelhantes aos da poeta, porém sem nenhum lesbianismo. (Nisso também ela foi excepcional: o homossexualismo feminino, ao contrário do masculino, não aparece na literatura grega.) As fronteiras entre erotismo e amor são movediças; apesar disso, não me parece arriscado dizer que a grande maioria dos poemas gregos são mais eróticos que amorosos. Isso também se aplica à *Antologia palatina*. Alguns desses poemas breves são inesquecíveis: os de Meleagro, vários atribuídos a Platão, alguns de Filodemo e, já no período bizantino, os de Paulo o Silenciador. Em todos eles vemos, e sobretudo ouvimos, o amante em seus diversos estados de ânimo — o desejo, o gozo, a decepção, os ciúmes, a felicidade efêmera —, mas nunca o outro ou a outra nem os seus sentimentos e emoções. Tampouco há diálogos de amor — como no caso de Shakespeare e Lope de Vega — no teatro grego. Egisto e Clitemnestra estão unidos

4. Cito a admirável tradução de Marcelino Menéndez Pelayo, feita na própria estrofe de Esteban Manuel de Villegas: quatro versos brancos, os três primeiros sáficos e o final adônico. Pablo Neruda empregou a mesma forma em "Angela Adônica", um dos melhores poemas de *Residencia en la tierra*. Embora menos perfeito na versificação, o poema de Neruda merece ser comparado com a tradução de Menéndez Pelayo. Os dois poemas expressam dois momentos extremos do erotismo: o de Safo, a concentrada ansiedade do desejo; e o de Neruda, o repouso depois do abraço. O fogo e a água.

* A mim no peito o coração se oprime / só em te olhar; nem a voz consegue / da minha garganta, pronromper; e desfeita / Cala a língua. / Fogo sutil dentro do meu corpo todo / Logo se espalha: os incertos olhos / Vagam sem rumo, os ouvidos fazem / Rouco zumbido / Cubro-me toda de suor gelado / Tão pálida quanto erva murcha. / E já sem forças, sem fôlego, inerte / Pareço morta (N. do T.).

pelo crime, não pelo amor: são cúmplices, não amantes; a paixão solitária devora Fedra e o ciúme, Medéia. Para encontrar prefigurações e premonições do que seria o amor entre nós é preciso ir a Alexandria e a Roma. O amor nasce na grande cidade.

O primeiro grande poema de amor é obra de Teócrito: *A feiticeira*.⁵ Foi escrito no primeiro quartel do século III a. C. e hoje, mais de dois mil anos depois, lido em traduções que embora boas não deixam de ser traduções, conserva intacta sua carga passional. O poema é um longo monólogo de Simeta, amante abandonada de Dêlfis. Começa com uma invocação à Lua em suas três manifestações: Ártemis, Selene e Hécate a Terrível. Vem depois a estranha relação entre Simeta e sua empregada, esta recebendo ordens para que execute partes do ritual negro a que as duas se entregam. Cada um desses sortilégios está marcado por um doloroso estribilho: "*Pájaro mágico, devuêlveme a mi amante, tráelo a mi casa*"⁶ ("Pássaro mágico, me devolva meu amante, traga-o a minha casa"). Enquanto a empregada esparrama no chão um pouco de farinha queimada, Simeta diz: "São os ossos de Dêlfis". Ao queimar um ramo de louro, que solta faíscas e dissipa-se deixando apenas cinzas, condena o infiel: "Que assim se incendeie sua carne..." Depois de oferecer três libações a Hécate, joga ao fogo um pedaço do manto que Dêlfis esquecera em sua casa e grita: "Por que, Eros cruel, te agarraste na minha carne como uma sanguessuga? Por que chupas meu sangue negro?" Ao terminar sua conjura, Simeta pede à sua acólita que jogue umas ervas na porta de Dêlfis e nelas cuspa dizendo: "Trituro seus ossos". Enquanto Simeta recita seus sortilégios, deixa escapar confissões e queixas: está possuída

5. Ou *As feiticeiras*. Segundo Marguerite Yourcenar a tradução literal é *Os filtros mágicos (Pharmaceutria)*. Outro tradutor, Jack Lindsay, prefere, numa decisão mais acertada, usar como título o nome da heroína, Simeta.

6. *Pájaro mágico*: instrumento de feitiçaria composto de um disco de metal com duas perfurações e que se fazia girar com uma corda. Representava o torcicolo, o pássaro em que Hera transformou uma ninfa, culpada dos amores adúlteros de Zeus com Io.

pelo desejo e o fogo que acende para queimar seu amante é o fogo em que ela mesma se queima. Rancor e amor, tudo junto: Délfis deflorou-a e abandonou-a, mas ela não pode viver sem esse homem desejado e abominável. É a primeira vez que na literatura aparece — descrito com tal violência e energia — um dos grandes mistérios humanos: a mistura inextricável de ódio e amor, despeito e desejo.

O furor amoroso de Simeta parece inspirado por Pã, o deus sexual de cascos de bode, cuja corrida faz tremer o bosque e cujo hálito sacode as folhagens e provoca o delírio das fêmeas. Sexualidade pura. Mas depois de cumprido o ritual, Simeta se acalma como, sob a influência da lua, acalmam-se as ondas e aquieta-se o vento nas árvores. Então se confia a Selene como a uma mãe. Sua história é simples. Por seu relato adivinhamos que é uma jovem livre e de condição modesta (embora não tanto: tem uma empregada); vive sozinha (fala de suas amigas e vizinhas, não de sua família); talvez, para se manter, tenha algum ofício. É uma pessoa comum, uma mulher jovem como outras milhares em todas as cidades do mundo: Simeta podia viver hoje em Nova York, Buenos Aires ou Praga. Certo dia as vizinhas a convidam à procissão de Ártemis. Vaidosa, veste-se com sua melhor roupa e cobre suas costas com um xale de linho emprestado por uma amiga. Encontra na multidão dois jovens, barbas ruivas e torsos queimados de sol e reluzentes. *Coup de foudre*: “Eu vi...”, diz Simeta, mas não diz quem. Para quê? Viu a própria realidade em um corpo e um nome: Délfis. Perturbada, volta para casa com uma idéia fixa. Passa dias e dias com febre e insônia. Simeta consulta mágicos e bruxas, como agora consultamos os psiquiatras e, como nós, sem nenhum resultado. Sofre

*la dolencia de amor, que no se cura
sino con la presenta y la figura.**

* Sofre a dolência do amor, que não se cura / senão com a presença e a figura (N. do T.).

Cheia de dúvidas — é pudica e orgulhosa — envia a Délfis uma mensagem. O jovem atleta se apresenta na hora marcada em sua casa e Simeta, ao vê-lo, descreve sua emoção quase com as mesmas expressões de Safo: “*Me cubrió toda un sudor de hielo... no podía decir una palabra, ni siquiera esos balbuceos com que los niños llaman a su madre en el sueño; y mi cuerpo, inerte, era el de una muñeca de cera*” (“Toda me cobri de um suor gelado, não podia dizer uma palavra, nem sequer esses balbucios com que as crianças, dormindo, chamam suas mães; e meu corpo, inerte, era de uma boneca de cera”).⁷

Délfis se desfaz em promessas e nesse mesmo dia dorme na cama dela. A esse encontro sucedem outros. De repente, uma ausência de duas semanas e a inevitável intriga de uma amiga: Délfis se apaixonou por outra pessoa, mas, diz a indiscreta, não sei se é um rapaz ou uma moça. Simeta termina com um voto e uma ameaça: ama Délfis e vai atrás dele mas, se ele a rejeitar, tem uns venenos que poderão matá-lo. E se despede de Selene (e de nós): “*Adiós, diosa serena: yo soportaré como hasta ahora mi desdicha; adiós, diosa de rostro resplandeciente, adiós, estrellas que acompañan tu carro en su pausada carrera a través de la noche en calma*” (“Adeus, serena deusa: suportarei como até agora minha desgraça; adeus, deusa de rosto resplandecente, adeus, estrelas que acompanham teu carro em seu ritmo lento através da noite calma”). O amor de Simeta é feito de desejo obstinado, desespero, cólera, desamparo. Estamos muito longe de Platão. Entre o que desejamos e o que estimamos há um abismo: amamos aquilo que não estimamos e desejamos estar para sempre com uma pessoa que nos faz infelizes. No amor aparece o mal: é uma sedução malsã que nos atrai e nos vence. Mas quem se atreve a condenar Simeta?

7. Catulo também imitou, quase textualmente, a passagem de Safo. Outro exemplo de como a poesia mais própria e pessoal é feita de imitação e de invenção.

O poema de Teócrito não poderia ter sido escrito na Atenas de Platão. Não só pela misoginia ateniense, mas pela situação da mulher na Grécia clássica. Na época alexandrina, que parece um pouco com a nossa, ocorre uma revolução invisível: as mulheres, encerradas no gineceu, saem ao ar livre e aparecem na superfície da sociedade. Algumas foram notáveis — não na literatura e nas artes, mas na política, como Olímpia, a mãe de Alexandre, e Arsínoe, a mulher de Ptolomeu Filadelfo. A mudança não se limitou à aristocracia, estendendo-se a essa imensa e ruidosa povoação de comerciantes, artesãos, pequenos proprietários, empregados menores e toda essa gente que, nas grandes cidades, viveu e ainda vive de conversa fiada. Além de seu valor poético, o poema de Teócrito joga indiretamente alguma luz sobre a sociedade helênica. De certa forma é um poema de costumes; é significativo que nos mostre não a vida dos príncipes e dos potentados, mas sim a da classe média da cidade, com suas pequenas e grandes paixões, seus apuros, seu bom senso e sua loucura. Por esse e outros poemas de Teócrito, assim como pelas 'farsas' de Herondas, podemos ter uma idéia da condição feminina e da relativa liberdade de movimentos das mulheres.

Fazer de uma jovem pobre como Simeta o centro de um poema passional que alternadamente nos comove, enternece e faz sorrir foi uma imensa novidade literária e histórica. A primeira pertence a Teócrito e seu gênio; a segunda, à sociedade em que viveu. A novidade histórica do poema foi o resultado de uma mudança social que, por sua vez, era consequência da grande criação do período helênico: a transformação da cidade antiga. A *pólis*, fechada em si mesma e ciosa de sua autonomia, abriu-se ao exterior. As grandes cidades passaram a ser cosmopolitas devido ao intercâmbio de pessoas, idéias, costumes e crenças. Entre os poetas do período helênico que figuram na *Antologia palatina*, vários eram estrangeiros, como o

sírio Meleagro. Essa grande criação civilizadora foi realizada em meio a guerras e a monarquias despóticas que caracterizam essa época. E a maior conquista foi, sem dúvida, a aparição nas novas cidades de um tipo de mulher mais livre. O 'objeto erótico' começou a se transformar em sujeito. A pré-história do amor no Ocidente está, como eu já disse, em duas grandes cidades: Alexandria e Roma.

As mulheres — mais exatamente as patrícias — ocupam um lugar destacado na história de Roma, tanto na República como durante o Império. Mães, esposas, irmãs, filhas, amantes: não há um episódio da história romana em que não participe alguma mulher ao lado do orador, do guerreiro, do político ou do imperador. Um foram heróicas, outras virtuosas e outras infames. Nos anos finais da República aparece outra categoria social: a cortesã. Ela logo se converteu em um dos eixos da vida mundana e no objeto da crônica escandalosa. Um e outras, patrícias e cortesãs, são mulheres livres nos diversos sentidos da palavra: por seu nascimento, seus meios e costumes. Livres, sobretudo, porque em uma forma desconhecida até então têm liberdade para aceitar ou rejeitar seus amantes. São donas de seu corpo e de sua alma. As heroínas dos poemas eróticos e amorosos vêm das duas classes. Por sua vez, como em Alexandria, os poetas jovens formam grupos que conquistam a notoriedade tanto por suas obras como por suas opiniões, seus costumes e seus amores. Catullo foi um deles. Suas querelas literárias e suas sátiras não foram menos ruidosas que seus poemas de amor. Morreu jovem e seus melhores poemas são as confissões de seu amor por Lésbia, nome poético que ocultava uma patrícia célebre por sua beleza, posição e vida dissoluta (Clódia). Uma história de amor alternadamente feliz e infeliz, ingênua e cínica. A união dos opostos — o desejo e o despeito, a sensualidade e o ódio, o paraíso entrevisto e o inferno vivido — resolve-se em breves poemas de concentrada intensidade. Os modelos

de Catulo foram os poetas alexandrinos, sobretudo Calímaco — famoso na Antiguidade, mas de quem só sobreviveram fragmentos — e Safo. A poesia de Catulo tem um lugar único na história do amor pela concisa e afiada economia com que expressa o mais complexo: a presença simultânea na própria consciência do ódio e do amor, do desejo e do desprezo. Nossos sentidos não podem viver sem aquilo que nossa razão e nossa moral reprovam.

O conflito de Catulo é semelhante ao de Simeta, embora com variantes decisivas. A primeira é o sexo: nos poemas de Catulo fala um homem. Diferença significativa: o homem, não a mulher, é quem está em situação de dependência. A segunda: o herói não é uma ficção e fala em seu próprio nome. Não quero dizer com isso que os poemas de Catulo sejam simples confissões ou confidências; neles, como em todas as obras poéticas, há um elemento fictício. O poeta que fala é e não é Catulo: é uma *persona*, uma máscara que deixa ver o rosto real e que ao mesmo tempo o oculta. Suas penas são reais e também são figuras de linguagem. São imagens, representações. O poeta converte seu amor em um tipo de romance em verso, mas nem por isso menos vivido e sofrido. Outra diferença: ela e ele, sobretudo ela, pertencem às classes superiores. Como são dois seres livres e de certo modo sociais — ela por sua posição, ele por ser poeta —, atrevem-se a romper as convenções e regras que os amarram. Seu amor é um exercício de liberdade, uma transgressão e um desafio à sociedade. Este é um traço que figurará mais e mais nos anais da paixão amorosa, de *Tristão e Isolda* aos romances de nossos dias. Por último, Catulo é um poeta e seu reino é o da imaginação. Ao contrário de Simeta, mais simples e mais rústica, não busca a vingança com filtros e venenos; sua vingança assume uma forma imaginária: seus poemas.

Três elementos do amor moderno aparecem em Catulo: a escolha, a liberdade dos amantes; o desafio, o amor como uma

transgressão; e finalmente, o ciúme. Catulo expressa em breves poemas, lúcidos e dolorosos, o poder de uma paixão que se filtra pouco a pouco na consciência até paralisar nossa vontade. Foi o primeiro a observar a natureza imaginária do ciúme e sua poderosa realidade psicológica. É impossível confundir esse ciúme com o sentimento da honra maculada. Em *Otelo* se misturam os ciúmes autênticos — amor a Desdêmona — com a cólera do homem ofendido. Mas é o amor, na forma pervertida do ciúme, a paixão que o move: *And I will kill thee, / And love you after* (“Eu te matarei, / para depois te amar”). Por outro lado, os personagens dos dramas espanhóis, particularmente os de Calderón, não são ciumentos: ao se vingarem, limpam a mancha, quase sempre imaginária, que suja sua honra. Não estão apaixonados: são os guardiães de sua reputação, os escravos da opinião pública. Como diz um deles:

*El legislador tirano
ha puesto en ajena mano
mi opinión y no en la mía.**

Em todos esses exemplos, incluindo o mais comovedor, *Otelo*, o código social é determinante. Não em Proust, o grande poeta moderno, não do amor, mas sim de sua secreção venenosa, sua pérola fatal: o ciúme. Swann se sabe vítima de um delírio. Não o liga a Odette nem a tirania da atração sexual, nem a do espírito. Anos depois, ao lembrar sua paixão, confessa: “E pensar que perdi os melhores anos de minha vida com uma mulher que nem era meu tipo”. Sua atração por Odette é um sentimento inexplicável, salvo em termos negativos: ela o fascina porque é inacessível. Não seu corpo: sua consciência. Como a amada ideal dos poetas provençais, é inatingível. É assim, apesar da facilidade com que se entrega, pelo mero fato de existir. Odette é infiel e mente sem pa-

* O legislador tirano / colocou em mão alheia / minha opinião, não na minha (N. do T.).

rar, mas se fosse sincera e fiel também seria inacessível. Swann pode tocá-la e possuí-la, pode isolá-la, prendê-la, convertê-la em sua escrava: uma parte dela vai lhe escapar. Ela será sempre *outra*. Odette existe realmente ou é uma ficção de seu amante? Sim, é uma presença, um rosto, um corpo, um cheiro e um passado que não serão nunca seus. A presença é real e impenetrável: o que há por trás desses olhos, dessa boca, desses seios? Swann nunca saberá. Talvez nem a própria Odette saiba; não mente só a seu amante: mente a si própria.

O mistério de Odette é o de Albertine e o de Gilberte: o outro sempre nos escapa. Proust analisa interminavelmente sua infelicidade, destrincha as mentiras de Odette e os subterfúgios de Albertine, mas se nega a reconhecer a liberdade do outro. O amor é desejo de posse e é desprendimento; em Proust é só o primeiro, e por isso sua visão do amor é negativa. Swann sofre, sacrifica-se por Odette, termina se casando com ela e lhe dá seu nome: alguma vez ele a amou? Duvido, e ele também duvidou. Catulo e Lésbia são associiais; Swann e Odette, amorais. Ela não o ama: usa-o. Ele tampouco a ama: despreza-a. Contudo, não pode se separar dela: seus ciúmes o aprisionam. Está apaixonado por seu sofrimento e seu sofrimento é em vão. Vivemos com fantasmas e nós próprios somos fantasmas. Para sair desta prisão imaginária só temos dois caminhos. O primeiro é o do erotismo, e já vimos que termina em um muro. As perguntas do amante ciumento "No que você pensa?" "O que você sente?" só têm a resposta do sadomasoquismo — atormentar o outro ou a nós mesmos. Em ambos os casos o outro é inacessível e invulnerável. Não somos transparentes nem para os outros e nem para nós próprios. Nisso consiste a falta original do homem, o sinal que nos condena desde o nascimento. A outra saída é a do amor: a entrega, aceitar a liberdade da pessoa amada. Uma loucura, uma quimera? Talvez, mas é a única porta do cárcere

dos ciúmes. Há muitos anos escrevi: "O amor é um sacrifício sem virtude"; hoje diria: "O amor é uma aposta, insensata, pela liberdade. Não a minha, a alheia".

A época de Augusto é a da grande poesia latina: Virgílio, Horácio, Ovídio. Todos nos deixaram obras memoráveis. Poemas de amor? Os de Horácio e Ovídio são variações, frequentemente perfeitas, dos temas tradicionais do erotismo, quase sempre impregnados de epicurismo. E Virgílio? Santo Agostinho disse: "Chorei por Dido quando deveria ter chorado por meus pecados". Grande elogio ao artista insuperável; contudo, a descrição dos amores de Enéias e Dido é grandiosa como um espetáculo de ópera ou como uma tempestade vista de longe: é admirável, mas não nos comove. Um poeta muito mais imperfeito, Propércio, soube comunicar com maior profundidade e imediatismo as dores e alegrias do amor. Propércio inventa uma heroína: Cíntia. Mistura de ficção e realidade, é uma figura literária e uma pessoa real. Sabemos que existiu e conhecemos seu nome: Hóstia, embora os eruditos discutam se foi uma cortesã ou uma mulher casada com um homem rico. Amores novelescos e, apesar disso, muito reais: encontros, separações, infidelidades, mentiras, entregas, disputas intermináveis, momentos de sensualidade, outros de paixão, ira ou morosa melancolia.

A modernidade de Propércio é extraordinária. Acrescento que é a modernidade de Roma — não uma grande cidade: a cidade. Muitos dos incidentes e episódios que relatam algumas elegias parecem arrancados de um romance moderno ou de um filme. Por exemplo: Cíntia decide passear pelos arredores de Roma com um amigo, aparentemente para honrar a casta Juno, mas na verdade, Vênus. Propércio decide se vingar e organiza uma pequena brincadeira em um lugar retirado. Enquanto se diverte com duas cortesãs apanhadas em lugares suspeitos — completam o quadro um flautista egíp-

cio e um anão que acompanha a música batendo palmas —, Cíntia irrompe, despenteada e furiosa. Batalha campal, arranhadas e mordidas, fuga das duas intrusas e reclamações dos vizinhos. Cíntia vence e, por fim, perdoa seu amante (IV-8). Realismo, amor pelo pitoresco e o detalhe veraz, passional e grotesco. Um humor que não perdoa nem o autor nem sua amada. Pound descobriu esse humor e o fez seu. Mas a modernidade de Propércio não é só literária: é um marco na história da poesia amorosa.

Há uma elegia de Propércio que inaugura um modo poético destinado a ter continuadores ilustres. Refiro-me à elegia sétima do quarto livro. Alguns críticos a condenam: parecem-lhes de mau gosto por seu assunto e por algumas de suas expressões. Quanto a mim, perturba-me profundamente. O poema começa com a declaração de um fato insólito e que o poeta enuncia como se fosse algo natural e correto: “Não é uma fábula, os *manes* existem; o fantasma dos mortos escapa da pira e aparece entre nós”. Cíntia morreu e foi incinerada ontem. O lugar das cremações está ao lado de uma estrada barulhenta como um cemitério de Paris ou Nova York.

Precisamente na hora em que seu amante lembra dela, o fantasma se apresenta em seu leito solitário. É a mesma de sempre, bela, embora um pouco mais pálida. Há detalhes atroz: uma parte da túnica está chamuscada e de seu dedo anular desapareceu o anel de berilo, devorado pelo fogo. Cíntia voltou para censurar suas infidelidades — esquece, como sempre, as dela —, lembrar-lhe suas traições e reafirmar seu amor. O espectro termina com estas palavras: “Tu podes agora andar com outras, mas logo serás meu, unicamente meu”. É alucinante o contraste entre o caráter sobrenatural do episódio e o realismo da descrição, um realismo marcado pela atitude e as palavras de Cíntia, suas queixas, seus ciúmes, seus transportes eróticos, a túnica queimada, o anel desaparecido. Ela revive sua paixão como se não tivesse

morrido: é uma verdadeira *alma penada*. Ao final de sua fúnebre entrevista, foge dos braços de seu amante, não por sua vontade mas sim porque amanhece “e uma imperiosa lei ordena às sombras voltar às águas do Letes”. E lhe repete: “Você será meu e misturarei o pó de seus ossos com o pó dos meus” (*mecum eris et mixtis ossibus ossa teram*). Mil e seiscientos anos depois Quevedo escreveria: *polvo seré mas polvo enamorado* (“pó serei, mas pó apaixonado”).

Embora a literatura esteja cheia de fantasmas, nenhuma dessas aparições tem a realidade terrivelmente física do espectro de Cíntia. Tampouco seu fúnebre erotismo: o fantasma dela se desprende dos braços de seu amante contra sua vontade. Propércio inaugura um gênero que chegará até Baudelaire e seus descendentes: a entrevista erótica com os mortos. A Idade Média foi povoada de incubos e súcubos, demônios que, na forma de homem e mulher, deslizavam nos leitos e copulavam com os frades e as virgens, os servos e as senhoras. Estas aparições lascivas e as do ‘demônio do meio-dia’ — tentação dos filhos de Saturno, os religiosos e os solitários que cultivavam o espírito — são diferentes do espectro de Cíntia. São espíritos infernais, não almas de defuntos. No Renascimento e no Barroco a visita do fantasma se associou ao neoplatonismo. Há vários exemplos nessa tradição poética. O mais impressionante é o soneto de Quevedo: “*Amor constante más allá de la muerte*” (“Amor constante mais além da morte”). Um astro negro e branco, ardente e gelado.

De acordo com a doutrina platônica, na hora da morte a alma imortal abandona o corpo e sobe às esferas superiores ou volta à terra para purgar suas faltas. O corpo se corrompe e volta a ser matéria amorfa; as almas dos apaixonados se procuram e se unem. Nisso o cristianismo coincide com o platonismo, e um exemplo são as almas dos adúlteros Paolo e Francesca que giram juntos no segundo círculo do Inferno. Contudo, há uma

diferença substancial: ao contrário da doutrina platônica, o cristianismo salva o corpo que, depois do Juízo Final, ressuscita e vive a eternidade da glória ou a do Inferno.

Quevedo rompe com essa tradição e diz algo que não é nem platônico nem cristão, algo que nossa crítica não estudou nem meditou. A alma do amante abandona sua forma corporal mas, diz Quevedo, "*no su cuidado*", sua paixão. Movida por esse desejo que faz arder seu sangue e até a medula de seus ossos, volta e arde misturada com as cinzas de seu corpo. Ninguém, que eu saiba, deteve-se nesta menção explícita do ritual pagão da incineração, reprovado pela Igreja. E mais: umas linhas depois, Quevedo diz que esses despojos continuarão vivendo e amando: "*Serán ceniza mas tendrán sentido...*" ("Serão cinzas mas terão sentido..."). Blasfêmia enorme, desafio total à dupla tradição cristã e platônica. Como este soneto passou pela Inquisição? Não sei... Estranha, trágica transgressão: o corpo deixará de ser um corpo vivo, será matéria vil, cinza e pó; ainda assim, continuará amando. A diferença entre alma e corpo se desvanece: tudo volta a ser pó mas pó animado, desejoso.

Na Idade Moderna a entrevista fúnebre com o fantasma adota outras formas. Algumas estão impregnadas de religiosidade e vêem na amada morta e em sua visita uma promessa de redenção: a Aurélia de Nerval ou a Sophie de Novalis. Outras vezes a visão se apresenta como uma culpável alucinação e outras mais como a projeção de uma consciência perversa. Nas visões de Baudelaire triunfa o mal, com seu cortejo de vampiros e demônios. Não é fácil saber se essas imagens são filhas de um espírito enfermo ou as formas do remorso. O tema do fantasma erótico na literatura moderna é muito vasto: nem é o momento de explorá-lo nem me sinto capaz de fazê-lo. Lembro somente de um poema de López Velarde que combina a promessa religiosa de salvação pelo amor, predileta dos românticos, com o realismo de Propér-

cio. Esse poema foi escrito um pouco antes da morte do poeta, ficou inacabado e contém duas linhas indecifráveis. Tudo isso faz o poema ainda mais impressionante.

O poema revela um estado de espírito admiravelmente compatível com uma de suas palavras prediletas: *soçobra*. Pode-se ler isso como uma premonição: é o relato de um sonho que o poeta chama 'apocalíptico', duplo anúncio de seus últimos anos de vida e de umas núpcias fúnebres. É um sonho que expressa seus desejos e seus temores: poema de amor a uma morta e terror diante da morte. López Velarde poderia ter dito, como Nerval: "*C'est la mort ou la morte?*" Sua visão é realista: embora não a mencione por seu nome, é claro que a mulher da aparição é Fuensanta, seu amor juvenil e a quem dedicou seu primeiro livro. Morta anos antes, em 1917, foi enterrada no Vale do México, longe de sua terra natal. Por isso a chama "*la prisionera del Valle de México*". Também menciona a roupa com que foi enterrada, comprada numa viagem de turismo. Ela usa umas luvas negras e o atrai "ao oceano de seu sonho". Uma correspondência de arrepiar entre os dois poemas: Propércio conta que, embora a voz e a figura do fantasma de Cíntia fossem as de um ser vivo, "os ossos de seus dedos estalavam ao mover-se de suas frágeis mãos"; López Velarde, menos brutalmente, diz que suas quatro mãos se enlaçaram "como se fossem os quatro cimentos da fábrica dos universos" e se pergunta:

*¿Conservabas tu carne en cada hueso?
El enigma de amor se veló entero
en la prudencia de tus guantes negros.**

Os poemas de Catulo e Propércio são visões sombrias do amor: ciúmes, traições, abandono, morte. Mas assim como, diante do erotismo negro de Sade, surgem a paixão solar de

* Conservavas tua carne em cada osso? / O enigma do amor se revelou inteiro / na prudência de tuas luvas negras (N. do T.).

Lawrence e o grande Sim de aceitação de Molly Bloom, na literatura greco-romana há também poemas e romances que celebram o triunfo do amor. Já mencionei o conto de Apuleio. Outro exemplo é *Idílios pastoris de Dafne e Cloé*, a pequena obra-prima de Longo. Os romances gregos do período alexandrino e romano são ricos em histórias de amor. Hoje poucos lêem essas obras: em sua época foram imensamente populares, como são agora os romances sentimentais. Também foram muito apreciadas nos séculos XVI e XVII. Cervantes confessa que a obra de sua velhice, *Os trabalhos de Pêrsiles e Sigismunda*, que ele considerava seu romance mais perfeito e melhor escrito, tinha sido inspirado por Heliodoro. A crítica moderna acrescenta outra influência grega: a de Aquiles Tácio. Autores tão diversos como Tasso, Shakespeare e Calderón admiraram Heliodoro e às vezes o imitaram. Conhecemos o amor que o adolescente Racine professava a Teógenes e a Caricléia, os heróis do romance de Heliodoro; surpreendido por seu severo mestre em plena leitura desse autor profano, Racine sofreu sem protestar o confisco do livro, dizendo: "Não importa, eu o tenho gravado na memória". Era explicável o interesse por esse tipo de obra: além de ser muito divertida pelas peripécias e aventuras que contava, mostrava aos leitores dos séculos XVI e XVII um aspecto da Antiguidade muito diferente ao da época clássica e mais próximo de suas preocupações e de sua sensibilidade. À diferença dos romances latinos, como *Satiricon* e *Metamorfoses* (*O asno de ouro*), que pertencem realmente à picaresca, o centro dos romances gregos é o amor, um tema que era também o dos poetas do Renascimento e do Barroco.

A proeminência dos assuntos eróticos, sobretudo heterossexuais, é uma nota predominante na literatura e na arte da época helênica. Não aparece na Grécia clássica. Michael Grant observa que um dos poetas mais famosos desse período, Apolônio de Rodes, "foi o primeiro poeta que converteu

o amor num tema cardeal da poesia épica".⁸ Ele se refere à história da paixão de Medéia por Jasão em *Os argonautas*. Esse amor fora tema de tragédia para Eurípides; Apolônio o transformou numa história romântica. Na Comédia Nova o eixo da ação dramática é invariavelmente o amor de um jovem de boa família por uma hetaira ou escrava que, no final, acaba sendo filha de um cidadão importante, roubada ao nascer. As heroínas de Eurípides eram rainhas e princesas; as de Menandro, filhas de famílias burguesas. Também há nessas obras muitas mulheres de modesta condição, como a Simeta de Teócrito, ou conduzidas por um destino cruel ao estado servil. As hetairas, que tinham gozado de uma posição elevada na Atenas de Péricles, assim continuaram em Alexandria e nas outras cidades. Nos romances de Heliodoro, Tácio e outros, os heróis são príncipes e princesas reduzidos pela sorte caprichosa — que havia substituído o severo Destino — à condição de servos e outras desgraças. Suas complicadas e fantásticas aventuras — prisões, fugas, combates, estratégias para enganar déspotas lascivos e rainhas enciumadas — tinham como fundo e acompanhamento os naufrágios, as travessias por desertos e montanhas, as viagens por países bárbaros e de costumes exóticos. O exotismo sempre foi um dos temperos das histórias de amor. Além disso, a viagem cumpria outra função: a do obstáculo vencido. A função da viagem era dupla: afastava os amantes e no final, inesperadamente, os juntava. Depois de muitas penalidades, livres enfim da maldicência e da luxúria de tiranos e tiranas, ele e ela voltavam a sua terra saudáveis, salvos e puros, para finalmente casar.

A sociedade clássica reprovou a paixão amorosa. Platão, em *Fedro*, a considera um delírio. Mais tarde, em *As leis*, chegou até a proscrever a paixão homossexual. Os outros filósofos não foram menos severos e até Epicuro viu no amor uma

8. Michael Grant. *From Alexander to Cleopatra*, Nova York, The Hellenistic World, 1986.

ameaça contra a serenidade da alma. Os poetas alexandrinos, contudo, exaltaram o amor, embora não fechassem os olhos diante de seus estragos. Eu já insinuei, anteriormente, as razões de ordem histórica, social e espiritual dessa grande mudança. Nas grandes cidades apareceu um novo tipo de homem e mulher, mais livre e dono do si. O ocaso das democracias e o surgimento de monarquias poderosas provocaram uma retração geral em direção à vida privada. A liberdade política deu lugar à liberdade interior. Nessa evolução de idéias e costumes, foi decisiva a nova situação da mulher. Sabemos que pela primeira vez na história grega as mulheres começaram a desempenhar ofícios e funções fora de suas casas. Algumas foram juízas, um fato que teria sido insólito para Platão e Aristóteles; outras foram parteiras, outras se dedicaram aos estudos filosóficos, à pintura, à poesia. As mulheres casadas eram bastante livres, como se nota pelas obscenidades nas conversas das loquazes comadres de Teócrito e Herondas. O casamento começou a ser visto como um assunto que não deveria ser resolvido unicamente entre os chefes de família, mas sim como um acordo no qual era essencial a participação dos noivos. Tudo isso prova, uma vez mais, que a emergência do amor é inseparável da emergência da mulher. Não há amor sem liberdade feminina.

Um ateniense do século V a.C. era, antes de tudo, um cidadão; um alexandrino do século III a.C. era um súdito de Ptolomeu Filadelfo. "O romance grego, a Comédia Nova e, mais tarde, a elegia amorosa", diz Pierre Grimal, "só podiam nascer numa sociedade que afrouxara os laços tradicionais para dar ao indivíduo um lugar mais amplo... O romance abre as portas do gineceu e pula as muralhas do jardim onde passeavam as filhas das famílias decentes". Isso foi possível porque se criara um espaço íntimo de liberdade e esse espaço estava aberto ao olhar do poeta e do público. O indivíduo privado aparece e, com ele, um tipo de liberdade desconhe-

cida: "A tradição encarcera e determina o herói trágico, enquanto o herói do romance é livre"⁹. Os deveres políticos, exaltados pela filosofia de Platão e Aristóteles, são deslocados pela busca da felicidade pessoal, a sabedoria ou a serenidade, à margem da sociedade. Pirro procura a indiferença, Epicuro a sobriedade, Zenão a impassibilidade: virtudes privadas. Outros buscam o prazer, como Calímaco e Meleagro. Todos desdenham a vida política.

Em Roma os poetas elegíacos proclamam com certa ostentação que servem a uma milícia diferente daquela que combate nas questões civis ou conquista terras longínquas para Roma: *a militia amoris*. Tibulo elogia a Idade de Ouro porque, ao contrário da nossa, "que ensanguentou os mares e levou a morte a todas as partes", não conheceu a calamidade da guerra: "A arte cruel do guerreiro ainda não havia forjado a espada". As únicas batalhas que exalta Tibulo em seus poemas são as do amor. Propércio é mais desafiador. Numa elegia ele deixa a Virgílio a glória de celebrar a vitória de Augusto em Áccio; ele prefere cantar seus amores com Cíntia, como o "voluptuoso Catulo, que fez Lésbia, com seus versos, mais famosa que Helena". Em outra elegia nos diz com desenvoltura o que sente diante das façanhas patrióticas: "O divino César (Augusto) se apressa a levar suas armas até o Indo... a submeter as correntes do Tigre e o Eufrates... a levar ao templo de Júpiter os troféus dos partos vencidos... A mim me basta aplaudir o desfile na Via Sacra..." Todos esses testemunhos de Alexandria e Roma pertencem ao que eu chamei de *pré-história* do amor. Todos eles exaltam uma paixão que a filosofia clássica condenara como uma servidão. A atitude de Propércio, Tibulo e os outros poetas era um desafio à sociedade e suas leis, uma verdadeira premonição do que hoje chamamos 'desobediência civil'. Não em nome de um princípio geral,

9. Pierre Grimal. Introdução a *Romans grecs et latins*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1958.

como no caso de Thoreau, mas sim por uma paixão individual como a do herói de *A idade de ouro*, o filme de Buñuel e Dalí. Os poetas também poderiam ter dito que o amor nasce de uma atração involuntária que nosso livre-arbítrio transforma numa ação voluntária. Este último é sua condição necessária, o ato que transforma a servidão em liberdade.

A dama e a santa

A Antiguidade greco-romana conheceu o amor quase sempre como uma paixão dolorosa e, apesar disso, digna de ser vivida e em si mesma desejável. Esta verdade, legada pelos poetas de Alexandria e Roma, não perdeu nem um pouco de sua vigência: o amor é desejo de *completude* e assim responde a uma necessidade profunda dos homens. O mito do andrógino é uma realidade psicológica: todos, homens e mulheres, buscamos nossa metade perdida. Mas o mundo antigo não tinha uma doutrina de amor, um conjunto de idéias, práticas e condutas encarnadas em uma coletividade e compartilhadas por ela. A teoria que poderia ter cumprido essa função, o eros platônico, na verdade desnaturalizou o amor e o transformou num erotismo filosófico e contemplativo do qual, além disso, estava excluída a mulher. No século XII, na França, aparece por fim o amor, não como um delírio individual, uma exceção ou um extravio, mas como um ideal de vida superior. A aparição do 'amor cortês' tem algo de milagroso, pois não foi consequência de uma pregação religiosa nem de uma doutrina filosófica. Foi a criação de um grupo de poetas no seio de uma sociedade reduzida: a nobreza feudal do sul da antiga Gália. Não nasceu num grande império nem foi fru-

to de uma velha civilização: surgiu num conjunto de senhorios semi-independentes, num período de instabilidade política mas de imensa fecundidade espiritual. Foi um anúncio, uma primavera. O século XII foi o século do nascimento da Europa; nessa época surgem o que seriam depois as grandes criações de nossa civilização, entre elas duas das mais notáveis: a poesia lírica e a idéia do amor como forma de vida. Os poetas inventaram o 'amor cortês'. Eles o inventaram porque era uma aspiração latente daquela sociedade.¹⁰

A literatura sobre o 'amor cortês' é vastíssima. Aqui só tocarei em alguns pontos que me parecem essenciais em relação ao objeto destas reflexões. Em outros textos tratei este assunto e mais dois outros a ele relacionados: o amor na poesia de Dante e na lírica do Barroco hispânico; neste ensaio não volto a falar sobre isso.¹¹ O termo 'amor cortês' reflete a diferença medieval entre *corte* e *villa*. Não o amor *villano* — população e procriação —, mas sim um sentimento elevado, próprio das cortes senhoriais. Os poetas não o denominaram 'amor cortês'; usaram outra expressão: *fin' amors*, quer dizer, amor purificado, refinado.¹² Um amor que não tinha por fim nem o mero prazer carnal nem a reprodução. Uma ascética e uma estética. Embora entre esses poetas houvesse personalidades notáveis, o que conta realmente é sua obra coletiva.¹³ As diferenças individuais, embora profundas, não impediram

10. Poesia provençal é um termo inexacto tanto do ponto de vista lingüístico como geográfico, mas consagrado pelo costume.

11. Todos os textos que menciono em seguida aparecem em diversos volumes de minhas *Obras completas: Apariencia desnuda (la obra de Marcel Duchamp)*, pp. 233-247; em *Los privilegios de la vista*, I, tomo 6; *Concilio de liceros*, pp. 242-262; em *Sor Juana Inés de la Cruz ou Las trampas de la fe*, tomo 5; e Quevedo, Heráclito e alguns sonetos, pp. 125-137, em *Fundación y disidencia*, tomo 3.

12. Amor em provençal é voz feminina. Contudo, para evitar confusões, quando usar a expressão *fin' amors* recorro ao gênero masculino.

13. Entre eles: Guilherme IX, duque de Aquitânia (o primeiro poeta provençal), Jaufre Rudel, Marcabru, Bernart de Ventadorn, Arnaut Daniel, Bertran de Born, a condessa de Dia (Beatriz ou Isoarda?), Peire Vidal, Peire Cardenal... Sobre a poesia provençal a literatura é abundante. Em espanhol temos uma obra fundamental: Martín de Riquer: *Los trovadores* (história literária e textos), três tomos, Ariel, Barcelona, 1983.

que todos compartilhassem os mesmos valores e a mesma doutrina. Em menos de dois séculos esses poetas criaram um código de amor, ainda hoje vigente em muitos de seus aspectos, e nos legaram as formas básicas da lírica do Ocidente. Três notas da poesia provençal: a maior parte dos poemas tem por tema o amor; esse amor é entre homem e mulher; os poemas não são mais escritos em latim: os poetas queriam ser entendidos pelas damas (*Vita nuova*). Poemas não para serem lidos, mas ouvidos, acompanhados por música, na *cour* do castelo de um gran senhor. Essa feliz combinação entre a palavra falada e a música só podia acontecer numa sociedade aristocrática amiga dos prazeres refinados, composta por homens e mulheres da nobreza. E nisso reside sua grande novidade histórica: o banquete platônico era só de homens e as reuniões adivinhadas nos poemas de Catulo e Propércio eram festas de libertinos, cortesãs e aristocratas de vida livre como Clódia.

Várias circunstâncias históricas tornaram possível o nascimento do 'amor cortês'. Em primeiro lugar, a existência de senhorios feudais relativamente independentes e ricos. O século XII foi um período de afluência: agricultura próspera, início da economia urbana, atividade comercial não só entre as regiões européias, mas também com o Oriente. Foi uma época aberta ao exterior: graças às cruzadas os europeus tiveram um contato mais estreito com o mundo oriental, com suas riquezas e suas ciências; por meio da cultura árabe redescobriram Aristóteles, a medicina e a ciência greco-romanas. Entre os poetas provençais alguns participaram das cruzadas. O fundador, Guilherme de Aquitânia, esteve na Síria e mais tarde na Espanha. As relações com esta última foram particularmente frutíferas tanto no domínio da política e do comércio como no dos costumes; não era raro encontrar nas cortes dos senhores feudais bailarinas e cantoras árabes do Al Andalus. Ao começar o século XII o sul da França foi um lugar privile-

giado no qual se entrecruzavam as mais diversas influências, desde as dos povos nórdicos até as dos orientais. Essa diversidade fecundou os espíritos e produziu uma cultura singular que não é exagero chamar de primeira civilização européia.

O aparecimento do 'amor cortês' seria inexplicável sem a evolução da condição feminina. Essa mudança afetou sobretudo as mulheres da nobreza, que gozaram de maior liberdade que suas avós nos séculos obscuros. Várias circunstâncias favoreceram essa evolução. Uma foi de ordem religiosa: o cristianismo outorgara à mulher uma dignidade desconhecida no paganismo. Outra, a herança germânica: Tácito já tinha observado com assombro que as mulheres germânicas eram muito mais livres que as romanas (*De Germania*). Finalmente, a situação do mundo feudal. O casamento não era baseado no amor, mas sim em interesses políticos, econômicos e estratégicos. Nesse mundo em perpétua guerra, às vezes em países longínquos, as ausências eram freqüentes e os senhores eram obrigados a entregar a suas esposas o governo de suas terras. A fidelidade entre as partes não era muito rigorosa e há muitos exemplos de relações extraconjugais. Nessa época era muito popular a lenda arturiana dos amores adúlteros da rainha Guinévera com Lancelote, assim como a desgraça de Tristão e Isolda, vítimas de uma paixão culpável. Por outro lado, aquelas damas pertenciam a famílias poderosas e algumas não vacilavam em enfrentar seus maridos. Guilherme de Aquitânia teve de suportar o fato de ser abandonado por sua mulher que, refugiada numa abadia e aliada a um bispo, não descansou até conseguir sua excomunhão.¹⁴ Entre as mulheres desse período destacou-se a figura de Leonor de Aquitânia, esposa de dois reis, mãe de Ricardo Coração de Leão e patrona dos poetas. Várias damas da aristocracia foram também trovadoras; já mencionei a condessa de Dia, famosa *trobairitz*. As mulheres desfrutaram de liberdades no pe-

14. A abadia de Fontevrault, governada por uma abadessa. Guilherme a chamou de 'abadia das putas'.

ríodo feudal e a perderam mais tarde pela ação combinada da Igreja e da monarquia absoluta. O fenômeno de Alexandria e Roma se repetiu: a história do amor é inseparável da história da liberdade da mulher.

Não é fácil determinar quais foram as idéias e doutrinas que influíram no aparecimento do 'amor cortês'. Em todo caso, foram poucas. A poesia provençal nasceu numa sociedade profundamente cristã. Contudo, em muitos pontos essenciais o 'amor cortês' se afasta dos ensinamentos da Igreja e até mesmo se opõe a eles. A formação dos poetas, sua cultura e suas crenças eram cristãs, mas muitos de seus ideais e aspirações estavam em luta com os dogmas do catolicismo romano. Eram crentes sinceros e, ao mesmo tempo, oficiavam num culto secular e que não era o de Roma. Não parece que tal contradição tenha perturbado essa gente, pelo menos não no princípio; por outro lado, ela não passou despercebida pelas autoridades eclesiásticas, que sempre reprovaram o 'amor cortês'. E quanto à influência da Antiguidade greco-romana? Foi insignificante. Os poetas provençais conheciam os poetas latinos de maneira vaga e fragmentada. Havia, sim, o precedente de uma literatura 'neolatina' de clérigos que escreviam 'epístolas amatórias' à maneira de Ovídio; segundo René Nelli "não tiveram influência nem no estilo dos primeiros trovadores nem em suas idéias sobre o amor".¹⁵ Vários críticos afirmam que a prosódia da poesia litúrgica latina influenciou na métrica e nas formas estróficas da lírica provençal. É possível. Seja como for, os temas religiosos dessa poesia não podiam influir nas canções eróticas dos provençais. Por último: o platonismo, o grande fermento erótico e espiritual do Ocidente. Embora não houvesse uma transmissão direta das doutrinas platonicas sobre o amor, é verossímil que tenham chegado aos poetas provençais certas noções dessas idéias por meio dos árabes. Esta hipótese merece um comentário à parte.

15. René Nelli. *L'érotique des troubadours*, Toulouse, 1963.

Ao falar das relações entre a 'cortesia' árabe e a da Occitânia, René Nelli diz: "A influência mais prematura, profunda e decisiva foi a da Espanha muçulmana. As cruzadas na Espanha ensinaram mais aos barões meridionais que as cruzadas no Oriente". A maioria dos entendidos admite que os poetas provençais adotaram duas formas poéticas populares árabe-andaluzas: o zéjel* e a *jarcha*. Menciono, em seguida, outro empréstimo de grande significação e que teve conseqüências muito profundas não só na poesia mas também nos costumes e nas crenças: a inversão das posições tradicionais do amante e sua dama. O eixo da sociedade feudal era o vínculo vertical, ao mesmo tempo jurídico e sagrado, entre senhor e vassalo. Na Espanha muçulmana os emires e os grandes senhores haviam se declarado servidores e escravos de suas amadas. Os poetas provençais adotam o costume árabe, invertem a relação tradicional dos sexos, chamam a dama de sua senhora e se confessam seus servos. Numa sociedade muito mais aberta que a hispano-muçulmana e na qual as mulheres gozavam de liberdades impensáveis sob o Islã, essa mudança foi uma revolução. Inverteu as imagens do homem e da mulher consagradas pela tradição, afetou os costumes, atingiu o vocabulário e, através da linguagem, a visão do mundo. Acompanhando o uso dos poetas do Al Andalus, que chamavam suas amadas de *sayyidi* (meu senhor) e *mawlanga* (meu dono), os provençais chamaram suas damas de *midons* (*meus dominis*). É um uso que chegou até nossos dias. A masculinização do tratamento das damas tendia a destacar a alteração da hierarquia dos sexos: a mulher ocupava a posição superior e o amante a do vassalo. O amor é subversivo.

Podemos agora abordar o difícil tema do platonismo. Na erótica árabe o amor mais sublime é o puro; todos os tratadís-

* Composição estrófica da métrica popular dos mouros espanhóis (N. do T.).

tas exaltam a continência e elogiam os amores castos. Trata-se de uma idéia de origem platônica, embora modificada pela teologia islâmica. É conhecida a influência da filosofia grega no pensamento árabe. Os *falasifos* (transcrição árabe de filósofos) logo tiveram acesso às obras de Aristóteles e alguns tratados platônicos e neoplatônicos. Há uma linha de filósofos árabes impregnados de neoplatonismo. É bom distinguir entre aqueles que concebiam o amor como um caminho para a divindade e os que o circunscreviam à esfera humana, embora com uma janela aberta para as esferas superiores. Para a ortodoxia islâmica a via mística que busca a união com Deus é uma heresia: a distância entre o Criador e a criatura é infranqueável. Apesar dessa proibição, uma das riquezas espirituais do Islã é a mística sufi, que aceita a união com Deus. Entre os poetas e místicos sufis, alguns foram mártires e morreram por suas idéias. À tendência ortodoxa pertencia Muhammad Ibn Dawud, jurista e poeta de Bagdá. Seu caso é singular porque Ibn Dawud foi também o autor de um livro, *Kitab-al-Zabra* (*O livro da flor*), que é um tratado sobre o amor e no qual é claramente perceptível a influência de *O banquete* e *Fedro*: o amor nasce da visão de um corpo belo, os graus do amor vão do físico ao espiritual, a beleza do amado como caminho para a contemplação das formas eternas. Contudo, fiel à ortodoxia, Ibn Dawud rejeita a união com Deus: a divindade, eterna *outridade*, é inacessível.

Um século depois, na Córdoba dos Omeyas, o filósofo e poeta Ibn Hazm, uma das figuras mais atraentes do Al Andalus, escreve um pequeno tratado de amor, *O colar da pomba*, traduzido hoje em quase todas as línguas européias. Nós temos a sorte de contar com a admirável versão de Emilio García Gómez.¹⁶ Para Ibn Hazm o amor nasce, como em Platão,

16. Segundo García Gómez, *O livro da flor* é provavelmente de 890 e *O colar da pomba*, de 1022. Em sua extensa introdução ao *Colar da pomba* (Alianza Editorial, Madrid, 1971), García Gómez faz uma interessante comparação entre as idéias de Ibn Hazm e as do Arcipreste de Hita. Há a necessidade de um ensaio moderno sobre *O livro do bom amor*.

da visão da beleza física. Também fala, embora de maneira menos sistemática, da escala do amor, que vai do físico ao espiritual. Ibn Hazm menciona uma passagem de Ibn Dawud que, por sua vez, é uma citação de *O banquete*: “Meu parecer (sobre a natureza do amor) é que consiste na união das almas que andam divididas, em relação a como eram primeiro em sua elevada essência, mas não como afirma Ibn (Deus tenha piedade dele!) quando, apoiado na opinião de certo filósofo, diz que as almas são ‘esferas partidas’, mas sim pela relação que tiveram antes em seu altíssimo mundo...” O filósofo é Platão e as ‘esferas partidas’ aludem ao discurso sobre os andróginos em *O banquete*. A idéia de que as almas se procuram neste mundo pelas relações que tiveram antes de descer à Terra e encarnar num corpo, também é de estirpe platônica: é a reminiscência.

Há outros ecos de *Fedro* em *O colar da pomba*: “Vejo uma forma humana mas, quando medito mais detidamente, creio ver nela um corpo que vem do mundo celeste das esferas”. A contemplação da formosura é uma epifania. Encontrei outro eco de Ibn Hazm, não nos poetas provençais, mas sim em Dante. No primeiro capítulo de *O colar da pomba* lemos: “O amor, em si mesmo, é um acidente e não pode, portanto, ser suporte de outros acidentes” (“A essência do amor”). No capítulo 25 da *Vita nuova*, quase com as mesmas palavras, se diz: “O amor não existe em si como substância: é um acidente de uma substância”. Em um e outro caso o sentido é claro: o amor não é nem um anjo nem um ser humano (uma substância incorpórea inteligente), mas *algo que acontece* aos homens: uma paixão, um acidente. A diferença entre substância e acidente é mais aristotélica que platônica, mas o que quero enfatizar é a perturbadora coincidência entre Ibn Hazm e Dante. À medida que passam os anos, parece-me que mais e mais se confirma a idéia de Asín Palacios, o primeiro a descobrir a presença do pensamento árabe na poesia de Dante.

Teriam os provençais conhecido o tratado de Ibn Hazm? Embora seja impossível dar uma resposta segura, há indícios que parecem mostrar a influência do tratado árabe sobre o *fin' amors*. Mais de 150 anos depois, André o Capelão escreve, a pedido de Maria de Champagne, filha de Leonor de Aquitânia, um tratado sobre o amor: *De arte honesta amandi*, no qual repete idéias e fórmulas que figuram em *O colar da pomba*.¹⁷ Não é gratuito imaginar, além disso, que antes de escrito o tratado de André o Capelão (1185), os poetas conheciam, ainda que de maneira fragmentada, as idéias da erótica árabe, ao mesmo tempo em que assimilavam as formas métricas e o vocabulário amoroso de sua poesia. As afinidades são numerosas: o culto à beleza física, as escalas do amor, o elogio à castidade — método de purificação do desejo e não um fim em si mesma — e a visão do amor como a revelação de uma realidade transumana, mas não como uma via para chegar a Deus. Este último é decisivo: nem o ‘amor cortês’ nem a erótica de Ibn Hazm são uma mística. Nas duas o amor é exclusivamente humano, embora contenha reflexos de outras realidades ou, como disse Hazm, ‘do mundo das esferas’. Conclusão: a concepção ocidental do amor mostra maior e mais profunda afinidade com a dos árabes e persas que com a da Índia e do Extremo Oriente. Não é estranho: ambas são derivações ou, mais exatamente, desvios de duas religiões monoteístas e compartilham a crença numa alma pessoal e eterna.

O ‘amor cortês’ floresce na mesma época e na mesma região geográfica em que aparece e se estende a heresia cátara.¹⁸ Devido a suas pregações igualitárias e à pureza e integri-

17. *The art of courtly love*, edição, tradução e introdução de J. J. Parry, Nova York, 1941.

18. Do grego *kátbaros*: puros. Por que suprimimos o ‘agá’ de *kátbaros*? O francês o conserva. Embora a Real Academia aceite e até aplauda a pretensão de fonetizar totalmente a ortografia do espanhol, ela é inútil e bárbara. Isso nos separa cada vez mais de nossas raízes e das outras línguas européias, como se vê no caso de *posdata*, *sicologia*, *seudónimo* e outros monstros.

dade de costumes de seus bispos, o catarismo conquistou rapidamente uma vasta audiência popular. Sua teologia impressionou os letrados, a burguesia e a nobreza. Suas críticas à Igreja Romana alentaram uma população cansada dos abusos do clero e das intrusões dos enviados papais. A ambição dos grandes senhores, que desejavam se apoderar dos bens da Igreja e se sentiam ameaçados pela monarquia francesa, favoreceu também a nova fé. Por último, um sentimento coletivo que não sei se devo chamar nacionalista: o orgulho e a consciência de compartilhar uma língua, costumes e cultura. Um sentimento difuso mas poderoso: o de pertencer a uma comunidade, a Occitânia, o país da língua de *oc*, rival do país da língua de *oïl*. Duas sociedades, duas sensibilidades que haviam se cristalizado em duas maneiras de dizer *oui* (sim), essa partícula que nos define não pelo que negamos, mas sim pelo que afirmamos e somos. Ao se enraizar na Occitânia, a religião cátara se identificou com a língua e a cultura do país. Muitos dos grandes senhores e damas que protegeram os trovadores tinham simpatia por essas doutrinas. Embora houvesse trovadores cátaros — e nenhum deles escreveu poesias amorosas — é natural uma certa relação entre o 'amor cortês' e as crenças dos cátaros. Mas não contente com essa verdade inócua, Denis de Rougemont foi mais longe: acreditou que os poetas provençais tinham se inspirado na doutrina cátara e que dela vinham suas idéias básicas. De dedução em dedução, chegou a afirmar que o amor ocidental era uma heresia — e uma heresia que não sabia ser uma heresia. A idéia de Rougemont é sedutora e confesso que durante algum tempo conquistou, sem reticências, minha adesão. Depois não concordei e explico por quê.

Mais que uma heresia, o catarismo foi uma religião, pois sua crença fundamental é um dualismo que se opõe à fé cristã em todas as suas modalidades — da católica romana à bizantina. Suas origens estão na Pérsia, berço de religiões dua-

listas. Os cátaros professavam não só a coexistência de dois princípios — a luz e as trevas —, mas também, em sua versão mais extrema, a dos albigenses, a das duas criações. Como várias seitas gnósticas dos primeiros séculos, acreditavam que a Terra era criação de um demiurgo perverso (Satã) e que a matéria era, em si mesma, má. Acreditavam também na transmigração das almas, condenavam a violência, eram vegetarianos, pregavam a castidade (a reprodução era pecado), não condenavam o suicídio e dividiam sua Igreja em 'perfeitos' e simples crentes. O crescimento da Igreja cátara no sul da França e ao norte da Itália é um fenômeno assombroso, inexplicável: o dualismo é nossa resposta espontânea aos horrores e às injustiças da Terra. Deus não pode ser o criador de um mundo sujeito ao acidente, ao tempo, à dor e à morte; só um demônio pode ter criado uma terra manchada de sangue e regida pela injustiça.

Nenhuma dessas crenças tem a menor afinidade com as do 'amor cortês'. Na verdade, deve-se dizer o contrário: há oposição entre elas. O catarismo condena a matéria e essa condenação alcança todo o amor profano. Por isso o casamento era visto como um pecado: gerar filhos era propagar a matéria, continuar a obra do demiurgo Satã. Tolerava-se o casamento, para o crente comum, como *pis aller*, um mal necessário. [O 'fin'amors' o condena também, mas por uma razão diametralmente oposta: era um vínculo contraído, quase sempre sem a vontade da mulher, por razões de interesse material, político ou familiar.] Por essa razão exaltava as relações fora do matrimônio, sob a condição de que não estivessem inspiradas pela mera lascívia e fossem consagradas pelo amor. O cátaro condenava o amor, incluindo o mais puro, porque amarrava a alma à matéria: o primeiro mandamento da 'cortesia' era o amor a um corpo belo. O que era santo para os poetas era pecado para os cátaros.

A imagem da escala figura em quase todos os cultos. Contém duas idéias: a de subida e a de iniciação. De acordo com a primeira, o amor é uma elevação, uma mudança de estado: os amantes transcendem, pelo menos por um momento, sua condição temporal e, literalmente, se transportam a outro mundo. De acordo com a segunda idéia, conhecem uma realidade oculta. Trata-se de um conhecimento não-intelectual: o que contempla e conhece não é o olho do intelecto, como em Platão, mas sim o do coração. É preciso acrescentar outro aspecto, derivado não da tradição religiosa nem da filosófica, mas sim da realidade feudal: o 'serviço' do amante. Como o vassalo, o amante serve a sua amada. O 'serviço' tem várias etapas: começa com a contemplação do corpo e do rosto da amada e continua, conforme um ritual, com a troca de signos, poemas, entrevistas. Onde e quando termina? Se lemos os textos, comprovamos que, durante o primeiro período da poesia provençal, não havia erro possível: a consumação do amor era o gozo carnal. Era uma poesia cavalheiresca, escrita por senhores e dirigida às damas de sua classe social. Num segundo momento aparecem os poetas profissionais; muitos deles não pertenciam à nobreza e viviam de seus poemas, uns perambulando de castelo em castelo e outros sob a proteção de um grande senhor ou de uma dama de alta linhagem. A ficção poética do princípio, que convertia o senhor em vassalo de sua dama, deixou de ser uma convenção e refletiu a realidade social: os poetas, quase sempre, eram de categoria inferior à das damas para as quais compunham suas canções. Era natural que se acentuasse a tonalidade ideal da relação amorosa, embora sempre associada à pessoa da dama. A pessoa: sua alma e seu corpo.

Não podemos esquecer que o ritual do 'amor cortês' era uma ficção poética, uma regra de conduta e uma idealização da realidade social. Assim, é impossível saber como e até que ponto seus preceitos eram cumpridos. Também deve-se con-

siderar que durante a segunda época do 'amor cortês', que foi seu apogeu, a maioria dos trovadores eram poetas de profissão e seus cantos expressavam não tanto uma experiência pessoal vivida como uma doutrina ética e estética. Ao comporem suas canções de amor, cumpriam uma função social. Mas é evidente, também, que os sentimentos e idéias que aparecem em seus poemas correspondiam de algum modo ao que pensavam, sentiam e viviam os senhores, as damas e os clérigos das cortes feudais. Isto ressaltado, enumero os três graus do 'serviço' amoroso: pretendente, suplicante e aceito.¹⁹ A dama, ao aceitar o amante, o beijava e com isso terminava seu serviço. Mas havia um quarto grau: o do amante carnal (*drutz*). Muitos trovadores não aprovavam que se chegasse ao *fach* (ao fato: a copulação). Esta reserva se devia certamente à mudança de categoria dos trovadores que haviam se convertido em poetas profissionais; seus poemas não refletiam seus sentimentos e, além disso, era já muito grande a distância que os separava das damas. Às vezes não era só a categoria, mas também a idade: eles ou elas eram velhos. Finalmente, pensava-se que a possessão matava o desejo e o amor. Contudo, Martín de Riquier observa que a crítica moderna "deixou claro que o *fin'amors* pode aspirar à união física... Se tal aspiração não existisse, não teria o menor sentido o gênero chamado *alba*, que supõe já consumada a união entre os amantes".²⁰ Entre outras coisas, essas canções, frescas como o amanhecer, iluminariam a lírica européia, desde os rouxinóis de Shakespeare até os pássaros de Lope de Vega:

*Pareja de ruiseñores
que canta la noche entera,
y yo com mi bella amiga
bajo la enramada en flor,*

19. René Nelli; *op. cit.*

20. Martín de Riquier; *op. cit.*

*basta que grite el vigia
en lo alto de la torre:
i arriba, amantes, ya es hora,
el alba baja del monte!*^{21*}

A idéia de que o amor é uma iniciação implica que é também uma prova. Antes da consumação física havia uma etapa intermediária que se chamava *assag* ou *assai*: prova de amor. Muitos poemas aludem a esse costume e entre eles um da condessa de Dia e outro de uma *trobairitz* menos conhecida, Azalais de Porcairagues. Esta última expressamente se refere ao *assai*: "Belo amigo... logo chegaremos à prova (*tost en venrem a l'assai*) e me entregarei a vossa mercê". O *assai* abrangia, por sua vez, vários graus: assistir ao levantar e ao deitar da dama; contemplá-la desnuda (o corpo da mulher era um microcosmo e em suas formas se fazia visível a natureza inteira com seus vales, colinas e florestas); enfim, penetrar no leito com ela e entregar-se a diversas carícias, sem chegar à final (*coitus interruptus*).²²

Nosso poema "Razón de amor", que em seus primeiros versos alude expressamente ao 'amor cortês', oferece uma encantadora descrição do *assai*. Um jardim deliciosamente artificial: "o lugar ameno". A fonte, as árvores floridas, os pássaros, as rosas, o lírio, a sálvia, as violetas, as ervas aromáticas: uma primavera balsâmica. Aparece um jovem: é um 'escolar', vem da França ou da Itália, procura alguém e se deita ao lado da fonte: como faz calor, deixa as roupas por perto e bebe a água fria do manancial. Chega uma donzela de rara beleza, seus traços físicos e seu vestido são descritos com prazer: o manto e o brial de seda, o chapéu, as luvas. A jovem avança cortando

21. Poema anônimo. Minha versão é livre.

* Dois rouxinóis/ que cantam a noite toda/ e eu com minha bela amiga/sob os galhos em flor/ até que o vigia grite/ do alto da torre:/ para cima, amantes, já é hora./ a manhã desce da colina! (N. do T.)

22. Comentei esta cerimônia nas páginas finais de *Apariencia desnuda* (a obra de Marcel Duchamp), no volume VI de minhas obras completas.

flores e enquanto as corta canta uma canção de amor. Ele se levanta e vai a seu encontro: pergunta-lhe se "sabe de amor", ela lhe responde que sim, mas que ainda não conhece seu amigo. Por fim se reconhecem pelos presentes que um enviou ao outro: ela é aquela que ele espera e ele é aquele que ela busca. Ambos são adeptos da 'cortesía'. Os dois se aproximam, se abraçam, deitam "*so el olivar*" ("debaixo das oliveiras") ela tira o manto e o beija nos olhos e na boca: "*tan grande sabor de mí había/sol faltar no me podía*" ("tão grande sabor de mim havia/o sol queimar não me podia"). Assim, acariciando-se, juntos durante longo tempo: "*un grant pieza allí estando/de nuestro amor ementando*" ("estando ali uma grande peça/o nosso amor comentando") até que ela precisa se despedir e vai embora, com muita pena e juramentos de amor. O mancebo fica sozinho e diz: "*De que la ví fuera del huerto/por poco non fui muerto*" ("Desde que a vi fora do hortado/por pouco não me vi morto").

O texto que chegou até nós não parece completo; talvez seja fragmento de um poema mais longo. Há certos elementos que fazem pensar que seja uma alegoria. Entre os galhos de uma macieira o jovem descobre dois copos. Um é de prata e contém um vinho claro e vermelho, deixado para seu amigo pela dona da horta. É a mesma que toma sol com o mancebo '*so el olivar*' ou é outra, mencionada pela donzela e que também o ama? O segundo copo é de água fria. O jovem confessa que a beberia de bom grado se não fosse pelo medo de que estivesse enfeitada. Não tentarei decifrar esse misterioso poema: eu o citei só para mostrar, com um exemplo da língua espanhola, o ritual do *assai*, a prova do amor.

Entre o 'amor cortês' e o catarismo há pontos de contato que também existem com o cristianismo e a tradição platônica. Estas afinidades são naturais: o assombroso e significativo é que o 'amor cortês' desde o princípio tenha se manifestado de maneira independente e com características que proibem

confundi-lo com as crenças dos cátaros ou com os dogmas da Igreja católica. Foi uma heresia tanto do cristianismo como das crenças cátaras e da filosofia platônica do amor. Melhor dizendo, foi uma dissidência, uma transgressão. Digo isso porque foi essencialmente secular, vivido e sentido por seculares. Eu o chamei de *culto* porque teve ritos e fiéis, mas foi um culto frente ou fora das igrejas e religiões. Este é um dos traços que separam o erotismo do amor. O erotismo pode ser religioso, como se vê no tantrismo e em algumas seitas gnósticas cristãs; o amor sempre é humano. Assim, pois, a exaltação do amor não era nem podia ser compatível com o rigoroso dualismo dos cátaros. No momento da grande crise do catarismo, que arrastou em sua queda a civilização provençal, o país invadido pelas tropas de Simon de Montfort e as consciências violadas pelos inquisidores, é compreensível que os poetas provençais, como o resto da população, tenham mostrado simpatia pela causa dos cátaros. Não podia ser de outro modo: sob o pretexto de extirpar uma heresia, o rei francês Luís VIII, em cumplicidade com o papa Inocêncio III, que proclamou a cruzada contra os albigenses, estendeu seu domínio ao sul e acabou com a Occitânia. Naqueles dias terríveis todos os occitanos — católicos e cátaros, nobres e burgueses, povo e poetas — foram vítimas da soldadesca de Simon de Montfort e dos cruéis inquisidores dominicanos. Mas não é nenhuma loucura supor que se, por um milagre, os cátaros tivessem triunfado, eles também teriam condenado o 'amor burguês'.

As razões da Igreja de Roma para condenar o *fin'amors*, embora diferentes das dos cátaros, não eram menos poderosas. Antes de tudo, a atitude diante do casamento. Para a Igreja é um dos sete sacramentos instituídos por Jesus Cristo. Atentar contra sua integridade ou colocar em dúvida sua santidade não era unicamente uma falta grave: era uma heresia.

Para os adeptos do 'amor cortês', o casamento era um jugo injusto que escravizava a mulher, enquanto o amor fora do casamento era sagrado e conferia aos amantes uma dignidade espiritual. Como a Igreja, condenavam o adultério como lascívia, mas o convertiam em sacramento se fosse ungido pelo fluido misterioso do *fin'amors*. A Igreja tampouco podia aprovar os ritos da cortesia amorosa; se os primeiros passos, embora pecaminosos, podiam parecer inócuos, não se podia dizer a mesma coisa das diferentes cerimônias extremamente sensuais que compunham o *assai*. A Igreja condenava a união carnal, mesmo dentro do casamento, se não tivesse como fim declarado a procriação. O 'amor cortês' não só era indiferente a essa finalidade como seus ritos exaltavam um prazer físico ostensivamente desviado da reprodução.

A Igreja elevou a castidade ao nível das virtudes mais altas. Seu prêmio era ultraterreno: a graça divina e, para os melhores, até mesmo a beatificação no céu. Os poetas provençais falavam muito de uma misteriosa exaltação, ao mesmo tempo física e espiritual, por eles chamada de *joi* e que era uma recompensa, a mais alta, do amor. Esta *joi* não era nem a simples alegria nem o gozo, mas sim um estado de felicidade indefinível. Os termos com que alguns poetas descrevem a *joi* fazem pensar que se referem ao gozo da possessão carnal, embora refinado pela espera e a *mesura*: o 'amor cortês' não era uma desordem e sim uma estética dos sentidos. Outros falam do sentimento de união com a natureza por meio da contemplação da amante nua, comparando-o com a sensação que nos emociona diante de certas paisagens, como uma manhã de primavera. Para outros, era uma elevação da alma semelhante aos transportes dos místicos e ao êxtase dos filósofos e poetas contemplativos. A felicidade é, por essência, indizível; a *joi* dos provençais era um gênero inusitado de felicidade e, assim, duplamente indizível. Só a poesia podia aludir a esse sentimento. Outra diferença: a *joi* não era um

prêmio *post-mortem* como o outorgado à abstinência, e sim uma graça natural concedida aos amantes que haviam depurado seus desejos.

Todas essas diferenças se conjugavam numa outra maior: a elevação da mulher, que de súdita passava a ser senhora. O 'amor cortês' concedia às damas o senhorio mais apreciado: o do seu corpo e sua alma. A ascensão da mulher foi uma revolução não só na ordem ideal das relações amorosas entre os sexos, mas na realidade social. É claro que o 'amor cortês' não conferia às mulheres direitos sociais ou políticos; não era uma reforma jurídica: era uma mudança na visão do mundo. Ao transtornar a ordem hierárquica tradicional, tendia a equilibrar a inferioridade social da mulher com sua superioridade no domínio do amor. Nesse sentido foi um passo em direção à igualdade dos sexos. Mas, aos olhos da Igreja, a ascensão da dama se traduzia numa verdadeira deificação. Pecado mortal: amar a uma criatura com o amor que devemos professar ao Criador. Idolatria, confusão sacrílega entre o terrestre e o divino, o temporal e o eterno. Compreendo que Rougemont tenha visto no amor uma heresia; também compreendo que W. H. Auden dissesse que o amor era 'uma doença do cristianismo'. Para os dois não havia nem pode haver saúde fora da Igreja. Mas compreender uma idéia não é compartilhá-la — penso exatamente o contrário.

Em primeiro lugar, o amor aparece em outras civilizações: o amor também é uma heresia do budismo, do taoísmo, e do Islã? Quanto ao amor ocidental, o que os teólogos e seus seguidores modernos chamam de deificação da mulher, foi na verdade um *reconhecimento*. Cada pessoa é única e por isso não é abuso de linguagem falar da 'santidade da pessoa'. A expressão, além disso, é de origem cristã. Sim, cada ser humano, sem excluir os mais vis, encarna um mistério que não seria exagerado chamar de santo ou sagrado. Para os cristãos e os muçulmanos o grande mistério é a *queda*: a dos ho-

mens, mas também a dos anjos. A grande queda, o grande mistério, foi o do anjo mais belo, o lugar-tenente das milícias celestiais: Luzbel. A queda de Luzbel prenuncia e contém a dos homens. Mas Luzbel, até onde sabemos, é irredimível: sua condenação é eterna. O homem, ao contrário, pode pagar sua falta, transformar a queda em vôo. O amor é o reconhecimento, na pessoa amada, desse dom do vôo que distingue todas as criaturas humanas. O mistério da condição humana reside em sua liberdade: é queda e é vôo. E nisso também reside a imensa sedução que exerce sobre nós o amor. Não nos oferece uma via de salvação e muito menos é uma idolatria. Começa com a admiração diante de uma pessoa, vem depois o entusiasmo e tudo culmina com a paixão que nos leva à felicidade ou ao desastre. O amor é uma prova que a todos, felizes e desgraçados, enobrece.

O fim do 'amor cortês' coincide com o da civilização provençal. Os últimos poetas se dispersaram; alguns se refugiaram na Catalunha e na Espanha, outros na Sicília e no norte da Itália. Mas antes de morrer a poesia provençal fecundou o resto da Europa. Por sua influência as lendas celtas do ciclo arturiano transformaram-se e, graças a sua popularidade, a 'cortesia' se converteu num ideal de vida. Chrétien de Troyes foi o primeiro a inserir na matéria épica tradicional a nova sensibilidade. Seu romance em verso sobre os amores ilícitos de Lancelote com a rainha Guinévera foi muito imitado. Entre todos esses relatos, destaca-se o de Tristão e Isolda, arquétipo até nossos dias do que se chamou de amor-paixão. Na história de Tristão há elementos bárbaros e mágicos que lhe conferem uma grandeza sombria, mas que a separam do ideal da 'cortesia'. Para os provençais, que nisso seguem Ibn Hazm e a erótica árabe, o amor é o fruto de uma sociedade refinada; não é uma paixão trágica, apesar dos sofrimentos e penas dos apaixonados, porque seu fim último é a *foi*, essa felicidade

que resulta da união entre o gozo e a contemplação, o mundo natural e o espiritual. Nos amores de Tristão com Isolda os elementos mágicos — a poção que bebem inadvertidamente os amantes — contribuem poderosamente para realçar as forças irracionais do erotismo. Vítimas desses poderes, os amantes não têm outra saída senão a morte. A oposição entre esta visão negra da paixão e a da 'cortesia', que a vê como um processo purificador que nos leva à iluminação, constitui a essência do mistério do amor. Dupla fascinação diante da vida e da morte, o amor é queda e vôo, escolha e submissão.

A influência dessa literatura, que misturava as lendas bárbaras com a 'cortesia', foi imensa. Um célebre episódio da *Divina comédia* ilustra o poder que exerceu sobre os espíritos. Dante encontra, no segundo círculo do 'Inferno', o dos luxuriosos, Paolo e Francesca. Interrogada pelo poeta, Francesca lhe conta que um dia, enquanto ela e Paolo liam juntos um livro que narrava os amores de Lancelote e Guinévera, descobriram o amor que sentiam um pelo outro e que os levou à morte. Ao chegar no trecho em que Lancelote e Guinévera, unidos por sua paixão, beijam-se pela primeira vez, pararam a leitura e olharam-se perturbados. Então

*questi, che mai da me non fia diviso,
la bocca me basciò tremante.*^{23*}

e Francesca comenta: "*Quel giorno piú non vi legemmo avanti...*" ("Naquele dia, não mais continuamos a ler...")²⁴. Discutiu-se muito se Dante teve pena ou não da sorte do infeliz casal. O certo é que, ao ouvir sua história e vê-los no inferno, desmaiou.

Em boa teologia, a sorte dos pecadores só pode nos inspirar desgosto ou repugnância. O contrário seria uma blasfê-

23. *Este, de quien jamás será apartada, / la boca me pesó todo anhelante* (verso de Angel Crespo).

* Este, de quem jamais me separarei, / a minha boca beijou, fremente (N. do T.).
24. *No leímos mas desde ese instante...* (idem)

mia: duvidar da justiça divina. Mas Dante era também um pecador e seus pecados eram sobretudo de amor, como Beatriz o faz lembrar mais de uma vez. Talvez por isso e pela simpatia que sentia por Francesca — era amigo de sua família — mudou um pouco a história; no romance é Guinévera quem primeiro beija Lancelote. Dante se propunha unir o teólogo ao poeta, mas nem sempre conseguiu isso. Como todos os poetas do *dolce still nuovo*, conhecia e admirava os provençais. No episódio de Paolo e Francesca alude duas vezes à doutrina do 'amor cortês'. A primeira é um eco de seu mestre, Guido Guinizelli, que via o amor como uma aristocracia do coração: "*Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprend*" ("Amor, que ao coração gentil velozmente se apega"). O amor é uma confraria espiritual e só aqueles de alma generosa podem amar realmente. A segunda repete uma máxima de André o Capelão: "*Amor, ch'a nullo amato amar perdona*" ("Amor, que a todo amado exige amar"). Amor manda e desobedece-lo, para a alma nobre, é impossível. Francesca, ao repetir esta máxima, não se desculpa de seu amoroso pecado? E essa desculpa não é também um novo pecado? Que terá realmente pensado Dante de tudo isso?

Dante mudou radicalmente o 'amor cortês' ao colocá-lo na teologia escolástica. Dessa forma reduziu a oposição entre o amor e o cristianismo. Ao introduzir uma figura feminina de salvação, Beatriz, como intermediária entre o céu e a terra, transformou o caráter da relação entre o amante e a dama. Beatriz continuou ocupando a posição superior, mas o vínculo entre ela e Dante mudou de natureza. Alguns se perguntaram: era amor realmente? Mas se não era, por que ela intercedia por um pecador em particular? O amor é exclusivo; a caridade não é: preferir uma pessoa entre outras é um pecado contra a caridade. Assim, Dante continua preso pelo 'amor cortês'. Beatriz cumpre, na esfera do amor, uma função análoga à da Virgem Maria no domínio das crenças gerais. Muito

bem, Beatriz não é uma intercessora universal: é movida pelo amor a uma pessoa. Em sua figura há uma ambigüidade: Beatriz é amor e caridade. Acrescento outra ambigüidade, não menos grave: Beatriz é casada. De novo Dante segue o 'amor cortês' — e numa de suas mais ousadas transgressões da moral cristã. Como justificar a solicitude com que Beatriz cuida da saúde espiritual de Dante se não é pela intervenção do amor?

Também era casada Laura, a amada de Petrarca (aliás, antepassada do marquês de Sade). Não se trata, naturalmente, de uma coincidência: os dois poetas foram fiéis ao arquétipo do 'amor cortês'. O fato é particularmente significativo se pensamos que Dante e Petrarca não só foram poetas de gênio distinto, mas que suas concepções sobre o amor também eram diferentes. Petrarca é um espírito menos forte que Dante; sua poesia não abarca a totalidade do destino humano, suspenso pelo fio do tempo entre duas eternidades. Mas sua concepção do amor é mais moderna: nem sua amada é uma mensageira do céu nem entreabre os mistérios sobrenaturais. Seu amor é ideal, não celeste; Laura é uma dama, não uma santa. Os poemas de Petrarca não relatam visões sobrenaturais: são análises sutis da paixão. O poeta se compraz nas antíteses — o fogo e o gelo, a luz e a treva, o vôo e a queda, o prazer e a dor — porque ele próprio é o teatro do combate de paixões opostas.

Dante ou a linha reta; Petrarca ou o contínuo ziguezague. Suas contradições o imobilizam até que novas contradições o coloquem de novo em movimento. Cada soneto é uma arquitetura aérea que se dissipa para renascer em outro. O *Canzoniere*, diferente da *Divina comédia*, não é o relato de uma peregrinação e uma subida; Petrarca vive e descreve um interminável debate com ele próprio e em si mesmo. Vive para dentro e não fala a não ser com seu interior. É o primeiro poeta moderno; quero dizer, o primeiro que tem consciência de suas contradições e as converte em substância de sua poe-

sia. Quase toda a poesia européia do amor pode ser vista como uma série de glosas, variações e transgressões do *Canzoniere*. Muitos poetas superam Petrarca nisso ou naquilo, embora poucas vezes na totalidade. Penso em Ronsard, Donne, Quevedo, Lope de Vega e, enfim, nos grandes líricos do Renascimento e do Barroco. Ao final de sua vida, Petrarca sofreu uma crise espiritual e renunciou ao amor: julgava-o um extravio que havia posto em perigo sua salvação, segundo nos conta em suas confissões (*Secretum*). Seu mestre foi Santo Agostinho, outro grande apaixonado e mais sensual que ele. Sua retratação foi também uma homenagem — um reconhecimento dos poderes do amor.

O legado provençal foi duplo: as formas poéticas e as idéias sobre o amor. Por meio de Dante, Petrarca e seus sucessores, até os poetas surrealistas do século XX, esta tradição chegou até nós. Vive não só nas formas mais elevadas da arte e da literatura do Ocidente, mas também nas canções, nos filmes e mitos populares. A princípio, a transmissão foi direta: Dante falava o lemosim, e no Purgatório, quando aparece Arnaut Daniel, o faz falar em verso e na língua de *oc*. Também Cavalcanti, que viajou pelo sul da França, conhecia o provençal. O mesmo aconteceu com todos os poetas dessa geração. Embora hoje só um grupo de pessoas fale a língua de *oc*, a tradição que fundou a poesia provençal não desapareceu. A história do 'amor cortês', suas mudanças e metamorfoses, não é só a de nossa arte e literatura: é a história de nossa sensibilidade e dos mitos que incendiaram muitas imaginações desde o século XII até nossos dias. A história da civilização do Ocidente.

Um sistema solar

Se fizermos uma retrospectiva da literatura ocidental durante os oito séculos que nos separam do 'amor cortês', logo comprovaremos que a imensa maioria desses poemas, peças de teatro e romances têm o amor como tema. Uma das funções da literatura é a representação das paixões; a preponderância do tema amoroso em nossas obras literárias mostra que o amor tem sido o tema central dos homens e mulheres do Ocidente. Outro tema é o do poder, desde a ambição política à sede de bens materiais ou de honrarias. No curso destes oito séculos, teria mudado o arquétipo que nos legaram os poetas provençais? A resposta a essa pergunta exige mais de um minuto de reflexão. As mudanças foram tantas que é quase impossível enumerá-las; não menos difícil seria tentar uma análise de cada tipo ou variante da paixão amorosa. Da dama dos provençais até Anna Karenina muitas foram as mudanças; começaram com Dante e continuam até os dias de hoje. Cada poeta e cada romancista têm uma visão própria do amor; alguns até têm várias, e encarnadas em personagens diferentes. Talvez o mais rico em personagens seja Shakespeare: Julieta, Ofélia, Marco Antônio, Rosalinda, Otelo...

Cada um deles é o amor em pessoa e é diferente dos outros. O mesmo podemos dizer de Balzac e sua galeria de apaixonadas e apaixonados, de uma aristocrata como a duquesa de Langeais a uma plebéia saída de um bordel como Esther Gobsek. Os apaixonados de Balzac vêm de todas as classes e dos quatro pontos cardeais. Ele atreveu-se até mesmo a romper uma convenção respeitada desde a época do 'amor cortês' e em sua obra aparece pela primeira vez o amor homossexual: a paixão sublimada e casta do antigo presidiário Vautrin por Lucien de Rubempré, "*homme à femmes*", e da marquesa de San Rafael por Paquita Valdés, a "*fille aux yeux d'or*". Diante de tal variedade, podemos concluir que a história das literaturas européias e americanas é a história das metamorfoses do amor.

Tão logo a enuncio, sinto que preciso retificar e nuançar minha conclusão: nenhuma dessas mudanças alterou, em sua essência, o arquétipo criado no século XII. Há certas notas ou traços distintivos do 'amor cortês' — não mais de cinco, como veremos adiante — que estão presentes em todas as histórias de amor de nossa literatura e que, além disso, têm sido a base das diferentes idéias e imagens que sempre tivemos sobre esse sentimento desde a Idade Média. Algumas idéias e convenções desapareceram, como a de ser casada a dama e pertencer à nobreza ou de serem de sexo distinto os apaixonados. O resto permanece, esse conjunto de condições e qualidades antitéticas que distinguem o amor das outras paixões: atração/escolha, liberdade/submissão, fidelidade/traição, alma/corpo. Assim, o verdadeiramente assombroso é a continuidade de nossa idéia do amor, não suas mudanças e variações. Francesca era uma vítima do amor e a marquesa de Merteuil uma algoz, Fabricio del Dongo escapa das armadilhas que arruinam Romeu, mas a paixão que os exalta ou os devora é a mesma. Todos são heróis e heroínas do amor,

esse sentimento estranho que é simultaneamente uma atração fatal e uma livre escolha.

Um dos traços que definem a literatura moderna é a crítica; quero dizer, ao contrário do passado, não só canta os heróis e relata sua ascensão e queda, como também os analisa. Dom Quixote não é Aquiles e em seu leito de morte entrega-se a um amargo exame de consciência; Rastignac não é o piedoso Enéias, ao contrário: sabe que é desapiedado, não se arrepende e, cínico, confessa isso a si próprio. Um intenso poema de Baudelaire se chama "L'examen de minuit". O objeto da predileção de todos esses exames e análises é a paixão amorosa. A poesia, o romance e o teatro modernos sobressaem pelo número, a profundidade e a sutileza de seus estudos sobre o amor e seu cortejo de obsessões, emoções e sensações. Muitas dessas análises — por exemplo, a de Stendhal — foram dissecações; o surpreendente, contudo, é que em cada caso essas operações de cirurgia mental terminam em ressurreições. Nas páginas finais de *A educação sentimental*, talvez a obra mais perfeita de Flaubert, o herói e um amigo da juventude fazem um resumo de suas vidas: "Um sonhou com o amor, o outro com o poder, e os dois fracassaram. Por quê?" A essa pergunta, o protagonista, Frédéric Moreau, responde: "Talvez a falha tenha residido na linha reta". Ou seja: a paixão é inflexível e desconhece acomodações. Resposta reveladora, sobretudo se repararmos que quem fala é um *alter ego* de Flaubert. Mas Frédéric-Flaubert não está decepcionado com o amor; apesar de seu fracasso, continua achando que foi a melhor coisa que podia lhe acontecer e a única que justificava a futilidade da vida. Frédéric estava decepcionado consigo próprio; melhor dizendo, com o mundo em que tinha de viver. Flaubert não desvaloriza o amor: descreve sem ilusões a sociedade burguesa, esse tecido execrável de compromissos, fraquezas, perfídias, pequenas e grandes traições, sórdido egoísmo. Não foi engenhoso, mas veraz quando dis-

se: *Madame Bovary c'est moi*. Emma Bovary foi, como ele próprio, não uma vítima do amor, mas de sua sociedade e de sua classe; o que teria sido dela se não tivesse vivido na sórdida província francesa? Dante condena o mundo a partir do céu; a literatura moderna o condena a partir da consciência pessoal ultrajada.

A continuidade de nossa idéia do amor ainda espera sua história; a variedade de formas em que se manifesta, espera uma enciclopédia. Mas há outro método mais próximo da geografia que da história e do registro: desenhar os limites entre o amor e as outras paixões como aquele que esboça o contorno de uma ilha no arquipélago. Isto é o que eu me proponho a fazer no curso destas reflexões. Deixo ao historiador a imensa tarefa, muito além das minhas forças e de minha capacidade, de narrar a história do amor e de suas metamorfoses; ao sábio, um trabalho igualmente imenso; a classificação das variantes físicas e psicológicas dessa paixão. Minha intenção é muito mais modesta.

No começo, procurei deslindar os domínios da sexualidade, do erotismo e do amor. Os três são modos, manifestações da vida. Os biólogos ainda discutem sobre o que é ou pode ser a vida. Para alguns é uma palavra vazia de significado; o que chamamos vida não é nada senão um fenômeno químico, o resultado da união de alguns ácidos. Confesso que nunca me convenceram essas simplificações. Se a vida, por exemplo, começou em nosso planeta pela associação de dois ou mais ácidos (e qual foi a origem desses ácidos e como apareceram na Terra?), é impossível reduzir a evolução da matéria viva, desde os infusórios até os mamíferos, a uma mera reação química. O certo é que o trânsito da sexualidade ao amor se caracteriza tanto por uma crescente complexidade como pela intervenção de um agente que leva o nome de uma linda princesa grega: Psiquê. A sexualidade é animal; o

erotismo é humano. É um fenômeno que se manifesta dentro de uma sociedade e que consiste, essencialmente, em desviar ou mudar o impulso sexual reprodutor e transformá-lo numa representação. O amor, por sua vez, também é cerimônia e representação, mas é alguma coisa mais: uma purificação, como diziam os provençais, que transforma o sujeito e o objeto do encontro erótico em pessoas únicas. O amor é a metafora final da sexualidade. Sua pedra de fundação é a liberdade: o mistério da pessoa.

Não há amor sem erotismo como não há erotismo sem sexualidade. Mas a cadeia se rompe em sentido contrário: amor sem erotismo não é amor e erotismo sem sexo é impensável e impossível. Às vezes é difícil distinguir entre amor e erotismo; por exemplo: na paixão violentamente sensual que unia Paolo a Francesca. Apesar disso, o fato de que sofressem juntos sua pena, sem poder nem, sobretudo, *querer se separar*, revela que o amor realmente os unia. Embora seu adultério fosse particularmente grave — Paolo era irmão de Giovanni Malatesta, o esposo de Francesca — o amor refinara sua luxúria; a paixão, que os mantém unidos no inferno, se não os salva, os enobrece.

É mais fácil distinguir entre o amor e os outros afetos menos impregnados de sexualidade. Costuma-se dizer que amamos nossa pátria, nossa religião, nosso partido, certos princípios e idéias. É claro que em nenhum desses casos se trata do que chamamos amor: em todos eles falta o elemento erótico, a atração por um corpo. Amamos uma pessoa, não uma abstração. Também se utiliza a palavra amor para designar o afeto que professamos a nossos familiares: pais, filhos, irmãos e outros parentes. Nessa relação não aparece nenhum dos elementos da paixão amorosa: o descobrimento da pessoa amada, geralmente desconhecida; a atração física e espiritual; o obstáculo que se interpõe entre os amantes; a busca da reciprocidade; enfim, o ato de escolher uma pessoa entre todas

as que nos rodeiam. Amamos nossos pais e nossos filhos porque assim nos ordena a religião ou o costume, a lei moral ou a lei do sangue. Alguém me perguntará: e o complexo de Édipo e de Electra, a atração por nossos pais, não é erótica? A pergunta merece resposta por partes.

O famoso complexo, qualquer que seja sua verdadeira pertinência biológica e psicológica, está mais perto da sexualidade que do erotismo. Os animais não conhecem o tabu do incesto. Segundo Freud, todo o processo inconsciente da sexualidade, sob a tirania do superego, consiste precisamente em desviar esse primeiro apetite sexual e, transformado em inclinação erótica, dirigi-lo a um objeto distinto e que substitui a imagem do pai ou da mãe. Se a tendência edípica não se transforma, aparece a neurose e, às vezes, o incesto. Se o incesto se dá sem o consentimento de um dos participantes, é claro que existe estupro, violação, engano, qualquer coisa, mas não amor. É diferente se há atração mútua e livre aceitação dessa atração; mas então o afeto familiar desaparece: já não existem nem pais nem filhos, só amantes. Acrescento que o incesto entre pais e filhos não é freqüente. A razão provavelmente é a diferença de idades: é o momento da puberdade, o pai e a mãe já envelheceram e deixaram de ser desejáveis. Entre os animais não existe a proibição do incesto, mas neles o período necessário para alcançar a plena sexualidade é muito breve. O incesto humano quase nunca é voluntário. As duas filhas de Lot embriagaram seu pai duas noites seguidas para se aproveitar de seu estado; e quanto ao incesto paterno, todos os dias lemos nos jornais histórias de pais que abusam sexualmente de seus filhos. Nada disso tem relação com o que chamamos amor.

Para Freud as paixões são jogos de reflexos; acreditamos amar a X, seu corpo e sua alma, mas na realidade amamos a imagem Y em X. Sexualismo fantasmagórico que converte tudo que toca em reflexo e imagem. Na literatura não apare-

ce o incesto entre pais e filhos como uma paixão livremente aceita: Édipo *não sabe* que é filho de Jocasta. A exceção são Sade e outros poucos autores dessa família: seu tema não é o amor, mas sim o erotismo e suas perversões. Por outro lado, ao amor entre irmãos devemos uma obra esplêndida de John Ford (*It's a pity she is a whore — Pena que ela seja uma puta*) e páginas memoráveis de Musil em seu romance *O homem sem qualidades*. Nesses exemplos — há outros — a cega atração, uma vez reconhecida, é aceita e escolhida. É o contrário justamente do afeto familiar, no qual o elemento voluntário, a opção, não aparece. Ninguém escolhe seus pais, seus filhos e seus irmãos; todos escolhemos nossas amantes e nossos amantes.

O amor filial, fraternal, paternal e maternal não são amor: são *pietade*, no sentido mais antigo e religioso dessa palavra. Piedade vem de *pietas*. É o nome de uma virtude, nos diz o *Dicionário de autoridades*, que “move e incita a reverenciar, acatar, servir e honrar a Deus, a nossos pais e a pátria”. A *pietas* é o sentimento de devoção que se professava aos deuses em Roma. Piedade significa também misericórdia e, para os cristãos, é um aspecto da caridade. O francês e o inglês distinguem entre as duas acepções e têm dois vocábulos para expressá-las: *piété* e *piety* para a primeira e, para a segunda, *pitié* e *pitty*. A piedade ou amor a Deus brota, segundo os teólogos, do sentimento de orfandade: a criatura, filha de Deus, se sente jogada ao mundo e procura seu Criador. É uma experiência literalmente fundamental pois se confunde com o próprio nascimento. Muito se escreveu sobre isso: aqui me limito a lembrar que consiste no sentir e saber que fomos expulsos do todo pré-natal e lançados a um mundo alheio: esta vida. Nesse sentido o amor a Deus, quer dizer, ao Pai e ao Criador, é muito parecido com a piedade filial. Já observei que o afeto que sentimos por nossos pais é involuntário. Como no caso dos sentimentos filiais, e segundo a boa definição de nosso

Dicionário de autoridades, amar o Criador não é amor; é piedade. Tampouco o amor a nossos semelhantes é amor: é caridade. Uma linda condessa balzaquiana resumiu tudo isso, com admirável e concisa impertinência, numa carta a um admirador: *Je puis faire, je vous l'avoue, une infinité de choses par charité, tout, excepté l'amour* ("Posso fazer, garanto-lhe, uma infinidade de coisas por caridade, tudo, exceto o amor").²⁵

A experiência mística vai além da piedade. Os poetas místicos comparavam suas penas e seus desfalecimentos com os do amor. Fizeram-no com tons de estremecedora sinceridade e com imagens apaixonadamente sensuais. Por seu lado, os poetas eróticos também se servem de termos religiosos. Nossa poesia mística está impregnada de erotismo e nossa poesia amorosa de religiosidade. Nisso nos afastamos da tradição greco-romana e parecemos mais com os muçulmanos e hindus. Várias vezes se tentou explicar essa enigmática afinidade entre mística e erotismo, mas nunca se conseguiu, na minha opinião, elucidar completamente essa questão. Mais ainda, faço uma observação que talvez possa ajudar um pouco a esclarecer o fenômeno. O ato em que culmina a experiência erótica, o orgasmo, é indizível. É uma sensação que passa da extrema tensão ao mais completo abandono e da concentração fixa ao esquecimento de si próprio; reunião dos opostos, durante um segundo: a afirmação do eu e sua dissolução, a subida e a queda, o além e o aqui, o tempo e o não-tempo. A experiência mística é igualmente indizível: instantânea fusão dos opostos, a tensão e a distensão, a afirmação e a negação, o estar fora de si e o reunir-se a si próprio no seio de uma natureza reconciliada.

É natural que os poetas místicos e os eróticos usem uma linguagem parecida: não há muitas maneiras de dizer o indizível. Contudo, a diferença salta aos olhos: no amor o objeto

é uma criatura mortal e na mística um ser intemporal que, momentaneamente, encarna nesta ou naquela forma. Romeu chora junto ao cadáver de Julieta; o místico vê nas feridas de Cristo os sinais da ressurreição. Verso e averso: o apaixonado vê e toca uma presença; o místico contempla uma aparição. Na visão mística o homem dialoga com seu Criador, ou, se é budista, com a Vacuidade; num e noutro caso, o diálogo se entabula — se é que é possível falar de diálogo — entre o tempo descontínuo do homem e o tempo sem fissuras da eternidade, um presente que nunca muda, cresce ou decresce, sempre idêntico a si próprio. O amor humano é o de dois seres sujeitos ao tempo e aos seus acidentes: a mudança, as paixões, a doença, a morte. Embora não nos salve do tempo, o entreabre para que, num relâmpago, apareça sua natureza contraditória, essa vivacidade que sem parar se anula e renasce e que, sempre e ao mesmo tempo, é agora e é nunca. Por isso, todo amor, incluindo o mais feliz, é trágico.

Muitas vezes comparou-se a amizade com o amor, em certas ocasiões como paixões complementares e em outras, mais freqüentes, como opostas. Se omitimos o elemento carnal, físico, ficam óbvias as semelhanças entre amor e amizade. Ambos são aferos — escolhidos livremente, não impostos pela lei ou pelo costume, e ambos são relações interpessoais. Somos amigos de uma pessoa, não de uma multidão; a ninguém se pode chamar, sem risco do ridículo, 'amigo do gênero humano'. A escolha e a exclusividade são condições que a amizade compartilha com o amor. Podemos estar apaixonados por uma pessoa que não nos ama, mas a amizade sem reciprocidade é impossível. Outra diferença: a amizade não nasce a partir da visão, como o amor, mas sim de um sentimento mais complexo: a afinidade nas idéias, nos sentimentos ou nas inclinações. No começo do amor há surpresa, o descobrimento da *outra pessoa* a quem nada nos liga exceto

25. *Le lys dans la vallée.*

uma indefinível atração física e espiritual; essa pessoa pode ser estrangeira, vir de um outro mundo. A amizade nasce da comunhão de idéias, sentimentos ou interesses. A simpatia é o resultado dessa afinidade; o trato refina e transforma a simpatia em amizade. O amor nasce de uma flechada; a amizade, do intercâmbio freqüente e prolongado. O amor é instantâneo; a amizade exige tempo.

Para os antigos a amizade era superior ao amor. Segundo Aristóteles a amizade é "uma virtude ou vem acompanhada de virtude: além disso, é a coisa mais necessária da vida".²⁶ Plutarco, Cícero e outros também exaltaram a amizade. Em outras civilizações não foi menor seu prestígio. Entre os grandes legados da China ao mundo está sua poesia e nela o tema da amizade é preponderante, ao lado do sentimento da natureza e da solidão do sábio. Encontros, despedidas e evocações do amigo longínquo são freqüentes na poesia chinesa, como neste poema de Wang Wei ao se despedir de um amigo nas fronteiras do império:

Adios a Yüan, enviado a Ans-Hsi

En Wei. Lluvia ligera moja el polvo ligero.
En el mesón los sauces verdes aún más verdes.
— Oye, amigo, bebamos otra copa,
Pasado el Paso Yang no hay "oye, amigo."²⁷

Aristóteles diz que há três classes de amizade: por interesse ou utilidade, por prazer e a "amizade perfeita, a dos homens de bem e semelhantes na virtude, porque estes desejam igualmente o bem". Desejar o bem para o outro é desejá-

26. *Ética nicomaquea*, VIII. Tradução de Antonio Gómez Robledo, México, 1983.
27. O Passo de Yang, mais além da cidade de Wei, era o último posto militar, na fronteira com os bárbaros (Hsieng-nu).

* Adeus a Yuan, enviado a Ans-Hsi Wei. / Chuva leve molha o pó leve. Na campina / as folhas verdes ainda mais verdes. / Ouça, amigo, bebamos outro copo, / Depois do Passo Yang, já não existe / "ouça, amigo." (N. do T.).

lo para si próprio se o amigo é homem de bem. Os dois primeiros tipos de amizade são acidentais e estão destinados a durar pouco; o terceiro é perdurável e é um dos bens mais altos a que pode aspirar o homem. Digo homem no sentido literal e restrito da palavra: Aristóteles não se refere às mulheres. Sua classificação é de ordem moral e talvez não corresponda totalmente à realidade: um homem mau não pode ser amigo de um homem bom? Píladés, modelo de amizade, não vacila em ser cúmplice de seu amigo Orestes no assassinato de sua mãe Clitemnestra, e de Egisto, seu amante.

Ao ser perguntado sobre a razão da amizade que o ligava ao poeta Étienne de La Boétie, responde Montaigne: "Porque ele era ele e eu era eu". E acrescenta que em tudo isso "havia uma força inexplicável e fatal, mediadora dessa união". Um apaixonado não teria respondido de outra forma. Contudo, é impossível confundir o amor com a amizade, e no mesmo ensaio Montaigne se encarrega de diferenciá-los: "Embora o amor nasça também da escolha, ocupa um lugar distinto da amizade... Seu fogo, confesso, é mais ativo, agudo e ávido; mas é um fogo temerário e volúvel... um fogo febril", enquanto a "amizade é um calor uniforme e universal, temperado e na medida... um calor constante e tranqüilo, todo doçura e polimento, sem asperezas..." A amizade é uma virtude eminentemente social e mais duradoura que o amor. Para os jovens, diz Aristóteles, é muito fácil ter amigos, mas com a mesma facilidade deles se descartam: a amizade é uma afeição própria do amadurecimento. Não tenho certeza disso, mas acredito que a amizade está menos sujeita que o amor às mudanças inesperadas. O amor se apresenta, quase sempre, como uma ruptura ou violação da ordem social; é um desafio aos costumes e às instituições da comunidade. É uma paixão que, ao unir os amantes, os separa da sociedade. Uma república de apaixonados seria ingovernável; o ideal político de

uma sociedade civilizada — nunca realizado — seria uma república de amigos.

Será irreduzível a oposição entre o amor e a amizade? Não podemos ser amigos de nossas amantes? A opinião de Montaigne — e nisso acompanha os antigos — é na verdade negativa. O casamento lhe parece impróprio para a amizade: além de ser uma união obrigatória e para toda a vida — embora tenha sido escolhida livremente — o casamento é o teatro de tantos e tão diversos interesses e paixões que a amizade não tem lugar ali. Discordo. De um lado, o casamento moderno não é indissolúvel nem tem muito a ver com o casamento que Montaigne conhecia; mais, a amizade entre os esposos — um fato que comprovamos todos os dias — é um dos traços que redimem o vínculo matrimonial. A opinião negativa de Montaigne se estende, além disso, ao próprio amor. Aceita que seria muito desejável que as almas e os próprios corpos dos amantes gozassem da união amistosa; mas a alma da mulher não lhe parece “bastante forte para suportar os laços de um nó tão apertado e duradouro”. Assim, coincide com os antigos: o sexo feminino é incapaz de amizade. Embora essa opinião possa nos escandalizar, para refutá-la devemos submetê-la a um rápido exame.

É verdade que não há na história nem na literatura muitos exemplos de amizade entre mulheres. Não é muito estranho: durante séculos e séculos provavelmente desde o Neolítico, segundo alguns antropólogos, as mulheres sempre viveram na sombra. O que sabemos do que realmente sentiam e pensavam as esposas de Atenas, as jovens de Jerusalém, as camponesas do século XII ou as burguesas do século XV? À medida que conhecemos um pouco melhor um período histórico, aparecem casos de mulheres notáveis que foram amigas de filósofos, poetas e artistas: santa Paula, Vitoria Colona, Madame de Sevigné, George Sand, Virginia Woolf, Hannah Arendt e tantas outras. Exceções? Sim, mas a amizade é,

como o amor, sempre excepcional. Dito isso, temos de aceitar que em todos os casos por mim citados falamos de amizades entre homens e mulheres. Até agora a amizade entre as mulheres é muito mais rara que a amizade entre os homens. Nas relações femininas são freqüentes a intriga, as invejas, as fofocas, os ciúmes e as pequenas maldades. Tudo isso se deve, quase seguramente, não a uma incapacidade inata das mulheres e sim a sua situação social. Talvez sua progressiva libertação mude essa situação. Assim seja. A amizade requer a estima, de modo que está associada à revalorização da mulher... E volto à opinião de Montaigne: acho que não se equivocou totalmente ao julgar incompatíveis o amor e a amizade. São afetos, como ele diz, fogos distintos. Equivocou-se, isso sim, ao dizer que a mulher se nega à amizade. Tampouco a oposição entre amor e amizade é absoluta: não só há muitos traços que ambos compartilham como o amor pode se transformar em amizade. É, eu diria, um de seus desenlaces, como vemos em alguns casamentos. Por último: o amor e a amizade são paixões raras, muito raras. Não devemos confundí-las nem com os amoricos nem com o que o mundo chama correntemente de ‘amizades’ ou relações. Disse anteriormente que o amor é trágico; acrescento que a amizade é uma resposta à tragédia.

Uma vez traçados os limites, ora flutuantes ora imprecisos, entre o amor e os outros afetos, podemos dar novo passo e determinar seus elementos constitutivos. Aqui me atrevo a chamá-los constitutivos porque são os mesmos desde o princípio: sobreviveram a oito séculos de história. Ao mesmo tempo, as relações entre eles mudam sem parar e produzem novas combinações, à maneira das partículas da física moderna. A esse contínuo intercâmbio de influências se deve a variedade das formas da paixão amorosa. São, diria, um conjunto de relações, como o imaginado por Roman Jakobson

no nível mais básico da linguagem, o fonológico, entre som e sentido, cujas combinações e permutas produzem os significados. Não é estranho, portanto, que muitos tenham sido tentados a desenhar uma combinação das paixões eróticas. É uma empreitada na qual ninguém teve sucesso até agora. Penso que isso é impossível: não se deve esquecer nunca que o amor é, como dizia Dante, um acidente de um ser humano e que este ser é imprevisível. É mais útil isolar e determinar o conjunto de elementos ou traços distintivos desse afeto que chamamos de amor. Advirto que não se trata nem de uma definição nem de um registro, mas sim de um reconhecimento, no primeiro sentido desta palavra: exame cuidadoso de uma pessoa ou de um objeto para conhecer sua natureza e identidade. Vou agora recorrer a algumas das observações feitas no transcurso destas reflexões, mas unidas a outras idéias e conjecturas: recapitulação, crítica e hipótese.

Ao tentar ordenar melhor minhas idéias, descobri que, embora certas modalidades tenham desaparecido e outras mudado, algumas resistiram à erosão dos séculos e às mudanças históricas. Podemos reduzi-las a cinco e compõem o que me atrevo a chamar de elementos constitutivos de nossa imagem do amor. A primeira nota característica do amor é a exclusividade. Nestas páginas eu já me referi a ela várias vezes e procurei demonstrar que é a linha que traça a fronteira entre o amor e o território mais vasto do erotismo. Este último é social e aparece em todos os lugares e em todas as épocas. Não há sociedade sem ritos e práticas eróticas, desde os mais inócuos até os mais sangrentos. O erotismo é a dimensão humana da sexualidade, aquilo que a imaginação acrescenta à natureza. Um exemplo: copulação frente a frente, na qual os dois participantes se olham nos olhos, é uma invenção humana e não praticada por nenhum dos outros mamíferos. O amor é individual ou, mais exatamente, interpessoal: queremos unicamente uma pessoa e pedimos a ela que nos

queira com o mesmo afeto exclusivo. A exclusividade requer a reciprocidade, o acordo do outro, sua vontade. Assim, o amor único faz fronteira com outro dos elementos constitutivos: a liberdade. Nova prova do que observei anteriormente: nenhum dos elementos primordiais tem vida autônoma; cada um está relacionado com os outros, cada um os determina e é determinado por eles.

Dentro dessa mobilidade, cada elemento é invariável. No caso do amor único é uma condição absoluta: sem ela não há amor. Mas não somente com ela: é necessário que concorram, em maior ou menor grau, os outros elementos. O desejo de exclusividade pode ser mero afã de posse. Esta foi a paixão analisada com tanta sutileza por Marcel Proust. O verdadeiro amor consiste precisamente na transformação do apetite de posse em entrega. Por isso pede reciprocidade e assim transtorna radicalmente a velha relação entre domínio e servidão. O amor único é o fundamento dos outros componentes: todos nele repousam, também é ele o eixo e todos giram a seu redor. A exigência de exclusividade é um grande mistério: por que amamos esta pessoa e não outra? Ninguém jamais pôde esclarecer esse enigma, a não ser com outros enigmas, como o mito dos andróginos em *O banquete*. O amor único é uma das facetas de outro grande mistério — a pessoa humana.

Entre o amor único e a promiscuidade há uma série de gradações e matizes. Contudo, a exclusividade é a exigência ideal e sem ela não há amor. Mas a infidelidade não é o pão de cada dia dos casais? Sim, e isso prova que Ibn Hazm, Guinizelli, Shakespeare e o próprio Stendhal não se enganaram: o amor é uma paixão que todos ou quase todos veneram mas que poucos, muito poucos, vivem realmente. Admito, claro, que nisso como em todas as demais coisas há graus e matizes. A infidelidade pode ser consentida ou não, freqüente ou ocasional. A primeira, a consentida, se praticada só por uma

das partes, provoca na outra graves sofrimentos e penosas humilhações: seu amor não tem reciprocidade. O infiel é insensível ou cruel e em ambos os casos incapaz de amar realmente. Se a infidelidade é por mútuo acordo e praticada pelas duas partes — costume mais e mais freqüente — há uma queda na tensão passional; o casal não se sente empenhado em cumprir o que a paixão pede. É amor? Na verdade é cumplicidade erótica. Muitos dizem que nesses casos a paixão se transforma em amizade amorosa. Montaigne teria protestado no ato: a amizade é um afeto tão exclusivo ou mais que o amor. A permissão para cometer infidelidades é um acerto ou, melhor, uma resignação. O amor é rigoroso e, como a libertinagem, embora em direção oposta, é um ascetismo. Sade viu com clarividência que o libertino aspira à insensibilidade e por isso vê o outro como um objeto; o apaixonado procura a fusão e por isso transforma o objeto em sujeito. Quanto à infidelidade ocasional, também é uma falta, uma fraqueza. Pode e deve ser perdoada porque somos seres imperfeitos e tudo que fazemos está marcado pelo estigma de nossa imperfeição original. E se amamos duas pessoas ao mesmo tempo? Trata-se sempre de um conflito passageiro; com freqüência se apresenta no momento de trânsito de um amor a outro. A escolha, que é a prova do amor, resolve invariavelmente, às vezes com crueldade, o conflito. Acredito que todos esses exemplos bastam para mostrar que o amor único, embora poucas vezes se realize integralmente, é a condição do amor.

O segundo elemento é de natureza polêmica: o obstáculo e a transgressão. Não gratuitamente o amor tem sido comparado com a guerra: entre os amores famosos da mitologia grega, rica em escândalos eróticos, estão os amores de Vênus e Marte. O diálogo entre o obstáculo e o desejo se apresenta em todos os amores e assume sempre a forma de um comba-

te. Desde a dama dos trovadores, encarnação da distância — geográfica, social ou espiritual —, o amor tem sido contínua e simultaneamente interdição e infração, impedimento e contravenção. Todos os casais, dos poemas e romances, do teatro e do cinema, enfrentam esta ou aquela proibição, e todos, com sorte desigual, amiúde trágica, a violam. No passado o obstáculo foi sobretudo de ordem social. O amor nasceu, no Ocidente, nas cortes feudais, numa sociedade acentuadamente hierárquica. A potência subversiva da paixão amorosa se revela no 'amor cortês', que é uma dupla violação do código feudal: a dama deve ser casada e seu apaixonado, o trovador, de uma categoria inferior. No final do século XVII, tanto na Espanha como nas capitais dos vice-reinados do México e do Peru, aparece um curioso costume erótico que é a simétrica contrapartida do 'amor cortês', chamada de 'galanteios de palácio'. Ao se estabelecer a corte em Madri, as famílias da nobreza enviavam suas filhas para serem damas da rainha. As jovens viviam no palácio real e participavam dos festejos e cerimônias oficiais. Assim se davam relações eróticas entre essas damas jovens e os cortesãos. Mas em geral eles eram casados, e dessa forma os flertes eram ilegítimos e temporais. Para as damas jovens, os 'galanteios de palácio' eram um tipo de iniciação amorosa, não muito longe da 'cortesias' do amor medieval.²⁸

Com o passar do tempo as proibições derivadas da categoria social e das rivalidades de clãs foram se atenuando, mas não desapareceram completamente. É impensável, por exemplo, que inimizade entre duas famílias, como a dos Capuleto e dos Montéquio, possa impedir, numa cidade moderna, os amores de dois jovens. Mas agora há outras proibições não menos rígidas e cruéis; além disso, muitas das antigas se fortaleceram. A interdição fundada na raça continua vigente,

28. Veja *Sor Juana Inés de la Cruz ou Las trampas de la fe* (pp. 128 a 134, volume quinto de minhas *Obras completas*).

não na legislação, mas nos costumes e na mentalidade popular. O mouro Otelo descobriria que, em matéria de relações sexuais entre pessoas de raças diferentes, as opiniões majoritárias em Nova York, Londres ou Paris são até mais intolerantes que as de Veneza no século XVI. Ao lado da barreira do sangue, há o obstáculo social e econômico. Embora hoje a distância entre ricos e pobres, burgueses e proletários não tenha a forma rígida e cortante que dividia o cavaleiro do servo ou o cortesão do plebeu, os obstáculos fundados na classe social e no dinheiro determinam ainda as relações sexuais. Distância entre a realidade e a legislação: essas diferenças não figuram nos códigos, mas sim nos costumes. A vida cotidiana, para não falar dos romances nem dos filmes, está repleta de histórias de amor com barreiras sociais por motivos de classe ou raça.

Outra proibição que ainda não desapareceu completamente é a relativa às paixões homossexuais, sejam masculinas ou femininas. Esta classe de relação foi condenada pelas Igrejas e durante muito tempo foi chamada de 'pecado nefando'. Hoje nossas sociedades — falo das grandes cidades — são bem mais tolerantes que há alguns anos; contudo, o anátema ainda persiste em muitos meios. Não se pode esquecer que há apenas um século causou a desgraça de Oscar Wilde. Nossa literatura geralmente se esquiva desse tema: é muito perigoso. Ou o disfarça — todos sabemos, por exemplo, que Albertine, Gilberte e as outras *jeunes filles en fleur* eram na verdade rapazes. Gide teve muita coragem ao publicar *Corydon*; o romance de E. M. Foster, *Maurice*, por vontade do autor apareceu só depois de sua morte. Alguns poetas modernos foram mais atrevidos e entre eles se destaca um espanhol, Luis Cernuda. É preciso refletir sobre a época, o mundo e a língua em que Cernuda publicou seus poemas para poder apreciar seu arrojo.

No passado as proibições mais rigorosas e temidas eram as das Igrejas. Ainda é assim, embora nas sociedades modernas, predominantemente seculares, sejam menos ouvidas. As Igrejas perderam grande parte de seu poder temporal. A ganância tem sido relativa: o século XX aperfeiçoou os ódios religiosos ao convertê-los em paixões ideológicas. Os Estados totalitários não só substituíram as inquisições eclesiásticas, como seus tribunais foram mais impiedosos e obtusos. Uma das conquistas da modernidade democrática foi a de subtrair do controle do Estado a vida privada, vista como um domínio sagrado das pessoas; os totalitários deram um passo atrás e se atreveram a legislar sobre o amor. Os nazistas proibiram aos alemães as relações sexuais com quem não fosse ariano. Além disso, conceberam projetos eugenéticos destinados a aperfeiçoar e purificar a 'raça alemã', como se tratasse de cavalos ou de cachorros. Por sorte não tiveram tempo de terminar o serviço.

Os comunistas não foram menos intolerantes; sua obsessão não foi a pureza racial, mas a ideológica. Ainda temos viva na memória pública a lembrança das humilhações e baixezas que deviam suportar os cidadãos dessas nações para casar com pessoas do 'mundo livre'. Um dos grandes romances de amor de nossa época, *Doutor Jivago*, de Boris Pasternak, relata a história de dois amantes separados pelo ódio das facções ideológicas durante a guerra civil que sucedeu à tomada de poder pelos bolcheviques. A política era a grande inimiga do amor. Mas os amantes sempre encontraram um modo de escapar das tenazes da ideologia. São instantes diminutos e imensos, duram um abrir e fechar de olhos e são longos como um século. Os poetas provençais e os românticos do século XIX, se tivessem podido ler as páginas de Pasternak nas quais ele descreve o delírio dos amantes, perdidos numa cabana da estepe, enquanto os homens se matam por abstrações, teriam aprovado com um sorriso. O poeta russo

compara essas carícias e essas frases entrecortadas com os diálogos sobre o amor dos antigos filósofos. Não exagerou: para os amantes o corpo pensa e a alma se toca, é palpável.

O obstáculo e a transgressão estão intimamente associados a outro elemento também duplo: o domínio e a submissão. Na sua origem, como eu já disse, o arquétipo da relação amorosa foi a relação senhorial: os vínculos que uniam o vassalo ao senhor foram o modelo do 'amor cortês'. Contudo, a transposição das relações reais de dominação à esfera do amor — zona privilegiada do imaginário — foi alguma coisa mais do que uma tradução ou uma reprodução. O vassalo estava ligado ao senhor por uma obrigação que começava com o próprio nascimento e da qual a homenagem de submissão era a manifestação simbólica. A relação de soberania e dependência era recíproca e natural; quero dizer, não era o objeto de um convênio explícito e no qual interviesse a vontade, mas sim a consequência de uma dupla fatalidade: a do nascimento e a da lei do lugar onde se nascia. Em contrapartida, a relação amorosa se funda numa ficção: o código de cortesia. Ao copiar a relação entre o senhor e seu vassalo, o apaixonado transforma a fatalidade do sangue e o solo em livre escolha: o apaixonado escolhe, voluntariamente, sua senhora e, ao escolhê-la, escolhe também sua servidão. O código do amor cortês contém, além disso, outra transgressão da moral senhorial — a dama de alta linhagem esquece, voluntariamente, sua categoria e cede sua soberania.

O amor tem sido e é a grande subversão do Ocidente. Como no erotismo, o agente da transformação é a imaginação. Mas, no caso do amor, a mudança se dá em relação contrária: não nega o outro nem o reduz a sombra, mas é a negação da própria soberania. Essa autonegação tem uma contrapartida: a aceitação do outro. Ao contrário do que acontece no domínio da libertinagem, as imagens permanecem: o ou-

tro, a outra, não são uma sombra, mas uma realidade carnal e espiritual. Posso tocá-la mas também *falar* com ela. E posso ouvi-la — e mais: *beber* suas palavras. Outra vez a transsubstanciação: o corpo se torna voz, sentido; a alma é corporal. Todo amor é eucaristia.

O afã constante de todos os apaixonados e o tema dos nossos grandes poetas e romancistas têm sido sempre o mesmo: a busca do reconhecimento da pessoa querida. Reconhecimento no sentido de confessar, como diz o dicionário, a dependência, subordinação ou vassalagem em que se está em relação ao outro. O paradoxo reside em que esse reconhecimento é voluntário, é um ato livre. Reconhecimento, também, no sentido de confessar que estamos diante de um mistério palpável e carnal: uma pessoa. O reconhecimento aspira à reciprocidade, mas é independente dela. É uma aposta que ninguém tem certeza de ganhar por ser dependente da liberdade do outro. A origem da relação de vassalagem é a obrigação natural e recíproca do senhor e do feudatário; a do amor é a busca de uma reciprocidade livremente outorgada. O paradoxo do amor único reside no mistério da pessoa que, sem nunca saber exatamente a razão, se sente invencivelmente atraída por outra pessoa, excluindo as demais. O paradoxo da servidão também se apoia em outro mistério: a transformação do objeto erótico em pessoa o converte imediatamente em sujeito dono de livre-arbítrio. O objeto que desejo se torna sujeito que me deseja ou me rejeita. A cessão da soberania pessoal e a aceitação voluntária da servidão entranha uma verdadeira mudança de natureza: pela ponte do mútuo desejo o objeto se transforma em sujeito desejoso e o sujeito em objeto desejado. O amor é representado na forma de um nó; é preciso acrescentar que esse nó é feito de duas liberdades enlaçadas.

Dominação e servidão, assim como obstáculo e transgressão, mais que elementos por si próprios, na verdade são variantes de uma contradição mais vasta que os engloba: fatalidade e liberdade. O amor é atração involuntária em relação a uma pessoa e voluntária aceitação dessa atração. A forma mais antiga em que se apresenta essa contradição está na crença nas poções e feitiços mágicos. Em todos os povos aparecem contos e lendas que têm como tema essas crenças. No Ocidente o melhor exemplo é a história de Tristão e Isolda, um arquétipo que será repetido sem exaustão pela arte e a poesia. Para essa tradição o amor é um feitiço e a atração que leva os amantes a se unirem é a consequência de um encantamento. O amor é um laço mágico que literalmente cativa a vontade e o livre-arbítrio dos apaixonados. O Renascimento e o Barroco substituíram o filtro medieval por uma teoria das paixões e das almas. A metáfora do imã foi o símbolo predileto dos poetas dessa época.

Os românticos e os modernos substituíram o neoplatonismo renascentista por explicações psicológicas e fisiológicas, tais como a cristalização, a sublimação e outras semelhantes. Todas elas, por mais diversas que sejam, concebem o amor como atração fatal. Mas essa fatalidade, sejam suas vítimas Calixto e Melibéia ou Hans Castorp e Cláudia, foi livremente assumida em todos os casos. Acrescento: e ardentemente invocada e desejada. A fatalidade se manifesta só com e por meio da cumplicidade de nossa liberdade. O elo entre liberdade e destino — o grande mistério da tragédia grega e dos autos sacramentais hispânicos — é o eixo em torno do qual giram todos os apaixonados da história. Ao nos apaixonarmos, escolhemos nossa fatalidade. Seja o amor a Deus ou o amor a Isolda, o amor é um mistério no qual liberdade e predestinação se enlaçam. Mas o paradoxo da liberdade viceja

também no subsolo psíquico: as vegetações venenosas das infidelidades, as traições, os abandonos, os esquecimentos, os ciúmes. O mistério da liberdade amorosa e sua flora alternadamente radiante e fúnebre tem sido o tema central de nossos poetas e artistas. Também de nossas vidas, a real e a imaginária, a vivida e a sonhada.

A quinta nota distintiva de nossa idéia do amor consiste, como no caso das outras, na união indissolúvel de dois contrários, o corpo e a alma. Nossa tradição, desde Platão, exalta a alma e menospreza o corpo. Diante dela e desde suas origens, o amor enobreceu o corpo: sem atração física, carnal, não há amor. Nossa época nega a alma e reduz o espírito humano a um reflexo das funções corporais. Assim minou no seu próprio centro a noção de pessoa, dupla herança do cristianismo e da filosofia grega. A noção de alma constitui a pessoa e, sem pessoa, o amor volta ao mero erotismo. Mais adiante voltarei a falar do ocaso da noção de pessoa em nossas sociedades; por agora me limito a dizer que isso tem sido o principal responsável pelos desastres políticos do século XX e do aviltamento geral de nossa civilização. Há uma conexão íntima e causal, necessária, entre as noções de alma, pessoa, direitos humanos e amor. Sem a crença numa alma imortal inseparável de um corpo mortal, não poderia ter nascido o amor único nem sua consequência: a transformação do objeto desejado em sujeito desejoso. Em resumo, o amor exige como condição prévia a noção de pessoa e esta de uma alma encarnada num corpo.

A palavra pessoa é de origem etrusca e designava em Roma a máscara do ator teatral. O que existe por trás da máscara, o que é aquilo que anima o personagem? O espírito humano, a alma ou *anima*. A pessoa é um ser composto de uma alma e um corpo. Aqui aparece outro grande paradoxo do amor, talvez o mais importante, seu nó trágico: amamos

simultaneamente um corpo mortal, sujeito ao tempo e seus acidentes, e uma alma imortal. O amante ama por igual o corpo e a alma. Podemos até dizer que, se não fosse a atração pelo corpo, o apaixonado não poderia amar a alma que o anima. Para o amante o corpo desejado é alma; por isso lhe fala com uma linguagem para além da linguagem, mas que é perfeitamente compreensível, não com a razão, mas sim com o corpo, com a pele. Por sua vez a alma é palpável: podemos tocá-la e seu sopro refresca nossas pálpebras ou aquece nossa nuca. Todos os apaixonados sentem essa transposição do corporal ao espiritual e vice-versa. Todos sabem disso com um saber rebelde à razão e à linguagem. Alguns poetas já disseram:

*...her pure and eloquent blood
Spoke in her cheeks, and so distinctly wrought
That one might almost say, her body thought.*^{29*}

Ao ver no corpo os atributos da alma, os apaixonados incorrem numa heresia reprovada tanto por cristãos como por platônicos. Assim, não é estranho que tenha sido considerado como um desvio e até como uma loucura: o *louco amor* dos poetas medievais. O amor é louco porque fecha os amantes numa contradição insolúvel. Para a tradição platônica, a alma vive prisioneira no corpo; para o cristianismo, viemos a este mundo apenas uma vez e só para salvar nossa alma. Em um e outro caso há oposição entre alma e corpo, embora o cristianismo tenha atenuado isso com o dogma da *ressurreição da carne* e a doutrina dos *corpos religiosos*. Mas o amor é uma transgressão tanto da tradição platônica como da cristã. Traslada ao corpo os atributos da alma, e este deixa de ser uma prisão. O amante ama o corpo como se fosse alma e a alma como se fosse corpo. O amor mistura a terra

29. John Donne. *Second anniversary*.

* ...seu puro eloquente sangue / Falou em suas faces, e tão distintamente forjado, / Que até se poderia dizer, seu corpo pensado (N. do T.).

com o céu: é a grande subversão. Cada vez que o amante diz: *te amo para sempre*, confere a uma criatura efêmera e cambiante dois atributos divinos — a imortalidade e a imutabilidade. A contradição é, na verdade, trágica: a carne se corrompe, nossos dias estão contados. Contudo, amamos. E amamos com o corpo e a alma, em corpo e alma.

Esta descrição dos cinco elementos constitutivos de nossa imagem do amor, por mais sumária que seja, me parece que revela sua natureza contraditória, paradoxal ou misteriosa. Mencionei cinco traços distintivos; na verdade, como vimos, podem ser reduzidos a três: a exclusividade, que é amor a uma só pessoa; a atração, que é fatalidade livremente assumida; e a pessoa, que é corpo e alma. O amor é composto de contrários, mas que não podem se separar e que vivem constantemente em luta e reunião com eles próprios e com os outros. Esses contrários, como se fossem os planetas do estranho sistema solar das paixões, giram em torno de um único sol. Este sol também é duplo: o casal. Contínua transmutação de cada elemento: a liberdade escolhe a servidão, a fatalidade se transforma em escolha voluntária, a alma é corpo e o corpo é alma. Amamos um ser mortal como se fosse imortal. Lope disse isso melhor: *ao que é temporal chamar eterno*. Sim, somos mortais, somos filhos do tempo e ninguém se salva da morte. Não só sabemos que vamos morrer como a pessoa que amamos também vai morrer. Somos os joguetes do tempo e de seus acidentes: a doença e a velhice, que desfiguram o corpo e extraviam a alma. Mas o amor é uma das respostas que o homem inventou para olhar de frente a morte. Pelo amor roubamos ao tempo que nos mata umas quantas horas que transformamos, às vezes, em paraíso e outras em inferno. De ambas as formas o tempo se distende e deixa de ser uma medida. Mais além da felicidade ou infelicidade, embora seja as duas coisas, o amor é intensidade; não nos pre-

senteia com a eternidade mas sim com a vivacidade, esse minuto no qual se entreabrem as portas do tempo e do espaço — aqui é mais além e agora é sempre. No amor tudo é dois e tudo tende a ser um.

6

A luz da manhã

Desde o século XVIII os europeus se examinam sem parar e se julgam. Esse desmedido interesse por eles próprios não é simples narcisismo: é angústia diante da morte. No apogeu de sua civilização os gregos inventaram a tragédia; inventaram-na, diz Nietzsche, por um excesso de saúde; só um organismo forte e lúcido pode ver de frente o sol cruel do destino. A consciência histórica nasceu com o Ocidente e quem diz história diz consciência da morte. Herdeira do cristianismo, que inventou o exame de consciência, a modernidade inventou a crítica. Esse é um dos traços que nos distingue de outras épocas; nem a Antiguidade nem a Idade Média praticaram a crítica com a paixão da modernidade: crítica dos outros e de nós próprios, de nosso passado e de nosso presente. O exame de consciência é um ato de introspecção solitária no qual aparecem os fantasmas dos outros e também o fantasma daquele que fomos — um fantasma plural, pois fomos muitos. Essa descida à caverna de nossa consciência é feita à luz da idéia da morte: descemos até o passado porque sabemos que um dia morreremos e, antes, queremos estar em paz conosco. Creio que alguma coisa semelhante pode

ser dita das meditações filosóficas e históricas sobre a civilização do Ocidente — são exames de consciência, diagnósticos sobre a saúde de nossas sociedades e discursos diante de sua morte mais ou menos próxima. De Vico a Valéry nossos filósofos não param de nos lembrar que as civilizações são mortais. Nos últimos 50 anos esses melancólicos exercícios têm sido feitos com maior frequência; quase todos são admonitórios e alguns desesperançados. São poucos os que, qualquer que seja seu grupo, se atrevem a anunciar 'manhãs radiantes'. Se pensamos em termos históricos, vivemos na idade do ferro, cujo ato final é a barbárie; se pensamos em termos morais, vivemos na idade da lama.

Os estudos sobre a saúde histórica e moral de nossas sociedades abrangem todas as ciências e especialidades: economia, política, direito, recursos naturais, doenças, demografia, queda geral da cultura, crise das universidades, ideologias e, ao final, todo o leque das atividades humanas. Contudo, em nenhuma delas — a não ser umas poucas exceções que podem ser contadas nos dedos — aparece a mais leve reflexão sobre a história do amor no Ocidente e sobre sua situação atual. Eu me refiro a livros e estudos sobre o amor propriamente dito, não a toda essa abundante literatura sobre a sexualidade humana, sua história e suas anomalias. Sobre esses temas a bibliografia é muito rica e vai do ensaio ao tratado de higiene. Mas o amor é outra coisa. Omissão que diz muito sobre a tempera de nossa época. Se o estudo das instituições políticas e religiosas, as formas econômicas e sociais, as idéias filosóficas e científicas é imprescindível para se ter uma idéia do que foi e é nossa civilização, como não o será o estudo de nossos sentimentos, entre eles, aquele que durante mil anos tem sido o eixo de nossa vida afetiva, imaginária e real? O acaso de nossa imagem do amor seria uma catástrofe maior que a derrubada de nossos sistemas econômicos e políticos: seria o

fim de nossa civilização. Ou seja, de nossa maneira de sentir e viver.

Um erro que devemos corrigir é o costume de referir esses fenômenos exclusivamente à civilização do Ocidente. Embora se assista hoje, em muitas partes, à ressurreição das particularidades nacionais e até tribais, é claro que, pela primeira vez na história de nossa espécie, vivemos o início da formação de uma sociedade mundial. A civilização do Ocidente se estendeu ao planeta inteiro. Na América arrasou com as culturas nativas; nós, os americanos, somos uma dimensão excêntrica do Ocidente. Somos sua prolongação e sua réplica. O mesmo pode ser dito de outros povos da Oceania e da África. Isso não significa ignorância ou menosprezo pelas sociedades nativas e suas criações; não faço aqui um juízo de valor: faço constar um fato histórico. Pregar a volta às culturas africanas ou o regresso a Tenochtitlán ou aos incas é uma aberração sentimental — respeitável, mas errônea — ou um ato de cínica demagogia. Por último, a influência ocidental tem sido e é determinante no Oriente. Ainda em ligação com o tema destas reflexões, basta lembrar as numerosas e profundas analogias entre nossa concepção do amor e a do Extremo Oriente e da Índia. No caso do Islã o parentesco é ainda mais íntimo: o 'amor cortês' é impensável sem a erótica árabe. As civilizações não são fortalezas e sim cruces no caminho e nossa dívida com a cultura árabe, nessa matéria, é imensa. Em resumo, a imagem ou idéia do amor é hoje universal e seu destino, neste final de século, é inseparável do destino da civilização mundial.

Ao falar da continuidade do amor é útil repetir que não me refiro ao sentimento, que provavelmente permanece em todos os tempos e lugares, mas às concepções sobre essa paixão elaboradas por algumas sociedades. Essas concepções não são construções lógicas: são a expressão de profundas aspirações psíquicas e sexuais. Sua coerência não é racional

mas vital. Por isso eu as denomino imagens. Acrescento que, se não são uma filosofia, são uma visão do mundo e, assim, são também uma ética e uma estética: uma *cortesia*. Finalmente, a notável continuidade da imagem do amor do século XII a nossos dias não significa imobilidade. Ao contrário, em sua história há inúmeras mudanças e inovações. O amor tem sido um sentimento constantemente criador e subversivo.

Dentre todas as civilizações a do Ocidente tem sido, seja isso bom ou mau, a mais dinâmica e cambiante. Suas mudanças se refletem em nossa imagem do amor; por sua vez, esta tem sido um potente e quase sempre benéfico agente dessas transformações. Pensemos, por exemplo, na instituição matrimonial — de sacramento religioso a contrato interpessoal; de acerto de famílias sem participação dos contraentes a convênio entre eles; da obrigação do dote à separação de bens; de estado indissolúvel ao divórcio moderno. Outra mudança: o adultério. Estamos já muito longe dos punhais com os quais os esposos do século XVII degolavam suas mulheres para vingar a honra. A lista de mudanças poderia ser maior. Não é necessário enumerá-las. A grande novidade deste fim de século é o laxismo das sociedades liberais do Ocidente. Acho que a conjunção de três fatores explica isso: o primeiro, social, tem sido a crescente independência da mulher; o segundo, de ordem técnica, a aparição de métodos anticoncepcionais mais eficazes e menos perigosos que os antigos; o terceiro, que pertence ao domínio das crenças e valores, é a mudança de posição do corpo, que deixou de ser a metade inferior, inteiramente animal e perecedora do ser humano. A revolução do corpo tem sido e é um fato decisivo na dupla história do amor e do erotismo: libertou-nos, mas pode também nos degradar e nos aviltar, Voltarei a isso mais adiante.

A literatura retrata as mudanças da sociedade. Também as prepara e as profetiza. A paulatina cristalização de nossa imagem do amor tem sido obra das mudanças tanto nos costu-

mes como na poesia, no teatro e no romance. A história do amor não é apenas a de uma paixão, mas de um gênero literário. Melhor dizendo, é a história das diversas imagens do amor que os poetas e romancistas nos têm dado. Essas imagens têm sido retratos e transfigurações, cópias da realidade e visões de outras realidades. Ao mesmo tempo, todas essas obras se alimentam da filosofia e do pensamento de cada época: Dante da escolástica, os poetas renascentistas do neoplatonismo, Laclós e Stendhal da Enciclopédia, Proust de Bergson, os poetas e romancistas modernos de Freud. Em nossa língua o exemplo maior, neste século, é o de Antonio Machado, nosso poeta-filósofo, cuja obra em verso e prosa gira em torno da temporalidade humana e portanto de nossa essencial incompletude. Sua poesia, como ele próprio disse certa vez, foi um 'canto de fronteira' — do outro lado está a morte — e seu pensamento sobre o amor é uma reflexão sobre a ausente e, mais radicalmente, sobre a ausência.

Não me parece exagerado afirmar, não como se fosse uma lei histórica mas sim como algo mais que uma simples coincidência, que todas as grandes mudanças do amor correspondem a movimentos literários que, simultaneamente, as preparam e refletem, transfiguram e convertem em ideais de vida superior. A poesia provençal ofereceu à sociedade feudal do século XII a imagem do 'amor cortês' como um gênero de vida digno de ser imitado. A figura de Beatriz, mediadora entre esse mundo e o outro, desdobrou-se em sucessivas criações como a Margarida de Goethe e a Aurélia de Nerval; ao mesmo tempo, por obra do contágio poético, iluminou e confortou as noites de muitos solitários. Stendhal descreveu pela primeira vez, com fingido rigor científico, o amor-paixão. Digo fingido porque sua descrição é na verdade mais uma confissão do que uma teoria, embora congelada pelo pensamento do século XVIII. Os românticos nos ensinaram a viver, morrer, sonhar e, sobretudo, amar. A poesia tem exalta-

do e analisado o amor; o recriou e propõe que seja imitado universalmente.

O fim da primeira guerra mundial teve repercussões em todos os setores da existência. A liberdade dos costumes, sobretudo eróticas, foi inusitada. Para compreender a alegria que sentiram os jovens diante dos atrevimentos daqueles anos, é preciso lembrar o rigor e a hipocrisia que, durante todo o século XIX, a moral burguesa impôs ao mundo. As mulheres saíram às ruas, cortaram o cabelo, encurtaram as saias, exibiram seus corpos e mostraram a língua a bispos, juizes e professores. A liberdade erótica coincidiu com a revolução artística. Na Europa e na América surgiram grandes poetas do amor moderno, um amor que fundia o corpo com a mente, a rebelião dos sentidos com a do pensamento, a liberdade com a sensualidade. Ninguém disse isso e já é hora de dizê-lo: na América de língua espanhola surgiram naqueles anos dois ou três grandes poetas do amor. Foi o desabrochar da linguagem da paixão. O mesmo aconteceu na Rússia, antes da era Stálin. Contudo, nenhum desses poetas nos deixou uma teoria do amor semelhante às que nos legaram os neoplatônicos do Renascimento e os românticos. Eliot e Pound foram grandes pensadores, mas não lhes interessou o amor, e sim a política e a religião. A exceção foi, como no século XII, a França. Lá a vanguarda estética, o Surrealismo, logo se converteu numa rebelião filosófica, moral e política. Um dos eixos de subversão surrealista foi o erotismo. O melhor da poesia surrealista é a poesia amorosa; penso principalmente, mas não unicamente, em Paul Éluard. Alguns dos surrealistas escreveram também ensaios; Benjamin Péret cunhou num belo texto a expressão 'amor sublime' para diferenciar esse sentimento do amor-paixão de Stendhal.³⁰ En-

30. "Le noyau de la commète", prefácio a *Anthologie de l'amour sublime*, Paris, 1956.

fim, a tradição iniciada por Dante e Petrarca estendeu-se através da figura central do Surrealismo, André Breton.

Na obra e vida de Breton se misturam a reflexão e o combate. Se seu temperamento filosófico o inseriu na linha de Novalis, seu arrojo o levou a combater, como Tibulo e Propércio, na *millita amoris*. Não como simples soldado, mas como capitão. Desde seu nascimento o Surrealismo se apresentou como um movimento revolucionário. Breton quis unir o privado e o social, a rebelião dos sentidos e do coração — encarnada em sua idéia do amor único — com a revolução social e política do comunismo. Fracassou e há ecos desse fracasso nas páginas de *L'amour fou*, um dos poucos livros modernos que merece ser chamado *elétrico*. Sua atitude não foi menos intransigente diante da moral da burguesia. Os românticos tinham lutado contra as proibições da sociedade de sua época e tinham sido os primeiros a proclamar a liberdade do amor. Embora na Europa de 1920 e 1930 ainda subsistissem muitas proibições, também já eram populares os preceitos e doutrinas do amor livre. Em certos grupos e meios reinava a promiscuidade, disfarçada de liberdade. Assim, o combate de Breton pelo amor se deu em três frentes: a dos comunistas, empenhados em ignorar a vida privada e suas paixões; a das antigas proibições da Igreja e da burguesia, e a dos emancipados. Combater os dois primeiros não era difícil, intelectualmente falando; combater o terceiro grupo era árduo pois implicava a crítica de seu meio social. Não há nada mais difícil que defender a liberdade contra os libertários.

Um dos grandes méritos de Breton foi ter percebido a função subversiva do amor e não unicamente, como a maioria de seus contemporâneos, do mero erotismo. Percebeu também, embora não claramente, as diferenças entre amor e erotismo, mas não pôde ou não quis se aprofundar nessas diferenças e assim se privou de dar uma base mais sólida à sua idéia do amor. Em sua tentativa para inserir sua idéia do amor

no movimento revolucionário e filosófico de sua época — ele sabia disso? — acabou seguindo os poetas do passado, especialmente um dos fundadores, Dante, que se propôs a abolir a oposição entre o 'amor cortês' e a filosofia cristã. Na atitude de Breton aparece novamente a dualidade do Surrealismo: de um lado, foi uma subversão, uma ruptura; de outro, encarnou a tradição central do Ocidente, essa corrente que algumas vezes se propôs a unir a poesia ao pensamento, a crítica à inspiração, a teoria à ação. Foi exemplar que nos momentos da grande desintegração moral e política que precedeu à segunda guerra mundial, Breton tenha proclamado o lugar cardeal do amor único em nossas vidas. Nenhum outro movimento poético deste século fez isso e aí reside a superioridade do Surrealismo; uma superioridade não de ordem estética, mas espiritual.

A posição de Breton foi subversiva e tradicional. Ela se opôs à moral prevalecente em nossas sociedades, tanto a burguesa como a pseudo-revolucionária; ao mesmo tempo e com a mesma decisão, continuou a tradição legada pelos românticos e iniciada pelos poetas provençais. Sustentar a idéia do amor único no momento da grande libertação erótica que se seguiu à primeira guerra mundial era se expor ao escárnio de muita gente; Breton se atreveu a desafiar a opinião 'avançada' com denodo e inteligência. Não foi inimigo da nova liberdade erótica mas negou-se a confundi-la com o amor. Advertiu sobre os obstáculos que se opõem à escolha amorosa: os preconceitos morais e sociais, as diferenças de classe e a alienação. Esta última lhe parecia o grande e verdadeiro obstáculo: como escolher se não somos donos nem sequer de nós mesmos? Como Marx, Breton atribuía a alienação ao sistema capitalista; uma vez que este desaparecesse, desapareceria também a alienação. Seu outro grande mestre, Hegel, o primeiro a formular o conceito de alienação, tinha uma idéia

menos otimista. A alienação consiste no sentimento de estarmos ausentes de nós mesmos; outros poderes (outros fantasmas?) nos desalojam, usurpam nosso verdadeiro ser e nos fazem viver uma vida vicária, alheia. Não ser o que se é, estar fora de si, ser um outro sem rosto, anônimo, uma ausência: isto é a alienação. Para Hegel, a alienação nasce com a *cisão*.

O que entendia Hegel por cisão? Kostas Papaioannou explica de forma sucinta: "A concepção judeu-cristã desvalorizou a natureza e transformou-a em objeto... Ao mesmo tempo rompeu o laço orgânico entre o homem e a Cidade (a *Pólis*). Por último, a razão moderna generalizou a cisão: depois de ter oposto o espírito à matéria, a alma ao corpo, a fé ao entendimento, a liberdade à necessidade... a cisão terminou por englobar todas as oposições numa maior: a *subjetividade absoluta* e a *objetividade absoluta*.³¹ Mas há um momento extremo dessa separação do mundo e de si próprio; então o homem "tenta voltar a si mesmo e a saúde se torna acessível". Como toda a sua geração, Hegel acreditou a princípio na Revolução Francesa e pensou que estava destinada a suprimir a alienação e a reconciliar o homem com a natureza e consigo próprio. O fracasso revolucionário o obrigou a se retrair e a conceber uma filosofia que repensasse a totalidade e a reconstruísse entre os fragmentos dispersos a que fora reduzido o incessante trabalho da negatividade do sujeito. No lugar da cura incompleta da cisão que havia sido a Revolução Francesa, Hegel propôs uma filosofia que incluía, também, uma resposta ao enigma da história e um diagnóstico da cisão. Não uma 'filosofia da história', mas uma 'história filosófica' dos homens. Se a sociedade civil se havia mostrado "incapaz de se constituir como um sujeito universal, devia submeter-se ao Estado... Se a *Pólis* era impossível, o Estado seria transcendente com respeito à sociedade." Cura da cisão e alienação? Sim, mas por meio da desaparecimento do sujeito, en-

31. Kostas Papaioannou. *Hegel*, Paris, 1962.

golido pelo Estado, que para Hegel era a forma mais elevada em que podia encarnar o espírito objetivo.

O erro de Hegel e de seus discípulos talvez tenha consistido em buscar uma solução histórica, quer dizer, temporal, para a desgraça da história e suas conseqüências: a cisão e alienação. O calvário da história, como ele chamava o processo histórico, é percorrido por um Cristo que muda sem parar de rosto e de nome, mas que é o mesmo de sempre: o homem. É ele próprio, mas jamais *está* em si mesmo: é tempo e o tempo é constante separação de si. Podemos refutar a existência do tempo e considerá-lo uma ilusão. Foi o que fizeram os budistas. Contudo, não puderam se subtrair a suas conseqüências: a roda das reencarnações e o carma, a culpa do passado que sem parar nos impulsiona a viver. Podemos negar o tempo, não escapar de seu abraço. O tempo é contínua cisão e não descansa nunca: se reproduz e se multiplica ao separar-se de si próprio. A cisão não se cura com tempo e sim com algo ou alguém que seja não-tempo.

Cada minuto é o punhal da separação — como confiar nossa vida ao punhal que nos degola? O remédio está em encontrar um bálsamo que cicatrize para sempre essa contínua ferida que nos infligem as horas e os minutos. Desde que surgiu sobre a Terra — ou porque foi expulso do paraíso ou porque é um momento da evolução universal da vida — o homem é um ser incompleto. Nasce e logo foge de si mesmo. Aonde vai? Anda em busca de si próprio e se persegue sem cessar. Nunca é ele e sim o que quer ser, o que se busca; e ao se alcançar, ou acreditar que se alcançou, desprende-se novamente de si, desaloja-se, e prossegue sua perseguição. É o filho do tempo. E mais: o tempo é seu ser e sua doença constitucional. Sua cura só pode estar fora do tempo. E se não houvesse nada nem ninguém para além do tempo? Então o homem estaria condenado e teria de aprender a viver cara a cara com essa terrível verdade. O bálsamo que cicatriza a fe-

rida do tempo se chama religião; o saber que nos leva a conviver com nossa ferida se chama filosofia.

Não há saída? Sim, há: em alguns momentos o tempo se entreabre e nos deixa ver o *outro lado*. Estes instantes são experiências da conjunção do sujeito e do objeto, do eu sou e você é, do agora e sempre, do mais além e do aqui. Não são reduzíveis a conceitos e só podemos a elas aludir com paradoxos e com as imagens da poesia. Uma dessas experiências é a do amor, na qual a sensação se une ao sentimento e ambas ao espírito. É a experiência do total estranhamento: estamos fora de nós, lançados diante da pessoa amada; e é a experiência da volta à origem, a esse lugar que não está no espaço e que é nossa pátria original. A pessoa amada é, ao mesmo tempo, terra incógnita e casa natal; a desconhecida e a reconhecida. A esse respeito é bom citar, mais que os poetas ou os místicos, precisamente um filósofo como Hegel, grande mestre das oposições e negações. Em um de seus textos da juventude diz: "O amor exclui todas as oposições e por isso escapa ao domínio da razão... Anula a objetividade e assim vai além da reflexão... No amor a vida descobre a si própria já isenta de qualquer incompletude". O amor suprime a cisão. Para sempre? Hegel não o diz, mas provavelmente em sua juventude assim acreditou. Podemos até dizer que toda sua filosofia e especialmente a missão que atribui à dialética — lógica quimérica — nada mais é do que uma gigantesca tradução dessa visão juvenil do amor para a linguagem conceitual da razão.

No mesmo texto Hegel percebe com extraordinária agudeza o grande e trágico paradoxo em que se baseia o amor: "Os amantes não podem se separar a não ser na medida em que são mortais ou quando refletem sobre a possibilidade de morrer". Com efeito, a morte é a força de gravidade do amor. O impulso amoroso nos arranca da terra e do aqui; a consciência da morte nos faz voltar: somos mortais, feitos de terra

e a ela temos de voltar. Eu me atrevo a dizer outra coisa mais. O amor é vida plena, unida a si própria, o contrário da separação. Na sensação do abraço carnal, a união do casal se faz sentimento e este, por sua vez, se transforma em consciência: o amor é o descobrimento da unidade da vida. Nesse instante, a unidade compacta se rompe em dois e o tempo reaparece — é um grande buraco que nos engole. A dupla face da sexualidade reaparece no amor: o sentimento intenso da vida é indistinguível do sentimento não menos poderoso da extinção do apetite vital; a subida é queda, e a extrema tensão, distensão. Dessa forma, a fusão total implica a aceitação da morte. Sem a morte, a vida — a nossa, a terrestre — não é vida. O amor não vence a morte, mas a integra na vida. A morte da pessoa querida confirma nossa condenação: somos tempo, nada dura e viver é um contínuo separar-se; ao mesmo tempo, na morte cessam o tempo e a separação: regressamos à indistinção do princípio, a esse estado que entrevemos na cópula carnal. O amor é um regresso à morte, ao lugar de reunião. A morte é a mãe universal. *Juntarei teus ossos aos meus*, diz Cíntia a seu amante. Concordo que as palavras de Cíntia não podem satisfazer os cristãos nem todos os que acreditam em vida após a morte. Contudo, o que teria dito Francesca se alguém tivesse oferecido salvá-la, mas sem Paulo? Acho que teria respondido: escolher o céu para mim e o inferno para meu amado é escolher o inferno, condenar-se duas vezes.

Breton também enfrentou outro grande mistério do amor: a escolha. O amor único é o resultado de uma escolha, mas esta, por sua vez, não é o resultado de um conjunto de circunstâncias e coincidências? E essas coincidências, são meras casualidades ou têm um sentido e obedecem a uma lógica secreta? Essas perguntas lhe tiraram o sono e o levaram a escrever páginas memoráveis. O encontro precede a escolha e no

encontro o fortuito parece determinante. Breton advertiu com perspicácia que o encontro é constituído por uma série de fatos que surgem na realidade objetiva, sem que aparentemente venham guiados por algum desígnio e sem que nossa vontade participe em seu desenvolvimento. Eu ando sem rumo certo por uma rua qualquer e tropeço em uma transeunte; sua figura me impressiona; quero segui-la, desaparece numa esquina e um mês depois, na casa de um amigo ou na saída de um teatro ou ao entrar num café, a mulher reaparece; sorri, falo com ela, me responde e assim começa uma relação que nos marcará para sempre. Há mil variantes do encontro, mas em todas elas intervém um agente que às vezes chamamos sorte, outras casualidade e outras destino ou predestinação. Casualidade ou destino, essa série de fatos objetivos regidos por uma causalidade externa, cruza-se com nossa subjetividade, nela se insere e transforma-se numa dimensão do mais íntimo e poderoso em cada um de nós — o desejo. Breton lembrou Engels e denominou a interseção das duas séries, a exterior e a interior, de *acaso objetivo*.³²

Breton formula de maneira nítida e econômica sua idéia do acaso objetivo: "Uma forma da necessidade exterior que abre caminho no inconsciente humano". A série causal exterior se cruza com uma causa interna: o inconsciente. Ambas são alheias à nossa vontade, ambas nos determinam e sua conjunção cria uma ordem, um tecido de relações, sobre o qual ignoramos tanto a finalidade como a razão de ser. Essa conjunção de circunstâncias é acidental ou possui um sentido e uma direção? Seja o que for, somos joguetes de forças alheias, instrumentos de um destino que assume a forma paradoxal e contraditória de um acidente necessário. O acaso

32. Ver, sobre a noção de 'azar objetivo' em Breton, a penetrante *Notícia* que consagra Marguerite Bonnet em *L'amour fou* no segundo volume das *Obras completas* de André Breton, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1992. Ver também, no mesmo volume, a *Notícia* da senhora Bonnet e de E.A. Hubert sobre *Les vases communicants*. A propósito, a expressão 'acaso objetivo' não aparece em Engels.

objetivo cumpre, na mitologia de Breton, a função da poção milagrosa na lenda de Tristão e Isolda e a do ímã nas metáforas da poesia renascentista. O acaso objetivo cria uma espaço literalmente imantado: os amantes, como sonâmbulos dotados de uma segunda visão, caminham, cruzam-se, separam-se e voltam a se juntar. Não se procuram, encontram-se. Breton recria com clarividência poética esses estados que todos os amantes conhecem no princípio de sua relação: o saber-se no centro de um tecido de coincidências, sinais e correspondências. Contudo, algumas vezes o autor nos previne que não escreve um relato romanceado nem uma ficção: apresenta-nos um documento, nos dá a relação de um fato vivido. A fantasia e a estranheza não são invenções do autor: são a própria realidade. Será essa sua interpretação? Sim e não. Breton conta o que viu e viveu, mas em seu relato se desdobra, sob o nome de *acaso objetivo*, uma teoria da liberdade e da necessidade.

O acaso objetivo, tal como expõe Breton, apresenta-se como *outra* explicação do enigma da atração amorosa. Como as outras — a beberagem, a influência dos astros ou as tendências infantis da psicanálise — deixa intacto o outro mistério, o fundamental: a conjunção entre destino e liberdade. Acidente ou destino, sorte ou predestinação, para que a relação se realize é necessária a cumplicidade de nossa vontade. O amor, qualquer amor, implica um sacrifício; apesar disso, sabemos estar escolhendo, sem pestanejar, esse sacrifício. Este é o mistério da liberdade, como o viram admiravelmente os trágicos gregos, os teólogos cristãos e Shakespeare. Também Dante e Cavalcanti pensavam que o amor era um acidente que, graças a nossa liberdade, se transformava em escolha. Cavalcanti dizia: "O amor não é a virtude mas, nascido da perfeição (da pessoa amada), é o que a torna possível". Devo acrescentar que a virtude, qualquer que seja o sentido dado a esta palavra, é antes de tudo e sobretudo um *ato livre*. Em re-

sumo, usando uma enérgica expressão popular: *o amor é a liberdade em pessoa*. A liberdade encarnada em um corpo e em uma alma... Com Breton se fecha o período que precede a segunda guerra mundial. A tensão que percorre muitas de suas páginas se deve provavelmente ao fato de possuir consciência de escrever diante da noite iminente: em 1937, as sombras da guerra, que haviam coberto o céu espanhol, juntavam-se no horizonte. Pensava, apesar de seu fervor revolucionário, que seu testemunho era também um testamento, um legado? Não sei. Seja como for, ele percebia como são precárias e ilusórias as idéias com que pretendemos explicar o enigma da relação amorosa. Esse enigma é parte de outro maior, o do homem que, suspenso entre o acidente e a necessidade, transforma sua situação em liberdade.

Os antigos representavam o planeta Vênus, a luz da manhã, na figura de um jovem portador de uma tocha: Lúcifer (*lux*; *lucis*: luz + *ferre*: portar). Para traduzir um trecho do Evangelho no qual Jesus fala de Satã como de "uma centelha caída do céu", São Jerônimo usou a palavra que designava a estrela da manhã: Lúcifer. Feliz deslizamento do significado: chamar o agente rebelde ao mais belo exército celestial, com o nome do arauto que anuncia o raiar do dia, foi um ato de imaginação poética e moral — a luz é inseparável da sombra, o voo da queda. No centro da negritude absoluta do mal apareceu um reflexo indeciso: a luz vaga do amanhecer. Lúcifer: começo ou queda, luz ou sombra? Talvez um e outro. Os poetas perceberam essa ambigüidade e tiraram o partido que conhecemos. Lúcifer fascinou Milton mas também os românticos, que o converteram no anjo da rebeldia e no portador da tocha da liberdade. As manhãs são breves e mais breves ainda as iluminadas pela luz ziguezagueante de Lúcifer. Apareceu ao despontar do século XVIII e na metade do século XIX empalideceu seu rubro resplendor, embora tenha conti-

nuado iluminando com uma luz tênue e perolada, luz do pensamento mais que do coração, o longo entardecer do simbolismo. Até o final de sua vida Hegel aceitou que a filosofia chega sempre tarde e que à luz do amanhecer sucede sempre a do crepúsculo: "A ave de Minerva começa seu vôo ao cair da noite".

A modernidade teve duas manhãs: uma, a que viveu Hegel e sua geração, que começa com a Revolução Francesa e termina 50 anos depois; a outra, a que se inicia com o grande despertar científico e artístico que precede a primeira guerra mundial e termina ao eclodir a segunda guerra. O emblema desse segundo período é, outra vez, a figura ambígua de Lúcifer. Anjo do mal, sua sombra cobre as duas guerras, os campos de Hitler e Stalin, as explosões de Hiroshima e Nagasaki; anjo rebelde da luz, é a fagulha que acende todas as grandes inovações de nossa época na ciência, na moral e nas artes. De Picasso a Joyce e de Duchamp a Kafka, a literatura e a arte da primeira metade do século XX foram luciferinas. Não se pode dizer a mesma coisa do período que sucede à segunda guerra mundial e cujas posteriores seqüelas, indicam todos os sinais, vivemos agora. O contraste é prudente. Nosso século começou com grandes movimentos revolucionários no campo da arte, como o Cubismo e o Abstracionismo, e depois vieram outras revoltas passionais, como o Surrealismo, que se distinguiu por sua violência. Cada gênero literário, do romance à poesia, foi o teatro de uma sucessão de mudanças na forma, na orientação e no próprio sentido das obras. Essas transformações e sacudidas abrangeram também a comédia e o drama. O cinema, além disso, foi influenciado por todas esses experimentos; por sua vez, sua técnica de apresentação das imagens e seu ritmo influíram profundamente na poesia e no romance. O simultaneísmo, por exemplo, imperante na poesia e no romance daqueles anos, é filho direto da montagem cinematográfica. Nada semelhante ocorreu na etapa que

se seguiu à segunda guerra mundial. O anjo rebelde, Lúcifer, abandonou o século.

Não sou pessimista nem nostálgico. O período que agora vivemos não tem sido estéril, embora a produção artística tenha sido gravemente afetada pelas pragas do mercantilismo, do lucro e da publicidade. A pintura e o romance, por exemplo, foram convertidos em produtos submetidos à moda, a primeira por meio do fetichismo do objeto único e o segundo pelo mecanismo da produção em massa. Contudo, desde 1950 não param de surgir obras e personalidades notáveis nos campos da poesia, da música, do romance e das artes plásticas. Mas não apareceu nenhum grande movimento estético ou poético. O último foi o Surrealismo. Temos tido ressurreições, umas meramente habilidosas e outras brilhantes. Melhor dizendo, temos tido, para empregar a exata palavra inglesa, *revivals*. Mas um *revival* não é uma ressurreição: é uma labareda que logo se extingue. O século XVIII teve um neoclassicismo; nós tivemos um 'neo-expressionismo', uma 'transvanguarda' e até um 'neo-romantismo'. E o que foram a *pop-art* e a poesia *beat* senão derivações, a primeira de Dadá e a outra do Surrealismo? O 'expressionismo-abstrato' de Nova York também foi uma tendência derivada; nos deu excelentes artistas mas, novamente, foi uma labareda. O mesmo podemos dizer de uma tendência filosófico-literária do pós-guerra, que apareceu em Paris e se estendeu ao mundo: o existencialismo. Por seu método, foi uma prolongação de Husserl; pelos seus temas, de Heidegger. Mais um exemplo: de 1960 em diante começaram a ser publicados ensaios e livros sobre Sade, Fourier, Roussel e outros. Alguns desses estudos e interpretações são agudos, penetrantes e, às vezes, profundos. Mas não foram revelações originais: esses autores e essas obras haviam sido descobertos 30 ou 40 anos antes por Apollinaire e os surrealistas. Outro *revival*. Não vale a pena continuar... Repito: a segunda metade do século XX não

é pobre em obras notáveis; contudo, até mesmo por sua própria natureza, essas obras representam algo muito diferente e ainda contrário às da primeira metade do século. Não as ilumina a luz ambígua e violenta de Lúcifer: são obras crepusculares. O melancólico Saturno é seu nome? Talvez, embora Saturno ame os matizes. A mitologia o pinta como o soberano de uma idade de ouro espiritual minado pela bÍlis negra, a melancolia, esse humor que ama o claro-escuro. Por outro lado, nosso tempo é simplista, sumário e brutal. Depois de ter caído na idolatria dos sistemas ideológicos, nosso século termina na adoração das Coisas. Que lugar tem o amor num mundo como o nosso?

A praça e a alcova

A guerra fria durou mais de 40 anos. Além da briga entre os grandes blocos formados depois da derrota do Eixo e das outras vicissitudes desse período, uma polêmica comoveu a classe intelectual e a vastos segmentos da opinião pública internacional. Esse debate lembrava, às vezes, as disputas teológicas da Reforma e Contra-Reforma ou as controvérsias provocadas pela Revolução Francesa. Contudo, havia uma diferença enorme: as discussões sobre a guerra fria eram mais de ordem política e moral que filosófica e religiosa; não versavam sobre as causas primeiras ou últimas, mas tinham por tema uma questão *de facto*: a verdadeira natureza do regime soviético, que se proclamava socialista. Foi uma polêmica necessária e árida: desmascarou a mentira, desonrou muitos e gelou as mentes e os corações de outros, mas não produziu idéias novas. Foi surpreendente que nessa atmosfera de litígios e denúncias, de ataques e contra-ataques, poemas e romances fossem escritos, concertos compostos e quadros pintados. Não menos surpreendente foi o surgimento de escritores e artistas independentes na Rússia, Polônia, na antiga Tchecoslováquia, Hungria, Romênia e em outros países

esterilizados pela dupla opressão do dogmatismo pseudo-revolucionário e do espírito burocrático. Também na América Latina, apesar das ditaduras militares e da obsessão da maioria dos nossos intelectuais apaixonados por soluções simplistas, apareceram naqueles anos vários poetas e romancistas notáveis. Essa época provavelmente chegou ao fim. Como já observei, foi um período mais de obras e personagens isolados do que movimentos literários e artísticos.

No Ocidente repetiu-se o fenômeno do primeiro pós-guerra: triunfou e espalhou-se uma nova e mais livre moral erótica. Esse período apresenta duas características que não aparecem no anterior: uma, a participação ativa e pública das mulheres e dos homossexuais; outra, o tom político das reivindicações de muitos desses grupos. Foi e é uma luta pela igualdade de direitos e pelo reconhecimento jurídico e social; no caso das mulheres de uma condição biológica e social; no caso dos homossexuais, de uma exceção. As duas exigências, a igualdade e o reconhecimento da diferença, eram e são legítimas; contudo, diante delas os comensais de *O banquete* platônico teriam arregalado os olhos: o sexo, matéria de debate político? No passado fora freqüente a fusão entre erotismo e religião: o tantrismo, o taoísmo, os gnósticos; em nossa época a política absorve o erotismo e o transforma: já não é uma paixão e sim um direito. Ganância e prejuízo — conquista-se a legitimidade, mas desaparece a outra dimensão, a passional e a espiritual. Durante todos esses anos foram publicados, como já notei, muitos artigos, ensaios e livros sobre sexologia e outras questões afins com a sociologia e a política do sexo, todas elas alheias ao tema destas reflexões. O grande ausente da revolta erótica deste fim de século foi o amor. Contrasta essa situação com as mudanças introduzidas pelo neoplatonismo renascentista, a filosofia 'libertina' do século XVIII ou a grande revolução romântica. Mais adiante espero mostrar algumas das causas desse fracasso, verdadeira

falência que nos converteu em inválidos não do corpo, mas do espírito.

Ortega y Gasset observou certa vez a presença de ritmos vitais nas sociedades: períodos de culto à juventude seguidos de outros à velhice, exaltação da maternidade e do lar ou do amor livre, da guerra e da caça ou da vida contemplativa. Assim, parece-me que as mudanças na sensibilidade coletiva que vivemos no século XX obedecem a um ritmo pendular, a um vaivém entre Eros e Tânatos. Quando essas mudanças da sensibilidade e do sentimento coincidem com outras no domínio do pensamento e da arte, brotam novas concepções do amor. Trata-se de autênticas conjunções históricas, como se vê no 'amor cortês', para mencionar só um exemplo. Uma ocasião para que se realizasse uma convergência dessa natureza pode ter sido a generosa explosão juvenil de 1968. Por desgraça, a revolta dos estudantes não tinha idéias próprias nem produziu obras originais como a de outros movimentos do passado. Seu grande mérito foi se atrever, com exemplar ousadia, a proclamar e tentar levar à prática as idéias libertárias dos poetas e escritores da primeira metade do século. Sartre e outros intelectuais participaram dos comícios e das passeatas, mas não foram atores e sim coro: aplaudiram, não inspiraram. Em 1968 não houve uma revolução: houve a representação, a festa da revolução. A cerimônia era real: a deidade invocada, um fantasma. Festa da revolução: nostalgia da parusia, convocação da Ausente. Por um instante pareceu brilhar a luz equívoca e avermelhada de Lúcifer; logo apagou-se, obscurecida pela fumaça das discussões nos conclaves de jovens puros e dogmáticos. Depois, alguns deles formaram grupos de terroristas.

Na antiga União Soviética e nos países que estavam sob seu domínio deu-se o contrário: fortaleceram-se as antigas proibições e, em nome de um 'progressismo' arcaico, a burocracia voltou a entronizar os preceitos mais conservadores e

convencionais da moral burguesa do século XIX. A arte e a literatura tiveram a mesma sorte: o academicismo, expulso da vida artística do Ocidente pela vanguarda, se refugiou na 'pátria do socialismo'. O mais curioso foi encontrar, entre os defensores da medíocre cultura oficial soviética, muitos antigos vanguardistas europeus e latino-americanos. Nunca se deram ao trabalho de nos explicar esta contradição. Também logo aprovaram a legislação reacionária das burocracias comunistas em matéria sexual e erótica. Conformismo moral e estético, abjeção espiritual.

O império comunista foi uma fortaleza construída sobre areias movediças. Alguns de nós acreditamos que o regime estava ameaçado de petrificação; não, seu mal era uma degeneração do sistema nervoso: a paralisia. Os primeiros sintomas se manifestaram com a queda de Khrushchev. Em menos de 30 anos a fortaleza caiu e arrastou uma construção mais antiga: o império czarista. O III Reich foi aniquilado pela loucura de Hitler, as bombas dos aliados e a resistência russa; a União Soviética pela instabilidade de suas fundações — o caráter heterogêneo do império czarista —, a irrealidade do programa social e econômico bolchevique e a crueldade dos métodos usados para implantá-lo. Além disso, pela rigidez da doutrina, versão simplista do marxismo, verdadeira camisa de força imposta ao povo russo. A rapidez da queda ainda nos assombra. Mas continua em pé a grande incógnita que foi a Rússia desde seu surgimento na história universal há cinco séculos: o que espera esse povo? E a Rússia, o que vem escondendo do mundo?

O futuro é impenetrável: esta é a lição que nos deram as ideologias que pretendiam possuir as chaves da história. É verdade que às vezes o horizonte cobre-se de sinais: quem os traça e quem pode decifrá-los? Todos os sistemas de interpretação falharam. Temos que começar de novo e fazer a mesma pergunta que fizeram Kant e outros fundadores do pensa-

mento moderno. Enquanto isso, parece-me temerário denunciar a superstição da história. Foi e é um grande depósito de novidades, umas maravilhosas, outras terríveis; tem sido também um armazém imenso onde se acumulam as repetições e as cacofonias, os disfarces e as máscaras. Depois das orgias intelectuais deste século é preciso desconfiar da história e aprender a pensar com sobriedade. Exercício de desnudamento; jogar fora os disfarces, arrancar as máscaras. O que ocultam? O rosto do presente? Não, o presente não tem cara. Nossa tarefa é, justamente, dar-lhe uma cara. O presente é uma matéria ao mesmo tempo maleável e indócil — parece obedecer à mão que o esculpe e o resultado é sempre diferente do que imaginávamos. É preciso resignar-se, pois não temos outro recurso: pelo mero fato de estarmos vivos, temos de enfrentar o presente e formar um rosto dessa confusão de linhas e volumes. Converter o presente em presença. Por isso a pergunta sobre o lugar do amor no mundo atual é, ao mesmo tempo, iniludível e crucial. Escamoteá-la é, mais que uma deserção, uma mutilação.

Durante muitos anos alguns de nós participamos de uma batalha que às vezes parecia perdida: defender o presente — informe, imperfeito, manchado por muitos horrores, mas depositário de germes de liberdade — do sistema totalitário, oculto sob a máscara do futuro. Caiu finalmente o disfarce e o rosto terrível, ao contato do ar, começou a se desmanchar, como no conto de Poe, desmancharam-se as feições de Mr. Valdemar, convertidas num líquido acinzentado. As sementes e os germes de liberdade que defendemos contra os totalitarismos deste século hoje secam nas bolsas de plástico do capitalismo democrático. Devemos resgatá-las e espargi-las pelos quatro pontos cardeais. Há uma conexão íntima e causal entre amor e liberdade.

A herança que 1968 nos deixou foi a liberdade erótica. Nesse sentido o movimento estudantil, mais que o prelúdio de uma revolução, foi a consagração final de uma luta que começou ao despontar o século XIX, preparada ao mesmo tempo pelos filósofos libertinos e seus adversários, os poetas românticos. Mas o que fizemos com essa liberdade? Percebemos, 25 anos após 1968, de um lado, que deixamos a liberdade erótica ser confiscada pelos poderes do dinheiro e da publicidade; de outro, o paulatino crepúsculo da imagem do amor em nossa sociedade. Duplo fracasso. O dinheiro corrompeu, uma vez mais, a liberdade. Alguém poderá me dizer que a pornografia acompanha todas as sociedades, incluindo as primitivas; é a contrapartida natural das restrições e proibições que são parte dos códigos sociais. E quanto à prostituição, é tão antiga como as primeiras cidades; a princípio foi associada aos templos, conforme podemos ver no poema de Gilgamesh. Assim, pois, não é nova a ligação entre a pornografia, a prostituição e o lucro. Tanto as imagens (pornografia) como os corpos (prostituição) sempre foram, e em todos os lugares, objeto de comércio. Então, onde está a novidade da situação atual? Respondo: em primeiro lugar, nas proporções do fenômeno e, segundo veremos, na mudança de natureza que ele experimentou. Depois, imaginava-se que a liberdade sexual acabaria por suprimir tanto o comércio dos corpos quanto o das imagens eróticas. A verdade é que ocorreu o contrário. A sociedade capitalista democrática aplicou as leis impessoais do mercado e a técnica da produção em massa na vida erótica. Assim a degradou, embora como negócio tenha tido grande sucesso.

Os povos sempre viram com uma mistura de fascínio e terror as representações do corpo humano. Os primitivos acreditavam que as pinturas e as esculturas eram a duplica-

ção mágica das pessoas reais. Em alguns lugares remotos ainda existem camponeses que não se deixam fotografar porque acreditam que aquele que se apodera da imagem de seu corpo também se apodera de sua alma. De certa maneira não estão errados: há um laço indissolúvel entre o que chamamos alma e o que chamamos corpo. É estranho que numa época em que se fala tanto de direitos humanos, se permita alugar e vender, típicos engodos comerciais, os corpos de homens e mulheres para sua exibição, incluindo as partes mais íntimas. O escandaloso não é o fato de se tratar de uma prática universal e admitida por todos, mas sim que ninguém se escandaliza: nossos alicerces morais intumesceram. Em muitos povos a beleza foi vista como uma prolongação da divindade; hoje é um signo publicitário. Em todas as religiões e civilizações a imagem humana sempre foi venerada como sagrada e por isso, em algumas, era proibida a representação do corpo. Um dos grandes atrativos da pornografia consistiu, precisamente, na transgressão dessas crenças e proibições. Aqui entra a mudança da natureza pela qual passou a pornografia e a que me referi antes.

A modernidade dessacralizou o corpo e a publicidade o utilizou como um instrumento de propaganda. Todos os dias a televisão nos apresenta belos corpos seminus para anunciar uma marca de cerveja, um móvel, um novo modelo de carro ou meias femininas. O capitalismo converteu Eros em um empregado de Mammon. À degradação da imagem temos de acrescentar a servidão sexual. A prostituição é uma vasta rede internacional que trafica com todas as raças e todas as idades, sem excluir, como sabemos, as crianças. Sade sonhava com uma sociedade de leis fracas e paixões fortes, na qual o único direito seria o do prazer, por mais cruel e mortífero que fosse. Nunca se imaginou que o comércio suplantaria a filosofia libertina e que o prazer se transformaria em um parafuso da indústria. O erotismo transformou-se num departamento da indústria da publici-

dade e num ramo do comércio. No passado, a pornografia e a prostituição eram atividades artesanais, por assim dizer; hoje são parte essencial da economia de consumo. Não me alarima sua existência, mas sim as proporções que assumiram e a natureza que têm hoje, ao mesmo tempo mecânica e institucional. Deixaram de ser transgressões.

Para compreender nossa situação nada melhor que comparar duas políticas de aparências opostas, mas que produzem resultados semelhantes. Uma é a estúpida proibição das drogas, que longe de eliminar seu uso, multiplicou-o e fez do narcotráfico um dos grandes negócios do século XX; um negócio tão grande e poderoso que desafia a polícia e ameaça a estabilidade política de algumas nações. Outra, a permissão sexual degradou Eros, corrompeu a imaginação humana, ressecou a sensibilidade e fez da liberdade sexual a máscara da escravidão dos corpos. Não estou pedindo a volta da odiosa moral das proibições e castigos: enfato, isso sim, que os poderes do dinheiro e a moral do lucro fizeram da liberdade de amar uma servidão. Nesse domínio, como em tantos outros, as sociedades modernas enfrentam contradições e perigos que não conheceram no passado.

A degradação do erotismo corresponde a outras perversões que foram e são, eu diria, o tiro pela culatra da modernidade. Basta mencionar alguns exemplos: o mercado livre, que aboliu o patrimonialismo e os tributos, tende continuamente a produzir enormes monopólios que representam sua negação; os partidos políticos, órgãos da democracia, transformaram-se em aplanadoras burocráticas e em poderosos grupos de conchavos; os meios de comunicação corrompem as mensagens, cultivam o sensacionalismo, desprezam as idéias, praticam uma censura dissimulada, sobrecarregam-nos com notícias triviais e escamoteiam a verdadeira informação. Como achar estranho então que a liberdade erótica hoje designe uma servidão? Repito: não estou propondo que se

suprimam as liberdades; peço, e não sou o único a fazê-lo, que cesse o confisco de nossas liberdades pelos poderes do lucro. Ezra Pound resumiu admiravelmente nossa situação em três linhas:

*They have brought whores for Eleusis.
Corpses are set to banquet
at bebest of usura.**

A morte é inseparável do prazer, Tânatos é a sombra de Eros. A sexualidade é a resposta à morte: as células se unem para formar outra célula e assim se perpetuam. Desviado da reprodução, o erotismo cria um domínio isolado regido por uma deidade dupla: o prazer que é morte. Não será por mera casualidade que os contos do *Decâmeron*, grande elogio do prazer carnal, sejam precedidos pela descrição da peste que assolou Florença em 1348; tampouco que um romancista hispano-americano, Gabriel García Márquez, tenha escolhido como o lugar e a data de um romance de amor precisamente a malsã Cartagena nos dias da epidemia do cólera. Há poucos anos surgiu a Aids, com a mesma silenciosa alevisia com que antes se apresentou a sífilis.³³ Hoje, porém, estamos menos preparados para enfrentar essa doença que há cinco séculos. Em primeiro lugar, por nossa fé na medicina moderna, uma fé que chega perto da credulidade supersticiosa; depois, porque nossas defesas morais e psicológicas enfraqueceram. À medida que a técnica domina a natureza e dela nos separa, cresce nosso estado indefeso diante de seus ataques. Ela era uma deusa doadora, como todas as grandes divindades, de vida e de morte; hoje é um conjunto de forças, um depósito de energia que podemos dominar, canalizar e

* Putas para Elêusis / Cadáveres no banquete / a comando da usura (N. do T.).
33. A maioria dos especialistas descarta hoje a teoria da origem americana da sífilis. Mas é um fato que os europeus tinham consciência clara dessa doença — antes provavelmente confundida com a lepra — depois das viagens de Colombo. Também é comprovada a existência da sífilis na América antes da chegada dos europeus.

explorar. Deixamos de temê-la e acreditávamos que era nossa servidora. De repente, sem nenhum aviso, mostra-nos seu outro rosto, o da morte. Temos de aprender, outra vez, a olhar a natureza. Isso implica uma mudança radical em nossas atitudes.

Não sei se a ciência logo encontrará uma vacina contra a Aids. Tomara que sim. Mas o que quero ressaltar é nossa condição psicológica e moral indefesa diante dessa doença. É claro que as medidas profiláticas — o uso da camisinha e outros recursos — são indispensáveis, mas também é óbvio que tudo isso não basta. O contágio está ligado à conduta, e assim na propagação do mal intervém a responsabilidade de cada indivíduo. Esquecer isso seria hipócrita e nocivo. Um especialista no assunto escreveu: "A história da humanidade mostra que nenhuma doença foi eliminada unicamente com tratamentos. Nossa única esperança para conseguir deter a Aids repousa na prevenção, pois é pouco provável que consigamos dispor, num futuro próximo, de uma vacina que se possa aplicar em todas as pessoas; a única vacina de que dispomos no momento é a educação".³⁴ Muito bem, nossa sociedade carece hoje de autoridade moral para pregar a continência, para não falar de castidade. O Estado moderno, com boas e más razões, abstém-se até onde é possível de legislar sobre essas questões. Ao mesmo tempo a moral familiar, geralmente associada às crenças religiosas tradicionais, desmoronou. E com que autoridade poderiam propor a moderação os meios de comunicação que inundam nossas casas com bobagens sexuais? E quanto a nossos intelectuais e pensadores: onde encontraremos dentre eles um Epicuro, para não falar de um Sêneca? Ficam as Igrejas. Numa sociedade secular como a nossa, não é suficiente. Na verdade, fora da moral religiosa, que não é aceitável para muitos, o amor é o melhor defensor contra a Aids,

34. Mervyn F. Silverman, da American Foundation for AIDS Research. Citado pelos doutores Samuel Ponce de León e Antonio Lazcano Araujo em "Quo vadis Aids?" ensaio publicado em *La Jornada Semanal*, México, 11 de abril de 1993.

quer dizer, contra a promiscuidade. Não é um remédio físico, não é uma vacina: é um paradigma, um ideal de vida fundado na liberdade e na entrega. Um dia se encontrará a vacina contra a Aids, mas, se não surgir uma nova ética erótica, continuará nossa debilidade diante da natureza e seus imensos poderes de destruição. Acreditávamos que éramos os donos da terra e os senhores da natureza; agora estamos inermes diante dela. Para recobrar a força espiritual devemos antes recobrar a humildade.

O fim do comunismo nos obriga a ver com maior rigor crítico a situação moral de nossas sociedades. Seus males não são exclusivamente econômicos mas sim, como sempre, políticos, no bom sentido da palavra. Ou seja, morais. Têm a ver com a liberdade, a justiça, a fraternidade e, enfim, com o que chamamos comumente valores. No centro dessas idéias e crenças está a noção de indivíduo. É o fundamento de nossas instituições políticas e de nossas idéias sobre o que devem ser a justiça, solidariedade e convivência social. A noção de indivíduo confunde-se com a de liberdade. Não é fácil definir esta última. Desde o nascimento da filosofia debate-se o tema: qual é o lugar da liberdade no universo regido por leis imutáveis? E no caso das filosofias que admitem a contingência e o acidente, que sentido tem a palavra liberdade? Entre a sorte e a necessidade, há um lugar para a liberdade? Estas questões vão além dos limites deste ensaio e aqui me limito a revelar minha crença: a liberdade não é um conceito isolado nem pode ser definida isoladamente; vive em relação permanente com outro conceito sem o qual não existiria — a necessidade. Por sua vez, esta é impensável sem a liberdade: a necessidade serve-se da liberdade para realizar-se e a liberdade só existe diante da necessidade. Isso foi visto pelos trágicos gregos com maior clareza que os filósofos. Desde então, os teólogos não pararam de discutir sobre a relação entre a pre-

destinação e o livre-arbítrio; os cientistas modernos voltaram ao tema e um notável cosmólogo contemporâneo, Stephen Hawkins, chamou os 'buracos negros' de uma *singularidade* física, quer dizer, uma exceção ou acidente. Assim, existem lugares no espaço-tempo onde cessam as leis que regem o universo. Se submetemos essa idéia a uma crítica rigorosa, ela acaba tornando-se impensável ou inconsistente. Fica parecida às antinomias de Kant, que ele julgava insolúveis. Contudo, os 'buracos negros' existem. Da mesma forma, a liberdade existe. Mesmo sabendo que enunciarmos um paradoxo, podemos dizer que a liberdade é uma dimensão da necessidade.

Sem liberdade não há o que chamamos *persona*. Ela existe sem alma? Para a maioria dos cientistas e para muitos de nossos contemporâneos, a alma desapareceu enquanto entidade independente do corpo. Ela é tida como uma noção desnecessária. Mas ao mesmo tempo que decretam sua desaparecimento, a alma reaparece não fora, mas precisamente dentro do corpo: os atributos da antiga alma, como o pensamento e suas faculdades, converteram-se em propriedades do corpo. Basta folhear um tratado de psicologia moderna e das novas disciplinas *cognoscitivas* para perceber que o cérebro e outros órgãos possuem hoje quase todas as faculdades da alma. O corpo, sem deixar de ser corpo, converteu-se em alma. Voltarei a este ponto no final deste ensaio. Por ora observo que, sob um ponto de vista estritamente científico, ainda existem vários problemas não resolvidos. O primeiro e central é explicar e descrever o salto do físico-químico ao pensamento. A lógica hegeliana havia encontrado uma explicação, provavelmente quimérica: o salto dialético do quantitativo ao qualitativo. A ciência, com razão, não é partidária desses *passage-partout* lógicos, mas tampouco encontrou uma explicação realmente convincente para a suposta origem físico-química do pensamento.

As conseqüências dessa forma de pensar foram funestas. O eclipse da alma provocou uma dúvida que não me parece exagerado chamar ontológica sobre o que é ou pode ser realmente um ser humano. É mero corpo perecível, um conjunto de reações físico-químicas? É uma máquina, como pensam os especialistas da 'inteligência artificial'? Num e noutro caso, é um ente ou, melhor dizendo, um produto que, se chegássemos a ter os conhecimentos necessários, poderíamos reproduzir e até melhorar à vontade. O ser humano, que havia deixado de ser a cópia da divindade, agora também deixa de ser um resultado da evolução natural e ingressa na ordem da produção industrial: é uma fabricação. Esta concepção destrói a noção de indivíduo e assim ameaça em seu próprio núcleo os valores e crenças que têm sido o fundamento de nossa civilização e de nossas instituições sociais e políticas. Dessa forma, o confisco do erotismo e do amor pelos poderes do dinheiro é apenas um aspecto do ocaso do amor; o outro é a evaporação de seu elemento constitutivo: a pessoa. Ambos se completam e abrem uma perspectiva sobre o possível futuro de nossas sociedades — a barbárie tecnológica.

Desde a Antiguidade greco-romana, apesar das numerosas mudanças de ordem religiosa, filosófica e científica, havíamos vivido num universo mental relativamente estável, pois repousava sobre dois poderes aparentemente inalteráveis: a matéria e o espírito. Eram duas noções ao mesmo tempo antiéticas e complementares. Uma e outra, desde o Renascimento, começaram a balançar. No século XVIII um dos pilares, o espírito, começou a desmoronar. Paulatinamente abandonou, primeiro, o céu e, depois, a terra; deixou de ser a primeira causa, o princípio originador de tudo o que existe; quase ao mesmo tempo retirou-se do corpo e das consciências. A alma, o *pneuma*, como diziam os gregos, é um sopro que se converteu em ar. Psiquê voltou à sua pátria longínqua, a mitologia.

Cada vez mais, por meio de diferentes hipóteses e teorias, pensamos que a alma depende do corpo ou, mais exatamente, que é uma de suas funções. O outro termo, a antiga matéria, limite extremo do cosmo para Plotino, também foi se desvanecendo. Já não é substância nem nada que possamos ouvir, ver e tocar: é energia que, por sua vez, é tempo que se espacializa, espaço que se resolve em duração. A alma ficou corpórea; a matéria, insubstancial. Dupla ruptura que nos encerrou para sempre dentro de uma espécie de dois parênteses: nada do que vemos parece ser real e é invisível aquilo que é verdadeiro. A realidade última não é uma presença e sim uma equação. O corpo deixou de ser alguma coisa sólida, visível e palpável: já não passa de um complexo de funções; e a alma se indentificou com essas funções. A mesma sorte tiveram os objetos físicos, desde as moléculas até os astros. Ao contemplar o céu noturno, os antigos viam nas figuras das constelações uma geometria animada: a própria ordem; para nós o universo deixou de ser um espelho ou um arquétipo. Todas essas mudanças alteraram a idéia do amor a tal ponto que a tornaram, como a alma e a matéria, incognoscível.

Para os antigos, o universo era a imagem visível da perfeição; na noção circular dos astros e planetas, Platão via a própria figura do ser e do bem. Reconciliação do movimento e da identidade: o girar dos corpos celestes, longe de ser mudança e acidente, era o diálogo do ser consigo mesmo. Assim, o mundo sublunar, nossa Terra — região do acidente, a imperfeição e a morte — tinha que imitar a ordem celeste: a sociedade dos homens deveria copiar a sociedade dos astros. Essa idéia alimentou o pensamento político da Antiguidade e do Renascimento; podemos encontrá-la em Aristóteles e nos estoicos, em Giordano Bruno e em Campanella. O último que viu no céu o modelo de cidade dos justos foi Fourier, que traduziu a atração newtoniana em termos sociais: em Harmo-

nia a atração passional — e não o interesse — regeria as relações humanas. Mas Fourier foi uma exceção: nenhum dos grandes pensadores políticos dos séculos XIX e XX se inspirou na física e na astronomia modernas. A situação foi muito claramente descrita e resumida por Einstein: "A política é para o momento, a equação para a eternidade". Interpreto assim suas palavras: a ponte entre a eternidade e o tempo, o espaço estelar e o humano, o céu e a história, desmoronou. Estamos sozinhos no universo. Mas para Einstein o universo ainda tinha uma figura, era uma ordem. Também essa crença hoje está trôpega e a física quântica postula um universo *outro* dentro do universo. A acreditar na ciência contemporânea, o universo está em expansão, é um mundo que se dispersa. A sociedade moderna também é uma sociedade errante. Somos homens errantes num mundo errante.

Ao obscurecimento da antiga imagem do mundo corresponde o ocaso da idéia da alma. Na esfera das relações humanas a desaparecimento da alma se traduziu numa paulatina, mas irreversível desvalorização da pessoa. Nossa tradição acreditava que cada homem e cada mulher eram um ser único, irrepetível; nós, os modernos, os vemos como órgãos, funções e processos. As conseqüências disso foram terríveis. O homem é um ser carniceiro e moral: como todos os animais vive matando, mas para isso necessita uma doutrina que o justifique. No passado, as religiões e as ideologias lhe forneceram toda classe de razões para assassinar seus semelhantes. Contudo, a idéia da alma foi uma defesa contra o homicídio dos Estados e das Inquisições. Alguém dirá: defesa fraca, frágil, precária. Não nego isso, mas acrescento, defesa mesmo assim. O primeiro argumento a favor dos índios americanos foi afirmar que eram criaturas com alma: quem poderia agora repetir, com a mesma autoridade, o argumento dos missionários espanhóis? Na grande polêmica que comoveu as consciências no século XVI, Bartolomé de las Ca-

sas atreveu-se a dizer: "Estamos aqui, na América, não para subjugar os nativos, mas para convertê-los e salvar suas almas". Numa época dominada pela idéia de cruzada, que justificava a conquista pela conversão forçada dos infiéis, a noção de alma foi um escudo contra a cobiça e a crueldade dos escravocratas. A alma foi o fundamento da natureza sagrada de cada pessoa. Porque temos alma, temos livre-arbítrio: faculdade para escolher.

Já se disse que nosso século pode ver com desdém os assírios, os mongóis e todos os conquistadores da história: as matanças de Hitler e de Stalin não têm paralelo. Ressaltou-se menos, contudo, que existe uma relação direta entre a concepção que reduz a pessoa a um mero mecanismo e os campos de concentração. Com frequência se compara os Estados totalitários do século XX com a Inquisição. A verdade é que esta se beneficia da comparação; nem nos momentos mais sombrios de seu furor dogmático, os inquisidores esqueceram que suas vítimas eram pessoas: queriam matar o corpo e salvar, se possível, a alma. Concordo que esta idéia parece horrível, mas que dizer dos milhões que, nos campos do Gulag, perderam a alma antes de perder o corpo? Pois a primeira coisa que fizeram com eles foi convertê-los em categorias ideológicas; ou seja, para empregar o eufemismo moderno, os 'expulsaram do discurso histórico'; depois, os eliminaram. A 'história' foi a pedra de toque: estar fora dela era perder a identidade humana. A desumanização das vítimas, além disso, correspondia à desumanização dos verdugos: eles se viam não tanto como pedagogos do gênero humano e sim como engenheiros. Seus cortesãos chamaram Stalin de 'engenheiro de almas'. Na verdade as palavras *vítima* e *verdugo* não pertencem ao vocabulário do totalitarismo, que só conhecia termos como raça e classe, instrumentos e agentes de uma suposta mecânica e física da história. A dificuldade para definir o fenômeno totalitário consiste em que não se podem

aplicar ali as antigas categorias políticas, como tirania, despotismo, cesarismo e outras do gênero. Assim se explica a frequência do termo *engenheiro* na época de Stalin. A razão é clara: o Estado totalitário foi, literalmente, o primeiro poder *desalmado* na história dos homens.

Parecerá estranho que eu tenha me referido à história política moderna ao falar do amor. A estranheza se dissipa logo ao repararmos que amor e política são dois extremos das relações humanas: a relação pública e a privada, a praça e a alcova, o grupo e o casal. Amor e política são dois pólos unidos por um arco — a pessoa. A sorte da pessoa na sociedade política se reflete na relação amorosa e vice-versa. A história de Romeu e Julieta é incompreensível se omitirmos as desavenças senhoriais nas cidades italianas do Renascimento, e o mesmo acontece com a história de Larissa e Jivago fora do contexto da revolução bolchevique e da guerra civil. É inútil dar outros exemplos. Tudo se corresponde. A relação entre amor e política está presente ao longo da história do Ocidente. Na Idade Moderna o amor tem sido um agente decisivo tanto na mudança da moral social e dos costumes como na aparição de novas práticas, idéias e instituições. Em todas essas mudanças — penso sobretudo em dois grandes momentos, o Romantismo e o primeiro pós-guerra — o ser humano foi a alavanca e o eixo. Quando falo de ser humano não evoco uma abstração: refiro-me a uma totalidade concreta. Mencionei algumas vezes a palavra alma e confesso-me culpado de uma omissão: a alma, ou como queiramos chamar a psique humana, não só é razão e intelecto — também é uma *sensibilidade*. A alma é corpo, sensação; a sensação se converte em afeto, sentimento, paixão. O elemento afetivo nasce do corpo, mas é alguma coisa mais do que atração física. O sentimento e a paixão são o centro, o coração da alma apaixonada. Como paixão e não só como idéia, o amor tem sido revolucionário na Idade Moderna. O Romantismo não nos ensinou a

pensar: nos ensinou a sentir. O crime dos revolucionários modernos foi o de expulsar do espírito revolucionário o elemento afetivo. E a grande miséria moral e espiritual das democracias liberais é sua insensibilidade afetiva. O dinheiro confiscou o erotismo porque, antes, as almas e os corações já haviam secado.

Embora o amor continue sendo o tema dos poetas e romancistas do século XX, está ferido em seu cerne: a noção de pessoa. A crise da idéia do amor, a multiplicação dos campos de trabalho forçado e a ameaça ecológica são fatos concomitantes, estreitamente relacionados com o ocaso da alma. A idéia do amor foi o suporte moral e espiritual de nossas sociedades durante um milênio. Nasceu num recanto da Europa e, como o pensamento e a ciência do Ocidente, universalizou-se. Hoje ameaça se dissolver; seus inimigos não são os antigos, a Igreja e a moral da abstinência, mas sim a promiscuidade, que o transforma em passatempo, e o dinheiro, que o converte em servidão. Se nosso mundo vai recuperar a saúde, a cura deve ser dupla: a regeneração política inclui a ressurreição do amor. Ambos, amor e política, dependem do renascimento da noção que tem sido o eixo de nossa civilização: a pessoa. Não penso numa volta impossível às antigas concepções da alma; acredito que, sob pena de extinção, devemos encontrar uma visão do homem e da mulher que nos devolva a consciência da singularidade e da identidade de cada um. Visão ao mesmo tempo nova e antiga, que encare cada ser humano como criatura única, irrepetível e preciosa. Cabe à imaginação criadora de nossos filósofos, artistas e cientistas redescobrir não o mais longínquo e sim o mais íntimo e diário: o mistério que é cada um de nós. Para reinventar o amor, como pedia o poeta, temos de inventar outra vez o homem.

Rodeios para uma conclusão

Em sua origem, na Grécia antiga, as fronteiras entre as ciências e a filosofia eram indiscerníveis; os primeiros filósofos foram também e sem contradição físicos, biólogos, cosmólogos. O exemplo melhor é o de Pitágoras: matemático e fundador de um movimento filosófico-religioso. Um pouco mais tarde começa a separação e Sócrates a consuma: a atenção dos filósofos se desloca em direção ao homem interior. O objeto filosófico por excelência, mais que a natureza e seus mistérios, foi a alma humana, os enigmas da consciência, as paixões e a razão. Contudo, não diminuiu o interesse pela *physis* e os segredos do cosmo: Platão cultivou a matemática e a geometria; Aristóteles se interessou pelas ciências biológicas; Demócrito e o atomismo; os estóicos elaboraram um sistema cosmológico que tem aspectos extremamente modernos... Com o fim do mundo antigo precipitou-se a separação; na Idade Média as ciências começaram a se desenvolver e foram mais práticas que teóricas, enquanto a filosofia converteu-se em serva do saber supremo, a teologia. No Renascimento começa, de novo, a união entre o saber científico e a especulação filosófica. A aliança não durou muito: as ciên-

cias conquistaram aos poucos sua autonomia, especializaram-se e cada uma se constituiu num saber separado; a filosofia, por seu lado, transformou-se num discurso teórico geral, sem bases empíricas, desdenhoso dos saberes particulares e afastado das ciências. O último grande diálogo entre a ciência e a filosofia foi o de Kant. Seus sucessores dialogaram com a história universal, como Hegel, ou com eles próprios, como Schopenhauer e Nietzsche. O discurso filosófico voltou-se contra si próprio, examinou seus fundamentos e se interrogou: crítica da razão, da vontade, da filosofia e, por fim, da linguagem. Mas os territórios que a filosofia abandonava, as ciências ocupavam — do espaço cósmico ao espaço interior, dos átomos e os astros às células e destas às paixões, às volições e ao pensamento.

À medida que as ciências se constituíam e fixavam os territórios de sua competência, dava-se um processo duplo: primeiro, a progressiva especialização dos conhecimentos; depois, em direção contrária, a aparição de linhas de convergência e de pontos de intersecção entre as diversas ciências. Por exemplo, entre a física e a química ou entre a química e a biologia. De um lado, os limites de cada especialidade, o *até aqui* chega esta ou aquela disciplina; de outro, o *desde aqui* começa um novo território que, para ser explorado, necessita do concurso de duas ou mais ciências. No último meio século este processo de cruzamento entre as disciplinas se acelerou: o elemento *tempo*, que jogava um papel secundário, sobretudo na física e na astronomia, converteu-se num fator determinante. Primeiro, a relatividade de Einstein imprimiu movimento, por dizer assim, ao universo de Newton, no qual o espaço e o tempo eram invariáveis. Depois, a hipótese do *big-bang* (como o chama acertadamente Jorge Hernández Campos, o *gran-pum*) introduziu o tempo na especulação científica: se o universo teve um começo também terá, inexoravelmente, um fim. Ou seja, o cosmo tem uma história e um

dos objetos da ciência é conhecê-la e contá-la. A física tornou-se crônica do cosmo. Novas perguntas se desenharam no horizonte, questões que a ciência, desde Newton, desprezara, tais como a origem do universo, seu fim provável e a direção da flecha do tempo: está obrigada a seguir a curvatura do espaço e assim voltar sobre si própria? Essas questões, provocadas pelo próprio desenvolvimento da física, são sem dúvida legitimamente científicas; também são de ordem filosófica: "A cosmologia contemporânea", diz um especialista, "é especulativa".³⁵ Intersecção da ciência mais moderna e da mais antiga filosofia: as perguntas que hoje se fazem os cientistas se fizeram, há 2 500 anos, os filósofos jônicos, fundadores do pensamento ocidental. Submetidas à rigorosa crítica da ciência, essas perguntas hoje voltam e são tão atuais como no raiar da nossa civilização. Muito bem, se as perguntas que se fazem hoje os cosmólogos são as mesmas do princípio, serão tão atuais também suas respostas?

Entre os livros que nós, leigos, temos lido sobre esses assuntos com grande proveito está o de Steve Weinberg, *The first three minutes* (1977). Ciência e história, este livro é o relato mais compreensível, claro e inteligente dos três minutos que se seguiram ao *big-bang*. Tudo o que tem acontecido no cosmo há bilhões de anos é consequência desse *fiat lux* instantâneo. Mas o que aconteceu antes? Como a Bíblia e outros textos religiosos e mitológicos, os cientistas nada nos dizem sobre o que houve ou aconteceu antes do começo. Weinberg diz que a respeito disso nada se sabe e que, além do mais, nada se pode dizer. Tem razão. Mas sua prudência nos leva a um enigma lógico e ontológico que abalou todas as certezas filosóficas: o que é o nada? Pergunta contraditória e que contém sua anulação: é impossível que nada seja alguma coisa, porque se fosse isso ou aquilo não seria, deixaria de ser nada.

35. Alan Lightman e Roberta Brower; *Origins*, Harvard University Press, 1990.

Pergunta insensata e cuja única resposta é o silêncio... que tampouco é uma resposta.

Afirmção indiscutível: nada se pode dizer do nada. Contudo, postular o nada, o não-ser, como anterior ao ser, segundo se deduz da hipótese do *big-bang*, é afirmar algo igualmente contraditório — o nada é a origem do ser. Esta afirmação nos leva diretamente à sentença que é o fundamento religioso, não racional, do judeu-cristianismo: no princípio Deus criou o mundo do nada. A resposta religiosa introduz um terceiro enigma que é o não-ser e o enigma que é o ser: Deus. Mas a hipótese científica é ainda mais misteriosa que a Bíblia, pois omite o agente criador. Confesso que me parece mais razoável, embora me deixe igualmente perplexo e insatisfeito, a crença religiosa: um agente criador, Deus, que é o ser supremo, tira de si próprio o nada. De um ponto de vista estritamente lógico, a hipótese científica é menos consistente que a crença religiosa: como, sem um criador todo-poderoso, pode ter emergido o ser do não-ser? Os filósofos pagãos acolheram com um compreensível sorriso de incredulidade a idéia judaica e cristã de um Deus que faz do nada um mundo: qual teria sido sua reação diante da hipótese de um universo que brota repentinamente do nada, sem causa e movido por si próprio?

Diante da impossibilidade lógica e ontológica de deduzir o ser do nada, Platão imaginou um demiurgo que, misturando os elementos pré-existentes, criara ou, mais exatamente, recriara o mundo. O demiurgo inspirou-se nas idéias e formas eternas. O mundo e nós somos cópias, reproduções, reflexos da realidade eterna. De seu lado, Aristóteles concebeu um *motor imóvel*, o que foi uma pequena contradição — como pode ser imóvel um motor? — embora menos flagrante que a da Bíblia. Talvez para contornar esses escolhos, vários cientistas modernos, entre eles Hawkins, pensam que provavelmente, antes do *big-bang*, o que seria depois o universo

era uma 'singularidade' cósmica, uma espécie de 'buraco negro' primordial. Os 'buracos negros' não são regidos pelas leis do espaço-tempo cósmico e sim pelos princípios da física quântica, ou seja, o princípio de indeterminação. As 'singularidades' de Hawkins e de outros lembram imediatamente o caos original da mitologia grega. Essa idéia foi recolhida e reelaborada com grande sutileza pelos neoplatônicos; para Plotino foi a imagem invertida do Um: o Múltiplo. Mas assim como do Um nada se pode dizer, nem sequer que é, pois está antes do ser e do não-ser, tampouco se pode dizer do Múltiplo: cada uma das propriedades que o definem ao mesmo tempo o negam. O caos dos neoplatônicos é uma bela premonição dos 'buracos negros' da física contemporânea. A hipótese de um 'buraco negro' primordial é mais consistente que as outras; no princípio existia algo — o caos. Esta idéia nos leva a outra: se o começo foi uma exceção ou uma singularidade (o caos), e se aceitamos que tudo aquilo que tem um começo tem também um fim, é claro que o universo acabará por voltar ao estado original e se converterá num 'buraco negro'. Este é matéria reconcentrada, máxima entropia: em certo momento de sua condensação, está destinado a arrebentar num *big-bang* e a recomeçar tudo outra vez. Esta hipótese nos lembra os estóicos, que imaginavam uma sucessão de criações e destruições: do caos primordial ao universo, do universo como um sistema feito de afinidades e repulsões a uma colisão que produziria um incêndio cósmico e desta conflagração universal ao recomeço do ciclo... Este pequeno trajeto nos revela que a moderna cosmologia especulativa volta continuamente às respostas que nossa tradição filosófica e religiosa deram às perguntas sobre o começo do mundo.

Com extraordinária pretensão, alguns filósofos decretaram a morte da filosofia. Para Hegel, a filosofia tinha se 'realizado' em seu sistema; para seu continuador, Marx, foi superada pela dialética materialista (Engels sustentou o fim da 'coisa em si'

kantiana, solucionada em produção social pela ação do trabalho humano); Heidegger acusou a metafísica de 'ocultar o ser'; outros falaram da 'miséria da filosofia'. Com a mesma arrogância podemos falar hoje da 'miséria da ciência'. Não acredito nisso. Melhor dizendo, acredito no contrário. A grande lição filosófica da ciência contemporânea consiste, precisamente, em nos ter mostrado que as perguntas que a filosofia não parou de fazer durante dois séculos — as perguntas sobre a origem e o fim — são as que de fato contam. As ciências, graças ao seu prodigioso desenvolvimento, tinham de enfrentar esses temas em algum momento; foi uma bênção para nós que esse momento tenha sido o do nosso tempo. É uma das poucas coisas, neste crepuscular fim de século, que acende em nosso ânimo uma pequena luz de esperança. Em 1954, numa carta a um colega, Einstein dizia: "O físico não é nada mais do que um filósofo que se interessa por certos casos particulares; de outro modo seria só um técnico". Poderíamos acrescentar que esses casos particulares, no transcurso de uma geração, revelaram ser da maior importância. Em outra ocasião, ao falar de si próprio e de sua obra, Einstein escreveu: "Eu não sou realmente um físico, mas sim um filósofo e até um metafísico". Se esta frase fosse escrita agora, talvez Einstein a tivesse formulado de maneira um pouco diferente: "Sou um físico e por isso mesmo sou um filósofo e até um metafísico". Juízo perfeitamente aplicável aos cosmólogos especulativos contemporâneos.

A pergunta sobre a origem reaparece no campo da biologia. Quando e como começou a vida na Terra? Para responder a essa pergunta é preciso, outra vez, o concurso de várias disciplinas: a física e a astronomia, a geologia, a química, a genética. A maioria dos entendidos pensam que a aparição sobre a Terra do fenômeno que chamamos vida tem alguma coisa de milagroso. Com isso querem dizer que é dificilmente

explicável, tão numerosos e complexos são os fatores físico-químicos e ambientais que devem se reunir para que, espontaneamente e sem a ação de um agente externo, possa se produzir a vida. Um dos mais notáveis geneticistas contemporâneos, Francis Crick, prêmio Nobel em 1962 por sua descoberta, com James Watson e Maurice Wilkins, da estrutura molecular do ADN, dedicou um livro a este tema: *Life itself, its origins, and nature* (1981).³⁶ Crick começa dizendo que é quase impossível que a vida seja oriunda do nosso planeta: é preciso procurar fora sua origem. Onde? Claro que não no sistema solar, por razões óbvias, mas sim em outro sistema análogo ao nosso. Em nossa galáxia ou em outra? Crick não especifica. E também não pretende localizar o lugar de sua aparição — seria impossível — nem descreve como pode ter surgido a vida neste incógnito planeta. Simplesmente supõe que lá, qualquer que tenha sido esse *lá*, as condições foram mais favoráveis que na Terra. Mas como chegou a vida ao globo terrestre? Devido às distâncias que separam uns dos outros os sóis e as galáxias, seria impossível que criaturas vivas, donas de uma longevidade várias vezes superior à nossa, pudessem chegar à Terra e plantar as primeiras sementes de vida. Uma viagem dessa natureza teria uma duração de bilhões de anos terrestres. Anos antes de Crick, em 1903, diante de dificuldades semelhantes, outro prêmio Nobel, o físico sueco S. A. Arrhenius, já idealizara uma hipótese bem engenhosa: nuvens de sementes flutuantes, vindas do espaço exterior, caíram na Terra quando nosso globo era, usando uma expressão pitoresca, o que os cientistas chamam de 'caldo de cultura' favorável à reprodução de bactérias e outros organismos elementares. Arrhenius chamou sua hipótese de *Panspermia*.

36. Comentei o livro de Crick num pequeno ensaio de 1982: "Inteligências extraterrestres y demiurgos, bacterias e dinossauros". Este texto foi publicado em *Sombras de obras* (1985). Ver o segundo volume de minhas *Obras completas: Excursiones/Inclusiones*.

Crick apanhou essa idéia, modificou-a e desenvolveu-a numa curiosa mistura de especulação lógica e de fantasia.

A hipótese de Arrhenius tinha um defeito: a imensidão das distâncias e as inclemências do espaço teriam destruído as nuvens de frágeis sementes muito antes de que tivessem podido chegar perto de nosso planeta. De dedução em dedução Crick chegou a uma conclusão logicamente irrepreensível: as bactérias tinham de ter chegado à Terra em veículos hermeticamente fechados e invulneráveis às chuvas de asteroídes e outras inclemências do espaço exterior. Das naves interestelares aos seus construtores só havia um passo: uma civilização, num momento muito elevado de sua evolução, decidira propagar a vida entre os planetas de outros sistemas. Crick não diz como esses sábios e filantrópicos seres conseguiram averiguar as condições da Terra e de outros planetas que escolheram. Mas ele imagina que essa decisão foi tomada quando aqueles sábios descobriram que sua civilização e eles próprios estavam condenados à extinção. Então, num ato de filantropia cósmica destinado não a salvá-los mas sim a vida em si mesma, pensaram em transportar os germes vitais a outros planetas em naves imunes às vicissitudes de uma viagem tão cheia de perigos. Por que as bactérias? Por serem os únicos organismos que, preservados num ambiente favorável, poderiam se reproduzir indefinidamente e resistir assim à duração de uma viagem interestelar. Já na Terra, as bactérias repetiriam os passos da evolução natural, que as levariam à aparição da espécie humana e, um pouco mais tarde, ao momento em que Crick escreveria seu livro, no qual exporia sua teoria: *Panespermia dirigida*.

O livro de Crick é surpreendente por várias razões. Duas delas são seu rigor dedutivo e sua nobreza moral. Contudo, tem algumas inconsistências, como o episódio dos dinossauros. Foram os reis da Terra durante mais de 600 milhões de anos e ainda continuariam sendo se não fosse por sua extin-

ção, até agora não explicada inteiramente. Alguns especialistas duvidam que a causa do desaparecimento dos gigantescos saúrios tenha sido a queda de um aerólito que escureceu a Terra, acabou com a vegetação e, assim, privou os animais de alimentos. Enfim, qualquer que tenha sido a causa, o que teria acontecido se os dinossauros não tivessem perecido? Que rumo teria tomado a evolução? O episódio dos dinossauros significa a intervenção do acaso e do acidente no próprio fundamento das ciências biológicas: a evolução natural. Sua extinção súbita era imprevisível. Assim, pois, a aparição da inteligência humana sobre o planeta deve-se a um acidente. A introdução do fator tempo na biologia a converte em história. E já se sabe, a história é imprevisível. Somos filhos do acaso.

Crick não nos faz essas perguntas, mas como no caso das cosmologias especulativas, é impossível não perceber suas involuntárias coincidências com as hipóteses e doutrinas da Antiguidade sobre esses temas. A civilização extraterrestre de Crick tem algumas coisas parecidas com o demiurgo de Platão ou com as várias seitas gnósticas dos primeiros séculos de nossa era. Os extraterrestres não criaram a vida; assim Crick contorna o escolho lógico de tirar do nada o ser; como o demiurgo do *Timeu*, usam os elementos já existentes combinando-os e lançando-os ao espaço: as bactérias descem à Terra como as almas de Platão. Mas há uma diferença substancial: o demiurgo não dá a vida por nós, enquanto a civilização extraterrestre, no transe da morte, envia ao espaço seus mensageiros de vida. Morte que dá vida. A figura de Cristo na cruz é o arquétipo, o modelo inconsciente que inspira a fantasia da civilização agonizante idealizada por Crick. Como tantos outros cientistas, o biólogo inglês se proíbe de introduzir um agente criador (Deus) para explicar a origem da vida na Terra, mas o que é essa civilização extraterrestre a ponto de morrer se não o equivalente do Deus cristão e

sua promessa de ressurreição? Estamos diante da tradução em termos de ciência e história de um mistério religioso.

No livro de Mervin Minsky, *The society of mind* (1985), o autor não nos oferece a divinização de uma civilização extra-terrestre, mas sim a do engenheiro eletrônico. Minsky é uma das autoridades em 'inteligência artificial' e está convencido de que não só é factível, mas iminente a fabricação de máquinas pensantes. Seu livro parte de uma analogia; o que chamamos mente é um conjunto de partes diminutas como as partículas elementares que compõem o átomo: nêutrons, elétrons, prótons. As forças que movem as partes que compõem a mente não são nem podem ser diferentes das que juntam, separam e fazem girar as partículas atômicas. A analogia mais perfeita entre umas e outras é o circuito de chamadas e respostas em que consiste a operação de um computador. Faço outra analogia: as pequenas partes lembram as peças de um quebra-cabeça; isoladamente não têm forma identificável, mas unidas a outras se transformam em uma mão, uma folha de árvore, uma tela até que, todas juntas, ganham corpo e sentido: são uma jovem que passeia com seu cachorrinho por um parque. As partes que compõem a mente são móveis e, como as peças do quebra-cabeça, não sabem por que ou para que se mexem nem o que as move. *Não pensam*, embora sejam partes, e partes indispensáveis, do pensamento. Aqui nasce uma diferença que desfaz a simetria: as peças do quebra-cabeça são movidas por uma mão que sabe o que faz e para que o faz. Uma intenção inspira a mão e a cabeça do jogador. No caso da mente não há jogador: o eu desaparece. A máquina não pensa, *mas faz* o pensamento sem que ninguém a oriente.

Um aspecto omitido por Minsky: a relação entre a mente, concebida como um aparelho, e o mundo exterior. Para que a mente humana comece a funcionar — na prática funciona

as 24 horas do dia, incluindo as dedicadas ao sono — precisa receber um estímulo exterior. O número desses estímulos exteriores é praticamente infinito, de modo que a máquina, para escolher aquilo que lhe interessa, deve estar equipada com um seletor de objetos ou temas pensáveis que seja o equivalente ao que chamamos sensibilidade, atenção e vontade. Essas faculdades não são puramente racionais e a segunda está impregnada de afetividade. Assim, a máquina teria de ser, além de inteligente, sensível. Na verdade, teria de se converter numa réplica exata de nossas faculdades: vontade, imaginação, entendimento, memória, etc. Entraríamos assim nas fantasias repulsivas de mundos habitados por criaturas idênticas. Por outro lado, se a máquina pensante fosse também a réplica da mente humana, haveria de todas as formas uma diferença que não hesito em chamar de imensa: a mente humana não sabe que é realmente uma máquina nem tem consciência de sê-lo; a mente acredita numa ilusão: seu eu, sua consciência. No caso de uma máquina fabricada por um engenheiro, que classe de consciência poderia ter? Diante de um estímulo dado, a máquina pensante começa essa série de operações que chamamos sentir, perceber, observar, medir, escolher, combinar, desfazer, provar, decidir, etc. Estas operações são de ordem material e consistem em sucessivas uniões e separações, justaposições e divisões das partes que compõem a máquina até aparecer um resultado: uma idéia, um conceito. Platão, Aristóteles, Kant e Hegel se esforçaram para definir o que é uma idéia e um conceito, sem conseguir isso inteiramente. A máquina resolve o problema: é um momento de uma cadeia de operações materiais realizadas por partículas diminutas e movidas por uma corrente elétrica.

Quem realiza as operações que *são* o pensamento da máquina? Ninguém. Para os budistas o eu é uma construção mental sem existência própria, uma quimera. Suprimi-lo é suprimir a fonte do erro, do desejo e da desgraça, liberar-se

do fardo pesado (carma) e entrar no incondicionado: a liberação absoluta (nirvana). A máquina pensante de Minsky não tem preocupações morais nem religiosas: elimina o eu por ser desnecessário. Mas é realmente desnecessário? Podemos viver sem o eu? Para os budistas, a extinção do eu implica a da ilusão que chamamos vida e nos abre as portas do nirvana. Para Minsky a supressão do eu não tem conseqüências morais, mas sim científicas e técnicas. Primeiro, nos faz compreender o funcionamento da mente; segundo, nos permitirá fabricar máquinas pensantes cada vez mais simples e perfeitas. É preciso examinar mais atentamente essa pretensão.

Desde que o homem começou a pensar, quer dizer, desde que começou a ser homem, uma silenciosa testemunha o vê pensar, gozar, sofrer e, numa palavra, viver: sua consciência. Que realidade tem a consciência, esse *perceber* o que fazemos e pensamos? A idéia que tem Minsky da consciência pode se comparar a da imagem num espelho. A comparação é útil, pois nos permite ver com certa clareza a diferença entre uma máquina e uma consciência. Se nos olhamos em um espelho, a imagem que vemos nos remete ao nosso corpo; a consciência, que não tem figura visível, não nos remete a um eu (reputado como ilusório por Minsky), e tampouco, como seria de esperar, ao objeto que a origina: o circuito de relações entre as diminutas partículas. Se a consciência é a projeção de um mecanismo, por que essa projeção e o próprio mecanismo evaporam-se tornando-se invisíveis? Ou dito de outra forma: se me olho no espelho, vejo minha imagem; se penso que estou pensando, ou seja, se me dou conta do que faço, não olho nem nunca olharei meus pensamentos. Pensamos, e ao pensar nos damos conta disso; contudo, não vemos o que pensamos; então, como as descargas elétricas que provocam os movimentos das diferentes partes que compõem a mente, em vez de se transformarem em figuras visíveis ou audíveis, se convertem em pensamentos invisíveis e

que não ocupam lugar no espaço? Eliot disse: "*Entre o pensamento e o ato, cai a sombra*". Nesse caso, a sombra se evapora: o pensamento tem corpo mas não sombra: é uma máquina que faz invisível aquilo que produz. É uma anomalia, uma verdadeira singularidade, no sentido que Hawkins dá ao termo. A máquina pensante de Minsky se apresenta como um modelo mais simples, econômico e eficiente do que chamamos mente ou espírito. A verdade é que introduz um mistério não menos árduo que a imaterialidade da alma ou a transsubstanciação do pão e do vinho na Eucaristia. Sua máquina é milagrosa e estúpida: milagrosa porque produz, com meios materiais, pensamentos invisíveis e incorpóreos; estúpida porque não sabe que os pensa.

Parece que Descartes foi o primeiro que teve a idéia de ver a mente como uma máquina. Mas uma máquina dirigida por um espírito. O século XVIII concebeu o universo como um relógio manejado por um relojoeiro onisciente: Deus. A idéia de uma máquina que anda sozinha, que ninguém controla e que pode acrescentar, atenuar e mudar de direção a corrente que a move, é uma idéia do século XX. Embora essa idéia, como já vimos, seja contraditória, não podemos descartá-la completamente. É um fato que podemos fabricar máquinas capazes de realizar certas operações mentais: os computadores. Embora ainda não tenhamos fabricado aquelas que possam se regular sozinhas, os especialistas dizem que não é impossível que logo consigamos isso. A questão é saber até onde pode chegar a inteligência dessas máquinas e quais podem ser os limites de sua autonomia. Para começar: a inteligência humana pode fabricar objetos mais inteligentes que ela própria? Se seguirmos a lógica, a resposta é negativa. Para que a inteligência humana criasse inteligências superiores a ela própria, teria de ser mais inteligente do que é. Trata-se de uma impossibilidade ao mesmo tempo lógica e ontológica. Quanto ao segundo ponto: os homens são movidos por

seus desejos, ambições e projetos, mas limitados pelo poder real de sua inteligência e os meios de que dispõem. Quais poderiam ser as ambições e os desejos das máquinas pensantes? Só poderiam ser aqueles inscritos na sua fabricação por seu fabricante: o homem. A autonomia das máquinas depende, essencialmente, do homem. É uma autonomia condicionada, ou seja, não é uma verdadeira autonomia.

Volto à comparação entre as peças de um quebra-cabeça e as partes que compõem a máquina pensante. Já observei que a diferença entre ambas consiste em que as peças do quebra-cabeça são movidas por um jogador e as da máquina pensante por um programa ativado por uma corrente elétrica. O que acontece se alguém desliga a máquina de sua fonte de energia? A máquina deixa de *pensar*. O quebra-cabeça e a máquina dependem de um agente. E tem mais: a resolução do enigma que é o quebra-cabeça consiste em refazer uma figura; o jogador não inventa essa figura, mas a reconstrói a partir de seus diversos e diminutos fragmentos. No caso das inteligências artificiais que conhecemos (computadores) ocorre alguma coisa parecida: suas operações obedecem a um programa, a um plano do operador da máquina. Em ambos os casos o agente (eu, razão, alma, operador, qualquer nome) é indispensável. E assim é por duas razões: porque põe em movimento o aparelho e porque determina de antemão o campo e a natureza de suas funções e operações. Mas as máquinas pensantes com que sonham alguns especialistas da 'inteligência artificial' não vão além dessas limitações? Se formos acreditar nesses especialistas, elas não só teriam a faculdade de se auto-regular e autodirigir, mas seriam muito mais inteligentes que os homens. Numa explosão de entusiasmo, um autor de obras de ficção científica muito mercedamente famosas, Arthur C. Clarke, disse recentemente: "Considero o homem uma espécie transitória que será superada por alguma forma de vida que vai incluir a tecnologia de

computadores". Ele se referia, sem dúvida, às inteligências artificiais. Clarke invoca, como tantos outros, os manes de Darwin: as máquinas pensantes são um momento da evolução natural, como as amebas, os dinossauros, as formigas e os homens. Mas há uma grande diferença: Darwin fechou entre parênteses a noção de seu criador, Deus, que tivesse colocado em andamento o processo da evolução natural; como Crick e muitos outros, Clarke reintroduz o agente criador, agora disfarçado de biólogo e engenheiro eletrônico.

Transcrevi as palavras de Clarke como amostra de uma maneira de pensar muito popular, sobretudo entre os cientistas e técnicos. Devo esclarecer que fui leitor assíduo de seus livros, fascinante união de ciência e fantasia; lembro com prazer e saudade uma luminosa tarde, há mais de 30 anos, na qual vi Clarke sentado com um amigo no terraço do hotel Mount Lavinia, na periferia de Colombo. O mar batia na costa e cobria os penhascos da pequena baía com um manto quebrado de espumas ferventes. Não me atrevi a lhe dirigir a palavra: ele me pareceu um visitante de outro planeta... Na frase do romancista inglês reaparece, encoberta por preocupações de ordem científica, o velho espírito especulativo que animou não só a filosofia mas, com mais frequência, as visões dos profetas e fundadores de seitas e religiões. A ciência começou por excluir Deus do universo; depois entronizou a história, às vezes encarnada em ideologias redentoras e outras em civilizações filantrópicas; agora coloca em seu lugar o cientista e o técnico, o fabricante de máquinas mais inteligentes que seu criador e donas de uma liberdade que não conheceram Lúcifer e suas hostes rebeldes. A imaginação religiosa concebeu um Deus superior a suas criaturas; a imaginação técnica concebeu um Deus-engenheiro inferior aos seus inventos.

Embora ainda tenha minhas reservas em relação à moderna concepção biológica da mente, ela me parece mais rica

e fecunda que as teorias mecanicistas. Estas últimas vêm nos computadores um modelo para compreendê-la e o ponto de partida para a fabricação de inteligências artificiais; por outro lado, a concepção biológica tem bases mais firmes, pois se funda na observação do organismo humano, esse estranho e complexo composto de sensações, percepções, volições, sentimentos, pensamentos e atos. Uma autoridade nesta matéria, o neurologista Oliver Sacks, diz num artigo recente: "Lemos, excitados, sobre as últimas teorias da mente — químicas, quânticas ou 'computacionais' — e depois nos perguntamos: isso é tudo?... Se quisermos ter uma teoria da mente, como ela opera realmente nos seres viventes, terá de ser radicalmente diferente de qualquer teoria inspirada no computador. Deve ser baseada no sistema nervoso, na vida interior da criatura viva, no funcionamento de suas sensações e intenções... em sua percepção dos objetos, gente e situações... na habilidade das criaturas superiores para abstrair e compartilhar, por meio da linguagem e da cultura, a consciência de outros". Ou seja, o modelo deve ser o próprio homem, esse animal que pensa, fala, inventa e vive em sociedades (cultura). Uma teoria dessa natureza é a de Gerald M. Edelman, a qual o próprio Sacks dedicou um extenso e brilhante ensaio.³⁷ Comentarei de forma breve algumas das idéias de Edelman e Sacks. Como as anteriores, está claro, minhas reflexões não serão de natureza científica.

A primeira vantagem da nova teoria é que descarta a analogia com os computadores e resiste ao simplismo das explicações meramente físico-químicas. Outra vantagem é seu realismo: a mente deve ser estudada precisamente em seu próprio meio, o organismo humano, e em seu meio natural. A teoria é ainda incompleta — há vastos territórios inexplorados — e muitas de suas hipóteses carecem de veri-

37. Oliver Sacks; *Making up the mind*, sobre o livro de G.M. Edelman: *Bright air; brilliant fire; on the matter of the mind* (Basic Books, 1993) em *The New York Review of Books*, 8 de abril de 1993.

ficação empírica. Essas limitações não invalidam sua fecundidade; é uma hipótese que nos faz pensar. Edelman começa pelo começo, pela sensação em sua forma mais simples, que chama de *feelings*: frio ou calor, alívio ou constrangimento, doce e amargo, etc. As sensações implicam uma valoração: isto é deságradável, aquilo é gostoso, aquele outro é áspero, e assim sucessivamente até o mais complexo, como o sofrimento que também é alegria ou o prazer que é dor. As sensações são percepções embrionárias, pois será que sentiríamos se percebêssemos que sentimos? Por sua vez, percepção é concepção; ao perceber a realidade imediatamente impomos uma forma à nossa percepção, a construímos: 'cada percepção é um ato de criação'.

A idéia da natureza criadora da percepção, comenta Sacks, já aparece em Emerson. A verdade é que sua origem remonta à filosofia grega e era corrente na psicologia medieval e renascentista. Corresponde à teoria vigente até o século XVII, sobre a função dos chamados 'sentidos interiores': o bom senso, a estimativa, a imaginativa, a memória e a fantasia, encarregados de recolher e purificar os dados dos cinco sentidos exteriores e transmiti-los, como formas inteligíveis, à alma racional. A imagem ou forma que recebe o entendimento não é o dado cru dos sentidos. Na tradição budista também aparecem essas divisões, numa ordem ligeiramente diferente: sensação, percepção, imaginação e entendimento. Cada uma dessas divisões designa um momento de um processo que converte os dados e estímulos exteriores em impressões, idéias e conceitos; na sensação está presente a percepção que transmite esses dados à imaginação que os entrega, como formas, ao entendimento que, por sua vez, os transforma em intelectos. O processo criador das operações mentais não é uma idéia nova, embora seja nova a maneira como a neurologia moderna descreve e explica o processo.

Em cada um dos momentos dessa complicada série de operações — composta de milhões de chamadas e respostas na rede de relações neurológicas — aparece uma *intenção*. Aquilo que sentimos e percebemos não é unicamente uma sensação ou uma representação, mas sim alguma coisa dotada de uma direção, um valor ou uma iminência de significação. Como é sabido, a fenomenologia de Edmund Husserl baseia-se no conceito de intencionalidade. Husserl tomou essa idéia, modificando-a substancialmente, do filósofo austríaco Franz Brentano. Em todas as nossas relações com o mundo objetivo — sensações, percepções, imagens — aparece um elemento sem o qual não há consciência do mundo nem de nós próprios: o objeto já tem, no momento em que surge na consciência, uma direção, uma intenção. Segundo Brentano o sujeito tem invariavelmente uma relação intencional com o objeto que percebe; ou mais claramente, o objeto está incluído na percepção do sujeito como intencionalidade. O objeto, qualquer que seja, aparece indefectivelmente como algo desejável, temível, enigmático, útil ou já conhecido, etc. A mesma coisa acontece com as sensações e percepções de Edelman; não são meras sensações nem representações. São, como já disse, valorações. Acredito que é fácil extrair uma conclusão de tudo isso: a noção de intencionalidade nos remete a um sujeito, seja este a consciência de Husserl ou o circuito neurológico de Edelman. Contudo, Edelman se recusa a considerar a existência de um sujeito ao qual se pode atribuir a intencionalidade com que aparece o objeto. Não obstante sua negação do sujeito, Edelman se impressiona muito com “a unidade com que o mundo aparece diante do perceptor, apesar da multiplicidade de maneiras de percebê-lo que emprega o sistema nervoso”.³⁸ Não fica menos impressionado com “as teorias atuais da mente que não podem explicar a existência de um elemento que integre ou unifique todas es-

38. Oliver Sacks: *op. cit.*

sas percepções.” Dilema delicado: de um lado, a negação do sujeito; do outro, a necessidade de um sujeito. Como Edelman resolve isso?

Para tornar mais compreensível sua concepção, Edelman usa uma metáfora: a mente é uma orquestra que executa uma obra sem maestro. Os músicos — os neurônios e os grupos de neurônios — estão conectados e cada executante responde ao outro que o interpelar; assim criam coletivamente uma obra musical. Mas, diferente das orquestras da vida real, a orquestra neurológica não toca uma partitura já escrita: improvisa sem parar. Nessas improvisações aparecem e reaparecem frases (experiências) de outros momentos desse concerto que começou na nossa infância e terminará com nossa morte. Duas observações me ocorrem. A primeira, na hipótese de Edelman, a iniciativa passa do diretor da orquestra aos executantes. No caso da orquestra real, os executantes são sujeitos conscientes e com a intenção de compor coletivamente uma peça musical: essa consciência e essa vontade existem também nos neurônios? Se é assim, os neurônios se puseram antes de acordo? Ou haverá por acaso uma ordem preestabelecida que rege as chamadas e respostas dos neurônios? Num e noutro caso o maestro não desaparece, ele se dissemina. O problema se desloca, mas não se resolve. A segunda: a improvisação requer sempre um plano. O exemplo mais imediato é o do jazz e o das *ragas* da Índia: os músicos improvisam com certa liberdade, mas dentro de um padrão e de uma estrutura básica. A mesma coisa acontece com as outras improvisações, sejam musicais ou de outra natureza. Trate-se de uma batalha ou de um diálogo de negócios, de um passeio no bosque ou de uma discussão política, seguimos um plano. Pouco importa que tenha sido traçado um minuto antes e que seja muito vago e esquemático — é um plano. E todos os planos exigem um planejador. Quem faz o plano da orquestra neurológica?

Como vimos, Edelman conhece a dificuldade de explicar o funcionamento dos neurônios sem a presença de um diretor de orquestra, sem um sujeito. Com certa frequência ele se refere ao sentimento de identidade, a um ser e uma consciência. Essas palavras designam as *construções* dos neurônios. O circuito neurológico, disperso em nosso corpo e composto por milhões de neurônios (alguns são como tribos nômades, o que me assombra e me deixa perplexo), não só constrói nosso mundo com os ladrilhos e pedras das sensações, percepções e intelectões, mas também constrói o próprio sujeito: o nosso ser e a nossa consciência. Construções ao mesmo tempo sólidas e evanescentes: nunca desaparecem, mas mudam continuamente de forma. Contínua metamorfose de nossa imagem do mundo e de nós próprios. Esta visão — pois trata-se realmente de uma visão — lembra as concepções budistas sobre a natureza quimérica da realidade e do ser humano. Para os budistas o eu tampouco tem uma existência própria e independente: é uma construção, um conglomerado de elementos mentais e sensoriais. Estes elementos ou, melhor dizendo, racemos de elementos, são cinco no total (*skhandas* em sânscrito ou *khandas* em páli). Os elementos compõem o sujeito e sua consciência; são o produto de nosso carma, a soma de nossos erros e pecados em vidas passadas e no presente. Por meio da meditação e de outros recursos podemos destruir a ignorância e o desejo, liberar-nos do eu e entrar no incondicional, um estado indefinível que não é sua vida nem morte e do qual não se pode dizer absolutamente nada (nirvana). É extraordinária a semelhança entre essas concepções e as da neurologia. Também são notáveis as diferenças. O construtor do eu, para o budista, é o carma; para Edelman, o sistema nervoso. O budista deve destruir o eu se quiser escapar da desgraça que é nascer e romper o laço que o prende à roda das encarnações. Para Edelman o eu e a consciência são construções indestrutíveis, salvo por

um transtorno do circuito neurológico (doença ou morte). O eu é uma construção e depende da interação dos neurônios. É um artifício necessário e indispensável: sem ele não poderíamos viver. Aqui aparece a grande questão: o dia em que o homem descobrir que sua consciência e seu próprio ser não são nada mais do que construções, artifícios, poderá continuar vivendo como agora? Parece impossível. E no momento que a consciência percebesse que é uma construção do sistema nervoso e que seu funcionamento depende dos neurônios, perderia sua eficácia e deixaria de ser consciência. A concepção da consciência como uma construção dos neurônios não afeta só o organismo individual, cada homem, mas sim a coletividade inteira. Nossas instituições, leis, idéias, artes, enfim, nossa civilização inteira está baseada na noção de um ser humano dotado de liberdade. Pode-se fundar uma civilização sobre uma construção neurológica?

Para o budista a libertação começa no momento em que o indivíduo rompe a crosta da ignorância e percebe sua situação. Este *perceber* é a consequência de um ato livre: o eu, a consciência, decide sua dissolução para escapar do ciclo vida-morte-vida... A liberdade exige, como a orquestra neurológica, um sujeito, um eu. Sem eu, não há liberdade de decisão; sem liberdade — dentro dos limites que mencionei — não há ser humano. Nem a liberdade nem o eu figuram na concepção de Edelman. Muito menos a noção de pessoa. Sacks observa que ainda não podemos *ver* os grupos de neurônios nem desenhar os mapas de suas interações; tampouco podemos *ouvir* a orquestra que sem parar executa suas improvisações em nosso cérebro. Por isso Edelman e seus colegas conceberam “animais sintéticos, artefatos que atuam por meio de computadores, mas cuja conduta (se se pode usar esta palavra) não é programada nem *robótica* e sim *não-ética*”. (A propósito, uma palavra de estirpe husserliana.) Edelman não duvida que, num futuro não muito distante, será perfeitamente

possível fabricar 'artefatos conscientes'. E Sacks comenta: "*Felizmente* isso não acontecerá até o início do próximo século". Felizmente? Não podemos lavar as mãos: é impossível adiar a discussão de um tema dessa gravidade até o próximo século. Confesso meu espanto e decepção.

Estas divagações de um leigo sobre temas científicos da atualidade não foram mera digressão: tiveram um duplo objetivo. O primeiro, mostrar que as ciências contemporâneas, não por insuficiência, mas ao contrário, por seu próprio desenvolvimento, tiveram de se fazer certas perguntas filosóficas e metafísicas que, há séculos, os cientistas ignoraram — fosse porque isso lhes parecia fora de sua jurisdição ou porque eram consideradas questões supérfluas, contraditórias ou sem sentido. O fato de que muitos cientistas notáveis formulem hoje essas mesmas perguntas tem um claro significado: abre a porta para que se volte a discutir o velho tema das relações entre a alma e o corpo. Nem preciso repetir que não pretendo nem desejo voltar às antigas concepções. O corpo possui atributos que antes eram da alma e isso, no fundo, é saudável. Mas o velho equilíbrio entre a alma e o corpo rompeu-se. Todas as civilizações conheceram o diálogo — feito de conjunções e disjunções — entre o corpo (alma, psique, *atmã* e outras denominações). Nossa cultura é a primeira que pretendeu abolir esse diálogo pela supressão de um dos interlocutores: a alma. Ou, se preferirmos um termo neutro: o não-corpo. Como procurei demonstrar em outro texto, o corpo se converteu cada vez mais em um mecanismo e o mesmo aconteceu com a alma.³⁹ Mudanças na genealogia do homem: primeiro, criatura de Deus; depois, resultado da evolução das células originárias; e agora, mecanismo. A inquietante ascensão da máquina como arquétipo do ser humano desenha uma interrogação sobre o futuro de nossa espécie.

39. Ver *Conjunciones y disjunciones* (1967).

Por tudo isso acho que não seria um despropósito comentar, de um ponto de vista alheio às ciências, mas não contrário a elas, alguns dos assuntos que hoje preocupam os cientistas. Os tempos, parece-me, estão maduros para iniciar uma reflexão filosófica, baseada nas experiências das ciências contemporâneas, que nos ilumine sobre as velhas e permanentes questões que agitaram o entendimento humano: a origem do universo e da vida, o lugar do homem no cosmo, as relações entre nossa parte pensante e afetiva, o diálogo entre o corpo e a alma. Todos estes temas estão relacionados diretamente com o objeto deste livro: o amor e seu lugar no horizonte da história contemporânea.

O segundo objeto destas digressões foi o de mostrar que, ao mal-estar social e espiritual das democracias liberais, descrito no capítulo anterior, corresponde um mal-estar não menos profundo na esfera da cultura. No campo da literatura e das artes a doença se manifesta por um duplo fenômeno que analisei em outros escritos: a comercialização das artes, especialmente a pintura e o romance, bem como a multiplicação e proliferação de modas literárias e artísticas de vida curta. Estas modas se espalham com a rapidez das epidemias medievais e fazem tantas vítimas quanto elas.⁴⁰ No caso das ciências já aludí ao aspecto mais grave: a mecanização, a redução a modelos mecânicos de complexos fenômenos mentais. A idéia de 'fabricar mentes' leva espontaneamente à aplicação da técnica industrial da produção em série: a fabricação de clones, réplicas idênticas deste ou daquele tipo de mente individual. De acordo com as necessidades da economia ou da política, os governos ou as grandes empresas poderiam encomendar a manufatura deste ou daquele número de médicos, jornalistas, professores, operários ou músicos. Além da duvidosa viabilidade destes projetos, é claro que a filosofia em que se sustentam lesiona, em sua essência, a no-

40. Ver Octavio Paz. *A outra voz*, São Paulo, Editora Siciliano, 1993.

ção de ser humano, concebido como um ser único e irrepitível. É esse o aspecto inquietante das novas concepções e isso é o que devemos discutir hoje, 'felizmente' ou não. Se a criatura humana se converte num objeto que pode ser substituído e duplicar-se por outro, o gênero humano se torna *exchangeable*: algo que pode ser substituído com facilidade, como os outros produtos da indústria. O erro dessa concepção é filosófico e moral. O segundo é mais grave que o primeiro. A identificação entre a mente e a máquina é só uma analogia, talvez útil sob o ponto de vista científico, mas que não se pode interpretar literalmente sem o risco de terríveis abusos. Na verdade estamos diante de uma variante das sucessivas tentativas de desumanização que os homens sempre sofreram desde o começo da história.

No século XVI os europeus decidiram que os índios americanos não eram totalmente racionais. O mesmo se disse, em outras épocas, dos negros, chineses, hindus e outras coletividades. Desumanização pela diferença: se eles não são como nós, eles não são inteiramente humanos. No século XIX, Hegel e Marx estudaram outra variedade, fundada não na diferença, mas sim na alienação. Para Hegel a alienação é tão antiga como a espécie humana: começou ao raiar da história com a submissão do escravo à vontade de um amo. Marx descobriu outra variante, a do trabalhador assalariado: a inserção de um homem concreto é uma categoria abstrata que o despoja de sua individualidade. Em ambos os casos literalmente se rouba do indivíduo uma parte de seu ser reduzindo o homem ao estado de instrumento. Coube aos nazistas e aos comunistas levar à sua conclusão final estas mutilações psíquicas. Os dois totalitarismos se propuseram abolir a singularidade e diversidade das pessoas: os nazistas, em nome de um absoluto biológico, a raça; os comunistas, em nome de um absoluto histórico, a classe, representada por uma ortodoxia ideológica encarnada num comitê central. Agora, em

nome da ciência, pretende-se não o extermínio deste ou daquele grupo de indivíduos, mas sim a fabricação em massa de andróides. Entre os romances de previsão do futuro, o mais atual hoje não é o de Orwell e sim *Admirável mundo novo*, de Huxley. A escravidão tecnológica está à vista. O indivíduo sobreviveu a dois totalitarismos. Sobreviverá à tecnificação do mundo?

Este longo rodeio chegou ao fim. Sua conclusão é breve: os males que afligem as sociedades modernas são políticos e econômicos, mas também morais e espirituais. Uns e outros ameaçam o fundamento de nossas sociedades: a idéia do indivíduo. Essa idéia foi a fonte das liberdades políticas e intelectuais; também a criadora de uma das grandes invenções humanas: o amor. A reforma política e social das democracias liberais capitalistas deve ser acompanhada de uma reforma não menos urgente do pensamento contemporâneo. Kant fez a crítica da razão pura e da razão prática; precisamos hoje de outro Kant que faça a crítica da razão científica. O momento é propício porque na maioria das ciências é visível, até onde nós, leigos, podemos perceber, um movimento de auto-reflexão e autocrítica, como mostram admiravelmente os cosmólogos modernos. O diálogo entre a ciência, a filosofia e a poesia poderia ser o prelúdio da reconstituição da unidade da cultura e também da ressurreição do indivíduo, que tem sido a pedra de fundação e o manancial de nossa civilização.

Repasse: a dupla chama

Todos os dias ouvimos esta frase: nosso século é o século da comunicação. É um lugar comum que, como todos, encerra um equívoco. Os modernos meios de transmissão de notícias são prodigiosos; menos prodigiosas, porém, são as formas como usamos esses meios e a natureza das notícias e informações por eles transmitidas. Os meios muitas vezes manipulam a informação e, além disso, sobrecarregam-nos com bobagens. Mesmo sem esses defeitos toda comunicação, incluindo a direta e sem intermediários, é equívoca. O diálogo, a mais alta forma de comunicação que conhecemos, é sempre um confronto de alteridades irreduzíveis. Seu caráter contraditório consiste no fato de ele ser o intercâmbio de informações concretas e singulares para quem as emite e abstratas e gerais para quem as recebe. Digo *verde* e me refiro a uma sensação particular, única e inseparável de um instante, um lugar e um estado psíquico e físico: a luz incidindo sobre a planta verde nessa tarde um pouco fria de primavera. Meu interlocutor ouve uma série de sons, percebe uma situação e vislumbra a idéia de *verde*. Há possibilidades de comunicação concreta? Sim, embora o equívoco nunca desapareça

completamente. Somos homens, não anjos. Os sentidos nos comunicam com o mundo e, simultaneamente, encerram-nos em nós mesmos: as sensações são subjetivas e indizíveis. O pensamento e a linguagem são pontes mas, precisamente por isso, não suprimem a distância entre nós e a realidade exterior. Com esta ressalva, podemos dizer que a poesia, a festa e o amor são formas de comunicação concreta, quero dizer, de comunhão. Nova dificuldade: a comunhão é indizível e, de certa maneira, exclui a comunicação. Não é um intercâmbio de notícias, mas sim uma fusão. No caso da poesia, a comunhão começa numa zona de silêncio, exatamente quando termina o poema. Poderíamos definir o poema como um organismo produtor de silêncios. Na festa — penso, antes de tudo, nos ritos e em outras cerimônias religiosas — a fusão se opera em sentido contrário: não o regresso ao silêncio, refúgio da subjetividade, mas sim entrada no grande todo coletivo: o eu se converte em nós. No amor, a contradição entre comunicação e comunhão é ainda mais patente.

O encontro erótico começa com a visão do corpo desejado. Vestido ou desnudo, o corpo é uma presença, uma forma que, por um instante, é todas as formas do mundo. Mal abraçamos essa forma, deixamos de percebê-la como presença e a temos como matéria concreta, palpável, que cabe em nossos braços e que, não obstante, é ilimitada. Ao abraçar a presença deixamos de vê-la e ela própria deixa de ser presença. Dispersão do corpo desejado: vemos só uns olhos que nos miram, uma garganta iluminada pela luz de uma lâmpada e logo voltada para a noite, o brilho de um músculo, a sombra que desce do umbigo ao sexo. Cada um desses fragmentos vive por si só, mas refere-se a uma totalidade do corpo. Esse corpo que logo se tornou infinito. O corpo da minha companheira deixa de ser uma forma e converte-se numa substância disforme e imensa na qual, ao mesmo tempo, me perco e me recobro. Nós nos perdemos como pessoa e nos recobra-

mos como sensações. À medida que a sensação se faz mais intensa, o corpo que abraçamos se faz mais e mais intenso. Sensação de infinitude: perdemos corpo nesse corpo. O abraço carnal é o apogeu e a perda do corpo. Também é a experiência da perda da identidade, dispersão de formas em mil sensações e visões, queda numa substância oceânica, evaporação da essência. Não há forma nem presença. Existe a onda que nos move, a cavalgada pelas planícies da noite. Experiência circular: começa pela abolição do corpo do casal, convertido numa substância infinita que palpita, se expande, se contrai e nos encerra nas águas primordiais; um instante depois, a substância se desvanece, o corpo volta a ser corpo e reaparece a presença. Só podemos perceber a mulher amada como forma que esconde uma alteridade irreduzível ou como substância que se anula e nos anula.

A condenação do amor carnal como um pecado contra o espírito não é cristã e sim platônica. Para Platão a forma é a idéia, a essência. O corpo é uma presença no sentido real da palavra: a manifestação sensível da essência. É a imitação, a cópia de um arquétipo divino, a idéia eterna. Por isso, em *Fédro* e em *O banquete*, o amor mais elevado é a contemplação do corpo formoso — contemplação roubada da forma que é essência. O abraço carnal entranha uma degradação da forma em substância e da idéia em sensação. Por isso também Eros é invisível; não é uma presença, é a obscuridade palpitante que rodeia Psiquê e a arrasta numa queda sem fim. O apaixonado vê a presença banhada pela luz da idéia; quer tê-la, mas cai na treva de um corpo que se dispersa em fragmentos. A presença renega sua forma, regressa à substância original para, no final, anular-se. Anulação da presença, dissolução da forma: pecado contra a essência. Todo pecado atrai um castigo: de volta do arrebatamento, encontramos-nos de novo frente a um corpo e uma alma outra vez estranhos. Então surge a pergunta ri-

tual: em que você pensa? E a resposta: em nada. Palavras que se repetem em intermináveis galerias de ecos.

Não é estranho que Platão tenha condenado o amor físico. Contudo, não condenou a reprodução. Em *O banquete* chama de divino o desejo de procriar: é ânsia de imortalidade. Os filhos da alma, as idéias, são melhores que os filhos da carne; mas, em *As leis*, exalta a reprodução corporal. A razão: é um dever político engendrar cidadãos e mulheres que sejam capazes de assegurar a continuidade da vida na cidade. Além dessa consideração ética e política, Platão percebeu claramente a vertente pânica do amor, sua conexão com o mundo da sexualidade animal e quis rompê-la. Foi coerente consigo próprio e com sua visão do mundo das idéias incorruptíveis. Mas há uma terrível contradição na concepção platônica do erotismo: sem o corpo e o desejo que provoca no amante, não há ascensão rumo aos arquétipos. Para contemplar as formas eternas e participar da essência, é preciso passar pelo corpo. Não há outro caminho. Nisso o platonismo é o oposto da visão cristã: o eros platônico busca a desencarnação enquanto o misticismo cristão é sobretudo um amor, a exemplo de Cristo, que se transforma em carne para nos salvar. Apesar dessa diferença, ambos coincidem em sua vontade de romper com este mundo e subir ao outro. O platônico pela escala da contemplação, o cristianismo pelo amor a uma divindade que, mistério inefável, encarnou num corpo.

Unidos em sua negação deste mundo, o platonismo e o cristianismo voltam a separar-se em outro ponto fundamental. Na contemplação platônica há participação, não reciprocidade: as formas eternas não amam o homem; por outro lado, o Deus cristão padece pelos homens, o Criador está apaixonado por suas criaturas. Ao amar Deus, dizem os teólogos e os místicos, devolvemos a Ele, pobrememente, o imenso amor que nos dedica. O amor humano, tal como o conhecemos e vivemos no Ocidente desde a época do 'amor cortês',

nasceu da confluência entre o platonismo e o cristianismo e, também, de suas oposições. O amor humano, quer dizer, o verdadeiro amor, não nega o corpo nem o mundo. Tampouco aspira a outro e nem se vê como caminhando em direção a uma eternidade para além da mudança e do tempo. O amor é amor não *a* este mundo, mas sim *deste* mundo; está atado à Terra pela força da gravidade do corpo, que é prazer e morte. Sem alma — ou como queira se chamar a esse *sopro* que faz de cada homem e de cada mulher uma *persona* — não há amor, mas tampouco ele existe sem corpo. Pelo corpo o amor é erotismo e assim se comunica com as forças mais vastas e ocultas da vida. Ambos, o amor e o erotismo — dupla chama — se alimentam do fogo original: a sexualidade. Eles voltam sempre à fonte primordial, a Pã e a seu alarido que estremece a selva.

O reverso do eros platônico é o tantrismo, em seus dois grandes ramos: o hindu e o budista. Para o adepto de tantra, o corpo não manifesta a essência: é um caminho de iniciação. Mais além não está a essência, que para Platão é um objeto de contemplação e participação; ao final da experiência erótica o adepto chega, se é budista, à vacuidade, um estado no qual o nada e o ser são idênticos; se é hindu, a um estado semelhante, mas no qual o elemento determinante não é o nada, mas sim o ser — um ser sempre idêntico a ele próprio, mais além da mudança. Duplo paradoxo: para o budista o nada está cheio; para o hinduísta o ser está vazio. O rito central do tantrismo é a copulação. Possuir um corpo e com ele sentir todas as etapas do abraço erótico, sem excluir nenhum de seus extravios ou aberrações, é repetir ritualmente o processo cósmico da criação, a destruição e a recriação dos mundos. Também é uma maneira de romper esse processo e cetera a roda do tempo e das sucessivas reencarnações. O iogue deve evitar a ejaculação e esta prática obedece a dois propósitos: negar a função reprodutiva da sexualidade e

transformar o sêmen em pensamento de iluminação. Alquimia erótica: a fusão do eu e do mundo, do pensamento e da realidade, produz um relâmpago: a iluminação, labareda súbita que literalmente consome o sujeito e o objeto. Não fica nada — o iogue se dissolve no incondicionado. Abolição das formas. No tantrismo há uma violência metafísica ausente no platonismo — romper o ciclo cósmico para penetrar no incondicionado. A cópula ritual é, de um lado, uma imersão no caos, uma volta à fonte original da vida; de outro, é uma prática ascética, uma purificação dos sentidos e da mente, uma desnudez progressiva até chegar à anulação do mundo e do eu. O iogue não deve retroceder diante de nenhuma carícia, mas seu gozo, cada vez mais concentrado, deve se transformar em suprema indiferença. Curioso paralelo com Sade, que via na libertinagem um caminho à ataraxia, a insensibilidade da pedra vulcânica.

As diferenças entre o tantrismo e o platonismo são instrutivas. O amante platônico contempla a forma, o corpo, sem cair no abraço: o iogue alcança a libertação através da cópula. Num caso, a contemplação da forma é uma viagem que conduz à visão da essência e à participação com ela; do outro, a cópula ritual exige atravessar a treva erótica e realizar a destruição das formas. Apesar de ser um rito acentuadamente carnal, o erotismo tântrico é uma experiência de desencarnação. O platonismo implica uma repressão e uma sublimação: a forma amada é intocável e assim se subtrai da agressão sádica. O iogue aspira à abolição do desejo e aí está a natureza contraditória de sua tentativa. É um erotismo ascético, um prazer que nega a si próprio. Sua experiência está impregnada de um sadismo não físico, mas mental: é preciso destruir as formas. No platonismo, o corpo amado é intocável; no tantrismo o intocável é o espírito do iogue. Por isso precisa esgotar, durante o abraço, todas as carícias propostas pelos manuais de erotismo, mas retendo a descarga seminal; se conse-

gue isso, alcança a indiferença do diamante: impenetrável, luminoso e transparente.

Embora as diferenças entre o platonismo e o tantrismo sejam muito profundas — correspondem a duas visões do mundo e do homem radicalmente opostas — há um ponto de união entre eles: o *outro* desaparece. Tanto o corpo que contempla o amante platônico como a mulher que acarícia o iogue são objetos, escalas numa ascensão ao céu puro das essências ou àquela região fora dos mapas: o incondicionado. O fim que ambos perseguem está além do outro. Isto é, essencialmente, o que os separa do amor, tal como foi descrito nestas páginas. É útil repetir: o amor não é a busca da idéia ou da essência; tampouco é um caminho em direção a um estado para além da idéia e não-idéia, do bem e do mal, do ser e do não-ser. O amor não busca nada além de si próprio, nenhum bem, nenhum prêmio; muito menos persegue uma finalidade que o transcenda. É indiferente a toda transcendência: começa e acaba nele mesmo. É atração por uma alma e um corpo, não uma idéia: uma pessoa. Essa pessoa é única e é dotada de liberdade; para possuí-la, o amante tem de ganhar sua vontade. Possessão e entrega são atos recíprocos.

Como todas as grandes criações do homem, o amor é duplo: é a suprema ventura e a desgraça suprema. Abelardo assim denominou o relato de sua vida: "História de minhas calamidades". Sua maior calamidade foi também sua maior felicidade: ter encontrado Heloísa e ser amado por ela. Por ela foi homem, conheceu o amor; por ela deixou de sê-lo: castraram-no. A história de Abelardo é estranha, fora do comum. Contudo, em todos os amores, sem exceção, aparecem esses contrastes, embora quase sempre menos denunciados. Os amantes passam sem parar da exaltação ao desânimo, da tristeza à alegria, da cólera à ternura, do desespero à sensualidade. Ao contrário do libertino, que procura ao mesmo tempo

o prazer mais intenso e a insensibilidade moral mais absoluta, o amante é perpetuamente movido por suas contraditórias emoções. A linguagem popular, em todos os tempos e lugares, é rica em expressões que descrevem a vulnerabilidade do apaixonado: o amor é uma ferida, uma chaga. Mas, como diz São João da Cruz, é “uma chaga presenteada”, um “cautério suave”, uma “ferida deleitosa”. Sim, o amor é uma flor de sangue. Também é um talismã: a vulnerabilidade dos amantes os defende. Seu escudo é sua condição indefesa, estão armados com sua desnudez. Cruel paradoxo: a sensibilidade extrema dos amantes é a outra cara de sua indiferença, não menos extrema, diante de tudo que não seja seu amor. O grande perigo que ameaça os amantes, a armadilha mortal em que caem muitos, é o egoísmo. O castigo não se faz esperar: os amantes não vêem nada nem ninguém que não sejam eles mesmos até que se petrificam... ou se chateiam. O egoísmo é um poço. Para sair ao ar livre, é preciso olhar além de nós mesmos: lá está o mundo à nossa espera.

O amor não nos protege dos riscos e desgraças da existência. Nenhum amor, sem excluir os mais tranquilos e felizes, escapa dos desastres e desventuras do tempo. O amor, qualquer amor, é feito de tempo e nenhum amante pode evitar a grande calamidade: a pessoa amada está sujeita às afrontas da idade, à doença e à morte. Como um remédio contra o tempo e a sedução do amor, os budistas conceberam um exercício de meditação que consistia em imaginar o corpo de uma mulher como um saco cheio de dejetos. Os monges cristãos também praticaram esses exercícios denegridores da vida. O remédio foi inócuo e provocou a vingança do corpo e da imaginação exasperada: as tentações ao mesmo tempo terríveis e lascivas dos anacoretas. Suas visões, embora sombras feitas de ar, fantasmas que a luz dissipa, não são quimeras. São realidades que vivem no subsolo psíquico e que a abstinência alimenta e fortifica. Transformadas em

monstros pela imaginação, o desejo as desata. Cada uma das criaturas que povoam o inferno de Santo Antônio é símbolo de uma paixão reprimida. A negação da vida se resolve na violência. A abstinência não nos livra do tempo: transforma-o em agressão psíquica, contra os outros e contra nós mesmos.

Não há remédio contra o tempo. Ou, ao menos, não o conhecemos. Mas devemos nos confiar à corrente temporal, é preciso viver. O corpo envelhece porque é tempo como tudo o que existe sobre esta terra. Sei que conseguimos prolongar a vida e a juventude. Para Balzac a idade crítica da mulher começava aos 30 anos; agora, aos 50. Muitos cientistas pensam que num futuro não muito longe será possível evitar os achaques da velhice. Estas predições otimistas contrastam com o que sabemos e vemos todos os dias: a miséria aumenta em mais da metade do planeta, há muita fome e até na antiga União Soviética, nos últimos anos do regime comunista, aumentou a taxa de mortalidade infantil. (Esta é uma das causas que explicam o desmoronamento do império soviético.) Mas ainda que se cumprissem as previsões dos otimistas, continuaríamos sendo súditos do tempo. Somos tempo e não podemos nos abstrair de seu domínio. Podemos transfigurá-lo, não negá-lo nem destruí-lo. Isso é o que fizeram os grandes artistas, os poetas, os filósofos, os cientistas e alguns homens de ação. O amor também é uma resposta: por ser temporal, o amor é, simultaneamente; consciência da morte e tentativa de fazer do instante uma eternidade. Todos os amores são infelizes porque todos são feitos de tempo, todos são o nó frágil das criaturas temporais que sabem que vão morrer; em todos os amores, até nos mais trágicos, há um instante de felicidade que não é exagerado chamar de sobre-humana: é uma vitória contra o tempo, um vislumbrar do outro lado, esse mais além que é um aqui, onde nada muda e tudo o que é realmente é.

A juventude é o tempo do amor. Contudo, há jovens velhos incapazes de amar, não por impotência sexual, mas sim por aspereza de alma; também existem velhos jovens apaixonados: uns são ridículos, outros patéticos e outros sublimes. Mas podemos amar um corpo envelhecido ou desfigurado pela doença? É muito difícil, embora não inteiramente impossível. Basta lembrar que o erotismo é singular e não desdenha nenhuma anomalia. Não existem monstros formosos? Além disso, é óbvio que podemos continuar amando uma pessoa, apesar do desgaste da vida cotidiana ou dos estragos da velhice e da doença. Nesses casos, a atração física cessa e o amor se transforma. Em geral se converte não em piedade, mas sim em compaixão, no sentido de compartilhar e participar do sofrimento do outro. Já velho, Unamuno dizia: "Não sinto nada quando roço as pernas da minha mulher, mas as minhas doem e as dela também". A palavra *paixão* significa sofrimento e, por extensão, designa também o sentimento amoroso. O amor é sofrimento, padecimento, porque é carência e desejo de possessão daquilo que desejamos e não temos; por sua vez, a felicidade é possessão, embora instantânea e sempre precária. O *Dicionário de autoridades* registra outra palavra hoje em desuso, mas empregada por Petrarca: *comphatía*. Deveríamos reintroduzi-la na língua, pois expressa com força esse sentimento de amor transfigurado pela velhice ou a doença do ser amado.

Segundo a tradição, o amor é um composto indefinível de alma e corpo; entre eles, à maneira de um leque, se desdobra uma série de sentimentos e emoções que vão da sexualidade mais direta à veneração, da ternura ao erotismo. Muitos desses sentimentos são negativos: no amor há rivalidade, despeito, medo, ciúme e finalmente ódio. Catulo já dizia: "O ódio é indistinguível do amor". Esses afetos e ressentimentos, simpatias e antipatias, misturam-se em todas as relações amorosas e compõem um licor único, diferente em cada caso e que muda

de coloração, aroma e sabor segundo mudam o tempo, as circunstâncias e os humores. É uma poção mais poderosa que a de Tristão e Isolda. Provê vida e morte: tudo depende dos amantes. Pode transformar-se em paixão, aborrecimento, ternura e obsessão. Em certa idade, pode se converter em *comphatía*. Como definir esse sentimento? Não é um afeto da cabeça nem do sexo mas sim do coração: fruto último do amor, quando vencemos o costume, o tédio e a tentação insidiosa que nos faz odiar tudo aquilo que amamos.

O amor é intensidade e por isso é uma distensão do tempo: estira os minutos e os faz longos como séculos. O tempo, que é medida isócrona, torna-se descontínuo e incomensurável. Mas depois de cada um desses instantes sem medida, voltamos ao tempo e ao seu horário: não podemos escapar da sucessão. O amor começa com o olhar: olhamos a pessoa que queremos e elas nos olha. Que vemos? Tudo e nada. Não por muito tempo: ao fim de um momento, desviamos os olhos. De outro modo, eu já disse, nos petrificaríamos. Num de seus poemas mais completos, Donne se refere a essa situação. Deslumbrados, os amantes se olham interminavelmente:

*Wee, like sepulchrall statues lay,
All day the same our postures were
And we said nothing all the day...**

Se se prolongasse essa imóvel beatitude, pereceríamos. Devemos voltar aos nossos corpos, a vida nos exige:

*Love mysteries in soules do grow,
But yet the body is his booke.***

* Enquanto estátuas sepulcrais ali quedamos, / Todo o dia na mesma posição, / Sem mínima palavra, todo o dia (N. do T.).

** Os mistérios do amor, a alma os sente, / Porém o corpo é as páginas que lemos (N. do T.).

Temos de olhar, juntos, o mundo que nos rodeia. Temos que ir além, ao encontro do desconhecido.

Se o amor é tempo, não pode ser eterno. Está condenado à extinção ou a se transformar em outro sentimento. A história de Filemon e Baucis, contada por Ovídio no livro III das *Metamorfoses*, é um exemplo encantador. Júpiter e Mercúrio percorrem a Frígia, mas não encontram hospitalidade em nenhuma casa onde pedem pousada, até que chegam à choupana do velho, pobre e piedoso Filemon e sua velha esposa, Baucis. O casal os acolhe com generosidade, oferece-lhes um leite rústico de algas e um jantar frugal, regado com um vinho novo que bebem em copos de madeira. Pouco a pouco os velhos descobrem a natureza divina de seus hóspedes e prostiram-se diante deles. Os deuses revelam sua identidade e ordenam ao casal que com eles subam a colina. Então, com um sinal, fazem com que as águas cubram a terra dos frígios ímpios e convertem em pântano suas casas e seus campos. Do alto, Baucis e Filemon vêem com medo e pesar a destruição de seus vizinhos; depois, maravilhados, presenciam como sua choça se transforma num templo de mármore e teto vermelho. Então Júpiter lhes pede que digam seu desejo. Filemon troca algumas palavras com Baucis e roga aos deuses que lhes permitam ser, no que resta de suas vidas, guardiães e sacerdotes do santuário. E acrescenta: "Já que vivemos juntos desde nossa juventude, queremos morrer juntos e na mesma hora: que eu não veja a pira de Baucis nem que ela me sepulte". E assim foi: muitos anos guardaram o templo até que, debilitados pelo tempo, Baucis viu Filemon cobrir-se de folhagens e Filemon viu como a folhagem cobria Baucis. Juntos disseram: "Adeus, esposo" e as cascas esconderam suas bocas. Filemon e Baucis se converteram em duas árvores. Não venceram o tempo, abandonaram-se ao seu curso e assim o transformaram e transformaram-se.

Filemon e Baucis não pediram a imortalidade nem quiseram ir além da condição humana: aceitaram-na, submeteram-se ao tempo. A prodigiosa metamorfose com que os deuses — o tempo — os premiarão, foi um regresso: voltaram à natureza para compartilhar com ela, e nela, as sucessivas transformações de tudo o que é vivo. Assim, sua história nos oferece, neste fim de século, outra lição. A crença na metamorfose fundou-se, na Antiguidade, na contínua comunicação entre os três mundos: o sobrenatural, o humano e o da natureza. Rios, árvores, colinas, bosques, mares, tudo estava animado, tudo se comunicava e transformava-se ao comunicar-se. O cristianismo dessacralizou a natureza e traçou uma linha divisória e infranqueável entre o mundo natural e o humano. Fugiram as ninfas, as náíades, os sátiros e os tritões ou converteram-se em anjos ou demônios. A Idade Moderna acentuou o divórcio: num extremo, a natureza; no outro, a cultura. Hoje, ao término da modernidade, redescobrimos que somos parte da natureza. A Terra é um sistema de relações ou, como diziam os estoicos, conspiração de elementos, todos movidos pela simpatia universal. Nós somos partes, peças vivas nesse sistema. A idéia de parentesco dos homens com o universo aparece na origem da concepção do amor. É uma crença que começa com os primeiros poetas, permeia a poesia romântica e chega até nós. A semelhança, o parentesco entre a montanha e a mulher ou entre a árvore e o homem, são eixos do sentimento amoroso. O amor pode ser agora, como o foi no passado, uma via de reconciliação com a natureza. Não podemos nos transformar em fontes ou árvores, em pássaros ou touros, mas podemos *nos reconhecer* em todos eles.

Não menos triste que ver envelhecer ou morrer a pessoa que amamos, é descobrir que nos engana ou que deixou de nos amar. Submetido ao tempo, à mudança e à morte, o amor é vítima também do hábito e do cansaço. A convivência diária, se os apaixonados não têm imaginação, pode acabar com

o amor mais intenso. Pouco podemos contra os infortúnios que o tempo reserva a cada homem e a cada mulher. A vida é um contínuo risco, viver é se expor. A abstinência do ermitão se resolve no delírio solitário; a fuga dos amantes, em morte cruel. Outras paixões podem nos seduzir e arrebatam. Umas superiores, como o amor a Deus, ao saber e a uma causa; outras inferiores, como o amor ao dinheiro ou ao poder. Em nenhum desses casos desaparece o risco inerente à vida: o místico pode descobrir que corria atrás de uma quimera, o saber não defende o sábio da decepção que é todo o saber, o poder não salva o político da traição do amigo. A glória é um emblema equivocado com frequência e o esquecimento é mais forte do que todas as reputações. As desgraças do amor são as desgraças da vida.

Apesar de todos os males e desgraças, sempre buscamos querer e ser queridos. O amor é o mais próximo, nesta terra, à beatitude dos bem-aventurados. As imagens da Idade de Ouro e do Paraíso terrestre confundem-se com as do amor correspondido, o casal no seio da natureza reconciliada. Através de mais de dois milênios, tanto no Ocidente como no Oriente, a imaginação criou casais ideais de amantes que são a cristalização de nossos desejos, sonhos, temores e obsessões. Quase sempre esses casais são jovens: Dafne e Cloé, Calixto e Melibéia, Bao-yu e Dai-yu. Uma das exceções é, precisamente, a de Filemon e Baucis. Emblemas do amor, esses casais conhecem uma felicidade sobre-humana, mas também um final trágico. A Antiguidade viu no amor um desvario e até o próprio Ovídio, grande cantor dos relacionamentos fáceis, dedicou um livro inteiro, *Heroides*, às desventuras do amor: separação, ausência, engano. Trata-se de 20 epístolas de mulheres célebres aos amantes e esposos que as abandonaram, todos eles heróis lendários. Contudo, para a Antiguidade o arquétipo foi juvenil e feliz: Dafne e Cloé, Eros e Psiquê. Por outro lado, a Idade Média inclina-se decididamente pelo modelo

trágico. O poema de Tristão começa assim: "Senhores, lhes agradaria ouvir um formoso conto de amor e de morte? Trata-se da história de Tristão e Isolda, a rainha. Ouçam como, entre grandes alegrias e penas, amaram-se e morreram no mesmo dia, ele por ela e ela por ele..." Desde o Renascimento nosso arquétipo também é trágico: Calixto e Melibéia mas, sobretudo e antes de tudo, Romeu e Julieta, a mais triste de todas essas histórias, pois os dois morrem inocentes e vítimas não do destino, mas da casualidade. Com Shakespeare o acaso destrona o Destino antigo e a Providência cristã.

Existe um casal que abarca todos os casais, dos velhos Filemon e Baucis aos adolescentes Romeu e Julieta; sua figura e sua história são as da condição humana em todos os tempos e lugares: Adão e Eva. São o casal primordial, o que contém todos os outros. Embora seja um mito judeu-cristão, tem equivalentes ou paralelos nos relatos de outras religiões. Adão e Eva são o começo e o fim de cada casal. Vivem no Paraíso, um lugar que não está além do tempo e sim em seu princípio. O Paraíso é o que está *antes*; a história é a degradação do tempo primordial, a queda do *eterno agora* na sucessão. Antes da história, no Paraíso, a natureza era inocente e cada criatura vivia em harmonia com as outras, com ela própria e com o todo. O pecado de Adão e Eva os arroja ao tempo sucessivo: à mudança, ao acidente, ao trabalho e à morte. A natureza, corrompida, divide-se e começa a inimizar entre as criaturas, a carnificina universal: todos contra todos. Adão e Eva percorrem este mundo hostil, povoam-no com seus atos e sonhos, umedecem-no com seu pranto e com o suor de seu corpo. Conhecem a glória do fazer e do procriar, o trabalho que gasta o corpo, os anos que nublam a vista e o espírito, o horror do filho que morre e do filho que mata, comem o pão da pena e bebem a água da felicidade. O tempo os habita, o tempo os desabita. Cada casal de amantes revive sua história, cada casal sofre a nostalgia do Paraíso, tem cons-

ciência da morte e vive um contínuo corpo a corpo com o tempo sem corpo... Reinventar o amor é reinventar o casal original, os desterrados do Éden, criadores deste mundo e da história.

O amor não vence a morte: é uma aposta contra o tempo e seus acidentes. Pelo amor vislumbramos, nesta vida, a outra. Não a vida eterna e sim, como tentei dizer em alguns poemas, a vivacidade pura. Num trecho famoso, ao falar da experiência religiosa, Freud se refere ao 'sentimento oceânico', esse sentir-se envolto e movido pela totalidade da existência. É a dimensão pânica dos antigos, o *furor* sagrado, o entusiasmo: recuperação da totalidade e descobrimento do eu como totalidade dentro do Grande Todo. Ao nascer, fomos arrancados da totalidade; no amor todos sentimos voltar à totalidade original. Por isso as imagens poéticas transformam a pessoa amada em natureza — montanha, água, nuvem, estrela, selva, mar, onda — e, por sua vez, a natureza fala como se fosse mulher. Reconciliação com a totalidade que é o mundo. Também com os três tempos. O amor não é a eternidade; tampouco é o tempo dos calendários e dos relógios, o tempo sucessivo. O tempo do amor não é grande nem pequeno: é a percepção instantânea de todos os tempos num só, de todas as vidas num instante. Não nos livra da morte, mas nos faz vê-la cara a cara. Esse instante é o reverso e o complemento do 'sentimento oceânico'. Não é o regresso às águas da origem, mas sim a conquista de um estado que nos reconcilia com o exílio do Paraíso. Somos o teatro do abraço dos opostos e de sua dissolução, resolvidos numa só nota que não é de afirmação nem de negação, e sim de aceitação. O que vê o casal, no espaço de um piscar de olhos? A identidade da aparição e desaparecimento, a verdade do corpo e do não-corpo, a visão da presença que se dissolve num esplendor: vivacidade pura, o ritmo do tempo.

México, 1º de maio de 1993

Sumário

Liminar, 5

1. Os reinos de Pã, 11
2. Eros e Psiquê, 31
3. Pré-história do amor, 49
4. A dama e a santa, 69
5. Um sistema solar, 93
6. A luz da manhã, 119
7. A praça e a alcova, 137
8. Rodeios para uma conclusão, 155
9. Repasse: a dupla chama, 181