

Nilton Mullet Pereira

**HISTÓRIA DE AMOR NA
EDUCAÇÃO FREIRIANA:
*a PEDAGOGIA DO OPRIMIDO***

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do título de Doutor em Educação.

**Orientadora:
Dra. Sandra Mara Corazza**

**Porto Alegre
Março de 2004**

PARA LETÍCIA E PATRÍCIA: DUAS INTENSIDADES, DOIS
MOVIMENTOS, DOIS AMORES.

AS LÁGRIMAS TAMBÉM SÃO ÚTEIS:
COM LÁGRIMAS VOCÊ AMOLECERÁ O DIAMANTE.
CUIDE PARA QUE SUA BEM-AMADA VEJA,
SE FOR POSSÍVEL, SEU ROSTO ÚMIDO.
NA FALTA DE LÁGRIMAS
(POIS ELAS NÃO APARECEM SEMPRE DE ENCOMENDA),

MOLHE OS OLHOS COM a MÃO.



RESUMO

A Tese realiza uma história da proveniência do amor freiriano, que é considerado um Arquivo, no interior do qual se formam conceitos, se objetivam práticas pedagógicas e se constituem formas de relações do indivíduo consigo mesmo. O texto aborda a história tendo como perspectiva os conceitos foucaultianos de Arquivo e de proveniência e estabelece vizinhanças com Nietzsche, sobretudo no que concerne à história da proveniência.

O movimento demonstrativo se dá através da pesquisa histórica descritivo-analítica da objetivação das práticas amorosas em diferentes momentos da história: o amor platônico, o amor ágape, o amor cortês e o amor do Emílio. Tal movimento permite interpretar as discontinuidades e permanências que ocorreram e criaram as condições históricas de possibilidade desta positividade do presente que é o amor ao corpo grotesco – o amor freiriano. Desse modo, a formação do Arquivo freiriano não se dá apenas pela descrição das Séries de acontecimentos que se atualizaram a partir de documentos como *A Pedagogia do Oprimido* e *A Pedagogia da Esperança*, mas também pela descrição das discontinuidades e permanências observadas nas relações de derivação e transformação dos diferentes Arquivos com o Arquivo freiriano. Assim, a proveniência é determinada como se determina um limiar, a partir de um problema do presente: como foi possível a constituição de um amor ao corpo grotesco na Educação?

PALAVRAS-CHAVE: História, Amor, Pedagogia.

ABSTRACT

This thesis carries out a history of the provenance of Freirean love, which is considered as a File in which concepts have been formed, pedagogical practices have been objectivated and forms of relationship of individuals with themselves have been constituted. The text both approaches history through the perspective of Foucauldian concepts of File and provenance and establishes approximations with Nietzsche, mainly in relation to history of provenance.

The demonstrative movement occurs through the descriptive-analytical historical research of the objectivation of love practices in different moments of history: Platonic love, agape love, courtly love and Emilio's love. Such movement allows for the interpretation of discontinuities and permanencies which occurred and created historical conditions of possibility of this present positivity that is love for the grotesque body – Freirean love. In this sense, the formation of the Freirean File does not occur only through the description of the Series of events which happened from documents such as *A Pedagogia do Oprimido* and *Pedagogia da Esperança*, but also through the description of discontinuities and permanencies observed in the relations of derivation and transformation of different Files into the Freirean File. Thus, provenance is determined as one determines a threshold, from a present problem: How has the constitution of love for the grotesque body in Education become possible?

KEYWORDS: History, Love, Pedagogy.

SUMÁRIO

PRELÚDIO EM TRÊS MOVIMENTOS	08
1 – A ESCRITURA COMO GUERRA	08
2 – A ESCRITURA SEM FRONTEIRAS	08
3 – AGRADECIMENTOS	11
APRESENTAÇÃO	12
TRIBUTO À MULHER DIONISÍACA QUE ESCAPOU DO AMOR	13
TECIDO	24
CONTRA-PESQUISA DA ORIGEM	27
TRANSFORMAÇÃO E DESCONTINUIDADE	41
EMERGÊNCIA	45
ARQUIVO E POSITIVIDADE	49
AUTOR	62
ACONTECIMENTO	66
AMOR À HUMANIDADE PARTIDA	74
HISTÓRIA DIONISÍACA	75
AMOR PLATÔNICO	84
EROS	85
AMOR AO BELO	88
RELAÇÃO DO CORPO COM A VERDADE	100
O VERDADEIRO AMOR	114
A CONTINUIDADE DA MORTE DE DIONÍSIO	117
AMOR AO PRÓXIMO	128
PROMETEU, O MITO PAGÃO	129
ÁGAPE	134
O PRÓXIMO-GROTESCO	144
ASCETISMO E SALVAÇÃO	150
AMOR AO CORPO	158
CORPO E AMOR CRISTÃO	159
MANTÉM-TE CASTO PARA AQUELA QUE AMAS	172
AMOR CORTÊS E ESTÉTICA DA AMIZADE	183
ASCÉTICA FREIRIANA	193
AMOR À REVOLUÇÃO	198

O HOMEM E A CULPA	199
O AMOR MODERNO E RACIONAL	205
SOBRE UM AMOR À NATUREZA	207
SOBRE UM AMOR AO COLETIVO	213
AMOR, RAZÃO E REVOLUÇÃO	216
AS DESCONTINUIDADES	219
TODOS OS NOMES	226
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	229

PRELÚDIO EM TRÊS MOVIMENTOS

1 – A ESCRITURA COMO GUERRA

Foucault foi um guerreiro. Seus escritos não são uma filosofia ao vento, mas uma revolucionária *filosofia da práxis*: porque ele, como Marx, filosofou para transformar ao mundo e a si mesmo. Escrever é um movimento, não um processo, nem uma transcrição, nem mesmo uma resposta a uma exigência de qualquer natureza. Somente a vida impele a escrever. Porque vida é movimento. Se escrever é movimento, então sempre que escrevo, como Foucault, me transformo. Como um deslocar-se de um espaço de indefinições a outro ponto de não-formações. Escrever é causar a si mesmo uma revoada de experimentações. Escrever é experimentar um pouco a vida. De qualquer forma, viver é cuidar de si e dos seus amores. Esta Tese é um pouco da minha experiência.

2 – A ESCRITURA SEM FRONTEIRAS

Qual a distância entre unidades como Literatura, Filosofia, História? Nenhuma. A pergunta adequada é: quem criou a distância entre Literatura, Filosofia, História? Quem e com quais propósitos construiu unidades que parecem tão evidentes e incontestáveis como Literatura, Filosofia, História? Inverter, subverter, redefinir essas fronteiras foi o que fez Borges, foi o que fez Foucault, foi o que antes fizera Nietzsche. A leitura de Borges causa um tal desconforto que parece nos levar não apenas para o mundo fantástico que cria nos seus contos, mas para uma leitura fantástica, no sentido de uma não-leitura. De certo que ler Borges enseja outra forma de pensar e de ler, por fora do pensamento representativo, esse que desde Platão procura nos indicar com precisão o caminho da verdade. Não se busque a verdade, nem a ficção nos textos de Borges. É preciso saborear seus textos como fantasia, filosofia, poesia, sem definir o que de verdade se possa tirar deles, como quem, ao ler, já de imediato, esteja tentando

separar o que é verídico do que é ficção. É preciso, nestas horas, lembrar Nietzsche e dizer que a verdade é uma ficção, talvez a mais bela e a mais duradoura da nossa cultura.

Foucault, no Prefácio de *As Palavras e as Coisas*, menciona sua inspiração primeira para o livro e tece um grande elogio a Borges:

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia –, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro¹.

É esta perturbação que causa em nós que o lemos e pensamos desde a história foucaultiana, que tem levado os historiadores a desacreditarem mais do que acreditarem, a desconfiar das evidências mais do que validar verdades... É uma perturbação da ordem das coisas e das palavras que até nós, tem-se feito soberana em afirmar o Mesmo e desqualificar o Outro: em identificar o Mesmo pela dominação do Outro; em inventar um Outro para garantir a veracidade e a validade do Mesmo; em criar pontos fixos nos quais se possam construir verdades, quando os próprios pontos fixos onde se sustentam as verdades já são mesmo invenções oriundas da vontade (vontade de potência); em repetir verdades, em representar ao invés de pensar, em fazer novamente o Mesmo, ao invés de romper a linha das definições existentes. Enfim, é isso o que Borges causa. É isso que Foucault causa, também. E é isso que Nietzsche causou.

A escritura de Borges feriu o pensamento de Foucault, como uma violência que vem de Fora². Preocupa o pensamento, não faz refletir, mas, precisamente, pensar³.

¹ FOUCAULT, 1995, p. 5.

² A noção de Fora é de Deleuze. Aquilo que não é interior ao pensamento, mas que justamente é o que possibilita o pensar. Pensar, para Deleuze, não é representar, refletir, mas criar algo novo, ou seja, algo fora do controle do próprio pensamento. O que anima o pensamento é justamente essa violência do Fora, os problemas, as preocupações que se apresentam. O Fora é o caos, a desordem original que os homens tentam estabilizar a cada momento que produzem conhecimento. Cf. DELEUZE, 1988a.

³ Sobre a perspectiva deleuziana acerca do que é pensar confira DELEUZE, 1992b.

Porque se pensa justamente quando parece inconcebível, indeterminável, indizível o objeto do pensamento.

A descrição ordenada que Borges realiza de elementos da cultura chinesa mostra uma outra forma de ordenar as coisas. A isso Foucault diz que a “linguagem está arruinada”, na medida em que, como sempre queremos no Ocidente, não encontramos correspondência entre a coisa e a palavra. Foucault sugere que Borges escreve por *heterotopias*. Elas impossibilitam a gramática, elas violam o estatuto cômodo e representativo da linguagem; elas, enfim, impedem de determinar, através do sono das palavras, o que são as coisas. Logo, elas impedem a nomeação, tarefa tão cara à nossa cultura.

É assim que Foucault usa o amigo Borges. Desse modo, Foucault escreve um livro (*As palavras e as coisas*) que conta a história dessa relação, quase evidente, entre os nomes e as coisas e a história da nossa obsessão em nomear as coisas, de maneira que possamos adequá-las a uma ordem predeterminada pela linguagem; de forma que possamos achar correspondência entre o nome e a coisa; e que determinemos a existência de um segredo que a palavra não diz, e que estaria logo atrás dela pronto a aparecer. É assim que Foucault “revoluciona a história”⁴. E assim que ele conta que “de fato não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e da aplicação de um critério prévio”⁵.

Borges faz filosofia com a literatura. Borges é indefinível para os padrões deterministas e classificatórios da cultura moderna. Não se sabe bem o ele que quer! Apenas o jeito de Borges me inspira na forma de pensar. Borges, por vezes, assemelha-se a Foucault, não no que se refere à idéia de um não-autor, mas à idéia do *a priori* foucaultiano da não-obra, ou, por outra, da não unidade da obra, o que tem como conseqüência à destruição das barreiras arbitrárias do conhecimento e do pensamento. Os dois consideram a vastidão (caótica) do pensamento. Eles – Michel Foucault e Jorge Luis Borges – não impõem limites para a atividade de decifrar as tortuosas linhas da

⁴ Paul Veyne (1995) foi quem cunhou a expressão.

⁵ FOUCAULT, 1995, p. 9.

história e das mazelas humanas. Ambos jogam o olhar para o movediço e alagadiço terreno das vidas de homens de sangue e músculos.

É preciso não olhar para o conjunto da obra de Borges, nem para sua intenção de autor, mas para o instante exato – aquele que, quando já o temos, o estamos perdendo – no qual ele efetua as indistinções entre a filosofia, a literatura, a poesia. Ele leva a literatura para um campo no qual ela já não é mais a unidade literatura; leva a filosofia para um campo no qual a filosofia já não é mais a unidade filosofia. Mantém as duas afastadas, não elabora sínteses, sua obra não é de sínteses, sua obra é de intervalos. Ele se põe num intervalo, quase indizível, entre a literatura e a filosofia. Um espaço não capturável, não determinável, o espaço da criação de Borges. É uma fuga da linguagem da nossa cultura. A mesma fuga que Margarida realizou em relação ao amor da *Pedagogia do Oprimido*.

3 – AGRADECIMENTOS

Esta Tese é uma espécie de tributo à vida: de alegria e de aniquilamento – espaço trágico de constantes deslocamentos. Ela agradece aos que permitiram tal experiência: da vida e da Tese. Tudo isso que deixa marcas profundas no corpo: que o fazem ter prazer e envelhecer, alegrar-se e perecer, gozar e degenerar-se...

à família, Dona da beleza e da solidariedade – exercício pleno de amor: Onécio, Margarida, Carmem, Maria, Ligia, Arnóbio, João, Letícia e Patrícia.

à Sandra, orientadora e poetiza que me fez falar de amor – Dona da paciência e do esmero na leitura rigorosa e na palavra sempre esclarecedora.

à Carla, amiga de todas as horas – ensinou mesmo “o que é o amigo”.

ao grupo de orientação – os que já foram e os que estão – pelo rigor, pelo reconhecimento e pelas horas dispensadas ao meu trabalho: Amadeu, Paola, Ana Paula, Karen, Ana, Luciane, Lisete, Ada, Sabrina

ao Colégio Israelita Brasileiro – às pessoas, o prédio, os alunos, o ambiente.

à Unisinos – sustentáculo firme das minhas idéias. Eloísa e Baldissera, abridores de caminhos...

aos meus Irmãos, três imensos abraços.

APRESENTAÇÃO

Esta Tese está disposta da seguinte maneira: na seção *Tributo à mulher dionisíaca que escapou do amor*, uso dona Margarida como uma espécie de personagem conceitual, pois ela permite que eu revele, de início, o problema que me incita a escrever. Dona Margarida é a mulher de face grotesca que escapou do amor da *Pedagogia do Oprimido*, paradoxalmente, para quem a própria *Pedagogia do Oprimido* se endereçou. Desse modo, mostro o modo como, na relação com o camponês que dialogou com Freire, Margarida se constitui o acontecimento que reluz como atualidade que não interiorizou o conceito de grotesco como negatividade. Ela mostra como, pelo menos de parte do discurso amoroso freiriano, não assumiu a culpabilidade pela sua própria falta.

Nas seções sobre a pesquisa da proveniência, mostro a operação analítica que é feita. Dessa maneira, explico o conceito de proveniência a partir de Foucault, estabelecendo os limites da história do amor que vou realizar, do mesmo modo que esclareço os objetivos da pesquisa. Nessas seções, discuto o tipo de história que vou escrever, a partir de Foucault e sempre atento às contribuições que este buscou de Nietzsche. O conceito de Arquivo assume dimensão importante, na medida em que me dedico a descrever Arquivos, a partir de transformações e permanências que apresentam.

Nas seções *Amor à humanidade partida*, *Amor ao próximo*, *Amor ao corpo*, *Amor à revolução*, inicio a descrição da proveniência do amor freiriano, mostrando, a partir de cada Arquivo, as discontinuidades e permanências que o amor freiriano realiza em relação ao amor platônico, ao amor cortês, ao amor cristão e ao amor rousseauiano do Emílio e Sofia. Trata-se, então, em cada um dos Arquivos, de mostrar um jogo de discontinuidades e continuidades, traçando as linhas limítrofes de um outro Arquivo, que é o do amor ao corpo grotesco da *Pedagogia do Oprimido*. Assim, a proveniência é determinada como se determina um limiar, a partir de um problema do presente: como foi possível a constituição de um amor ao corpo grotesco na Educação?

TRIBUTO À MULHER DIONISÍACA QUE ESCAPOU DO AMOR

Ao ler a *Pedagogia do Oprimido*⁶ pensei em Margarida: fragmento de uma história que nos leva todos os dias a ciclos desiguais. Margarida não sabia ler. Tudo lhe era e é um incontável conjunto de símbolos estranhos e caóticos. Ela contempla a caoticidade do mundo e, incrivelmente, nada disso lhe preocupa. O seu sono nunca foi, de repente, interrompido por um pensamento recuado à procura das causas, à procura de uma lógica ou à procura das leis da história. Seu sono foi povoado por um caos cotidiano de pensar como viver a vida, de como continuar a viver a vida: a amar os seus e a protegê-los, para que os dias de amanhã continuassem a ser menos dolorosos que os anteriores, para que os dias vindouros fossem mais frutíferos em efêmeras alegrias do que os dias que passaram, para que o futuro, que estava ali adiante, no alvorecer do novo dia, fosse, por obra da força e, quem sabe, do acaso, alimentado de pão, graça e diversão.

Margarida nunca habitou um subsolo. Nunca se rendeu ao artifício dos louros de uma vida para além da história. Deve ter sonhado nalguma noite como seria belo e generoso o Paraíso, como teria beleza e sobriedade uma vida ao lado de Deus. Isso nunca a apartou do sangue, dos músculos, dos ossos que constituíam seu corpo. Sua

⁶ A obra *Pedagogia do Oprimido* constitui-se num marco no pensamento educacional brasileiro e mundial. Editada em 1968, o livro propõe uma pedagogia libertadora, no sentido do estabelecimento de relações entre educadores e educandos, que pressuponham a disposição de ambos a entrarem num processo dialético e dialógico de construção do conhecimento. Tal processo deverá permitir a emancipação e a conscientização dos educandos, no sentido de se tornarem capazes de decodificar as representações e as estruturas de poder que produzem a vida nas sociedades capitalistas e criam a opressão. Paulo Freire “em 1969, trabalhou como professor na Universidade de Harvard, em estreita colaboração com numerosos grupos engajados em novas experiências educacionais tanto em zonas rurais quanto urbanas. Durante os 10 anos seguintes, foi Consultor Especial do Departamento de Educação do Conselho Mundial das Igrejas, em Genebra (Suíça). Nesse período, deu consultoria educacional junto a vários governos do Terceiro Mundo, principalmente na África. Em 1980, depois de 16 anos de exílio, retornou ao Brasil para "reaprender" seu país. Lecionou na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Em 1989, tornou-se Secretário de Educação no Município de São Paulo, maior cidade do Brasil. Durante seu mandato, fez um grande esforço na implementação de movimentos de alfabetização, de revisão curricular e empenhou-se na recuperação salarial dos professores (<http://www.paulofreire.org>, consulta realizada em 13 de abril de 2004)”. Paulo Freire se notabilizou por sua luta intensa nos processos políticos de construção de hegemonia, por parte dos oprimidos. Seu método de alfabetização de adultos correu a América Latina, revolucionando as formas arcaicas de alfabetização, na medida em que o conceito de alfabetização foi subvertido por ele. Alfabetizar é ensinar a ler o mundo de maneira crítica. Exilado no Chile, após o golpe militar no Brasil, em 1964, levou a efeito entre os chilenos, programas de educação de adultos. Foi exatamente nesse momento que escreveu a obra *Pedagogia do Oprimido*.

história se dava dia após dia, no sol das ruas poeirentas e das fábricas fétidas do litoral Sul do Brasil. Sua história se deu, certa feita, num hotelzinho "mixuruca", perto do porto velho. Lá o seu dia passava de cama em cama, de dobra em dobra. Ela dobrou toda uma tradição que jamais conheceu, como quem dobra um lençol e guardou em algum lugar desconhecido para jamais se utilizar dela. Rompeu os grilhões de uma história prometida para, arrumando camas e passando grandes panos brancos, viver a cada dia. Surpreendia-se a cada instante, revelava desejos, importava-se com uma meia

dúzia de corpos e ainda com outros. Nunca experimentou a história como escatologia, as definições da vida se davam a cada instante – é por isso que sempre parece ser ela menos história e mais instante; mais arte e menos ciência. Ela não tivera ciência do fim do mundo, do fim metafísico dos homens: para onde ir, para onde vai a humanidade? São questões que não integravam o questionário da sua existência. Sua história era um ciclo que voltava aos domingos: reunião embriagada de um vinho doce e rosado, que chegava à boca como um autêntico cabernet francês. Margarida não era uma reconhecida artista, era obra de arte e vivia a vida como um ciclo tétrico e trágico de alegria e sofrimento, de dissonâncias e de harmonia, de compaixão e de raiva.

Nunca, pelo que me conste, teve vontade de ser educada, de ser conscientizada, de partilhar dos grandes tratados da história da civilização, os quais nem mesmo jamais soube existirem. Que método é esse? Que conjunto de procedimentos que aparecem e desaparecem como um filme mudo, no qual as imagens bastam e as palavras retorcem o sentido? Que não se encontram facilmente em alguma seção de uma Tese sobre o amor?

Margarida sentia, por vezes, extensas dores no peito. Dores nas pernas eram, outras vezes, quase constantes. A dor não lhe mostrara o fim, apesar de ousar clamar por ele nos momentos de dor mais cruel. Sua humanidade era falsa, por isso recusou os chamados constantes do além.

Quem não lê tem um método muito singular de compreender o mundo. Não está agarrado aos limites de uma gramática ou à espera da vanguarda inteligente que irá livrar-lhe dos grilhões da vida. Margarida é um exemplo de força e vivacidade, de compreensão e de inteligência, de melodia e intervalo-compasso. Ela é música dissonante. O mundo lhe era acessível sem o patamar indelicado e grosso, pedante e autoritário do mundo das causas essenciais ou das leis fundamentais da história.

Dionísio, Nietzsche, Margarida... são inspiradores de um modo de escrever a história que rompe fronteiras, que é retórica. Somente temos o mundo através de uma linguagem amealhada e fincada com os pés no mesmo solo que combatemos. Quem sabe a retórica, quem sabe uma linguagem sem fronteiras entre o poema e a ciência, a religião e a razão, o mito e a filosofia, possam permitir dizer pelo menos de relance o que seja uma história dionisíaca.

Freire quereria imediatamente educa-la, de forma a lançar seu amor sobre um objeto grotesco e deformado pela vida. Quereriam todos os educadores amá-la como quem ama aquilo que lhes parece incompleto e ingênuo. Descobri que Margarida fora um dos amores da *Pedagogia do Oprimido*. Transcendental, porque nunca empiricamente fôra submetida a qualquer processo de alfabetização. Margarida é um personagem empírico feito história em carnes e ossos, mas é transcendental como objeto de amor: corpo grotesco, manchado pelas visíveis varizes, pelas faces enrugadas, pelas mãos endurecidas pelo frio do gelo das fábricas de peixe da zona litorânea. Corpo esfarrapado: suas roupas baratas e remendadas nunca deram lugar aos panos finos das sedas ou das cashemiras. Era preciso vestir os seus amores, os seus afetos próximos.

Talvez por isso nunca tenha se aventurado a freqüentar os bancos escolares ou quaisquer outros bancos onde poderia receber a educação amorosa e afetuosa da conscientização. Margarida escapou da *Pedagogia do Oprimido*. Amou sem ter aprendido como se ama, viveu sem ter aprendido como se vive, educou sem ter aprendido como se educa. Viveu no plano máximo da inconsciência sem os limites que a consciência se nos impõe. Viveu a vida como arte, criou, artisticamente, um modo de viver todos os dias. Ela era como a nudez da infância: “sem significações ou palavras

que a designem, é vê-la como uma caixa de ressonâncias dos encontros da vida e das forças de conexão do mundo”⁷.

Margarida escapou ao amor freiriano. Escorregadia, úmida, deslizou por entre os predicados, as vírgulas, os ponto-e-vírgula, os objetos diretos – oh, desses fugiu mesmo! – que compõem a gramática de um amor ao corpo grotesco e à alma ingênua. Úmida, escapou de um amor que lhe mostraria quão culpada era por não “decodificar” os códigos que utilizava todos os dias para viver. Escorregadia, driblou os ditos do discurso amoroso que lhe faria culpada da situação de fraqueza e de imundície que era sua vida.

Margarida fora acontecimento. Por fora da necessidade criada pela sociedade ocidental de conhecer e de decodificar, por fora do imperativo freiriano de atingir um estado superior de conscientização, ela viveu sua rusticidade, sua deformação, como beleza, força e luta. Viveu a vida como arte trágica; criou cada detalhe a cada minuto. Atribuiu sentido e beleza a cada chegada acolhida pelos seus, sedentos por pirulitos ou outras coisas quaisquer daquelas simples que fazem as crianças sorrirem.

A arte é um “jogo que o mundo joga consigo mesmo”⁸. O que há no grotesco de Margarida que a tornou objeto de amor de Freire? O grotesco é estrangeiro, dionisíaco, incapturável no seu estrangeirismo. Ele é inumano. É um corpo marcado pela vida. O grotesco, sendo estrangeiro, é estranho ao amor freiriano, e sua estranheza torna-o potencialmente humano. Como se o grotesco guardasse dentro de si, no interior de uma medonha aparência, uma beleza natural, do mesmo modo que os Silenos⁹. Apesar de grotesco ele é sociável, pois é justamente sua distância em relação à forma-modelo que o faz conscientizável e objeto de amor. Na concepção freiriana, o caráter grotesco de Margarida deve ser eliminado: somente o conteúdo apolíneo importa ao amor freiriano. Margarida resiste e mostra que, longe de estar distante da verdadeira vida, vive, todos os

⁷ CORAZZA, 2003, p. 117.

⁸ JIMENEZ, 1999, P. 255.

⁹ Divindades participantes do cortejo de Dionísio. Eram estatuetas feias por fora que guardavam, por dentro, outras estatuetas de belas divindades.

dias, a sua vida como quem produz ensaios, esboços, quadros e catedrais – vive fazendo arte¹⁰.

Estou a mostrar dois conceitos: de um lado, o grotesco como conceito filosófico que é utilizado agora para mostrar o que de dionisíaco e de estrangeiro há nos que realizam estripulias para além das formas-modelo, construídas sempre politicamente. De outro lado, mostro um conceito de grotesco que está ligado ao pensamento representacional que distingue forma e dessemelhante. O dessemelhante deve, como grotesco, assemelhar-se cada vez mais à forma, para, quem sabe um dia, cessar seu vir-a-ser e tornar-se o próprio padrão de toda a existência.

O grotesco tem o gosto do inumano porque ele não está no horizonte liberal do século XVIII: o século das formas e das luzes. O humano, tal como definido pelos liberais, o belo tal como definido pelos Clássicos, não servem de parâmetro para o grotesco que é dionisíaco, que é estrangeiro, asiático, oriental. As imagens do inferno que irrompem no Ocidente, no final da Idade Média, são grotescas, não porque sejam máscaras provisórias de um Apolo estável e harmônico, desenhando apenas superficialmente um estado de horror. São terrificantes, na medida em que não se deixam cifrar pela pólis ou pela Igreja. O não cifrado e decifrável, estrangeirístico, é qualificado pejorativamente como grotesco e medonho pelo pensamento do Mesmo.

Kaiser alerta para tomarmos cuidado com o ruidoso conceito que circula no senso comum, ele parece ser ainda o mesmo conceito da filosofia da representação. O mesmo medo do grotesco de Vitruvius ao condenar “a moda bárbara”¹¹; o mesmo medo e desdém dos críticos renascentistas e iluministas. As críticas pesadas de Monteiro Lobato ao modernismo brasileiro. O grotesco é um conceito que transita entre o Mesmo e o Outro, entre o semelhante e o dessemelhante, entre o normal e o patológico. Ou seja,

¹⁰Jimenez mostra que a hipótese de Nietzsche é que os gregos foram conservados para além da volúpia dionisíaca, em favor de um deus de luz, de formas perfeitas, que era Apolo. Entretanto, a volta de Dionísio, vindo da Ásia, faz a Grécia sacudir-se em rituais de exaltação e entusiasmo. Foi exatamente nesse momento que Apolo precisou compor com Dionísio, constituindo uma alma grega como aliança entre o espírito apolíneo e o espírito dionisíaco (JIMENEZ, 1999, p. 252). Pois bem, Freire funciona como Sócrates, irrompe como um “típico homem moderno”, disposto a exaurir o espírito dionisíaco do corpo de Margarida – não consegue. Isso significa sucumbir com o tom estrangeirístico e grotesco de Margarida.

¹¹ KAYSER, 1986, p.18.

há nesse conceito algo de grosso, burlesco e baixo que é comparável e dessemelhante à beleza das formas, ao fino e ao tom ideal.

O grotesco, esse de Freire, tem um ancestral: o bárbaro, oposto do civil romano. O estrangeiro que vivia a desorganizar os modos de vida do Império. Aqueles que aterrorizaram Agostinho, ao entrarem em Roma:

Quando, porém, à milagrosa proteção de que o nome de Cristo os cercou em toda parte e nos mais divinos e amplos edifícios, designados à multidão como oferecedores de maior espaço ao refúgio e à clemência, clemência nova, até então desconhecida por vencedores, por *bárbaros ferozes*, não deveriam atribuí-la ao Cristianismo, dar graças a Deus e acorrer-lhe ao nome com sincera fé, para fugirem aos suplícios do fogo eterno?¹²

Esses Bárbaros¹³ inumanos, distantes da forma/modelo, capazes, pela sua ingenuidade, do perdão divino, quando do esvaziamento da sua máscara dionisíaca, estrangeira e grotesca. A guerra entre o belo-normal e o mal-grotesco, entre o belo-essência e o mal-máscara, tem uma longa história.

Ora, o corpo grotesco de Margarida é exterior e inumano, quase incapturável pelo amor freiriano, é justamente ele que é objeto da formação, da educação, da conscientização que quer esvaziá-lo de seu estrangeirismo e de sua exterioridade.

O grotesco é delicado. Ele é belo pela sua diferença, pelos seus estampidos de embriaguez, pela sua coragem de ser monstruoso e trágico. A vida não tem forma, só deforma, disforme. Dissonante é a música de Wagner; o grotesco é dissonante, tenso.

¹² AGOSTINHO, 2002, p 29.

¹³O bárbaro foi criado como oposição ao seu duplo, o civilizado. O bárbaro é exterior à civilização. Não se trata do selvagem que, como afirma Foucault, deixará sua situação de selvageria no momento em que criará a civilização. O bárbaro só adquire sentido em comparação com a civilização: ele é estrangeiro. “O bárbaro é sempre homem que invade as fronteiras dos estados, é aquele que vem topar nas muralhas das cidades (FOUCAULT, 1999, p. 233)”. Ele é estrangeiro. “Ele só pode ser cheio de arrogância e desumano, já que não é, justamente, o homem da troca e da natureza; ele é o homem da história, é o homem da pilhagem e do incêndio, é o homem da dominação (Ibidem., p. 235)”. Eis o modo como o homem humano construiu o conceito: o bárbaro, um homem que “surge contra o pano de fundo de história (FOUCAULT, 1999, p. 235)”.

O amor é a justa medida para livrar o corpo de sua grossura e a alma da sua ingenuidade. O paganismo dos camponeses é grotesco. Circula entre eles uma secreta devoção pela natureza, por Pan¹⁴. “É como seres duais, contraditórios, divididos, que temos de encará-los [os oprimidos]. A situação de opressão em que se ‘formam’, em que ‘realizam’ sua existência, os constitui nesta dualidade, na qual se encontram proibidos de ser”¹⁵, diz Freire. O grotesco parece excluir a amorosidade dos oprimidos, o seu não saber de si mesmos é causa do seu desamor em relação à humanidade, ao próximo, à revolução.

Freire dialoga com um camponês, estabelece o jogo dialógico racional para levar o camponês à interiorização do conceito:

Depois de alguns momentos de bom debate com um grupo de camponeses o silêncio caiu sobre nós e nos envolveu a todos. O discurso de um deles foi o mesmo. A tradução exata do discurso do camponês chileno que ouvira naquele fim de tarde.

- Muito bem - disse eu a eles. - Eu sei. Vocês não sabem. Mas por que eu sei e vocês não sabem?

Aceitando o seu discurso, preparei o terreno para minha intervenção. A vivacidade brilhava em todos. De repente a curiosidade se acendeu. A resposta não tardou.

- O senhor sabe porque é doutor. Nós, não.

- Exato, eu sou doutor. Vocês não. Mas, por que eu sou doutor e vocês não?

- Porque foi à escola, tem leitura, tem estudo e nós, não.

- E por que fui à escola?

- Porque seu pai pôde mandar o senhor à escola. O nosso, não.

- E por que os pais de vocês não puderam mandar vocês à escola?

- Porque eram camponeses como nós.

- E o que é ser camponês?

¹⁴Divindade pagã que presidia o mundo natural, tinha chifres, cauda e cascos de bode, dispunha de um apetite sexual desenfreado e de imensa selvageria. Estava, logo, ligado a questões de fertilidade e sexualidade. Foi uma divindade demonizada pelo cristianismo. Para este, o espaço de Pan, as florestas, era o lugar de refúgio dos demônios, que assumem, na Idade Média, a forma de bode. Cf. NOGUEIRA, 2000.

¹⁵ FREIRE, 1983, p. 44.

- É não ter educação, posses, trabalhar de sol a sol sem direitos, sem esperança de um dia melhor.

- E por que ao camponês falta tudo isso?

- Porque Deus quer.

- E quem é Deus?

- É o Pai de nós todos.

- E quem é pai aqui nesta reunião?

Quase todos de mão para cima, disseram que o eram.

Olhando o grupo todo em silêncio, me fixeí num deles e lhe pergunteí: - Quantos filhos você tem?

- Três.

- Você seria capaz de sacrificar dois deles, submetendo-os a sofrimentos para que o terceiro estudasse, com vida boa, no Recife? Você seria capaz de amar assim?

- Não!

- Se você - disse eu -, homem de carne e osso, não é capaz de fazer uma injustiça desta, como é possível entender que Deus o faça? Será mesmo que Deus é o fazedor dessas coisas?

Um silêncio diferente, completamente diferente do anterior, um silêncio no qual algo começava a ser partejado. Em seguida:

- Não. Não é Deus o fazedor disso tudo. É o patrão! (...)¹⁶

A dialética freiriana levou o camponês a verbalizar sua situação de falta. Reconhecer-se em falta é a primeira etapa para conformar-se com a capa gordurosa e imunda do seu corpo pecador e da sua alma ingênua. O pecado ainda aparece como produto intrépido de íncubos e súcubos, demônios que enfeitiçam os corpos e as almas e os levam a beber da vida, do sexo, do grosso tom das formas ainda não catalogadas.

Freire subtrai do camponês sua singularidade – sua origem pagã – e o faz reencontrar-se com a universalidade de um conceito grosso: oprimido. Sua culpabilidade constitui-se por não ter decodificado os códigos de uma vida ingrata e grotesca. A culpa constitui-se exatamente pela interiorização dos dois conceitos: oprimido e incompleto. Conceitos tipicamente vinculados a um pensamento que opõe forma à máscara. A interiorização da culpa pela situação ingênua que produz a

¹⁶ Este diálogo foi extraído de FREIRE, 1992, p. 49. Freire recorda esse diálogo com camponeses, ocorrido na Zona da Mata de Pernambuco.

incapacidade de contemplar as formas permite ao indivíduo, ao invés da expansão da força dionisíaca, o trabalho ascético apolíneo, que é a educação libertadora.

A história da culpa no Ocidente desenha-se lado a lado à história do pecado na cultura cristã medieval. Entretanto, a culpabilidade ocidental tem muitas outras raízes históricas¹⁷, na forma da negação dos homens e da Cidade dos Homens. De qualquer modo, é a culpa cristã que me permite construir o conceito para movimentar o plano desta Tese. A culpa, reconhecida em função da verbalização da falta através do diálogo amoroso, põe o camponês em choque consigo mesmo. No sentido de uma responsabilização de si em função do distanciamento que a sua ingenuidade e alienação realizou em relação à essencialidade do Ser. É nesse sentido que o grotesco é insuportável para o discurso amoroso freiriano – e toda a culpa deriva dessa insuportabilidade expressada pelo discurso. Ela somente se constitui tendo como pano de fundo ou como horizonte um Ser ou uma identidade original aos quais as diferenças são sempre referidas e comparadas.

É somente a interiorização da culpa que põe o indivíduo na rede de relações ascéticas e na comunidade dos oprimidos. Há uma ansiedade, no discurso amoroso freiriano, como na cultura ocidental, em verbalizar a falta e a responsabilidade moral dos indivíduos em continuarem a viver em falta – no discurso amoroso freiriano, ingenuidade e ignorância acerca da verdade sobre si mesmo. A culpabilização, no discurso amoroso freiriano, é parte da expiação, na forma da ascese do diálogo amoroso, da falta original do indivíduo consigo mesmo – sua própria natureza.

O pecado original assumiu na Idade Média, um caráter extremamente significativo, nunca fora tão narrado como forma de explicação das agruras do mundo quanto nessa época. Em Agostinho, a transmissão do pecado a todos os homens, não implica necessariamente a transmissão do castigo, mas inevitavelmente leva à

¹⁷ “Não se pode reduzir a história da culpabilização a uma história do poder clerical. As duas estiveram certamente ligadas, mas a primeira ultrapassa amplamente a segunda. S. Freud e C. G. Jung estão de acordo nesse ponto para sublinhar o lugar que todo estudo das sociedades deveria conceder ao pecado. Freud apresenta o sentimento de culpabilidade como o problema capital da civilização e Jung afirma: ‘Nada é mais propício a provocar consciência e alerta do que um desacordo consigo mesmo’”. Cf. DELUMEAU, 2003, p. 13.

transmissão da culpa¹⁸. Na tradição cristã e agostiniana, é o batismo que vai erradicar as penas nascidas com os homens em função da herança do pecado de Adão.

No texto de Freire a culpabilização assume os tons de uma falta original, que se erradica por uma espécie de expiação através da ascese do diálogo. O “lado de dentro”, a dobra da subjetivação, voltar-se a si mesmo e constituir-se como um ser de desejo em relação à verdade é o que propõe a ascese freiriana. Essa prática que o camponês realiza sobre si mesmo com a ajuda do mestre Freire é justificada pela falta original.

Assim como Foucault diz que se constitui no Ocidente uma ciência do sexo, Freire nos mostra uma ciência do amor. Ao esvaziar o caráter dionisíaco do amor, este torna-se, na ascética do diálogo (relação entre o corpo grotesco/alma ingênua do aluno com o educador crítico), uma forma racionalizada de extração da verdade sobre si mesmo – modo através do qual o camponês reconhece sua falta e põe para o “lado de dentro” a culpabilidade. Uma ciência do amor, porque o amor é um método: o indivíduo é analisado, registrado, avaliado e através de um exame de si mesmo, revela-se como grotesco e ingênuo.

O conceito de culpa que estou a utilizar, então, sustenta-se nessa série de referências – fundamentalmente pela noção de desencontro do indivíduo consigo mesmo. Margarida não pôs para o “lado de dentro” o conceito, não realizou o exame de si mesma, a ascese freiriana. O camponês, como mostra o diálogo, mostrou como a ascese-expiação o levou a interiorizar a culpabilidade e propor-se a reconhecer a necessidade da ciência do amor.

Margarida apenas se insinua aos conceitos, quase os põe para o revés dos lençóis dobrados e para além do volume tenso do seu corpo grotesco, dirigindo os conceitos oprimido e incompleto para o interior da consciência. Não o fez. Continuou no exterior: anônima à lei do conceito – deseducada e “exteriorizada”.

Apesar disso, o olhar da *Pedagogia do Oprimido* beira o índice resolutivo da pena, do pudor, porque, no fundo – um espaço branco onde a lei do conceito sobrevive

¹⁸ Cf. CASAGRANDE & VECCHIO, 2002.

recôndita –, Margarida tem vontade de decodificar seus códigos inauditos, sua reles vida maldita, de ser mais humana: é a promessa que o conceito lhe reserva sem que ela ou muitos outros tenham assim interiorizado.

Quando o camponês quer agarrar sua humanidade por inteiro, ela muda numa mutação que se perde ao infinito para além da história. O humano está tão presente quanto ausente. Uma figura que somente deixa rastros e que, como num quebra-cabeças interminável, sempre há uma peça faltando – a culpa sobrevive para justificar o amor. O homem se humaniza até a morte: como em Sócrates a morte é o limite do não-humano? Da não verdade? Da ingenuidade da consciência? A presença do humano se apresenta em alguns momentos de lucidez, nos quais a luz faz aparecer relâmpagos de sobriedade e de interiorização dos conceitos. O camponês não pode culpar Deus: “Não, não é Deus o fazedor disso tudo. É o patrão!”. Esse relâmpago de razão no camponês é apenas uma transitória semelhança de humano, homem completo, lúcido, por inteiro – completamente desembriagado. Relâmpagos são os Outros do Mesmo. Inacessível presença/ausência do Mesmo. “O exterior vazio da atração é talvez idêntico àquele outro, tão perto, da cópia”¹⁹. A presença inaudita dos conceitos atrai para sua ausência: espaço inacessível e distante.

Margarida nunca perseguiu os vestígios humanos, talvez por isso não tenha guardado a promessa, da qual se exteriorizou, a qual nunca interiorizou.

Como Eros tomou, no campo educacional, mais especificamente, no discurso amoroso freiriano da *Pedagogia do Oprimido*, a forma que tem hoje? Um Eros que reconhece com sua flecha o culpado, o disforme, o grotesco? Ou, quem sabe, ao mesmo tempo, esse Eros que ama o feio constitua, quase sem querer, uma ascese/expiação?

A história que realizo é uma história desse presente: como se constituiu historicamente uma amorosidade freiriana. Eros foi deslocado de um Arquivo a outro, deixando rastros de sobrevivência e, principalmente de discontinuidades. Há sobrevivência de uma mesma Imagem de Pensamento, a Imagem de Pensamento Platônica. Descrever o Arquivo do amor freiriano significa mostrar tal sobrevivência e,

¹⁹ FOUCAULT, 1990, p. 62.

ao mesmo tempo, os desvios realizados pelo discurso amoroso freiriano em Eros: do amor ao belo, ao amor ao grotesco.

TECIDO

A disposição singular do saber freiriano é buscada na história a partir da junção, da correlação, da derivação de linhas que, aos poucos, irão revelando o Tecido que é esse saber. Esse Tecido – um Arquivo – é constituído por Séries de enunciados, que são exatamente as linhas a serem puxadas e distribuídas na máquina de tecer²⁰ a fim de mostrar a proveniência do amor freiriano.

Tecido é algo que é produto e que é mercadoria. Produto tecido a mãos anônimas que, historicamente, se depositam fio a fio sobre uma máquina de tecer. Mãos anônimas e máquina de tecer são um engendramento histórico no qual estou agora envolvido: a história foucaultiana (de notável inspiração nietzschiana) e seus conceitos são a máquina sobre a qual vou tecer, passo a passo, a diversidade das linhas que aparecerão no final como uma escritura e como uma leitura particular sobre Paulo Freire e seu amor pelos oprimidos. O Tecido é mercadoria porque se põe no espaço de liberalidades, lugar onde disputa sentido como uma mercadoria que passa de mãos em mãos e assume formas diversas, significados diversos, valores de usos múltiplos. Como mercadoria, você pode fazer o que bem entender com o Tecido. Ele não guarda no seu início um autor tirano.

Do Tecido freiriano, puxo os fios, não todos, nem os que outros poderiam ou já

²⁰ Uma máquina de tecer: aqui ela funciona como um instrumento no qual, ao se fazer cruzar linhas, tanto no sentido vertical como horizontal, elabora-se um Tecido. Na *Odisséia*, Homero descreve como, sem uma máquina de tecer, Penélope, esposa de Ulisses, rei de Ítaca, enganava seus pretendentes ao tecer uma mortalha para Laertes; entretanto para afastar os pretendentes e esperar a volta de Ulisses, Penélope tecia de dia e desmanchava à noite: “Jovens, porque já não vive Odisseu, me quereis como esposa./ Mas não insteis sobre as núpcias, conquanto vos veja impacientes,/ te que termine este pano, não vá tanto fio estragar-se,/ para mortalha de Laertes herói, quando a Moira funesta/ da Morte assaz dolorosa o colher e fizer extinguir-se. (...) Passa ela, então, a tecer uma tela mui grande, de dia:/ à luz dos fachos, porém, pela noite destece o trabalho (HOMERO, 2002, p. 44)”. Penélope utilizava-se apenas das mãos e de uma tela, logo seus cruzamentos são diferentes daqueles que passaram a ser feitos, por exemplo, na Primeira Revolução Industrial. Nessa época, em que a manufatura do tecido foi o setor de maior desenvolvimento, os tecidos já eram elaborados numa relação entre mãos e máquina. É esta forma de tecer que utilizo para tecer o Tecido freiriano: relação entre mãos e instrumento – duas velocidades que se chocam e do seu choque emerge o singular: o Tecido. Ele é sempre singular porque as velocidades de mãos e instrumentos nunca são idênticas, nem os choques que ocorrem nos cruzamentos são os mesmos.

se puseram a puxar, apenas esses que estão no horizonte dos meus afetos²¹: Platão, Cortesia medieval, cristianismo, Emílio. Ao invés de fazer nós, contar a história desses fios é desfazer os nós que, por logo tempo, a história amarrou um após outro, numa linha contínua de evolução.

Você não deve perguntar a mim, escritor, o que é o amor²²: pergunte a Diótima e a Sócrates ou a Platão; pergunte a Freire; pergunte aos poetas cortesãos... Só o que posso responder, de minha parte e da parte desta pesquisa, é que o amor²³ é uma forma e uma vontade. O modo como a forma (saber) e a vontade (de poder) se apresentam no Arquivo freiriano é o que esta pesquisa quer mostrar. A pergunta que a história foucaultiana realiza não é sobre o objeto, é sobre as práticas discursivas. Então, a questão não é perguntar pelas diferentes configurações de um objeto ou um sujeito na história, mas perguntar pelas práticas que produziram certos domínios de objetos e certas formas de subjetividade. O amor não é um objeto do qual parto, para ver na história suas diferentes configurações, meu ponto de partida são práticas discursivas que construíram o amor ao grotesco como objeto e o aluno ingênuo como subjetividade. É nesse sentido que afirma Rago:

²¹ Para Nietzsche, a vontade é, principalmente, um afeto. “Nietzsche emprega a expressão sublinhada *Affekt*. Se a reportarmos à origem etimológica, no latim *affectus*, temos, então, o sentido de disposição, condição, afecção, mas também, pela via de *afficio* (de que *affectus* é o particípio perfeito), de tocar, ser tocado, mover, ser movido, ser afetado (JUNIOR, O. G., 2001, p. 67)”. A vontade não é simplesmente um querer consciente, ela envolve “uma multiplicidade de sentimentos e estados vividos (Ibidem. p. 66)”.

²² O amor, diz Costa, “foi inventado como o fogo, a roda, o casamento, a medicina, o fabrico do pão, a arte erótica chinesa, o computador, o cuidado com o próximo, as heresias, a democracia, o nazismo, os deuses e as diversas imagens do universo. Nenhum de seus constituintes afetivos, cognitivos ou conativos é fixo por natureza (COSTA, 1998, p. 12)”.

²³ Deleuze lembra de um texto no qual Foucault conversa com um tal Schroeter, para quem define o amor, diferenciando-o de paixão. A reprodução que farei aqui dessa distinção não tem nenhuma pretensão de utilizar tais conceitos, inclusive porque Foucault não concedeu às definições de amor e paixão qualquer estatuto filosófico. Diz Deleuze: “Ele fala disso num nível imediato, vital. A distinção não é de modo algum entre a constância e a inconstância. Nem entre a homossexualidade e a heterossexualidade, que, no entanto, é o tema desse texto. É antes a distinção entre dois tipos de individuação: um, o amor pelas pessoas; o outro, pela intensidade, como se a paixão diluísse as pessoas, não no indiferenciado, mas num campo de intensidades variáveis e contínuas sempre implicadas umas nas outras (...). O amor é um estado e uma relação de pessoas e sujeitos. Mas a paixão é um acontecimento subpessoal que pode durar o tempo de uma vida (...), um campo de intensidades que individua o sujeito. *Tristão e Isolda*, talvez seja o amor. Mas alguém me dizia a propósito desse texto de Foucault: Catherine e Heathcliff, em *O morro dos ventos uivantes*, é paixão, pura paixão, não amor (DELEUZE, 1992a, p. 143)”.

Foucault proporá outras questões à história, operando com a idéia de objetivação, isto é, da constituição de domínios de objetos e de subjetivação, isto é, dos modos através dos quais os indivíduos se produzem e são produzidos numa determinada cultura, através de determinadas práticas e discursos, enquanto subjetividades²⁴.

O discurso amoroso freiriano é um saber específico que está definido segundo formas singulares de ver e de enunciar. Como um “arquivo audiovisual”²⁵, também é uma disposição específica de relações de força, uma existência singular da vontade de poder. Esta Tese se interessa pela proveniência dessas duas disposições: as formas de expressão e conteúdo e as formas puras e materiais das relações de força, da vontade de poder. É que, se o poder (as relações de força, que é o modo como ele se apresenta) é “‘causa imanente’ do saber”²⁶, o estudo das Séries de enunciados²⁷ e, particularmente, da disposição específica de um saber impõem à pesquisa o estudo da proveniência.

²⁴ RAGO, 1995, p. 76.

²⁵ Arquivo audiovisual é um conceito utilizado por Deleuze, em *Foucault*, para mostrar que entre visível e enunciável não há unidade e redutibilidade, ao contrário, há disjunção. Deleuze justifica da seguinte maneira: “a conjunção é impossível por duas razões: o enunciado tem seu próprio objeto correlativo, que não é uma proposição a designar um estado de coisas ou um objeto visível, como desejaria a lógica; mas o visível não é tampouco um sentido mudo, um significado de força que se atualizaria na linguagem, como desejaria a fenomenologia (DELEUZE, 1988b, p. 73)”. O fato de ser áudio e visual mostra que o Arquivo é formado por visibilidades possíveis em uma dada época e por regimes de enunciados possíveis num dado momento. Diz Deleuze, “o grande princípio histórico de Foucault é: toda formação histórica diz tudo o que pode dizer, e vê tudo o que pode ver (1992a, p. 121)”.

²⁶ Machado argumenta que a leitura realizada por Deleuze sobre Foucault permite compreender que o “arquivo audiovisual” é a efetuação das relações de poder. Estas, se não se efetuassem no saber, permaneceriam virtuais. Desse modo, há uma imanência recíproca entre o diagrama de poder e o arquivo audiovisual. Isso significa que o estudo do saber prescinde do estudo das relações de poder. (Cf. MACHADO, 1990, p. 192).

²⁷ Sobre a arqueologia foucaultiana confira, entre outros: MACHADO, 1982; DREYFUS & RABINOW, 1995.

CONTRA-PESQUISA DA ORIGEM

O discurso amoroso freiriano²⁸ é uma forma específica de saber constituído de conteúdo e expressão, isto é, de espaço de visibilidade e de enunciação. A constituição dessa forma de saber se dá historicamente no sentido de uma disposição e descrição de Séries, segundo as quais as formas de ver e de enunciar se relacionam de uma maneira específica e singular, formando um Arquivo e estabelecendo uma nova positividade. A suposição de que o saber se organiza historicamente por Séries não significa interpretar épocas definidas pela sua disposição progressiva no tempo, pois as Séries se definem pela sua diferença e irreduzibilidade. Uma Série é irreduzível à outra. Isso significa que não há, *a priori*, por razão de necessidade, nenhuma relação entre uma Série e outra. Entretanto, o fato de não respeitarem os modelos da evolução temporal linear quer dizer que podem conviver, num mesmo tempo e no interior de um mesmo Arquivo, muitas Séries de enunciados e que podem estar relacionadas. Ao agrupar Séries, o historiador mostra um Arquivo que não é outra coisa senão a lei que nutre a regularidade e o aparecimento dos enunciados.

Pesquisar a proveniência é buscar a proliferação dos acontecimentos – neste caso, reencontrar acontecimentos dispersos que deram aparecimento ao amor ao grotesco²⁹ da *Pedagogia do Oprimido*³⁰. Essa pesquisa procura marcar acidentes,

²⁸ Quando, por vezes, escrevo discurso amoroso freiriano, estou a me reportar, sobretudo a uma obra de Paulo Freire: *A pedagogia do oprimido*. Significa uma escolha de pesquisa, em função de algumas razões que gostaria de expor: primeiro, porque *A pedagogia do oprimido* é uma obra inaugural, na medida em que revoluciona o pensamento educacional no Brasil e, quem sabe, na América Latina; segundo, é nessa obra, principalmente, que Freire expõe-se como filósofo e político; terceiro, é em *A pedagogia do oprimido*, que Freire fala de amor (certamente o faz em outras obras, mas, nesta, falar de amor é como expor premissas científicas).

²⁹ Grotesco ou o corpo grotesco é um conceito. Aos poucos sua definição vai tornando-se mais precisa. De início, vale dizer, apenas, que ele é uma solução encontrada para distingui-lo do corpo Clássico-Belo, construído no âmbito da cultura Grega Clássica.

³⁰ Os estudos realizados em torno dos escritos de Paulo Freire têm-se ocupado, sobretudo, do caráter comprometido politicamente da sua pedagogia. Freire constitui uma espécie de pedagogia da práxis – do mesmo modo que Antonio Gramsci chamou a filosofia marxista de filosofia da práxis –, na medida em que seu projeto de uma pedagogia para os oprimidos coincide com um projeto político libertador. O *Instituto Paulo Freire* tem desenvolvido pesquisas em diversas áreas, a partir dos estudos de Paulo Freire: “Educação de Jovens e Adultos, Custo-aluno, Gestão Escolar e Convivência, Planejamento Socializado Ascendente e Projeto Político-Pedagógico da Escola, Carta Escolar e Etnografia da Escola, Avaliação Dialógica, Ecopedagogia e Informática Aplicada à Educação (...) Com o objetivo de promover a pesquisa no campo da educação, o Instituto Paulo Freire, em 4 de novembro de 1998, tornou-se a Secretaria Geral da Comissão de Educação do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais – CLACSO, sob a coordenação de Carlos Alberto Torres. A Comissão de Educação do CLACSO tem como propósito

fraturas, desvios e continuidades que compõem, pouco a pouco, o Tecido freiriano. Como o corpo, como objeto de amor foi marcado pela história, de modo que o corpo belo – desejado pelos homens gregos como forma de contemplação, arte e sexo – teve na história uma curvatura para dentro do discurso educacional e transformou-se num corpo grotesco? O amor se inscreve do belo ao grotesco: qual a proveniência desse corpo como objeto de amor?

estudar os temas centrais da Educação Latino-Americana e oferecer recomendações em matéria de pesquisa e política pública, em educação, para a região (<http://www.paulofreire.org/>)”. Há uma série de outros institutos e organismos que tratam do pensamento freiriano, onde se pode pesquisar e/ou fazer associações aos estudos; destaco alguns, de forma a mostrar a diversidade de países onde o educador influenciou com os seus escritos: *AG SPAK – Associação de Círculos de Estudos Políticos e Sociais, München, Alemanha; Associação Paulo Freire, Munique, Alemanha; Biblioteca Paulo Freire, USP; CAAP – Centro di Animazioni per L’ Augestione Popolare, Itália; CEAAL – Consejo de Educación de Adultos de América Latina y el Caribe, Santiago, Chile; CEBIAE – Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativas, La Paz, Bolívia; CECUP – Centro de Educação e Cultura Popular, Salvador; CEDAL – Centre d’ Étude du Développement em América Latina, Paris, França; Center for the study of development and social change, Cambridge, EUA.*

Pesquisas que tratam especificamente do caráter amoroso da teoria freiriana não são abundantes. No que concerne a uma leitura da proveniência do amor freiriano, nenhum escrito foi achado. No entanto, há uma abundância de trabalhos – livros, teses e dissertações – que procuram dar conta do pensamento de Paulo Freire, desenvolvidos em diversos países. Eis alguns exemplos: “BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é método Paulo Freire*. São Paulo, Brasiliense, 1981 (14 ed, 1988), 113p. – (Coleção Primeiros Passos). Estudo pormenorizado da aplicabilidade do sistema Paulo Freire de alfabetização; CANAVIEIRA, Manuel (Org). *Alfabetização: caminho para a liberdade...*Lisboa, Edições BASE, 1977, 86 p. Expõe e comenta o sistema Paulo Freire de alfabetização e considera-o como uma ação pedagógica conscientizadora; CINTRA, Benedito Eliseu Leite. *O sentido do outro em Paulo Freire*. São Paulo, PUC-Pontifícia Universidade Católica, 1978. Dissertação de mestrado, 229. Busca interpretar o sentido do outro no pensamento de Paulo Freire através de uma leitura crítica e cuidadosa de sua obra. O sentido do outro é visto sob três diferentes óticas interligadas entre si: 1)através de uma opção ética pelo valor do outro como pessoa em sua singularidade; 2)entende-se por “outro” o amor, a intencionalidade profunda do ser humano que se torna plenamente pessoa quando voltado para o outro; 3)por intermédio do diálogo como uma abertura e receptividade ao outro. O autor mostra que Freire orientou, desde cedo, a sua vida no sentido do “outro”, e a causa disso foi a influência do Cristianismo na formação de seu pensamento. Portanto, a educação conscientizadora por ele proposta é aquela que, superando a anti-dialogicidade, conduz o indivíduo a uma participação comunitária, e isso porque o homem é um ser de “relações críticas, livres e ativas com o mundo”. Não há, pois, como entender Freire “quem não tem o sentido do outro”. A operacionalidade desse sentido é mais ético-existencial do que lógico-conceitual; GADOTTI, Moacir. *Libertação, uma alienação? A metodologia antropológica de Paulo Freire*. São Paulo, Loyola, 1979, 97 p. Obra que ressalta o conceito de homem no pensamento de Freire e afirma que a sua vocação ontológica é a libertação em relação às forças opressoras que visam à sua alienação; McLAREN, Peter & LEONARD, Peter. *Paulo Freire: A Critical Encountner*. London and New York.Routledge. 1992. 193 p.; PAIVA, Vanilda Pereira. *Nationnalismus und Bewusstseinsbildung in Brasilien, insbesondere bei Paulo Freire* (Nacionalismo e conscientização no Brasil, com referência especial a Paulo Freire). Tese de doutoramento. Franckfurt/M.: Johann Wolfgang Goethe-Universiat, Fachbereich Erziehungswissenschaften, 1978, 479 p.; SNYDERS, G. *Pedagogia progressista*. Coimbra, Portugal, Livraria Almedina. S.d. Aborda, sob o ponto de vista estritamente pedagógico, os diferentes níveis da consciência em Freire, vendo-o, porém, como um educador progressista (<http://www.paulofreire.org/sobrepf.htm>)”.

A genealogia não se volta à busca da origem e da linha contínua que poderia, através da evolução e do progresso, ter tido como resultado um amor ao desviante³¹. Depois de tantas mágoas, depois de uma suspensão do corpo como objeto de amor; depois que os poetas cortesãos fizeram do corpo da mulher o sustentáculo da virtude³²; depois que o *Malleus Maleficarum*³³ sustentou a morte do corpo na fogueira e de toda a imundície que ele representava, estaríamos hoje aqui contentes, num lugar belo, porque, afinal, depois de tanta raiva, o corpo, não o clássico, mas o grotesco, é objeto de amor. A proveniência não supõe tal seqüência e submete a história à dispersão – contar a história da proveniência é mostrar como o nascimento de uma forma amorosa, que é um amor ao corpo grotesco, assume evidência e torna-se referência fundamental na educação, nesta época contemporânea.

Nietzsche, ao invés de buscar a origem, pergunta:

sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?.³⁴

³¹ Desviante é conceito utilizado por esta pesquisa para mostrar como o discurso amoroso freiriano fabrica o Outro, com referência a uma identidade ideal – o homem humanizado. Desviante é o Outro, portanto, não se trata de desviante no sentido comum, como alguém que aceita a oposição, senão que mostra o caráter construído da oposição normal/desviante.

³² A cortesia medieval caracterizou-se por uma espécie de enaltecimento da mulher. É comum a historiografia situar o século XII como uma época de valorização da mulher e do feminino e, sobretudo, atribuir aos poetas cortesãos, parte da responsabilidade pela promoção feminina. Entretanto, Duby afirma não crer muito em tal promoção: “houve, de fato, promoção da condição feminina, mas, ao mesmo tempo, igualmente viva, uma promoção da condição masculina, de maneira que a distância permaneceu a mesma, e as mulheres continuaram sendo ao mesmo tempo temidas, desprezadas e estritamente submissas, do que aliás a literatura da cortesia dá testemunho em alto grau (DUBY, 2001, p. 61)”. É no século XII que assistimos ao surgimento do culto à Maria, a Imaculada, mesmo momento de sacralização do casamento e de promoção da mulher, segundo alguns medievalistas. Cf. também DUBY, 1988.

³³ Escrito em 1484 pelos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger, o *Malleus Maleficarum* (INSITORIS, 2002) é um texto que, entre uma série de outros significados, marca a mulher como “símbolo do mal”. *O martelo das feiticeiras* foi concebido como uma arma contra a bruxaria. O livro “pretende ser um definitivo manual do tipo “faça você mesmo” não apenas para inquisidores, mas também para juízes, magistrados, autoridades seculares de todo o tipo e, por exemplo, para todo cidadão de destaque suficientemente desequilibrado que tenha razão ou sem razão suficiente para desconfiar da presença da bruxaria à sua volta (BAIGENT, 2001, p. 125)”.

³⁴ NIETZSCHE, 1998, p. 9.

Ao realizar essas perguntas, Nietzsche inverte a pesquisa histórica quanto ao postulado da busca da origem e passa a pesquisar a proveniência. Assim, antes de se voltar a um nascimento atemporal, ahistórico e até divino dos nossos valores morais, o filósofo mostra que esses valores foram construídos historicamente, e afirma que o seu começo é baixo, sorrateiro, disparatado. Nietzsche põe em questão a imobilidade de uma história que toma como dados os valores morais, e se põe a pesquisar as condições e circunstâncias nas quais tais valores nasceram. A partir daí, a pesquisa histórica, ao invés de solenemente curvar-se diante da verdade, inverte toda a tradição ocidental de relação com a verdade. Ao não se voltarem para a preocupação em distinguir o falso do verdadeiro, Nietzsche e Foucault abandonam, definitivamente, a teoria da correspondência entre o relato e o fato. O caráter de metáfora da verdade, sustentada por Nietzsche, igualmente suspende qualquer distinção entre o metafórico e o não metafórico. O não-metafórico é apenas o que assume evidência, num certo tempo, no interior do jogo de forças; o metafórico é o que parece está fora da evidência, apesar de estar no interior do jogo.

Porque a história da proveniência conjura a busca da origem? Porque a origem supõe a descoberta da essência mesma da coisa. A suposição do duplo essência/aparência³⁵ tem sido cara para a história da filosofia. Esses dois níveis de realidade tornam a superfície³⁶ (sobre o que se debruça a história foucaultiana) um terreno de acidentes e de erros, de modo que os desvios e as contingências, são considerados como elementos que devem ser superados em favor do objetivo final da pesquisa: descobrir a identidade primeira de uma coisa, sua essência inaudita, sua substância imóvel e inerte, que torna a coisa idêntica a si mesma. Descobrir a origem

³⁵ É o platonismo que, na cultura ocidental, funda todo um pensamento filosófico que transita entre dois mundos: o mundo das aparências, como o espaço de trânsito do que é contingente e acidental; o mundo das essências, espaço de trânsito das idéias perenes, substanciais.

³⁶ O que os pretensiosos de toda a ordem consideram como superficial? O elemento dessemelhante de um duplo: superfície/profundidade; aparência/essência; acidente/substância. A superfície é a única coisa que interessa para a história foucaultiana, mas não que ela seja a parte fraca do duplo, porque o duplo é construção. É a superfície, os ditos, os escritos, somente o que existe e pode ser descrito e analisado.

tem sido revelar o Mesmo³⁷, remissão de tudo o que é acidental ao corpo imóvel de uma identidade original. Esse início é tão solene que é preciso render homenagens a ele como quem homenageia um deus; é um início tão divino, que só o que pode sustentar sua existência é a própria divindade.

Ao invés da metafísica, o genealogista escuta a história. Não se detém no por detrás, nas entrelinhas, nos segredos guardados aos homens de boa vontade do conhecimento. Ao realizar a história, sem pretensão de busca da essência e da identidade primeira, a pesquisa da proveniência deixa ao acaso a obra da invenção do mundo. O começo das coisas é desrazoável. O começo é disparate. O começo é disposição específica e singular das forças, logo é batalha. Ora, se falo o tempo todo de um amor freiriano pelo corpo grotesco, pelo oprimido, não é para afirmar sua origem necessariamente recuada a si mesmo, mas para mostrar que é invenção, fabricação de movimentos, de transformações históricas que se sucederam e de continuidades que insistem em sobreviver.

A história da proveniência não busca as origens porque não acredita que as coisas tenham um estado de pureza no seu início, que, aos poucos, foi deturpado pelas

³⁷ O que é o Mesmo? É o eterno, é a essência, é o imutável, e é o que torna toda a superfície falsa e enganosa. O pensamento do Mesmo é um pensamento referencial, porque a leitura do mundo se refere sempre a uma unidade extra-real, que é sempre a mesma. O valor moral atribuído ao mesmo (DELEUZE, 1988a) está no fato de que ele – o mesmo – contém a verdade, que é boa por natureza, conforme o pensamento referencial. O Mesmo é o Ser, fundamento de todas as positivities possíveis. Foucault, em *As palavras e as coisas*, refere-se desse modo à analítica da finitude como perspectiva de análise histórica que sustenta a identidade do Ser: “É por isso que a analítica da finitude não cessa de reivindicar, contra o historicismo, a parte de que este descuidara: ela tem por projeto fazer surgir, no fundamento de todas as positivities e, antes delas, a finitude que as torna possíveis; lá onde o historicismo buscava a possibilidade e a justificação de relações concretas entre totalidades limitadas, cujo modo de ser era dado, de antemão, pela vida, ou pelas formas sociais, ou pelas significações da linguagem, a analítica da finitude quer interrogar esta relação do ser humano com o ser que, designando a finitude, torna possíveis as positivities em seu modo de ser concreto (FOUCAULT, 1995, p 390)”. O Mesmo é o homem moderno, fundo e justificação de toda a empiricidade.

circunstâncias históricas, seja a queda do Paraíso³⁸, seja o aparecimento da família, da propriedade privada e do Estado³⁹, seja a sociedade civil que usurpa a natureza humana, sejam as classes dominantes capitalistas, que afastam as coisas da sua perfeição original. É o Ser que está lá à espera do trabalho intelectual de homens de boa vontade e de conhecimento. Supor que a perfeição está na origem é propor para a história um alvo, um lugar de chegada que é o momento do fim de todos os acidentes, de todas as transformações, de toda a luta. O Ser encontra a si mesmo quando usurpa o sangue, os músculos, a carne, a incerteza, a desconfiança, o disparate. Não há um Ser no espírito que possa ter sido, por longo tempo, escondido pela história.

O fato do ‘espírito’ como um vir-a-ser prova que o mundo não tem nenhum alvo, nenhum estado terminal, e é inepto ao ser. – O velho hábito, porém, de pensar alvos em todo o acontecer e um deus criador e dirigente no mundo é tão poderoso que o próprio pensador tem dificuldade para não pensar a ausência de alvo do mundo, mais uma vez, com intenção⁴⁰.

³⁸ Noção judaico-cristã: o Paraíso opõe-se à história. No Paraíso não há tempo, sofrimento, mudança... A queda do Paraíso, decorrência do pecado original, é que fez os homens se tornarem históricos. O mito judaico-cristão da criação situa o princípio da história exatamente no momento no qual a desobediência da mulher, Eva, que provou da árvore do conhecimento, fez o casal ser expulso do paraíso: “Ambos estavam nus, o homem e sua mulher, sem sentirem vergonha um do outro. Ora, a serpente era o mais astuto de todos os animais do campo que o Senhor Deus havia feito. Ela disse à mulher: ‘Deus vos disse realmente: ‘não comereis de todas as árvores do jardim?’...’ A mulher respondeu à serpente: ‘Podemos comer do fruto das árvores do jardim, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: ‘Dela não comereis e não a tocareis, para não morrerdes’ (A *BIBLIA. Teb.*, 1995, p. 13)”. Ora, a serpente continua a insinuar-se a Eva, dizendo que, na verdade, comer da árvore significaria abrir os olhos, tornando-os deuses e tendo o conhecimento sobre o bem e o mal. Ter esse conhecimento implicava viver entre as opções do bem e do mal, ou seja, viver no tempo e com livre-arbítrio. Quando Eva comeu o fruto e o deus também ao seu homem, os dois abriram os olhos e se viram nus. Deus então exorta a serpente e lhe diz: “Por teres feito isso, serás maldita entre todas as feras e todos os animais do campo; caminharás sobre o teu ventre e comerás pó todos os dias da tua vida. Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e a desobediência dela. Esta te atingirá a cabeça e tu lhe atingirás o calcanhar”. E para a mulher Deus disse: “Farei com que, na gravidez, tenhas grandes sofrimentos; é com dor que hás de gerar filhos. Teu desejo te impelirá para o teu homem e este te dominará (Ibidem., p. 14)”. E ainda diz a Adão que o solo será maldito e o homem terá de fatigar para poder alimentar-se e com suor é que poderá o homem comer o pão. Eis a queda do Paraíso. No mito grego, a história começa quando Cronos, filho mais novo da Terra (Gaia), ceifa com uma foice o órgão genital de Urano (Céu) para que este se afaste da Terra e deixe seus filhos emergirem no mundo da história e do tempo. “Ousado o grande Crono de curvo pensar/ devolveu logo as palavras à mãe cuidadosa:/ ‘Mãe, isto eu prometo e cumprirei/ a obra, porque nefando não me importa o nosso/ pai, pois ele tramou antes obras indignas’./ Assim falou. Exultou nas entranhas Terra prodigiosa,/ colocou-o oculto em tocaia, pôs-lhe nas mãos/ a foice dentada e inculcou-lhe todo o ardil./ Veio com a noite o grande Céu, ao redor da Terra/ desejando amor sobrepairou e estendeu-se a tudo...E do pai o pênis/ ceifou com ímpeto e lançou-o a esmo/ para trás... (HESÍODO, 2001, 115)”.

³⁹ Faço referência ao texto de Engels A origem da família da propriedade privada e o estado e, por extensão, ao materialismo histórico e à idéia de que as diferenças sociais têm aí sua origem – momento no qual a propriedade dividiu os homens entre opressores e oprimidos – início da sociedade de classes. Cf. ENGELS, 1991.

⁴⁰ NIETZSCHE, 1987c, p. 175.

A proveniência conjura a origem, porque esta seria o lugar supremo da verdade. É na origem que se encontraria a correspondência entre a coisa e o relato; entre a verdade da coisa e a verdade do discurso⁴¹. Tal suposição habita quase toda a história da filosofia. A marcha do filósofo em direção à verdade é um elemento moralizador⁴² que torna o filósofo naturalmente bom, de boa vontade, de bom senso, de capacidade de fazer e de acessar as coisas boas, “claras e distintas”. A busca da verdade na origem é o mesmo que uma história dos nossos erros. Do início da pesquisa até o momento final, somente descreveríamos equívocos, erros, desmedidas. Isso tudo somente pode se sustentar no tema da semelhança, da similitude, da adequação: o discurso é adequado à realidade, quando revela a verdade. Eis a velha armadilha da teoria da correspondência entre o real e o discurso. Nesse sentido, a verdade somente é encontrada quando o discurso está adequado ao real.

Mas o que é a verdade? Como a verdade não pode ser refutada, como podemos saber se ela já não é também um erro? A verdade é uma “espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque o longo cozimento da história

⁴¹ A Teoria da Correspondência assombra, sobretudo, um certo número de historiadores: os céticos e os que pretendem uma objetividade para a história tal como a objetividade das ciências chamadas naturais. Blake coloca o problema da seguinte forma: se se procura por uma origem recuada, se se pergunta como as coisas realmente se passaram e, por último, se o relato histórico realmente corresponde ao fato, é na velha armadilha da Teoria da Correspondência que se está caindo. Se, como a Teoria da Correspondência, o único modo de estabelecer a objetividade é confrontar a realidade com o relato, então a condição do historiador seria sempre uma condição inteiramente subjetiva. Por outro lado, o historiador se põe num terreno de um relativismo e de um subjetivismo radical. A história da proveniência suspende qualquer possibilidade de cair na armadilha da Teoria da Correspondência, porque não transita no âmbito do duplo objetivo/subjetivo, nem mesmo pergunta se a história é objetiva ou não. Sujeito e objeto de conhecimento são fabricações do processo mesmo de descrição histórica. Não há para a pesquisa da proveniência um objeto *a priori* para ser pesquisado, nem um sujeito fixo capaz de dar luz aos meandros escondidos da história. Cf. GARDINER, 1995. Rago diz que Foucault “questionará fundamentalmente nossa representação da produção do conhecimento e da verdade, desacreditando a idéia que temos sobre a revelação da coisa através do conceito. Entendemos, na maioria das vezes, que a produção do conhecimento se faz por uma suposta coincidência entre o conceito e a coisa, entre a interpretação e o fato, como um ‘desvelamento’ do ‘ideológico’, na linguagem marxista, ou como a retirada dos véus da ilusão sobre a realidade objetiva. Em outras palavras, conhecer significava encontrar a essência da época, do passado, da coisa, ultrapassando os enganosos véus da aparência para alcançar o ‘concreto pensado’ e realizar a ‘síntese das múltiplas determinações’ (1995, p. 74)”.

⁴² Deleuze (1988a) afirma que a Filosofia da Representação é moralista e não consegue realizar o seu propósito principal que é o de romper com o senso comum. A Filosofia da Representação, de Platão a Hegel, parte de um pressuposto filosófico que é moral, pois supõe que o filósofo é, naturalmente, um homem bom, de boas intenções e que sua benevolência está no fato de falar a verdade, de descobrir a verdade, de ter afinidade com a verdade (*philia* + *Sofia*).

a tornou inalterável”⁴³. Tal envelhecimento significa que sua força superava outras forças e que o que parece evidente hoje é uma certa disposição da vontade de potência. A história se é dos erros é também de um grande erro chamado verdade. A história da proveniência não busca a verdade, senão que as circunstâncias históricas do aparecimento de certos modos de ver e de dizer o mundo. O que é a verdade, então? Um produto e não uma premissa a partir da qual todo o conhecimento começa; uma máscara enfeitada, e não a identidade ou um critério a partir do qual se realiza o julgamento de todas as mentiras;

um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora entram em consideração como metal, não mais como moedas⁴⁴.

A pesquisa da proveniência não se propõe a comparar o original e primeiro com discursos posteriores que seriam dessemelhantes e mascarados. A proveniência desconhece a busca de formas definidas como modelos para os quais se dirigem os discursos a se compararem para determinar qual se assemelha mais com o original. “A precedência não é um dado irreduzível e primeiro; não pode desempenhar o papel de medida absoluta que permitiria avaliar qualquer discurso e distinguir o original do repetitivo”⁴⁵.

É o começo histórico de uma prática o que pretende o historiador da proveniência: ele se propõe a “dissociar o Eu”, multiplicar os acontecimentos, desfazer as sínteses, desfilar os tecidos, dar atenção ao descontínuo – dar a este o primado sobre o contínuo. Desse modo, esta Tese não quer traçar semelhanças e dessemelhanças dos diversos amores em relação a um Eros primordial, essencialmente exato e verdadeiro. “A pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia

⁴³ FOUCAULT, 1993.

⁴⁴ NIETZSCHE, 1987b, p. 34.

⁴⁵ FOUCAULT, 1987a.

imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo”⁴⁶.

Eis um tipo de história bem estranho à história tradicional⁴⁷. A história tradicional é uma contra-história, porque se preocupa em desrealizar a história feita até aqui, desfazer tudo o que se fez na história, reduzir tudo a um fracasso – a diferença, a diversidade, o acidente, para a história tradicional, são fracços. A história tradicional é uma história da origem, uma origem desencontrada desde Eva e Adão no Paraíso, uma origem que deve ser buscada na essência de um sujeito estilhaçado pela história.

O que fora a descontinuidade senão “o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir da história?”⁴⁸ A história tradicional se encarregou de mostrar a descontinuidade como falha na evolução da verdade. A história foucaultiana faz o contrário: a fim de mostrar o aparecimento de uma nova positividade, descreve vizinhanças, transformações múltiplas e dispersas, rupturas, sem deixar de dar atenção às sobrevivências. Eis porque “Foucault revoluciona a história”⁴⁹. Ao invés da estabilidade do contínuo, é o descontínuo que é privilegiado.

A história foucaultiana é uma história do presente, parte sempre de um problema do presente a interroga o passado. Entretanto, trata-se de estabelecer uma outra relação com o passado: “um passado não mais visto como origem embrionária, como germe a partir do qual tudo evolui, mas, nietzschianamente falando, como ‘origem baixa’, lugar do acontecimento, da emergência em sua singularidade, a partir da disputa de forças em conflito”⁵⁰.

Qual o papel da medicina medieval na nova relação com o corpo que se institui desde os imperadores cristãos e vigora por toda a Idade Média Ocidental? Qual o papel da política dos Estados Modernos nas relações de gênero marcadamente definidas pela

⁴⁶ FOUCAULT, 1993, p. 21.

⁴⁷ A história tradicional foi, por longo tempo, oposta à história crítica. Esta última é de raiz marxista e hegeliana: numa palavra o materialismo dialético. Nesta Tese, história tradicional é a história iluminista desde o positivismo até o marxismo. Em *Arqueologia do saber*, Foucault realiza uma longa diferenciação entre o que ele denomina de história geral em contraposição a história tradicional ou história global, referindo-se a todas as histórias que mantém como premissa o duplo objetivo/subjetivo. Cf. FOUCAULT, 1987a.

⁴⁸ FOUCAULT, 1987a, p.10.

⁴⁹ Cf. VEYNE, 1995.

atividade/passividade, homem/mulher, que rompe com o modelo grego de atividade/passividade, homem/rapaz, homem/mulher? Nenhuma das perguntas formuladas acima são do tipo: quais as causas de tal transformação? Qual o contexto que permitiu a evolução a novas formas de relações de gênero?... Isso demonstra que, ao passo que a história foucaultiana não tende a uma histórica evolutiva do contínuo, suas perguntas estão no nível das transformações enunciativas, nunca no nível da verdade dos relatos históricos, dos documentos e assim por diante.

A história da proveniência do amor freiriano permite, por exemplo, verificar como conceitos utilizados pela filosofia da práxis do século XIX (revolução social, conscientização, alienação, natureza humana específica) são reutilizados como se fossem repetidos pelo discurso amoroso freiriano; conceitos de amor, como o de Platão na discussão com Diotima (*Banquete*) são praticamente envergados para dentro de um discurso educacional novo. Outros conceitos platônicos continuam como parte do mesmo Arquivo freiriano, como o duplo matéria/forma redefinido no duplo empírico/transcendental, ou como no discurso cristão medieval, no duplo corpo/alma. Isso no nível dos conceitos, pois no nível enunciativo, vemos toda uma gama de transformações e emergências que formam o amor freiriano e o tornam acontecimento singular – novidade. Se for correto que se pode assinalar, como o farei, a permanência de conceitos, temas e até objetos, na passagem de um Arquivo a outro, é certo que a função enunciativa se modifica, e um conceito que assumia uma função determinada no interior do Arquivo do amor cortês, no Arquivo freiriano assume outra função e produz novas relações de sentido.

O saber freiriano não se revela como um mero acumulador de conceitos de tempos passados como a reutilizá-los ao seu bel prazer, mas um novo saber que constitui uma nova positividade. Por exemplo, o duplo platônico tem no interior do saber freiriano uma função muito diferente da que teve na antiguidade ou mesmo na filosofia em geral. O duplo aqui é classificado no campo educacional como aluno-ingênuo/aluno-conscientizado, educação-bancária/educação-libertadora. São duplos que fazem aparecer sujeitos antes inexistentes. Sujeitos produtos da sociedade civil (propriedade privada, Estado) e das condições educacionais do mundo capitalista. Esses

⁵⁰ RAGO, 2002, p. 263.

duplos justificam e fundam as práticas amorosas como discurso: como método de acesso ao conhecimento, suspensão do erro, superação da ingenuidade pela conscientização.

Foucault pensa numa só vez a finitude e o Ser, de modo que o Ser das coisas é o seu próprio devir, de maneira que o Ser não seja uma referência inerte para o devir, onde este termina, senão que o próprio devir, como forma de todo o Ser. Foucault realizou, nas palavras de Vaz, uma “ontologia do presente enquanto prática de liberdade: é pensar aquilo que no presente inverte o próprio presente”⁵¹, ou seja, preocupar-se com o que altera o presente, uma espécie de atualidade que é fuga do presente. Por isso Foucault faz uma história das transformações, são elas que dão o movimento, a intempestividade, o desacordo em relação às evidências e ao Ser (sujeito, identidade, objeto, verdade).

Foucault pensa como alguém que, de fato, apenas de fato, é descontente com toda forma referencial, com toda a subjetividade prepotentemente referida a si mesma, com todo o *cogito* fundante e assim por diante. Ele conjura o filósofo que, de direito, se propõe a marcar os nossos erros, a negar as nossas falhas, a partir de um lugar de pensamento supostamente livre de preconceitos e da opinião comum, pois entende que o simples fato de pensar lhe dá o direito de estar imune aos preconceitos da vida prática. Pensar, para Foucault, é romper inclusive com essa evidência: a de que pensar seja uma forma primária de denúncia dos erros, dos desvios, das dessemelhanças. Essa, sem dúvida, é uma forma de pensar que tem uma longa história.

Pensar é desmontar as evidências, elas que obscurecem sua origem mundana e moralista, sua presunção primeira de obedecer a leis morais que limitam o pensamento a pensar o bem e conjurar o mal, repartindo, desse modo, o mundo entre bem e mal.

O pensamento foucaultiano é um pensamento sem referência: sem referência a um sujeito (ele só supõe posições de sujeito no interior da função enunciativa, ele supõe sujeito não como Ser, mas como devir, engendrado por relações de força, como resultado de relações de força); sem referência a objetos existentes *a priori*, aguardando

⁵¹ VAZ, 1992, p. 103.

um sujeito que os manipule em conhecimento. Foucault apenas afirma que o objeto é disposição transitória construída por um certo estado específico do saber e das relações de força que o constituem.

A novidade não pode ser estabelecida tendo como referência uma permanência. O novo não se refere a nada, ele é raridade, acontecimento, porque, se o acontecimento tivesse como fundo referencial uma permanência, então desde já, esta história que escrevo seria uma história da semelhança, das similitudes, das continuidades, tornando o descontínuo apenas aquilo que deve ser conjurado, desviado do caminho da pesquisa, mostrado como elemento fraco frente ao que permanece. A análise histórica foucaultiana justamente dá um outro status à descontinuidade, às fraturas, às rupturas, às transformações: elas não são o lado obscuro de toda a pesquisa, parte revelada pelo desvio em relação ao contínuo; ao contrário, as fraturas, os cortes, as transformações são o que mostra a diferença, o limiar de novas formas de saber, o engendramento de novas categorias e conceitos. Ao invés da semelhança, a diferença que a nada refere, daí a singularidade do acontecimento.

A história foucaultiana é uma história disjuntiva, ela pergunta: “Quais as condições históricas e as formas de racionalidade que permitiram aos seres humanos tomarem a si mesmos como objetos de um conhecimento possível? A que preço a razão tomou a forma que tem hoje?”⁵². Esta questão, na leitura de Vaz, é o que Foucault se pôs a perguntar, ao escrever os fragmentos de sua obra. Minha pergunta captura esse questionamento: quais condições históricas permitem hoje aos educadores tomarem a si mesmos e aos educandos como objetos de amor? Como a amor tomou, no campo educacional, mais especificamente, no discurso amoroso freiriano da *Pedagogia do Oprimido*, a forma de um amor que nasce da culpa?

A história da descontinuidade se põe a soltar os fios “ligados pela paciência dos historiadores”⁵³ para mostrar que a diferença não se reduz ao seu exterior nem ao seu interior, pois a história existe mesmo é para diferenciar. Como, singularmente, “nossas

⁵² VAZ, 1992, p.49.

⁵³ FOUCAULT, 1987a, p. 194.

práticas, ou melhor, nossos jogos de verdadeiro e do falso, com suas regras e definições de pertinência dos enunciados”⁵⁴ puderam constituir-se?

Eis uma filosofia da práxis: “se o que pensamos é histórico, pensar é estudar as condições históricas que nos levam a pensar o que pensamos para, quem sabe, podermos pensar diferentemente”⁵⁵.

Pesquisar a proveniência é sentir-se, ao invés de solene diante do Mesmo, fragmentado diante do disparate e da heterogeneidade que é o acidente. Ao invés da síntese, *mil acontecimentos agora perdidos*. Como desbaratar as linhas todas e costurar um novo Tecido, a partir da descrição de Séries, tendo como princípio que o único princípio é a dispersão? Não deveria fazer essa pergunta, ela não é minha, ela é um sopro suave que a pesquisa da proveniência exige, pois se eu conseguir realizar tamanho extravasamento e contar não a história da origem do Tecido freiriano, apenas a história do seu começo, o *berço esplêndido* cujo balanço dá estabilidade e sossego ao discurso amoroso na educação será substituído por uma cama de pregos que o fará movimentar-se e jamais cochilar com tranqüilidade. A história do começo considera que contar a história não é a reconstituição da identidade original e primeira, ou da verdade essencial. “O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate”⁵⁶.

É o começo histórico das coisas o que se busca, não a origem. Buscar o começo implica situar historicamente um início. Isso significa suspender uma origem ahistórica. Ora, nesse começo só o que existe é o disparate, ou seja, a luta das forças.

A história ensina também a rir das solenidades da origem. A alta origem é o ‘exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial’, gosta-se de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição, que elas saíram brilhantes das mãos do criador, ou da luz sem sombra da primeira manhã. A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes

⁵⁴ VAZ, 1992, p. 71.

⁵⁵ Ibidem., p. 52.

⁵⁶ FOUCAULT, 1993, p.18.

do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e, para narrá-la, se conta sempre uma teogonia. Mas o começo histórico é baixo⁵⁷.

A proveniência e a existência histórica do discurso amoroso educacional têm sido a história da culpa dos humanos e dos homens e sua resignação ao diálogo do Mesmo com o Outro. No começo da história da educação amorosa está o medo: da dor, do sofrimento, do diverso, do acaso, do incontável. Medo do demônio, estes entes dissimulados e falsos que encobrem os belos tons de rosa da verdade.

É sobre o corpo belo, o corpo grotesco e o corpo clássico que se põe a pesquisar a proveniência. Como a história marcou o corpo: preocupou-se com sua dietética, marcou-o com a tortura inquisitorial, realizou sua aliança com o demônio, condenou-o à prisão da alma, enfim, um corpo marcado de história.

O corpo não é o outro pobre da alma. Nem é também uma essência ao qual se possa assemelhar diversas situações acidentais. Nem tampouco é o corpo um conjunto de órgãos, objeto de estudo da fisiologia, como se o corpo fosse biologia e não história. O corpo “é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências”⁵⁸. Nesta Tese, o corpo é significado desse modo. Ele não é um ponto de incidência de forças, ele é construído no jogo das forças. A proveniência aborda um corpo inventado nas malhas entrecruzadas e contingentes da história⁵⁹.

⁵⁷ FOUCAULT, 1993, p. 18.

⁵⁸ Ibidem., 1993, p. 27.

⁵⁹ Corazza, ao realizar a história do dispositivo da infantilidade, mostra como a história genealógica desrealiza os objetos naturalizados e essencializados pela metafísica. Desse modo, ela mostra “como o corpo infantil foi marcado pela história e de que modo a história arruinou esse corpo; para, desacreditando da metafísica, escutar mais a história, operando na direção de constituir uma história das rupturas que produzem e são produzidas por uma outra história que não a da infância: a do dispositivo que infantiliza (CORAZZA, 2000)”.

TRANSFORMAÇÃO E DESCONTINUIDADE

Escrever a história das transformações não significa descrever séries temporais⁶⁰, como se se pudesse descrever leis gerais que tornassem possível, num dado tempo, certos tipos de enunciados (o contexto histórico) ou o desenvolvimento de um objeto através do tempo. As coisas não mudam para melhor ou para pior, não é esse o dado da transformação.

A genealogia recorre à cronologia apenas para fixar o começo histórico (aparição, emergência, proveniência) e o momento em que as coisas se apagam. O conceito de descontinuidade rompe com a noção de tempo cronológico e linear – se há positivities que ultrapassam, não reconhecem a diacronia própria dos historiadores tradicionais e impõem condições para o dizer e para o ver, então, eis uma história descontínua. Trata-se do tempo da ruptura – um tempo que não está no tempo da continuidade, ao contrário, dele emerge; é um instante em que falha o tempo, limitando o apagamento e o aparecimento de uma positividade. A cronologia apenas serve para determinar o momento em que nasce e se apaga uma positividade. A história do acontecimento se dá pela descrição dos limiares: o exato instante no qual um acontecimento rasga a história e redireciona toda uma gama de temas, objetos e estratégias discursivas.

Os recortes não estão submetidos ao imperativo da seqüência cronológica ou ao desígnio das grandes unidades históricas, há muito construídas pelos historiadores tradicionais, eles estão submetidos a uma regularidade que age como uma lei de dispersão. Só é possível submeter o recorte ao aparecimento simultâneo ou relacionado de determinados objetos, temas, tipos enunciativos e conceitos. Portanto, o historiador não pode sugerir unidades que derivariam do movimento das estruturas e das formações econômico-sociais, apesar de reconhecer nelas construções que se relacionam às

⁶⁰ Série como série temporal é o mesmo que Época, Era, Idade, duração quantificada de tempo cronológico entre uma data determinada e outra. Nos seus livros Nascimento da Clínica, História da Loucura, Vigiar e Punir, Foucault suspende a seqüência temporal tradicional e estabelece uma outra cronologia, constituída em função dos limiares de novas positivities, como exemplo o nascimento das Ciências Humanas.

práticas discursivas. Esta história foucaultiana não se dispõe a realizar a história dessas articulações, senão que a descrição do que singulariza os discursos.

A história foucaultiana permite a construção de outras seqüências temporais. Entretanto, é a dispersão que lhes serve de limite, não a seqüência já estabelecida, não o tempo histórico contínuo já dado. As épocas, os períodos não servem como marcas, não servem para contextualizar, para ligar os acontecimentos discursivos à estrutura, de forma a reconstituir o pensamento de uma época. Timidamente, o corpo endemoniado já estava disperso pelo amor platônico; timidamente, o amor método já estava disperso pelo amor platônico. O amor freiriano, como amor ao grotesco, não é descrito a partir da lei da estrutura, ele constitui-se como história a partir da dispersão de enunciados na história e é justamente isso que enseja a criação das Séries.

O simultâneo não é uma lei, como se acontecimentos de um mesmo tempo cronológico, de uma mesma época, tivessem necessidade de formar um campo contextual, a imagem de uma época. Como a história foucaultiana é descontínua, a simultaneidade dos acontecimentos não garante que façam parte de uma mesma positividade, do mesmo saber, das mesmas regras de formação. O saber que forma o amor freiriano, o conceito de amor ao grotesco, não está relacionado, por exemplo, ao “aprender brincando”, à “paixão de aprender”, tanto porque estes são acontecimentos de naturezas diferentes, quanto porque não partilham os mesmos temas, talvez apenas os mesmos princípios de elaboração conceitual... Então, o caráter de acontecimento da amorosidade da *Pedagogia do Oprimido* significa que tal forma de amor é irredutível a qualquer outra, que sua função de enunciado é irredutível a qualquer outra e que seu aparecimento, como relação de conteúdo e expressão e como vontade de potência, não tem na história relações de causalidade ou contextualização, apenas correlações, simultaneidade, derivação. Acontecimento, ato ínfimo, despercebido aos olhos grandes que buscam as causas e as totalidades.

O discurso amoroso freiriano transforma Eros, retira Eros de sua complacência como corpo e jogo para outro horizonte. Um horizonte que se desenha desde o platonismo cristão até o marxismo. A transformação ocorrida do Eros platônico para o amor freiriano é considerada aqui como ruptura, fratura, descontinuidade e continuidade.

O conceito de transformação, porém, não deve ser confundido com um conceito do senso comum. Dizer transformação, na história das estruturas⁶¹, não é o mesmo que dizer transformação na história genealógica. Há uma diferença de natureza entre os dois conceitos, pois eles supõem uma impossibilidade lingüística, uma incomunicabilidade, uma irreduzibilidade de um ao outro. Não há diversas formas de transformação referidas a uma idéia fixa, que é a identidade mesma do conceito transformação. Não há igualmente um conceito válido e universal de transformação que transita no senso comum, senão como construção histórica. O que há são formações discursivas⁶² diferentes que constituem objetos diferentes e conceitos diferentes. Então, essa diferença de natureza se aplica aqui: na história estrutural, há um parâmetro a partir do qual se define a profundidade da transformação, há ainda um recuo moral que valoriza a transformação – aquelas que são boas e as que são más. Para o genealogista, transformar é saltar de um lugar a outro, no interior de um caos infinito, sem referência a nada. Enquanto a história estrutural aceita tacitamente o conceito do senso comum de transformação, que está ligado à evolução e ao progresso, a história genealógica, além de não aceitar tal conceito, ainda rompe radicalmente com ele e com todos os seus correlatos. Transformar, então, é cortar um certo movimento quando da sua efetuação na história, esvaziá-lo de significação, reutilizá-lo, repeti-lo como uma outra máscara.

Esta, pois, é uma história das transformações no sentido foucaultiano. História das descontinuidades que a literatura freiriana (*Pedagogia do Oprimido*) realizou no amor erótico platônico, no amor ágape, no amor cortesão, no amor rousseauiano. Freire é platônico, apesar de transformar o conceito de Eros e dar a ele uma outra função. É a história dessa transformação que conto; uma história que privilegia os instantes, os revezes, as diferenças, as fraturas. O começo do Eros culpado é produto do

⁶¹ A história das estruturas consiste, aqui, no que o marxismo tratou como história da totalidade. Totalidade não como tudo o que ocorreu, mas como unidade de diversos aspectos da vida: social, econômica, cultural..., que, por sua vez, já são unidades determinadas e *a priori* no contexto do pensamento estruturalista. Dessa forma, a totalidade seria o fim que ligaria os diversos campos da vida, tornando-a uma e a mesma. Totalidade é essencialidade. Cf. KOSIK, 1967. Assim, a transformação seria algo que permearia todos os aspectos do social ou as diversas unidades, a correlação entre todos os aspectos cria uma relação de causalidade recíproca.

⁶² Formação discursiva consiste em um espaço de relações possíveis de um certo número de enunciados, que estão relacionados e têm uma existência simultânea. Não se trata de uma unidade preexistente, mas de unidades que se constituem pelo povoamento dos enunciados na sua regularidade e nas condições de sua aparição. Cf. FOUCAULT, 1987a.

neoplatonismo medieval, do modo como o cristianismo descontinua Eros para o campo de um amor a um corpo grotesco.

EMERGÊNCIA

A pesquisa da proveniência, como a descrição das marcas que a história deixa no corpo, reconhece, na pesquisa da emergência, o mesmo tratamento com o documento, com os discursos, com os acontecimentos. Entretanto, a pesquisa da emergência se volta para a interpretação das relações de força que se dispõem no começo histórico dos discursos.

Pesquisar a emergência significa mostrar a singularidade do acontecimento. Mostrar as forças em movimento, os saberes que disputaram o espaço de um aparecimento. É descrever um jogo de casualidades, não de causalidades. As forças em luta e o modo como certa vontade dominou outras e passou dos “bastidores” à cena do teatro trágico da vida. Os bastidores são como o caos e o teatro trágico da vida ou a cena são o lugar da efetuação das forças.

A emergência não reconhece leis exteriores à história, apenas se submete à lei do movimento (não um progresso lento da civilização, mas a repetição eterna da guerra entre as forças). Um jogo de forças, o domínio de uma força reativa sobre uma força afirmativa, no qual não se define o final, senão que apenas uma disposição passageira até que outra força volte contra si mesma para aniquilação. Nietzsche diz que as forças são de dois tipos: ativas e reativas. Se tudo o que quer viver tende a se expandir, na medida em que viver é alargar-se, é projetar força para fora, o conflito entre forças é o que caracteriza o espaço trágico da vida. Ela é sempre configuração provisória, pois é imanente aos conflitos que a produzem, assim como estes são imanentes a ela. Expandir-se é efetuar a vontade. Nesse sentido, o corpo, que é parte do objeto de estudo desta Tese, é produto de jogos de forças. Forças que se debatem, que vencem e que perdem.

A noção de forças ativas e reativas mostra a dinâmica do jogo de forças. A força ativa é espontânea e extemporânea: ela é expansão para fora, é uma explosão de atividade; a força reativa, responde a um estímulo exterior e é um tipo de força que, geralmente, realiza uma implosão – como se expandindo para dentro (o ressentimento). O duplo ativo/reactivo corresponde ao que Nietzsche chama de a moral do forte e do

fraco, respectivamente. O forte descarrega para fora, enquanto o fraco interioriza e torna a força ressentimento. Eis o começo da má-consciência. Sobre isso Nietzsche afirma:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce aquilo o que depois se denomina sua alma. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora⁶³.

A verdade é estabelecida nesse jogo de forças. A forma do saber como conteúdo e expressão é definida nesse jogo. O amor ao corpo grotesco é um salto dos bastidores para a tragédia, é sair do não-lugar, do intervalo, do interstício, para ser a cena trágica que parece verdadeira e bela (seria, não fosse a eterna repetição do jogo). O amor ao corpo quando posto no interior de uma outra vontade é como submetê-lo a regras e a formas de saber diferentes e novas, e assim manter o jogo aberto – refazer os intervalos, reabilitá-los como não-lugares da luta.

Interpretar é o trabalho do historiador da emergência. Mais ainda é contar uma história das interpretações, todas as histórias produtos da violência e da guerra. Isto porque o estudo da história da proveniência e da emergência não refere a nenhum elemento transhistórico; a nenhuma figura que seja elemento unificador da diversidade, que apazigüe as forças, que termine a violência e a guerra. A história não pode oferecer paz e serenidade. Em nada pode se apoiar: nem num sujeito, nem numa consciência, nem num deus. Adeus aos universais, unidades e absolutos. A história multiplica, descontinua, interpreta: multiplica as diferenças, os acontecimentos, os jogos das forças, as máscaras; descontinua os erros, os desvios, a inércia das verdades estabelecidas; interpreta as interpretações, as formas da vontade de potência. A máscara não esconde uma identidade da qual seria a aparência. A máscara esconde o vazio, o caos, a indeterminação. Por exemplo, a máscara homem livre, crítico, racional é uma construção que recusa o devir, que recusa a multiplicidade. As identidades são máscaras, são disfarces que pretendem driblar a efemeridade. Chamar a identidade de

⁶³ NIETZSCHE, 1998, p. 73.

máscara é dar a ela um tom de futilidade em oposição a sua suposta realidade definível. “As coisas estão na superfície (...) atrás de uma máscara há outra máscara e não essências”⁶⁴. Apenas aqueles que esperam ferozmente pela estabilidade, pela volta à origem, pela fixidez das definições é que se apavoram frente ao caráter efêmero do indeterminado das coisas. A máscara não disfarça uma essência, talvez apenas guarde o medo de não haver nada de essencial. “Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!”⁶⁵.

O não-lugar do jogo das forças, esse interstício onde forças se debatem para entrar em cena – são os bastidores, um espaço onde nada está formado, nenhuma evidência ainda está reconhecida, nenhuma verdade está selada. A pesquisa da proveniência e da emergência é uma pesquisa das não-formas, dos não-lugares, para mostrar como se fixaram com a arrogância de uma verdade, certas vontades no lugar de outras, como se formularam certos enunciados no lugar de outros, como surgiram certas máscaras no palco, ao invés de outras. Como o amor erótico platônico foi descontinuado pela vontade anêmica do cristianismo e do freiriano? Para Nietzsche, a vitória do cristianismo é a vitória das forças reativas. Forças que possuem ódio à vida. A anemia dessa vontade é a proclamação da decadência, do niilismo – tudo o que é vida é considerado decadente.

O modo como as coisas se apresentam são formas da vontade de potência. “Todos os fins, todas as utilidades, são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função”⁶⁶. Então toda a história é um jogo de ajustamentos e reajustamentos, na medida em que há luta entre as forças.

A história não prima pelo reconhecimento. Reconhecer a democracia liberal nos gregos atenienses; reconhecer a homossexualidade nos rapazes gregos; reconhecer o erotismo e o método freiriano no mais grego de todos os homens, como se estivéssemos a buscar as origens do que somos. Tais reconhecimentos se fundam na possibilidade de

⁶⁴ RAGO, 1995, p. 74.

⁶⁵ NIETZSCHE, 1987c, p. 177.

⁶⁶ NIETZSCHE, 1998, p. 66.

conceitos universais que servem à leitura de acontecimentos históricos em qualquer parte, em qualquer época. Essa estratégia teórica permite estabelecer comparações e semelhanças entre, por exemplo, a democracia grega e a democracia liberal. Esse movimento é moralizador porque seu resultado é sempre estabelecer hierarquias, neste caso, entre as diversas formas de democracia, como se estas pudessem ser assemelhadas a um modelo original.

A história busca a fratura do que somos, a emergência estuda os jogos de força que tornaram o presente a diferença que ele é na história. Ora, se é a luta que habita o não-lugar da história, então não há lógica, ordem, mecânica alguma a buscar na história, apenas considerar o que existe de válido e verdadeiro, como mero fruto do “acaso da luta”. Então, trata-se de uma história das dispersões.

ARQUIVO E POSITIVIDADE

O arquivista é como o senhor José⁶⁷: trabalhador dedicado da Conservatória Geral (senhora de todos os vivos e de todos os mortos), trabalhador anônimo, puxa os fios e os liga por vontade própria, por arte e engenho. O senhor José, anônimo como ele, parece ter poder de vida e morte, ele tem o controle dos papéis e o faz, sem dúvida, com a maior das tiranias, esconde-se da legalidade, dos superiores, mente, pula cercados, invade escolas. Tudo isso para cristalizar os nomes, para reconhecer os nomes, suas histórias, a história de suas vidas. O que mais impressiona no trabalho anônimo e escondido do Sr. José, é o fato de andar sem rumo certo, pesquisar nas sombras da noite (no interior dos corredores sombrios dos mortos/vivos, quer dizer dos mortos e dos vivos), à espreita de todos os documentos que comprovam a vida e a morte, as pistas do seu grande amor: uma mulher que, na forma de um verbete, por acaso, apareceu nas suas mãos. Tudo é surpreendente nessa pesquisa, apenas depois de terem descoberto todas as suas sorradeiras investidas escondidas na Conservatória Geral, depois de terem descoberto sua irregular e falsa credencial, a qual utilizava para obter informações, é a surpresa da mulher morta já há muito, o que se apresenta a ele.

A pesquisa do Arquivo é assim mesmo: incerta. O Arquivo é como o caos original, tudo nele é indefinido, ofuscado, difícil de penetrar, mesmo que a indefinição das coisas subsistam sob as mesmas regras. O Sr. José que o diga. Uma longa caminhada em busca da mulher que, de tanta intimidade, tornou-se, sem dúvida, me parece, seu grande amor, e estava ela, surpreendentemente, morta. O tom de surpresa é o que caracteriza a pesquisa de todo arquivista. Os Arquivos são feitos de poeira, são cinzas (como a genealogia no dizer de Nietzsche); eles amontoam com uma ordem alheia as séries de documentos (os monumentos), às vezes deixando aparecer alguns e escondendo outros. No Arquivo, não há mão de qualquer sujeito, nele não há qualquer objeto determinado, só há a vida e a morte, somente o que há são ditos, escritos,

⁶⁷ O Sr. José é o personagem central do romance de José Saramago, *Todos os nomes*. A história gira em torno desse senhor solitário, que reside numa peça anexa à Conservatória Geral do Registro Civil. Obcecado por recortes de jornais de pessoas famosas e por definir tais pessoas com o auxílio dos registros da Conservatória, o Sr. José acaba por buscar informações sobre uma mulher que lhe apareceu o registro, inadvertidamente. Desse modo, toda a sua energia se volta para obter informações sobre a mulher. Para conseguir tal intento realiza uma série de irregularidades até então impensáveis para um funcionário exemplar como ele. Cf. SARAMAGO, 1997.

registros. A mulher procurada pelo Sr. José é registro, ele jamais a conheceu como um sujeito determinado para além da sua busca; ele, na verdade, a determinou como sujeito, criou para ela um jeito, uma história. É assim que o arquivista procede. É somente no interior da sua pesquisa que os personagens aparecem, se tornam acontecimentos, para, logo, logo, desaparecerem.

Os corredores dos mortos não passavam de um amontoado de processos e papéis. O modo como eram tratados os mortos é aterrador. Não há mais lugar para eles, não se procura classificá-los e estabelecer-lhes espaços. Os mortos não merecem a atenção dos arquivistas, exceto do Sr. José. Havia tantos mortos, que passavam a disputar espaço com os vivos. No arquivo da Conservatória Geral, os mortos “viviam” lado a lado com os vivos. Na verdade, esses mortos jaziam ao lado dos vivos. Não era trabalho comum e menos ainda desejável aos oficiais de escrita da Conservatória realizar expedições pelos corredores tenebrosos onde jaziam os mortos. Exceto o Sr. José, à insistência na procura, por entre o vôo de morcegos, o pequeno trânsito de ratos, procurava a sua mulher amada desconhecida. É que o arquivista procura o desconhecido. Apenas isto, quanto mais enigmático, inconcebível e inverossímil, mais o arquivista se aventura, quebra regras, assalta escolas, inventa credenciais falsas e não tolera a passividade dos velhos arquivistas que já sempre procuraram o determinado.

O Arquivo é um plano sem rosto, sua materialidade são os acontecimentos. Somente podemos contemplar o Arquivo em função dos acontecimentos que aparecem segundo suas regras. Nele apenas se diz que nasceu ou morreu ou outras breves informações sobre a constância dos indivíduos sobre a Terra. O Arquivo é um repositório de um passado sem forma.

O Sr. José parece ter, conforme Saramago, algo como uma “angústia metafísica”. Querer sempre pôr ordem nas coisas, recortar, pôr lado a lado, hierarquizar, enfim.

Talvez por não conseguirem suportar a idéia do caos como regedor único do universo, por isso, com as suas fracas forças e sem ajuda divina, vão tentando pôr alguma ordem no mundo, por um pouco de tempo ainda o conseguem, mas só enquanto puderem defender a sua coleção, porque, quando chega o dia de ela se dispersar, e sempre chega esse dia, ou seja por morte ou seja por fadiga do colecionador, tudo volta ao princípio, tudo torna a confundir-se.⁶⁸.

Não nos enganemos, entretanto, com tal angústia, pois bem foi que o senhor José despediu-se precocemente da Série que constituiu de recortes sobre pessoas famosas e foi à procura da mulher, sem saber o que o aguardava, sem saber que regras ia poder quebrar, sem saber se havia fim. Este foi seu trabalho mesmo de arquivista, foi para isso que se aventurou à noite, às escondidas, nos arquivos da Conservatória. Não é precisamente ordem o que o arquivista põe no Arquivo, é regularidade o que mostra, que é diferente de ordem. A ordem parece sempre exterior ao Arquivo e ao arquivista, ela se impõe como já existindo. O senhor José se sabia ou não – não importa – punha regularidade, dispunha as informações e os documentos uns ao lado dos outros, formava Séries e observava para ver as relações, os enlaces, as derivações. É isso o que faz o arquivista. Parece uma melodia, põe as coisas ditas no espaço iluminado da Conservatória e fora dela vão se dispondo como por acaso.

O caso da mulher foi exatamente desse modo. O verbete apareceu por acaso nas mãos do Sr. José, depois de uma investida noturna à Conservatória Geral. Foi verificar, e era uma mulher de 36 anos, sabia apenas que houve um registro de casamento e outro de divórcio. Todo o resto era arredores. O arquivista pesquisa os arredores, a proveniência.

A história foucaultiana é a história de um novo arquivista. Como aqueles que guardam tudo em pastas, que as hierarquizam, que simulam lugares singulares para cada série de documentos. É a esse arquivista mesmo que estamos acostumados a dar tão pouca importância e cujos desejos, amores, fome, miséria, muitas vezes, pouco nos importaram. Quanta importância os historiadores têm dado aos metafísicos de toda a ordem, aos sociólogos, aos antropólogos, supondo serem esses os agentes adequados ao *ofício do historiador*. Chegou a hora dos novos arquivistas. Eles que transitaram, por

⁶⁸ SARAMAGO, 1997, p. 24.

longos anos, obscuros, que manejaram tão bem as pastas e os documentos, que despreveram tão desinteressadamente o Arquivo, se renovam agora de importância. Diz Deleuze: “um novo arquivista foi nomeado na cidade. Mas será que foi mesmo nomeado? Ou agiria ele por sua própria conta?”⁶⁹. O arquivista age por baixo. Ele age o tempo todo onde os outros não agiram, por isso seus resultados são tão surpreendentes. Ele age desconhecendo todas as leis que direcionaram os relatos históricos, toda a lógica rasteira que funcionava atormentando a singularidade e o acaso.

É que age por fora da verdade das proposições: isso não lhe interessa, a verdade não lhe interessa – apenas os ditos e seus arredores, sua dispersão pela história; ele age por fora das análises gramaticais: a frase e seu significado não lhe interessam. Ele age onde os outros não agiram, numa espécie de pré-história, anterior à preocupação com a verdade dos relatos, dos documentos, dos ditos. Uma pré-história, porque é história das regularidades enunciativas, do Arquivo: este monumento transcendental que abriga coisas empíricas, esta imanência dos discursos que se acomodam nele e assim o fazem existir, esse espaço branco onde se efetuam acontecimentos.

A história do novo arquivista é acúmulo. O arquivo é “casa ou móvel onde se conservam ou guardam documentos escritos”, repositório, enfim, acúmulo. É preciso, desde já, prestar atenção nesses que vêm de baixo.

O arquivista não se prende ao tema da origem, nem ao tema dos princípios: seja das mudanças, seja das permanências. O arquivista trabalha sempre no plano de muitas histórias, de uma pluralidade, sustentada na idéia de que tanto as mudanças, quanto às permanências nada têm de essencial. É um jogo o que ele descreve: um jogo no qual as regras não são dadas *a priori*. É um livre jogo das possíveis regras de formação dos fatos discursivos, que nos sugerem regularidades, descontinuidades, rupturas e permanências. Uma história dos discursos, ao mesmo tempo, tudo pode ter de singular e muito pode ter de inter-relacionado, isto é, de aparecimento regular. E é somente a descrição e análise histórica que podem determinar as relações, as rupturas, as mudanças e as permanências. Não se queira buscar por trás do que os discursos têm de múltiplo uma lei ou um princípio de existência, como se fosse pesquisar o espaço

⁶⁹ DELEUZE, 1988b, p. 13.

histórico de uma mentalidade, de uma forma de racionalidade ou o espírito de uma cultura. Não se pode imputar aos discursos o rigor de uma lei geral que comande sua existência, subordinada a uma lógica única ou ao esboço de uma totalidade. Só o que há são os Arquivos e suas Séries, constituídos no processo mesmo de descrição histórica.

Esta é uma história do Arquivo e dos Arquivos. O Arquivo é uma lei. Não uma lei que unifica de antemão toda a poeira das pastas que irão se dispor lado a lado ou por camadas, enfim. O Arquivo é uma lei como nenhuma outra. Uma lei que se forma gradativamente num processo descritivo dos ditos. O novo arquivista fala de uma lei da vida – a lei da vida é o inusitado. Tão inusitado e desconhecido como o nosso corpo – como a pulsão do nosso corpo; como as fissuras que formam toda transitoriedade do nosso corpo. Não se busque por essa lei para além da vida, para além das pulsões, das batidas fortes do coração, do desejo, da força bruta, da violência e do amor, apenas revire os documentos e descreva os enunciados buscando uma lei de sua regularidade de aparição, sucessão e simultaneidade.

O novo arquivista tem orgulho de se desvencilhar da tradição: as periodizações convencionais da história não lhe servem de unidade de princípio da descrição. Todas as unidades da tradição, apesar de declaradamente convencionais, se sustentam numa lei única, numa espécie de lógica geral, que comanda o movimento e a existência dos discursos em uma dada época. A consequência é que, por dentro dessas periodizações, jamais se pode fazer uma história do acontecimento, já que nelas o singular só se define como entidade de sentido em relação à totalidade, estando suspensa uma história no nível apenas das práticas discursivas. O Arquivo, ao contrário, supõe Séries que formam um sistema cuja disposição implica mesmo que se constitua um sistema. O Arquivo permite uma história como mero acúmulo, permite a aparição de contradições, sem querer resolvê-las. Só o que se pode descrever são acontecimentos, mostrando sua aparição simultânea a outros, formando uma regularidade. Eles estão relacionados, se for o caso, por seu nascimento simultâneo, pelos temas que abordam, pelos objetos que fazem aparecer. Além disso, o conceito de Arquivo suspende toda a unidade preconcebida.

A descrição, nesta Tese, é a de um Arquivo. Dentro dele há pastas que amontoam, ao acaso, enunciados. A tarefa do arquivista é formar Séries de enunciados.

Aproximá-las em função do que deixam escapar do que dizem. Tudo o que deixam escapar não é nada além de tudo o que dizem.

O arquivista agrupa as Séries e constitui um Arquivo. Esse agrupamento não corresponde a nenhuma lei anterior, mas a regras próprias do discurso. E, se por acaso, supor-se que respondam a alguma lei, essa é apenas a regularidade.

Para Nietzsche, a genealogia é cinza⁷⁰. Somente o que importa para a pesquisa da proveniência são os documentos empoeirados, as palavras realmente pronunciadas, escritas, vivas. Ela é cinza porque o arquivista⁷¹ vasculha e faz levantar poeira. Se ele levanta um documento ou uma série de documentos, não é para olhar por trás, mas para verificar se não há outros embaixo – é um trabalho meticuloso e cuidadoso, já que descreve os fenômenos de superfície (os acontecimentos).

O contexto, espaço condicionante e determinante do texto, não está no horizonte da descrição histórica da proveniência. Ao invés dos contextos, a proveniência preocupa-se apenas com os discursos, os enunciados e seu aparecimento regular e simultâneo e sucessivo e, a partir daí, o genealogista cria Séries de enunciados que se aproximam por suas vizinhanças e por suas relações e mostra Arquivos. O único princípio de análise ao qual o genealogista se submete é o da dispersão. A partir da lei da dispersão, o arquivista forma unidades discursivas⁷² que só podem aparecer como fios, como linhas traçadas pelos retalhos que se juntam sob o mesmo conjunto de regras. As unidades não são exteriores, não são princípios de análise e não preexistem à descrição histórica. Elas aparecem com a descrição que põe os enunciados em conjunto – correlacionados. Elas são, portanto, reconhecidas sempre *a posteriori*, não *a priori*, em relação ao trabalho do historiador.

⁷⁰ Foucault ensina que “a genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos (1993, p.15)”.

⁷¹ O arquivista é o pesquisador do Arquivo. Michael Foucault é nomeado por Deleuze, em *Foucault*, como um novo arquivista. Deleuze faz referência ao trabalho arqueológico de Foucault, momento no qual esse autor estuda o saber. O arquivista estuda o saber, enquanto o cartógrafo estuda o poder. Esta Tese, que tem um arquivista como escritor, utiliza-se do Sr. José, de Saramago, para mostrar o que é o trabalho mesmo do arquivista.

⁷² As unidades discursivas consideradas como premissas podem ser aquelas que Foucault mencionou: a obra, o autor, ou ainda a literatura, a filosofia etc.. Essas unidades consistem em um conceito universal que tem existência *a priori* em relação à pesquisa e à descrição histórica. Cf. FOUCAULT, 1987a.

O conceito de dispersão quer acabar com as relações de subordinação, comuns na nossa linguagem, entre as leis e os acontecimentos. E, para isso, a pesquisa da proveniência propõe tratar os diversos discursos como puríssimas raridades (dispersão). A lei que rege o aparecimento e a simultaneidade não é exterior aos acontecimentos, mas é somente na descrição destes que as leis aparecem.

As Séries são irreduzíveis, apenas se relacionam, se derivam umas das outras, mas têm naturezas diferentes; não se pode ver nelas evolução, progresso, continuidade. A descrição histórica consiste na descrição das articulações ocorridas de uma Série à outra e das transformações ou permanências ocorridas de um Arquivo a outro. Descontinuar foi o que o discurso amoroso freiriano operou historicamente. O amor freiriano não é produto da evolução das formas eróticas platônicas, nem do ágape cristão, quisera do amor cortesão e nem mesmo do amor à natureza de Rousseau. Quem sabe o amor freiriano seja produto de uma descontinuidade operada no platonismo desde o cristianismo medieval, para formar um amor ao corpo grotesco? Culpado e triste? Amor que é método de acesso ao além vida, ao além corpo, ao além mundo?

Esta pesquisa constrói Séries de enunciados e mostra Arquivos: o Eros platônico; o ágape cristão; o amor cortês e o amor do Emílio são Arquivos. Quatro Arquivos que não estão definidos pela sua continuidade no tempo, mas por suas relações discursivas, pelos temas que abordam, pelos objetos que constituem e pelas subjetividades que produzem. Todos eles estão na proveniência e no limiar de um novo Arquivo, ou seja, de uma nova positividade, o amor freiriano. Não se trata de descobrir na história as diversas Séries que constituem cada Arquivo, como se estes fossem etapas de uma descrição, já que eles são construções do processo de pesquisa.

Descrever Séries não se trata de abordar objetos previamente estabelecidos como a herança grega ou a escravidão antiga, que definem de antemão, antes da seleção documental, um objeto. Foucault diz que

O historiador – observem – não interpreta mais o documento para apreender por trás dele uma espécie de realidade social ou espiritual que nele se esconderia: seu trabalho consiste em manipular e tratar uma série de documentos homogêneos concernindo a um objeto particular e a uma época determinada, e são as relações internas ou externas desse *corpus* de documentos que constituem o resultado do trabalho do historiador⁷³.

Ao invés de decifrar o que dizem os documentos, o historiador das Séries os organiza e estabelece relações entre eles, de modo a não realizar categorizações prévias que são como unidades de análise *a priori*.

Uma Série não é, nem de longe, a unidade de uma obra ou de um autor. A Série encerra estilos variados de enunciação e, de modo algum, se limita a um texto escrito, ou mesmo à teoria de um autor ou de uma escola de pensamento. A Série também não se define como uma unidade cronológica. Nem mesmo se poderá dizer que um acontecimento historicamente datado é, por si só, uma Série. A Série é unidade da história, ela tem a ver com as regras, as leis de aparição, em suma, ela se define pela regularidade da aparição de certos enunciados. Agrupar enunciados em Séries é correlacioná-los de forma que eles estejam ligados a leis que os regulam e, desse modo, formem um Arquivo. O enunciado só pode ser regular, e é isso que lhe dá o tom de acaso, pois não é obra do *gênio* ou da *pura criação*. Diz o novo arquivista que o campo enunciativo é insone. Se há um enunciado, considerado por todos insignificante, ainda assim ele responde a regras; ele é, inexpugnavelmente, regular – está ligado a uma estratégia, a uma vontade, a uma força e à lei da vida (da pulsão), está no interior de um Arquivo.

É por isso que as Séries permitem ao historiador ver as discontinuidades e continuidades, na medida em que ele não se ocupa em dispor os documentos sobre as categorias já dadas, apenas estabelece relações possíveis entre eles. Essa forma de análise suspende a noção de tempo contínuo e único no qual repousariam todos os acontecimentos: a história, diz Foucault, “é uma multiplicidade de tempos que se emaranham e se envolvem uns nos outros”⁷⁴.

⁷³ FOUCAULT, 2000b, p. 291.

Se o mundo é constituído de “forças diferenciais”, então as coisas não existem em si, senão como “virtualidades sem rosto”. São as práticas que atualizam a existência das coisas, as quais mudam quando mudam as práticas que as atualizam. Pergunta-se: como Eros, enquanto “virtualidade sem rosto”, muda sua configuração conforme as práticas que o atualizaram na história? Eros muda como Arquivo a cada conjunto organizado de Séries, se atualizando em acontecimentos, conforme a lei de dispersão dos enunciados. Eros é apenas a diferença das máscaras – ou seja, não há um Eros original. Você poderia pensar que Freire estaria corrompendo o Eros platônico. Falso: o Eros platônico é uma máscara, apenas uma possibilidade para o pensamento, apenas um recorte no caos, apenas uma disposição singular de enunciados com suas regras também singulares, apenas uma tentativa de explicar a regularidade enunciativa, assim como Freire e seu Eros. Eros não é uma anterioridade, não é um recuo ao original, é um composto de “relações de força”. O que mudou de Platão a Freire não foi Eros, mas a disposição das formas de expressão e de conteúdo, as relações de forças, a prática, a coisa como virtualidade sem rosto que se atualizou na prática – a prática ascética dialógica freiriana.

No momento em que me proponho a mostrar enunciados de uma certa positividade, não estarei realizando outra coisa senão estabelecendo regras de enunciação, mostrando como enunciados se combinam e constituem o regular, formam temas, criam objetos... Ao mesmo tempo, mostrarei limiares de novas positivities, que é o momento no qual, em função de transformações que atingem diversos campos do saber, aos poucos, vão aparecendo e conformando-se novos objetos, que se inserem abruptamente na ordem do discurso. São objetos que passam a fazer parte do nosso cotidiano e que assumem um caráter de notável evidência. Eles estabelecem novos temas e novos objetos para as disputas teóricas, constituem novas formas de enunciar a verdade, criam novos conceitos para construir leituras do mundo.

O limiar é o ponto de abertura e de emergência de novas regras constitutivas do discurso. É o momento no qual, depois de um longo processo de transformação, novos objetos aparecem e parecem engolir os anteriores e mesmo enterrá-los.

⁷⁴ FOUCAULT, 2000b, p. 293.

Será o caso de mostrar, então, o discurso amoroso na *Pedagogia do Oprimido* como uma outra positividade, que põe em evidência novas formas amorosas, novas relações entre saber e poder, novos modos de compreender o fenômeno amoroso e novas formas de dizer e pensar o fenômeno educacional.

A positividade é o *a priori* histórico. Não é o limite ahistórico da possibilidade da materialidade do saber. Ou seja, não é uma determinação transcendental que, formalmente, impõe forma à matéria caótica da história, ou que serve de unidade de sentido ao dizer e ao ver. A positividade é, sim, o *a priori* do dizer e do ver, é condição histórica de possibilidade do que pode ser dito e do que pode ser visto. Ela só assume existência na materialidade do saber. Diz Foucault que “um *a priori*” não seria “condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados”⁷⁵. Ora, encontrar a positividade e estabelecê-la como condição *a priori* dos discursos, considerados como saber, implica descrever enunciados, não proposições, nem frases. Por isso, a análise enunciativa escapa do problema da verdade, do objeto e do sujeito, porque, ao invés de estabelecer condições formais para verificação da verdade das proposições, estabelece a positividade do saber, ou seja, forma uma unidade que define um espaço limitado de comunicação, de produção de frases e de proposições, de validade das asserções; logo, a positividade é anterior ao problema da verdade, a análise enunciativa é anterior à análise lógica das proposições. Essa unidade é o Arquivo.

Como espaço limitado de comunicação, a positividade do saber é estabelecida na descrição do próprio saber, o saber que lhe corresponde é imanente, e ela é imanência ao saber. É como se fosse uma medida segundo a qual foi possível falar e ver a mesma coisa – partilhar conceitos, constituir um campo de batalha contra algo, definir as mesmas formas de olhar, dar luz a certos objetos (constituídos no interior da positividade) – ela é como se fosse um plano de pensamento. Uma unidade – o Arquivo – que somente aparece no processo mesmo de descrição. O espaço de uma positividade é único, singular, irrepitível, irreduzível a qualquer outro espaço. Como unidade, ela se constitui como singular porque se rege por princípios únicos e modos específicos de ser, de ver e de dizer.

⁷⁵ FOUCAULT, 1987, p.146.

A positividade do saber é correlata do Arquivo. Nesse sentido, é sempre um modo de singularizar um saber, sem considerar relações necessárias e anteriores ao saber. O amor freiriano, como erótica descontinuada em relação ao amor platônico, é um acontecimento, que não é reflexo das Pedagogias Libertadoras, ou dos modos de organização social e política capitalistas, como instâncias últimas de contexto do amor freiriano; também não está diretamente ligada a outras histórias da educação e da pedagogia, mas trata-se de uma história específica e única. Sua positividade pode ser relacionada a outras histórias, entretanto, nenhuma necessidade há nessas relações. A positividade, como condição imanente do saber freiriano sobre o amor, não é uma disposição ahistórica, que ressoa por fora dos discursos. A positividade mostra justamente a dispersão dos acontecimentos na história – ela determina, então, a diversidade, jamais a unidade. E são os acontecimentos, como efetuação de sistemas de enunciados, que Foucault chama de Arquivo⁷⁶. A positividade determina a irrepetibilidade do acontecimento, jamais sua continuidade, sua repetição. O que se repete é o acontecimento como caráter transcendental; enquanto efetuação, nenhum acontecimento é o mesmo que o outro.

A descrição serial, a fim de que se construa uma história do discurso, pretende mostrar discontinuidades e continuidades discursivas. Essa descrição não é linear, senão que na diagonal, ultrapassando os limites tradicionais impostos pelas periodizações clássicas. A problematização que o arquivista realiza ao descrever as Séries, não supõe que a existência de um Arquivo ou mesmo de Séries de enunciados inseparáveis da situação temporal que lhe são correlatos, nem mesmo de práticas não-discursivas. Quando uma nova positividade aparece, emergindo um novo Arquivo, com novas regras e um novo sistema de dispersão dos enunciados, com novas Séries, não se trata de uma criação nova como que, a um só “golpe”, pudesse aparecer tudo novo. Ao contrário, há deslocamentos de antigos objetos, conceitos e temas, há a reativação de outros, ruptura de alguns e a sobrevivência de temas, objetos, teorias e conceitos. Entretanto, essa diagonal traçada pelo arquivista desconhece os limites temporais tradicionais, como disse, e forma outros estratos, passíveis de descrição. Nesse sentido, esta tese persegue as rupturas, as discontinuidades, mas poderá se chocar com permanências, sobrevivências e continuidades. Estas últimas sobrevivem como frases, como

⁷⁶ Cf. FOUCAULT, 1987.

proposições, nunca como acontecimentos, na medida em que, o sentido dos ditos são diferentes em formações constituídas sob leis diferentes.

A pergunta sobre a proveniência do amor freiriano na Educação indica inquietações de um pensamento que quer ser desconcertante, no sentido literal de desconcertar, como desamarrar os fios que, por longo tempo, têm dado sobriedade, certeza, eficácia e vitalidade a um discurso educacional amoroso. Não é mostrar uma outra visão, uma outra leitura, mas é mexer com as visões e com as leituras do presente, de modo a mostrar suas histórias; de modo a cobrar-lhes o interlúdio de suas existências e, por fim, de forma a mostrar suas diferenças em relação ao passado.

Trata-se, nesta Tese, de descrever limiares, quando novas positivities aparecem e se constituem como leis, ou seja, como regras a partir das quais se formam práticas discursivas. O problema exposto, nesta Tese, não é descrever a história como continuidade, é anunciar novas positivities, o que consiste em observar e descrever descontinuidades.

O limiar de uma nova positividade é o momento no qual, em função de transformações que atingem diversos campos do saber, aos poucos, vão aparecendo e se conformando novos objetos que dizemos e aos quais damos importância; novos tipos enunciativos; novos conceitos e novas teorias. O limiar é o ponto de abertura e de emergência de novas regras constitutivas do discurso. É assim que se poderá dizer, por exemplo, que o limiar de um discurso de amor e morte na época medieval está ligado a uma transformação na forma do amor clássico para o amor cristão. Foi o cristianismo que, ao oferecer o martírio do filho de Deus, realizou o corte que torna os humanos incapazes de amor senão como imitação do divino e, paradoxalmente, torna os humanos empíricos amados, como nunca foram pela forma platônica.

É assim que, por exemplo, o limiar de um discurso pedagógico amoroso na *Pedagogia do Oprimido* está ligado tanto a uma descontinuidade no Eros platônico, quanto ao ágape cristão, como no amor cortês, quanto no amor à natureza de Rousseau. Trata-se de uma pedagogia para a vida, não mais para a morte. Uma história de limiares ao descrever positivities discursivas realiza uma história descontínua.

Os Arquivos são como espaços nos quais se efetuam acontecimentos, nos quais se positivam discursos. Eles são espaços que se definem pela disposição de Séries de enunciados, extraídos de séries de documentos: os diálogos platônicos que tratam do amor – *Lisis, Banquete e Fedon* –, bem como textos de *A República*, de *As Leis*, constituem uma Série, formada por series de documentos e que mostram uma positividade específica, o Arquivo platônico; os enunciados extraídos da Bíblia cristã, dos relatos de Santos e Teólogos sobre o Paraíso e o inferno ou sobre o pecado e a mulher e, ainda, o texto do mito de Prometeu de Ésquilo e de Hesíodo, constituem outra Série de séries de documentos que estabelecem outra positividade do saber sobre o amor, o Arquivo cristão; os enunciados do amor cortesão, extraídos do *Tratado do amor cortês* de Capelão....., descrevem outra positividade, o Arquivo do amor cortês; os enunciados extraídos do *Emílio*, de Rousseau, e do *Poema Pedagógico*, de Makarenc, formam outra Série de enunciados que constituem o Arquivo do amor à natureza; finalmente, enunciados extraídos da *Pedagogia do Oprimido* e da *Pedagogia da Esperança*, constituem o Arquivo do amor freiriano.

Ao escrever a história do amor freiriano, busco os acontecimentos que mostram a disjunção, não referidos a nenhum conceito de amor, nem de educação, nem de outro universal qualquer. Ora, estes são já puras construções, resultados precários de jogos de força, forma momentânea de uma vontade de potência, disposição transitória das forças, forma assumida pelo saber. Significa liberar o saber freiriano de sua “quase evidência”, mostrar o quanto ele é diferença, não semelhança, disjunção, não unidade *a priori*, quanto é saber, não um conjunto articulado, válido e necessariamente aceitável de proposições. Mostrar que sua ânsia pela verdade é um modo de disposição de forças, de saber, de formas de ver e de enunciar o amor.

AUTOR

Chamou-me atenção o que Foucault escreveu para substituir o primeiro prefácio de *História da Loucura*. Nele, Foucault esboça, como quem toma na mão trêmula e incerta um pincel disposto a mover-se sobre uma tela já pintada, uma teoria acerca do autor e da obra. É difícil, nesta posição em que me encontro, querer abolir o autor. Este não foi o propósito nem mesmo de Foucault. Enganaram-se todos aqueles que, quem sabe pela rapidez da leitura e do pensamento ou mesmo pela ânsia de matar todos os sujeitos essenciais, sugeriram que o autor fora por Foucault abolido. O autor tem uma existência cega e impotente. Incapaz, apesar de fazê-lo, de impor leis e intenções para a leitura do seu texto. Michel Foucault desdenha é da “monarquia do autor”, esse tirano que quer ousar fiscalizar os caminhos de quem lê e de quem critica.

Ao ler, alguém pergunta: qual a intenção do autor? A essa pergunta, nossa resposta é: qual a intenção de quem leu? Quais os encontros ali estão marcados como efeitos?

“Gostaria que um livro, pelo menos da parte de quem escreveu, nada fosse além das frases de que é feito”⁷⁷. Um livro que é apenas discurso. É um objeto manejável nas mãos do mundo. Ora, eis meu largo dilema. Se Foucault não quis abolir o autor, e não o fez, ele quis abolir a tirania do autor, igualando-o ao número infinito de repetições, de comentários, de enunciados que se regulam aos seus, que se o tornam parte de um mundo carregado de “conjunturas e vestígios”. Como vou abolir o autor, se a marca da perspectiva que inicio, teima em fazê-lo aparecer? Insiste para se mostrar em toda a sua atitude de pesquisa, em toda o ardor da paixão que move o seu pensamento e o seu peito – até porque já não os discerne: pensamento e peito.

Foucault não aboliu o autor; reconhecemos, nos seus textos, um homem para além do seu tempo, preocupado com seu tempo, militante expressivo das novelas da França dos anos 60: guerreiro, fragmento de batalha, ponta de força, denunciador das

⁷⁷ FOUCAULT, 2000, p.VIII.

atrocidades da loucura dos não-loucos, da histeria dos homens viris, da enfermidade dos sãos, da delinqüência dos carrascos.

Ele mantém sua luta através dos livros. Envolve-se no mundo dos castigados com seus livros. Os seus livros não têm o sentido e o significado que ele quis dar, ou que, tiranicamente, pensou depositar pelas bordas do mundo. Os seus livros e seus significados são produto das cenas, das batalhas nas quais eles foram inseridos.

Que esta Tese seja isso. Não ligue para o tom de imperatividade que aparece em cada frase, como Nilton a dizer-se e a, tiranicamente, determinar o que você deve pensar dele. Isto não passa de parte da batalha que eu e vocês estamos a travar desde a primeira linha.

O autor, sujeito definitivo de toda a obra produzida; unidade evidente e indecifrável disposta no início de cada obra, de cada certeza e de cada verdade; esse soberano capaz de decifrar enigmas tão indecifráveis como a própria vida não existe. Esse que torna consciente tudo o que a consciência permite; que torna inteligível tudo o que a inteligência possibilita; esse sujeito perpétuo incapaz de convidar alguém a um baile de máscaras é autor que tem existência tão eterna quanto a imagem que passa no espelho de Borges. O sujeito-síntese, o ponto de convergência dos contrários, o ponto de origem de tudo o que existe, de todo o pensamento e de toda a verdade, não existe senão como rastro de uma ânsia antropológica de amainar o sofrimento causado pelo caos do mundo. Pobre, é um prisioneiro da sua própria consciência.

O autor quer ser a unidade de sentido da obra escrita. Ele quer mostrar que tudo o que a obra significa pode ser encontrado no fundo da sua consciência. Para Foucault, um livro é “um nó em uma rede”. Como se estivesse numa prisão na qual seu sentido só tivesse sentido, se considerado a todo um sistema anônimo de comentários, remissões, prefácios, cenas e muitas cenas. “Não se indica a si mesma, só se constrói a partir de um campo complexo de discursos”⁷⁸. O autor de uma obra está posto numa condição, quem sabe incômoda, de atador de nós, quando, na verdade, proclamamos um desatador de nós. Quando escreve quer ser soberano, quando é lido se volta não simplesmente a uma

⁷⁸ FOUCAULT, 1987a, p.26.

submissão às cenas ou aos outros nós, mas ao jogo, à luta. O autor, em Foucault, não tem como característica uma pretensão salomônica ou uma arrogância autora, ele se caracteriza pela sua inserção no plano anônimo da inconsciência, nas lutas, nos jogos de força, nas disputas, nas múltiplas disputas. Se existe o autor é para ser parte anônima de uma rede.

O autor é sempre fragmento em relação a tudo o que escreve porque se ele não pode ser pensado mais como um sujeito soberano e soberbo, como um sintetizador da evolução e do progresso de todo o pensamento, do seu pensamento, ele é apenas um intervalo de paciência. A paciência que o faz a cada instante escrever um pedaço, um tom, um intervalo-compasso, uma nota, não parte de um todo organizado, de um sentido que perpassa todos os tons, todas as notas, é somente uma diferença.

O autor talvez tenda a querer de reavivar os fragmentos para sê-los todos parte dele mesmo como a força última de todas as sínteses, mas para, às vezes, para seu completo desespero, não passa de uma tentativa vã de escapar do medo da vida. Sua obra não é manifestação provisória de situações periódicas, mas acontecimento singular.

Sinto às vezes ainda hoje uma vontade de ser um *Ser de Síntese*, é verdade. É uma disposição passageira que apenas tenho coragem de revelar porque já não me preocupa mais. O que escrevo é a inconsistência do que sou. Não sou mais tão tirano. Este texto é fragmento de um jogo.

Sempre que releio o que Foucault diz sobre a obra – os escritos da vida de um autor – penso nas lendas maravilhosas da cultura Celta, pouco penso na cultura nórdica, talvez pelo parco conhecimento que tenho dela. Penso nas narrativas pagãs de toda a ordem; penso ainda nos escritos cristãos medievais procurando absorver as notas pagãs. Isso tudo são releituras, leituras, na verdade, fabricações como o rei Arhur, Morgana, Lancelot, a Grande Mãe, os cultos pagãos celtas que insistiam em estar no texto no contexto da “invasão” cristã. A autoria se dissipa e essa obra toda da literatura medieval não tem unidade que a sustente. O *Fausto* reconheceu-se como conto universal pelas palavras de muitos, talvez nenhum como Goethe, mas nem a este e a ele, se poderá render autoria. A obra de Abelardo, suas cartas amorosas e desesperadas é que fizeram

Abelardo existir, foi quem deu a luz à Eloísa, a ele, entretanto, nunca mesmo se poderá dar a autoria.

Os textos se perdem no tempo e no espaço. Um livro, um texto é, pelo menos de minha parte, *nada além do que as frases de que é feito*. Borges, na *História da eternidade*, escreve sobre os tradutores das “mil e uma noites”: Gallande, Eduardo Lane e Burto. Diz ele, “Lane traduziu contra Galland, Burton contra Lane...”⁷⁹. Não importam as diferenças das traduções senão para o gosto de quem lê. As “mil e uma noites” perderam o *status* de obra com autor; ela é nó de uma rede de remissões.

Este trabalho de História é do tipo que não quer muito das coisas, senão pô-las diante de um holofote que as faça iluminar-se e mostrar-se. Não quer muito esta história foucaultiana, quer bem menos que muitas outras histórias, ela quer terminar, ao contrário de muitas outras, que insistem em jamais perecer. Toda a história que se conta quer perecer, ela quer existir apenas enquanto a história não lhe conceder mais nenhum lugar. Seus textos, como este, são claudicantes; não imprecisos, somente despreziosos de fundar ou de explicar. São textos que, a cada instante, querem convidar o leitor a sentir-se pouco à vontade para sonhar com a hora cabal, aquele momento máximo no qual todas as coisas vão aparecer descobertas de toda a dúvida e de todo o acaso; a hora em que toda a perfídia encontrará seu instante final.

Por tudo isso, este é um trabalho pérfido. Ele trai a consciência, trai o sujeito. É desleal para com o pensamento que, um dia, num momento de luta contra as trevas, resolveu realizar todas as sínteses e mostrar o mundo como uma unidade indissolúvel, produto de uma consciência universal e de um sujeito senhor de si mesmo. A perfídia encontra aqui a sua morada transitória.

⁷⁹ BORGES, 2001, p.79.

ACONTECIMENTO

Por que o *ato ínfimo* é acontecimento? Atualizar-se é assumir uma máscara, na medida em que as relações de expressão e conteúdo do saber assumem uma forma específica, irreduzível a qualquer outra. Atualizar-se significa ter uma existência singular. Significa que o caos estabiliza-se momentaneamente. Trata-se de entrar na história, ser agarrado por ela e aparecer brilhando.

É a atualidade das coisas o que interessa; é a raridade do instante o fruto de tudo mesmo o que existe. Dele só se pode contar a história, nunca se lhe poderá prever o futuro; nunca se lhe poderá esperar a extensão de uma promessa. As coisas são na sua atualidade própria. Ela – a atualidade – subsiste à esperança e ao labor da libertação; ela resiste a abordagem de uma redenção no futuro.

O drama de G.H.⁸⁰, ao encontrar-se com o ato ínfimo e, após relutar, realizar o ato ínfimo de fartar-se da "pasta amarelecida de uma barata" em agonia no quarto recém abandonado da empregada, é um momento mágico de celebração do instante. G.H. passa a prescindir da esperança, pois é essa desnecessidade da esperança o que lhe permite passar a viver a atualidade como um clarão momentâneo, não como promessa. Prescindir da esperança, diz ela, "significa que eu tenho que passar a viver, e não apenas a me prometer a vida"⁸¹.

É dessa mesma promessa que tenho desdenhado. Essa que, situada no Norte⁸² da própria vida, limita os discursos da história tradicional. Falo da mesma promessa de G.H. – aquela promessa que sonha com o solo seguro da estabilidade e com a fundação precisa para tudo o que se pode dizer com propriedade e comunicabilidade. A história foucaultiana é como o drama dessa moça que sofre com o medo de romper com um cotidiano estável e com a vontade de ter a vida e de fartar-se com ela. Tanto a fenomenologia quanto o estruturalismo acreditaram na promessa de uma verdade

⁸⁰ G.H. é personagem do romance *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector.

⁸¹ LISPECTOR, 1998 p. 148.

⁸² O Norte é como se fosse o caminho natural da vida, o alvo – aquele mesmo que Nietzsche desdenha no Eterno Retorno. É por isso que o Norte da vida é o lugar onde se acha (não acha) a promessa: o paraíso, a estabilidade, as idéias inatas.

situada fosse no sujeito, fosse na estrutura. Todas elas deram cabo de um elemento transhistórico capaz de realizar uma síntese que a história jamais conseguiria e permitiria. É para irrealização dessa síntese que se volta à história do acontecimento. Por isso ela compartilha do drama Geagaiano: ao invés das sínteses e das unidades previamente estabelecidas, as fraturas, os instantes, os recortes, a dispersão e o caráter de irrupção dos acontecimentos, que cortam a história e descontinuum uma certa quantidade de modos de ver e dizer o mundo, produzindo novas formas de experienciar a vida: a vida como ela é, as práticas das pessoas como elas se dão, sem encobrimento, sem desconfiança, apenas as práticas e seus objetos correlatos.

G.H. reconheceu o divino ao encontrar-se com o ato nitidamente inumano. Ela parecia acreditar que a plenitude de nossa humanidade só poderia efetuar-se no ultrapassamento do limite dela mesma – no divino: sua grande descoberta foi que o divino era o instante e seus efeitos transformadores. Se há algo para ser divinizado é o instante. G.H. se encontrou com o horror, o horror que representava sair do sono tranqüilo no qual estivera para experimentar a atualidade da vida. Ela entregou-se ao desconhecido e cometeu o ato ínfimo e sem importância que foi sentir o não-sabor da pasta que escorre pelo interior das baratas.

Foi uma espécie de batismo. Pois foi como se a experiência do mundo regalasse o tálamo da vida de G.H. É que ela sempre "fora incapaz do ato ínfimo"⁸³. Colocar a pasta da barata na boca foi, para ela, a metáfora da vida e, ao mesmo tempo, a transposição da sua própria humanidade. Isso representou o ultrapassamento dela mesma, isto é, da sua vida fugaz de todos os dias. Ela precisaria coragem para perder-se da sua "montagem humana" e de "correr o risco de ser esmagada pelo acaso"⁸⁴.

Sentir o instante é se entregar a uma desorganização própria da vida, na medida em que viver fora do alcance das promessas é surpreender-se com cada instante, é não saber o porvir; é uma aventura, pois é buscar sentido onde talvez ele não exista – é conviver com o caos.

⁸³ LISPECTOR, 1998, p.178.

⁸⁴ Ibidem., p. 15.

O instante é o espaço mesmo da realização do atual. Ao realizar o ato ínfimo, G.H. não está a viver mais na promessa, no porvir ou na esperança do espaço acalentador que arremeda a vida, sem nunca chegar a sê-la. "Somos nós que não agüentamos esta luz sempre atual, e então a prometemos para depois, somente para não senti-la hoje mesmo e já"⁸⁵. Foi-se o tempo em que adiávamos o presente, que afastávamos o devir das coisas, acreditando poder um dia, transcender para voltar ao aconchego do Paraíso.

A realização do ato ínfimo é um ato de amor, como provar a vida. Provar o acaso e o perigo da vida é o maior amor, tanto que é inumano, é divino. É um inadiamento da vida, da atualidade, é o fim de todas as promessas, é o encontro de G.H. com sua inumanidade. Eis aí uma criatura divina e intemporal – não que ela esteja fora do tempo ou de um tempo, ou de uma certa aparição regular de acontecimentos, é que se trata de voar para fora da temporalidade aconchegante do presente, produzindo uma nova experiência, uma outra vida, outras práticas na vida de G.H. Sua divindade não se sustenta pelo heroísmo, ao contrário, pela deseroização. O ato heróico não é típico do inumano; é o humano, demasiado humano, que programa a vida pelo heroísmo, pela esperança e pela promessa. Inumano e intemporal, eis o que é o acontecimento. Não é da ordem do humano – essa máscara pretensiosa por ser a ordem do caos. Não é da ordem da história do homem essa máscara pretensiosa de transcendência – pois seu tempo não está preso às relações de causalidade, aos contextos, às explicações totalitárias e totalizantes que prendem os acontecimentos a uma rede prévia a um só tempo ou na seqüência do tempo.

Não o ato máximo, como antes eu pensara, não o heroísmo e a santidade. Mas enfim o ato ínfimo que sempre me havia faltado. Eu sempre fora incapaz do ato ínfimo. E com o ato ínfimo, eu me havia deseroizado. Eu, que havia vivido do meio do caminho, dera enfim o primeiro passo de seu começo⁸⁶.

A atualidade da barata torna G.H. suscetível à vida. Este bicho-animal-inseto envolto por um nojo que sempre pareceu natural; por uma insipidez que lhe tirou da

⁸⁵ LISPECTOR, 1998, p.148.

nossa saborosa culinária, esteve cara a cara com G.H. Uma criatura ao mesmo tempo atual e obsoleta fez G.H. voltar-se contra todos os fantasmas que se lhe adiam a vida e a tornavam uma promessa. Nada de fantasmas, de coisas escondidas, é a vida bruta e atual como ela é o que se apresenta na cara da barata.

Esta é a hora de suspender o asco do desconhecido que uma certa história sempre nos incitou a ter. Era o mesmo nojo que tínhamos pela Geni de Chico Buarque, pela podridão exalada pelo seu sexo. O acaso dá nojo, não por ser nojento simplesmente, mas por sua natureza desconhecida e, logo, incontável. É que o acaso não se pode ordenar, ele é inordenável. Eis a razão do desespero de G.H..

Enfim, se é possível isolar dois acontecimentos – o que é afinal o acontecimento? É a existência de um saber (forma de ver e dizer) produto da evolução das formas do passado grego? É produto da fabricação do contexto histórico modificado que, numa relação de reflexo, modifica a especificidade do saber? O amor e o corpo são essências que se modificam no tempo, conforme os contextos nos quais são inseridos? Não, para todas essas perguntas a resposta é apenas uma: não. O acontecimento é singular, porque sua ocorrência fere transformando a corrente e o fluxo da história: a edição de *A Pedagogia do Oprimido*, a história da educação nunca mais foi a mesma depois dela. Com os efeitos que ela causou, emerge uma positividade nova no campo educacional.

O acontecimento é escapável. Ele é produto do caos e, paradoxalmente, produz o caos, um novo caos que desorganiza as certezas que até então estavam estabelecidas. Se o acontecimento histórico fosse previsível, se estivesse ligado a uma lógica que lhe fosse anterior, se devesse sua existência a uma unidade transcendental que lhe desse sentido, seria preciso acreditar que a história refere a algo fora de si mesma – isso seria a continuidade de uma história derivativa da providência, seria acreditar num campo de idéias inatas que somente se sustentam se se referem a Deus (ou seja, o elemento transhistórico que funda a existência e une o diverso). Seria preciso acreditar que o Cosmos, a ordem, é imanente à natureza e a toda forma de vida – isso volta novamente a uma história que se sustenta fora de si mesma, pois a natureza e toda forma de vida

⁸⁶ LISPECTOR, 1998, p. 178.

somente podem ser forças que se debatem e que rompem, vez por outra, com toda a estabilidade construída. Logo, o que é construído é a estabilidade, é a ordem. O acontecimento é a irrupção do caos na ordem, são forças que aparecem, que se tornam, momentaneamente, visíveis e dizíveis. O acontecimento é uma ofensa, é um constrangimento ao que existe. Força que constrange o que está presentificado, objetivado, subjetivado. Intempestivo: inoportuno, inesperado, súbito, repentino. É por essas qualidades todas que o acontecimento traz o novo. Só ele, como uma novidade pura, tem como efeito novas formas de vida. Estudar acontecimentos é estudar rupturas, transformações que modificaram o fluxo da história.

O acontecimento aparece na história, e dela escapa e é por isso que ele produz a novidade. Se estivesse inteiramente determinado e condicionado pelas circunstâncias da ordem das coisas, sua efetuação jamais ocorreria como inesperado e como irrupção de novidade. O acontecimento efetua-se porque irrompe o curso da história, fratura, modifica, ele é a novidade, por isso torna-se perene no instante de sua duração. O acontecimento redefine as formas de saber, transforma a positividade, criando novas formas de ver e de dizer.

Um acontecimento é irrepitível, porque singular, seu retorno é certo, não como empiricamente idêntico, mas como transformação e inexperabilidade. O acontecimento eternamente retorna: ele efetua-se – aparição e aniquilamento. O acontecimento é dionisíaco. É por isso que estudar o acontecimento, descrever sua efetuação, sua duração, é escapar de todo julgamento moral, é escapar de toda ânsia pela verdade, e somente preocupar-se com os problemas que a vida nos impõe.

O acontecimento questiona a história. Veyne⁸⁷, por exemplo, pergunta: como se explica o fato de o teatro da arena das lutas de gladiadores ter desaparecido com o governo dos imperadores cristãos? A resposta moral a tal pergunta é que, sendo os

⁸⁷ A suspensão das lutas de gladiadores deveu-se a uma mudança da prática política em Roma, no momento de transformação da República para o Império. A prática política do Senado difere da prática política do Imperador: o Senado objetiva o governado como um rebanho, enquanto o Imperador objetiva o governado como o povo-criança. Como poderia o Imperador paternal permitir os horrores das lutas de gladiadores? Não foram os imperadores cristãos, por serem cristãos, que suspenderam as lutas de gladiadores, mas o caráter paternal dos imperadores romanos, depois do desaparecimento do Senado, que permitiu que se adotasse o cristianismo e que se suspendessem as lutas de gladiadores. Veyne utiliza a análise desse acontecimento (a suspensão das lutas de gladiadores), como forma de mostrar o modo como Foucault analisa a história. Cf. VEYNE, 1995.

imperadores cristãos, não tolerariam batalhas e mortes na arena, já que a história teria marcado como crueldade tais práticas. A isso Veyne opõe: o teatro romano, muito mais avesso à moral cristã, como persistiu? Veyne apela para as positivities, porque a história foucaultiana é uma história positivista, avessa às leis e aos universais. O acontecimento que foi na Europa romana ocidental o fim das lutas de gladiadores tem a ver com uma nova prática política que substituiu a antiga prática senatorial; não é produto do humanismo dos imperadores cristãos.

Descrever um acontecimento é descrever suas vizinhanças: seria impossível compreender o fim das lutas de gladiadores sem tomar acontecimentos como a nova relação com o corpo que se estabelece na Europa cristã e também as novas relações políticas no período final do Império romano.

Na verdade, a supressão sistemática das unidades inteiramente aceitas permite, inicialmente, restituir ao enunciado sua singularidade de acontecimento e mostrar que a descontinuidade não é somente um desses grandes acidentes que produzem uma falha na geologia da história, mas já no simples fato do enunciado; faz-se, assim, com que surja em sua irrupção histórica; o que se tenta observar é essa incisão que ele constitui, essa irreduzível – e muito freqüentemente minúscula – emergência⁸⁸.

O conceito de enunciado é o que permite a Foucault, escapando dos sistemas de relações dadas a priori pelas análises sintáticas e lógicas, marcar um modo de existência singular e irrepitível a um certo conjunto de signos. O enunciado é acontecimento porque seu modo de existência é singular. Podemos repetir frases, podemos repetir o conteúdo de verdade de uma proposição, contudo, não podemos copiá-las, como o mesmo, todo um sistema de relações e de domínios que os acompanha e que os fixam a singularidade. Se a materialidade das performances verbais é repetível, sua condição de enunciado é irrepitível. Freire repete Platão, Marx, Cristianismo, como conceitos, como signos, mas nenhum deles é repetido como enunciado, pois as condições de existência, classificação, função dos conceitos, repetidos por Freire desses seus antecessores, são singulares, não são as mesmas. Freire estabelece um novo domínio de objetos, constitui

⁸⁸ FOUCAULT, 1987a, p. 32.

objetos novos, faz aparecer novas posições para sujeitos (o alienado, o ingênuo, o conscientizado, o amoroso, o oprimido...)

É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um retrato, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada mascarada⁸⁹.

Este jeito de escrever a história do amor e da educação suspende o medo-nojo que a nossa cultura nos ensinou a ter do instante inordenável. É por isso que G.H. é um brinquedo que me ajuda a mostrar a natureza do acontecimento. Do acontecimento se vê formar-se uma história dionisíaca, com personagens dionisíacos...

De que acontecimentos estou falando? Do fechamento da Escola de Atenas e do aparecimento do texto de Agostinho, da explosão herética no século XII, no sul da França, e do advento dos trovadores cortesãos, da edição do Manifesto Comunista no século XIX e da edição da *Pedagogia do Oprimido*, nos anos 70.

Ocorreu com o aparecimento do cristianismo, especialmente a partir do texto de Agostinho, uma transformação no modo de ser do corpo e das relações do corpo com o conhecimento. Parece emergir num tempo de derrocada do Império romano e início da Idade Média, quando a Academia de Atenas foi fechada, um amor pelo corpo escachado, um corpo esfarrapado, um corpo oprimido, um corpo deformado, um corpo nada belo – um grotesco próximo, um amor ao próximo. Paradoxalmente, tal acontecimento do amor pelo corpo grotesco – está ligado a um outro acontecimento que lhe é correlato: a constituição de um corpo marcado pelas asperezas do mundo e pelo pecado original. O corpo pecado é correlato do corpo deformado. A marca da transformação do amor pelo corpo belo pode ser mostrada por correlação desses dois acontecimentos na vida do Ocidente. Emerge aí uma positividade

⁸⁹ FOUCAULT, 1993, p. 28.

Estão postas as peças da máquina. Agora, estas mãos trêmulas passam a tecer o
Tecido ...

AMOR À HUMANIDADE PARTIDA

Início com Dionísio. Ele é o exorcista de Platão. E, de certa forma, exorciza Freire. Como iniciei com Margarida para, perversamente, pensar o amor freiriano da *Pedagogia do Oprimido*, me volto agora a Dionísio, para, perversamente, descrever a proveniência de uma humanidade partida: descolada de si mesma; culpada pela sua existência mundana; desejante porque em falta, incompleta e impossibilitada de se completar neste mundo.

Ao descrever e constituir um Arquivo com as Séries de enunciados da antiguidade grega, mostro Freire descontinuando Platão: do corpo belo como iniciática da constituição do homem viril, para o corpo grotesco; do amor masculino, para o amor indiferenciado ao um gênero humano assexuado; e da possibilidade de, pelo menos como busca, a humanização se completar neste mundo.

Início contando a história do Outro estrangeiro; depois, descrevo o Arquivo do amor platônico; finalmente, me volto para o amor à humanidade partida de Freire.

HISTÓRIA DIONISÍACA

Dionísio nasceu duas vezes. A primeira foi quando saiu, arrebatado por Zeus, do ventre de Sêmele, sua mãe, no sexto mês de gestação. Sêmele, amante de Zeus, foi uma das tantas vítimas do ciúme de Hera. Na situação incômoda de esposa do deus do raio, Hera fez com que Sêmele pedisse a Zeus que se mostrasse com todo o seu esplendor. Como o deus supremo do Olimpo havia prometido não desapontar um pedido da amada, mostrou-se a ela com toda a luz e, como era lei, Sêmele morreu. Nesse exato momento, nasce Dionísio, arrebatado por Zeus do ventre gélido de Sêmele. Nasce pela primeira vez o único deus do Olimpo filho de uma mortal. O único que nasce e depois torna a nascer novamente. É que Zeus, temeroso da ira de Hera, esconde a criança na coxa até que, novamente, ela volte a nascer. Assim é que Dionísio é um deus de duplo nascimento.

Após seus nascimentos, Dionísio, ainda criança, vaga pelo mundo a esconder-se de Hera. Vestiu-se com roupas femininas em Átamas; viveu com as ninfas da região de Nisa, onde foi metamorfoseado em cabrito; fugiu de Licurgo mergulhando no mar, onde é recebido por Tétis. Em relatos como o de Ésquilo, em *Sísifo fugitivo*, o deus criança é morto, esquartejado, cortado e devorado pelos Titãs, tendo apenas o coração salvo pela deusa Atena. Zeus lança sobre os Titãs sua arma mortal e ressuscita Dionísio.

Dionísio viveu como criança, viveu como inquietude, desapego, desassossego, movimento, metamorfose, máscara. Dionísio vestia diversas máscaras; talvez ninguém consiga ao certo dizer quem ele é, ele parece não poder ser posto em linguagem. Dos seus pedaços, ele sempre se renova, sua fertilidade é eterna e eternamente ele volta para uma nova saga orgiástica. Dionísio parece não ter forma. Seu mundo é o mundo das não-formas, das não-definições, do sem fim. Dionísio nunca tem fim, não se pode cultuá-lo a esperar a vida eterna, não se pode entrar no bacanal querendo chegar a um êxtase final. Somente o que se pode esperar é a repetição do êxtase. Não se sofre infinitamente com Dionísio, não se tem com ele prazer infinito. Com Dionísio somente é possível fazer eternamente o prazer retornar, o sofrimento retornar. A tragédia de sua vida e de sua morte se repete pela a eternidade. Sua orgia é a lembrança insistente da eterna tragédia da vida. Êxtase que acontece e volta a acontecer, um círculo vicioso que não cessa.

Dionísio estrangeiro. Um deus sem pátria, sem morada, renegado em todos os lugares aos quais chega. Os autóctones o usam como o espelho da sua própria identidade. A identidade do homem do lugar, do homem de razão da pólis. É o que ocorre em Tebas, que, a rigor, é a pátria do deus e a cidade que ele quer conquistar. Dionísio perambulou pela Ásia, conquistou a Ásia e de lá trouxe para o mundo grego suas bacantes. Uma Ásia que é a outra da Grécia, uma Ásia de gente incapaz de controlar a si mesma, lasciva, bárbara, o duplo necessário ao homem grego equilibrado e viril. Pois bem, Dionísio – o duplo deus de dois nascimentos; humano e divino; alegre e cruel, desde que saltou bruscamente da coxa de Zeus, vagou estrangeiro, sem chão, sem política, sem pólis, sem lugar, sem estabilidade e sem harmonia.

Tebas é a cidade de sua mãe Sêmele. Dionísio é da cepa dos reis de Tebas. Europa, uma “linda donzela” do litoral, foi desposada por Zeus. Seus pais são um rei

fenício, Agenor, e sua mulher Teléfassa. Europa tem, em Creta, dois filhos, Radamanto e Míno, os quais recebem de Zeus um presente, Talo, gigante guarda de Creta – que impede qualquer estrangeiro de se aproximar. Esse gigante de bronze tinha como ponto fraco o calcanhar, que fora flechado, certa feita, por Heracles e, desse modo, o gigante foi morto.

Agenor manda a mãe Teléfassa e os filhos procurarem Europa, raptada por Zeus (disfarçado de um touro branco). Os filhos e a mãe fundam cidades por onde passam. Cadmo, irmão de Europa, funda Tebas. Entretanto, antes de fundar a cidade, ele presta um sacrifício à Atena. Mata o dragão guardador da nascente de água, recolhe os dentes do dragão e semeia-os na planície. Emergem do solo, desses dentes, guerreiros armados como *hoplitas*, dos quais, depois de uma briga entre eles provocada por Cadmo, sobram apenas cinco. São eles os semeados, os autóctones, os da terra: “Representam o vínculo fundamental com essa terra tebana e são inteiramente dedicados à função guerreira”⁹⁰.

Cadmo se casa com Harmonia – deusa filha de Afrodite e Ares. Cadmo e Harmonia terão filhos, entre eles, dois são significativos: Sêmele, que também será amada de Zeus, como fora Europa, irmã de Cadmo e razão do estrangeirismo momentâneo do agora rei de Tebas, e Agave, que irá casar com um dos cinco semeados, os da terra, os autóctones, Equíon, e que terão como filho Penteu.

Penteu, filho do semeado Equíon e de Agave, filha de Cadmo e Harmonia, neto de Agenor e sobrinho de Europa (raptada por Zeus e razão das andanças de Cadmo e, conseqüentemente, da fundação de Tebas), é primo de Dionísio, filho de Zeus e Sêmele, esta filha de Cadmo e Harmonia. Sêmele será amante apaixonada de Zeus e por ele morrerá, deixando a criança Dionísio. Penteu e Dionísio são os opostos em Tebas: Penteu, a identidade, o mesmo, a estabilidade; Dionísio, o outro, o estrangeiro, o estranho.

O começo do reino de Tebas, diz Vernant,

⁹⁰ VERNANT, 2000, p.147.

representa o equilíbrio e a união entre, de um lado, um personagem que vem de longe, Cadmo, qualificado como soberano graças à sua façanha e à vontade dos deuses, e, de outro, personagens implantados na gleba, surgidos do solo, os autóctones, que têm a terra de Tebas colada na sola de suas sandálias e que são puros guerreiros⁹¹.

Quando Dionísio chega à Tebas com suas bacantes, metamorfoseado em sacerdote do deus, vestido como mendigo, causa espanto e ressentimento. Causa desconforto, inverte a ordem das coisas, perturba o rei Penteu que, imediatamente, os quer a todos expulsar. A caravana estrangeira de vagabundos usurpa a ordem da cidade. Enfeitiça as matronas até que elas sigam orgiasticamente o séquito de Dionísio e entrem em delírio, enlouquecimento na floresta. Penteu assiste a esse delírio e é morto pela própria mãe, Agave, que o confundira com um leão, desgraça que retornará à Tebas, a todos os reis de Tebas.

Tebas é a cidade que insiste em se manter a mesma, contudo, é irrompida pelo estrangeiro. Eis a tensão provocada por Dionísio. Ele desestabiliza o Mesmo. Os valores e o modo de vida tradicional dos da terra é abalado pelo estrangeiro. O recato, a obediência – típica das mulheres gregas –, a reserva, são invertidos pela orgia dionisíaca, e as mulheres são enfeitiçadas pelo cortejo comandado por um mendigo: um deus efeminado, mascarado, indefinível, cruel e errante. Vernant sustenta que Dionísio faz a pólis reconstituir o vínculo entre o político e o divino. O tirso, haste vegetal pontiaguda, é, ao mesmo tempo, o que faz jorrar leite e mel e aquela arma mortal que faz Agave matar o próprio filho, Penteu. De agora em diante, a Idade de Ouro estará no horizonte, a ordem e o caos em equilíbrio: “Havia ali, senão a promessa, pelo menos a possibilidade de um mundo reconciliado e, também a cada momento, a eventualidade de uma fratura, de uma divisão e de um massacre”⁹².

Penteu é o duplo de Dionísio. Penteu é a raiz; Dionísio é sua alteridade. Penteu é a identidade que funciona como um espelho a ser quebrado por Dionísio. A paz, a estabilidade, a ordem política masculina, é quebrada pelo irrompimento do deus

⁹¹ VERNANT, 2000, p. 148.

⁹² *Ibidem.*, p.161.

sombrio, asiático, errante, mendigo, mulher, embriagado. Dionísio é como a estrofe de Nietzsche:

Um andarilho vai pela noite
A passos largos;
Só curvo vale e longo desdém
São seus encargos.
A noite é linda –
Mas ele avança e não se detém.
Aonde vai seu caminho ainda?
Nem sabe bem.⁹³

Dionísio se tornou o deus da embriaguez, dos que cantam e dançam e se perdem pelos desejos obscuros da floresta, dos que trocam as causas pela sonolência ativa do vinho. Viver e deixar de viver; beber e embriagar-se; e deixar voltar a era de Apolo⁹⁴. Tal é o tempo de Dionísio que morre e renasce – apenas vive na ordem justa da pólis e se perde pelos caminhos encantados da floresta. É um ciclo, é verdade. Não é como o tempo cíclico da história de Buckle⁹⁵. Para este filósofo – homem-refinado do século XIX –, o ciclo de repetição implica a referência a uma mesma forma fundamental e a uma mesma lei essencial. Não é como as dionisíacas que rompem o alvorecer do tempo com alegria e voltam, eternamente voltam, para encher a pólis de bêbados, amantes e bacantes:

Oh, como é belo cantar e dançar
Nas montanhas,
Em fuga célere e enlouquecedora!
Oh, como é belo mergulhar fatigada na terra
Quando o bode selvagem foi caçado e capturado.
Oh, a alegria do sangue e do vermelho vivo da carne!

⁹³ NIETZSCHE, 1987a, p.184.

⁹⁴ Apolo é o deus do equilíbrio, da verdade e da luz. “Em Delfos, Apolo era um poder exclusivamente benéfico, um elo direto entre deuses e homens, orientando-os no sentido de que conhecessem a vontade divina e mostrando-lhes o modo de aplacar a ira dos deuses; era também o purificador, capaz inclusive de tirar a mácula dos que se haviam manchado com o sangue de seus próprios parentes” (HAMILTON, 1999 p. 31).

⁹⁵ Buckle é como um inimigo que me ajuda a pensar a História. Buckle vive no século XIX – citado por Dostoiévski no conto “Homem do subsolo” –, e propõe uma história da civilização baseada em leis universais. Cf. BUCKLE, 1995.

Vinde, ó Bacanais, vinde!
 Oh, vinde!
 Cantai a Dionísio,
 Cantai ao som dos adufes,
 Ao som grave dos adufes.
 Louvai-o com alegria,
 Pois todo o júbilo dele provém.
 A sagrada e venerável música
 Está a chamar-vos.
 Para as montanhas, para as montanhas
 Voai céleres, ó Bacanais!
 Como um turbilhão,
 Apressai-vos, ó senhoras da alegria!⁹⁶

O tempo de Buckle é bem outro, ele partilha da idéia do projeto final, da totalidade da qual emana toda a vida, toda a riqueza, todo o sofrimento. Esse filósofo da história obedece a leis e a tendências. É uma história que busca um alvo: a civilização que já é em si mesma o fim da vida, da tragédia que é a vida – abominável tragédia, teria dito Buckle. Se tudo o que ocorre deve estar em conformidade com leis, então como recorrer às profundezas inefáveis do surpreendente, do infame, do acontecimento? Estar em conformidade com as leis da história, as quais sugere Buckle existir, é sofrer de uma enfermidade que é a crença na eternidade. Ora, diz Nietzsche,

se o mundo tivesse um alvo, teria de estar alcançado. Se houvesse um estado terminal não intencional, teria igualmente de estar alcançado...O fato do ‘espírito’ como um vir-a-ser prova que o mundo não tem nenhum alvo, nenhum estado terminal, e é inepto ao ser⁹⁷.

Nietzsche recupera o divino através de Dionísio. Assim como Dionísio recupera a vida através da religião. É no mito, uma espécie de volta ao divino, que Nietzsche recupera a vida. O eterno retorno é a eterna fecundidade/fertilidade da vida. Quem vive tem uma vontade de aniquilar a vida, exauri-la com força, para poder fazê-la renascer novamente. Então, trata-se de um repetir a vida – o que implica criar e destruir – como uma eterna geração/fertilidade, como uma força dionisíaca.

⁹⁶ HAMILTON, 1999, p.69.

⁹⁷ NIETZSCHE, 1987c, p.175.

Enquanto a crença na eternidade supõe a contemplação do tempo, da matéria, da empiria, para mostrar a verdade das formas eternas, do contínuo, do sem tempo, do sem espaço, o Eterno Retorno também contempla o tempo, a empiria e a matéria, recorrendo a uma demolição da tese da eternidade, aliás, das teses da eternidade – todas elas, de Platão, ao cristianismo, ao marxismo, essas que supõem o retorno do tempo ao mesmo, o retorno do múltiplo ao seu ponto de origem que é, ao mesmo tempo, seu ponto de unificação e de síntese. Tal contemplação do tempo não significa contraposição ao tempo vivido, senão que uma afirmação, uma positivação das forças ativas do corpo e da natureza. O retorno é a continuidade da luta e a manutenção do jogo das forças. Logo, o Eterno Retorno tende ao múltiplo e à diferença, ao caos e à desordem. Tende sempre ao estrangeirismo dionisíaco. O Eterno Retorno é uma política da diferença, da alteridade, da negação do mesmo e da afirmação do instante:

viver de tal modo que tenhas que desejar viver outra vez, é a tarefa, – pois assim será em todo o caso! Quem encontra no esforço o mais alto sentimento, que se esforce; quem encontra no repouso o mais alto sentimento, que repouse...Mas que tome consciência do que é que lhe dá o mais alto sentimento, e não receie nenhum meio! Isso vale a eternidade!⁹⁸.

Isso vale a eternidade porque toda a eternidade é o instante, a efetuação de uma expansão momentânea e incontrolável de força (sentimento, emoção, vingança, amor...). O instante é eterno e ele é tudo o que temos, por isso ele vale a eternidade e deve retornar. O instante é um encontro tenso de forças, é um descarregamento enlouquecido de potência.

Querer o Eterno Retorno é dizer um “imenso sim à vida”, é uma volta ao divino, para divinizar a vida. A vida passa a ser um mistério e, por isso, é santificada. Divinização da desdivinização. O desejo, não o desejo psicanalítico daquilo que nos faz falta, o desejo sem a falta, sem a imagem da falta, sem o espelho da reflexão, o desejo simplesmente como vontade de potência. O desejo de ter a vida de novo. Significa ter a vida com tudo de sofrimento, de batalha e de guerra que ela supõe. A eternidade de Nietzsche não é a volta ao jardim das delícias, ou a disposição das almas no mundo puro

das idéias, ou a volta à natureza humana selvagem e boa, mas um retorno, uma repetição dos mistérios da vida.

A vida é misteriosa porque ela é pura experimentação. Seu mistério está na sua imprevisibilidade. Por isso, Nietzsche recorre ao mito, ao deus, ao deus fértil e duas vezes nascido – destroçado e novamente renascido: Dionísio. Como articular em linguagem o que é incapaz de se prender a nomes, a subjetivações?

O Eterno Retorno rompe as fronteiras entre a vida e a morte – a morte é necessária, a destruição é necessária, para que a vida volte em toda a sua vivacidade. É por isso que ela é trágica, inescapavelmente trágica...Como o deus Dionísio a fez e a realizou: trágica, com sofrimento e amores, com embriaguez e alegria.

Nietzsche diferencia o sofrimento pagão do sofrimento cristão: o culto pagão é sempre um culto à vida – uma dança à fertilidade da terra, à força do mar, à claridade do raio, enfim, o culto pagão é um imenso encontro entre o homem e a natureza, é um aproveitamento da vida. O culto pagão diviniza a vida – esse é o encontro entre o divino e o humano que Nietzsche quer fazer retornar, imitando o deus Dionísio. Martírio, eis um elemento de diferenciação: para o pagão, o martírio vale uma nova vida fecunda e fértil. É nesse sentido que parece haver no dionisismo uma vontade de aniquilamento. No caso do cristianismo, o sofrimento do martírio é uma negação à vida, em verdade é uma forma de condená-la como passagem da pequenez humana. O pagão, forte, toma o sofrimento como os fortes o consideram: enfrentamento, obstáculo, prazer; o cristão, fraco, nega o sofrimento e apenas o considera um caminho para a sua condenação, ou seja, condenar a vida é condenar o sofrimento. “O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontado para redimir-se dela: – o Dionísio cortado em pedaços [foi cortado em pedaços pelos Titãs e jogado ao mar] é uma promessa de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição”⁹⁹.

A eternidade de Nietzsche é diferente. Ele criou o Eterno Retorno para poder eternizar o instante e supor que ele possa voltar eternamente. O instante, esse encontro

⁹⁸ NIETZSCHE, 1987c, p.170.

⁹⁹ NIETZSCHE, 1987c, p.174.

de caminhos que se tencionam e se chocam. O instante é o acontecimento, lugar do intempestivo – jogo de forças onde nada tem caráter definitivo, nada tem forma.

O Eterno Retorno é uma estratégia para manter a vida e escapar da destruição? Ou é manter a destruição porque ela é parte da tragédia da vida? E mesmo assim queremos que a vida volte?

Borges inclui Nietzsche no rol dos filósofos da eternidade. O poeta conclui que a eternidade é como um espelho secreto de tudo o que ocorreu no mundo dos corpos humanos, tudo, tudo perdido, toda a história é pura perdição, perda de tempo – ele cita o espanhol Jorge Santayana: “viver é perder tempo: nada podemos recuperar ou guardar a não ser sob a forma de eternidade”¹⁰⁰. Borges é cético quanto à existência da eternidade, e é cético acerca dos que afirmam as teorias da eternidade. Apesar desse ceticismo, parece supor haver uma força escondida que nos impõe a eternidade como uma salvação para a perdição mundana: “Negar a eternidade, supor a vasta aniquilação dos anos carregados de cidades, de rios e de júbilos, não é menos incrível que imaginar sua salvação total”¹⁰¹. Ele duplica a eternidade e nos deixa sem opções no interior da sua teoria. Ao final da sua bela história, afirma que a vida é muito pobre para também não ser imortal. “Mas nem ao menos temos certeza da nossa pobreza, posto que o tempo, facilmente, refutável no sensível, não o é também no intelectual...”¹⁰². Eis um problema sem resolução para Borges. Nietzsche diria a ele, como interlocutor: – *La vida no es miserable...* A vida é força, é potência, e a única chance que temos de divinizá-la é fazê-la retornar eternamente como instante.

A história não dispõe de leis; ela se dá sem nenhuma referência a leis que lhe sejam externas. A história é a prova do nosso aniquilamento, dia após dia, ao mesmo tempo, é prova do nosso renascimento, dia após dia. A história é vida. É tempo perdido e tempo vivido. Todo o tempo vivido é, paradoxalmente, um tempo perdido. É preciso perder para viver, é preciso participar do teatro trágico da vida e desejar que ele retorne eternamente. A história não é continuidade, é amontoado de instantes que se cruzam e

¹⁰⁰ BORGES, 2001, p.29.

¹⁰¹ Ibidem., p.29.

¹⁰² Ibidem., p. 33.

se inter-relacionam sem nenhuma ordem *a priori*, senão o *a priori histórico* produzido na própria história.

Nietzsche diz que Sócrates domesticou o espírito grego, esvaziou a Tragédia de seu sentido dionisíaco, preservando apenas o apolíneo. Esse é o movimento que o amor da *Pedagogia do Oprimido* realiza em relação aos corpos grotescos: esvaziá-los do seu caráter grotesco, do seu estrangeirismo, do seu dionisismo¹⁰³. Esse amor quer que as almas ingênuas interiorizem os dois conceitos: oprimido e culpado. Falta e culpa – é o início de uma viagem sem fim em direção a Apolo. É esse anti-dionisismo que esta Série mostra. O fim da tragédia grega; o fim da tragédia de Margarida; Freire quer afastar, como Penteu, os cultos dionisíacos.

AMOR PLATÔNICO

O começo histórico – a proveniência – da amorosidade educacional freiriana situa-se no amor platônico. O esboço de uma tragédia maligna, o freirianismo, não aceita a tragédia e por isso a considera negatividade e decadência. Entretanto, ao invés de se observar um tom progressivo e evolucionista de Platão a Freire, o que se observa e descreve são fraturas e transformações. É somente desse modo que se pode supor e afirmar rupturas entre Platão e Freire (quando muitos – os que pesquisam as influências de um autor – pensavam que havia entre eles uma conciliação evidente), especialmente, no modo de relação do corpo com a verdade.

Os diversos discursos proferidos no banquete, na casa de Agatão, fazem referência a modos diversos de os gregos antigos conceberem o amor. Mesmo que, ao final, prevaleça a argumentação de Sócrates, e que tal argumentação tenha sido objeto

¹⁰³ A palavra “dionisíaco”, diz Nietzsche, expressa “um ímpeto à unidade, um remanejamento radical sobre a pessoa, cotidiano, sociedade, realidade, sobre o abismo do perecer: o passionalmente doloroso transporte para estados mais escuros, mais plenos, mais oscilantes; o embevecido dizer-sim ao caráter global da vida como que, em toda mudança, é igual, de igual potência, de igual ventura; a grande participação panteísta em alegria e sofrimento, que aprova e santifica até mesmo as mais terríveis e problemáticas propriedades da vida; a eterna vontade de geração, de fecundidade, de retorno; o sentimento da unidade da necessidade do criar e do aniquilar”. Sobre a palavra “apolíneo”, Nietzsche diz que expressa “o ímpeto ao perfeito ser-para-si, ao típico ‘indivíduo’, a tudo o que simplifica, destaca, torna forte, claro, inequívoco, típico: a liberdade sob a lei (NIETZSCHE, 1987c, p. 173)”.

das maiores discussões acerca do que se compreende como amor platônico, os outros discursos vão merecer, nesta Tese, uma certa atenção.

De início, vale dizer que o Eros platônico faz referência a um amor masculino¹⁰⁴ e carnal. Desde já, se o amor freiriano encontra linhas de derivação do Eros platônico é, ao mesmo tempo, a este irreduzível. Isto é, se o aparecimento de um amor no campo educacional é um acontecimento, significa que sua história preserva sua singularidade e particularidade de acontecimento, de modo que apenas se possa, desse Tecido que é o amor freiriano, fazer aparecer linhas que o ligam, relacionam, num ambiente disperso, ao Eros platônico. Logo, quero dizer que o amor freiriano não é nem masculino, nem carnal; ao contrário, é inteiramente desgenerificado e não-carnal. Esse amor freiriano é habitado por um paradoxo: mostra um amor que se dá pela culpa e uma ascese de liberdade que propõe novas formas de sociabilidade.

Além disso, uma outra linha que mostra a proveniência da amorosidade freiriana como produto de transformações no Eros platônico é o tema da morte. A morte em Platão, no cristianismo e na Cortesia medieval, independentemente das particularidades de cada uma dessas Séries enunciativas, parece ser ou um modo de acesso ao objeto de desejo (a verdade), ou um modo de purgar os pecados do corpo, ou ainda uma forma de levar o amor ao infinito. Em Freire, o tema da morte aparentemente não existe: ela nem permite o verdadeiro, nem a expiação do corpo, nem a elevação infinita do amor. Por que o tema da morte parece não persistir nos discursos amorosos educacionais, já que, inclusive, num romantismo¹⁰⁵ próximo de Freire, ele volta ao cenário dos discursos amorosos?

EROS

¹⁰⁴ Estou usando a expressão amor masculino para fugir do conceito homossexual. O fato é que o conceito homossexual contemporâneo não explica nem preenche de significado as relações entre homens (notadamente, dos mais maduros com os jovens) comuns no mundo grego. Usar o referido termo seria uma subserviência aos conceitos transhistóricos que servem para pensar diferentes momentos da história a partir das mesmas referências conceituais.

¹⁰⁵ Refiro-me aqui ao romantismo do século XIX, aquele que, creio, está demonstrado no amor do Emílio. ROUSSEAU, 1999.

Eros é concórdia. É bem verdade que houve um “velho amor” na mitologia grega, ao qual os gregos chamavam de Eros. Parece ter sido um terceiro elemento surgido depois de Caos e Terra¹⁰⁶. Caos é o abismo indefinível, de onde surge a mãe-Terra (Gaia), ele é “neutro”, isto é, assexuado. Nesses tempos primordiais, não havia ainda oposição masculino/feminino que pudesse justificar um Eros que fosse a ligação desejante entre amantes. Hesíodo diz que Eros é “o mais belo entre os Deuses imortais,/ solta-membros, dos deuses todos e dos homens todos/ ele doma no peito o espírito e a prudente vontade”¹⁰⁷. Este Eros primordial já era concórdia, equilíbrio e temperança. Por isso, talvez seja ele o terceiro ente, dentre os três primordiais: Caos, Terra e Eros. Eros era uma força de geração. Não ainda uma geração correspondente a uma relação sexual entre um homem e uma mulher, separados e únicos. “Eros assume um papel particular, pois, sem que ele próprio engendre, representa uma terceira força, uma força de atração que se torna necessária à reprodução depois das gerações logo de início, nascidas ‘sem ajuda do termo amor’, ou seja, saídas de um único elemento genitor”¹⁰⁸.

Como Eros é a força geratriz; Caos, a infinidade disforme, é Gaia, dessas três entidades primordiais, que gera Ouranós, o Céu, filho e contrário de Terra. Gerado de Gaia, Urano será seu par amoroso. Sem que tenha sido gerado de uma relação sexual entre um feminino e um masculino, Urano realiza com Terra a primeira relação sexual (Terra feminino, Urano masculino), da qual nascerão os filhos da Terra.

Caos não é masculino, é um vazio, espaço no qual não há fundo, nem fim, não há precisão, nem distinção. É no seu seio de Caos que nasce o contrário: Terra – nitidez, precisão, distinção, determinação, geração. Ela é solo firme. Caos “gera seu duplo e seu contrário”¹⁰⁹, assim como a Terra vai gerar Urano, seu amante, seu contrário e seu duplo. Os filhos de Terra, entretanto, estavam desde o início impedidos de emergir, pois Urano achava-se deitado sobre Terra. Foi preciso a castração da genitália de Urano para que, separando-se da Terra e subindo ao infinito, pudessem os filhos da Terra nascer, ver a luz.

¹⁰⁶ Cf. VERNANT, 2000.

¹⁰⁷ HESÍODO. 2001, p. 111.

¹⁰⁸ BRUNEL, 1998, p. 319. O mesmo autor afirma que na tradição órfica o poder desse Eros primordial era tão significativo que a ele teria sido atribuída a criação mesma do universo.

¹⁰⁹ VERNANT, 2000, p. 19.

Tudo o que é vivo no universo grego existe no tempo com a castração de Urano. Cronos, o mais jovem dos Titãs, filho de Terra e de Urano, é quem se revolta contra o pai, este que lhe impede a luz, o tempo e a história. Quando Cronos, armado de uma foice, ceifa a genitália de Urano, permitindo que Urano se afaste da Terra e, logo após, que seu sexo seja atirado nas ondas do mar. Cronos dá início ao tempo, à história.

Sempre que chove é como se Urano descesse sobre a Terra e a fertilizasse, pois para cada confim de Terra há um correspondente celestial. O céu, nascido da terra, é seu contrário e seu correspondente.

A genitália de Urano jogada ao mar possibilita que o sêmen deste se confunda com a espuma do mar. No balanço das ondas, mistura-se à espuma do mar o sêmen de Urano, daí nasce Afrodite (espuma do mar). Ela é filha da espuma do mar, enlameada pelo sêmen de Urano. Aphros significa, em grego, espuma. Afrodite é aquela que “nasceu das espumas do mar”.

O sopro do vento oeste a transportou
Sobre as ondas fragorosas do mar,
Tirando-a da delicada espuma a levou
Para Chipre, sua ilha envolta em ondas.
E as Horas, com suas grinaldas de ouro,
Receberam-na cheias de júbilo.
Envolveram-na em uma indumentária imortal
E a conduziram à presença dos deuses.
Ao verem-na, todos se maravilhavam
Com Citérea coroada de violetas.

E é no rastro de Afrodite que nasce Eros e Himeros, “Amor e Desejo”. Este Eros não é como o Eros Primordial, o qual tinha o papel de “trazer a luz que estava contida na escuridão das forças primordiais”¹¹⁰. Este Eros nascido de Afrodite – filho da espuma do mar misturada ao esperma de Urano – tem outro papel: “unir dois seres bastante individualizados, de sexos diferentes, num jogo erótico que supõe uma estratégia amorosa e tudo o que isso comporta de sedução, concordância, ciúme”¹¹¹. Esta leitura que Vernant realiza do mito de criação grego e, ao mesmo tempo, do mito de

¹¹⁰ VERNANT, 2000, p. 26.

nascimento do amor, se sustenta nos poemas de Hesíodo e Homero. Vamos encontrar em Platão um Eros que tem a mesma função do filho de Afrodite, mas que é filho de Recurso e Penúria.

Em todos os relatos, é certo que Eros é concórdia, é união, é síntese e é geração. Une não simplesmente dois seres determinadamente individualizados, mas dois mundos.

O corte na genitália de Urano, que dá luz aos seres mundanos, filhos de Terra, institui uma dualidade (depois capturada pela filosofia platônica e quase eternizada no mundo ocidental) de forças: Eris, a discórdia e Eros, a concórdia. O papel de Eros será, portanto, o de tentar manter o equilíbrio das forças, dos contrários, de todas as diferenças, a ponto de unir personagens tão estranhos quanto masculino e feminino.

No mundo mitológico grego, houve uma eterna luta pelo domínio do universo: Titãs e deuses; deuses e homens. Esta última disputa sempre se manteve aberta como uma luta pela graça, pela beleza, pelas artes e por objetos de amor entre deuses e homens¹¹².

AMOR AO BELO

Se Eros une masculino e feminino, como pode ter sido, no *Banquete*, um amor masculino?

¹¹¹ VERNANT, 2000, p.26.

¹¹² Refiro apenas de passagem à disputa entre Minerva e Aracne, para determinar quem tinha as melhores artes na tecelagem. O atrevimento de Aracne teve como resultado a sua metamorfose em uma aranha. “ – Que Minerva compare sua habilidade com a minha – disse ela. Se vencida, pagarei a penalidade”. O tom desafiador de Aracne em relação à deusa impediu toda a tentativa de Minerva de abrir-lhe os olhos. Aracne teceu um pano maravilhoso e despertou ainda mais a ira de Minerva, que fez em pedaços o pano e “encostou a mão na frente de Aracne, fazendo-a sentir-se culpada e envergonhada, a tal ponto que, não podendo mais suportar, enforcou-se. Minerva compadeceu-se dela, ao vê-la suspensa a uma corda. – Viva, mulher culpada! – exclamou. – E, para que seja conservada a lembrança desta lição, continuarás pendente, tu e toda a tua descendência, por todos os tempos futuros (BULFINCH, 2001, p. 134)”.

Em todo o *Banquete*, as sínteses representam o retorno à natureza. Aristófanes¹¹³, em seu discurso, afirma que o amor é originário da natureza fatiada dos humanos. Os homens teriam sido repartidos em duas metades a mando de Zeus, posto que, de início, havia três gêneros de humanos, além do masculino e do feminino, o Andrógino. Os três tinham duas partes: duas masculinas, duas femininas e o Andrógino, que tinha uma parte feminina e outra masculina. Desse modo, o homem tinha uma forma “inteiriça”, “com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha e as pernas o mesmo tanto das mãos, dois rostos opostos um ao outro era um só, e quatro orelhas, dois sexos...”¹¹⁴. Como os homens eram vigorosos, fortes, tinham grande pretensão de destronar Zeus e os outros deuses. Deliberadamente, os homens tentam escalar até o céu e atacar os deuses. Aristófanes cita Homero, quando este conta a tentativa de Efiltes e de Otes, pondo sobre o Monte Olimpo, o monte Ossa e ainda sobre Ossa o Pelião, de atingir o céu e de acabar com o reinado dos deuses. Tal fato, apesar de embaraçar os deuses quanto ao modo como os homens seriam punidos, em função de que aniquilar os homens, implicava acabar com as honras e templos que eram levantados aos deuses. A solução foi cortar os homens em duas metades. Zeus pretendeu enfraquecer os homens, para assim corrigi-los em sua intemperança.

Segundo o discurso de Aristófanes, teria dito Zeus:

Acho que tenho um meio de fazer com que os homens possam existir, mas parem com a intemperança, tornados mais fracos. Agora, com efeito, continuou, eu os cortarei a cada um em dois, e ao mesmo tempo eles serão mais fracos e também mais úteis para nós, pelo fato de se terem tornado mais numerosos; e andarão eretos, sobre duas pernas. Se ainda pensarem em arrogância e não quiserem acomodar-se, de novo, disse ele, eu cortarei em dois, e assim sobre uma só perna eles andarão saltitando¹¹⁵.

O discurso de Aristófanes sugere que o amor já é aqui produto da fraqueza dos homens diante dos deuses. O comediante não faz nenhuma referência acerca da existência do amor, quando os homens eram “inteiriços” e tinham três gêneros. É

¹¹³ Vale lembrar que Aristófanes era um comediógrafo famoso na época de Sócrates. Dentre seus trabalhos importantes está *As nuvens*.

¹¹⁴ PLATAÃO, 1999b, p. 126.

apenas a partir do corte realizado por Zeus que os homens tornam-se desencontrados da sua natureza original e mais enfraquecidos. Cada metade anseia pela outra – eis o amor no discurso de Aristófanes:

Desde que nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer longe um do outro¹¹⁶.

O problema é que o corte feito por Zeus não permitia o sexo entre os humanos, e, desse modo, eles “se reproduziam na terra”. É assim que Zeus acaba por mudar o sexo de cada um para frente, permitindo que a geração não se desse na terra, mas um no outro (macho e fêmea). Desde então, as duas metades masculinas se procuram, as femininas idem e do duplo andrógino resulta que a parte masculina e a parte feminina procuram reaver a unidade perdida. A sensação de falta e de incompletude que justifica o amor.

Claro, nesta altura do discurso, Aristófanes não deixa de se referir à relação de homem com homem, mesmo esta não servindo para a geração, que ao menos “houvesse saciedade em seu convívio e pudesse repousar, voltar ao trabalho e ocupar-se do resto da vida”¹¹⁷.

O tom de sátira que Aristófanes concede à existência do Andrógino, não deve, por suposto, referir uma mera condenação às relações amorosas entre mulheres e mulheres, homens e jovens. Diz ele: “não é por despudor que fazem isso, mas por audácia, coragem e masculinidade, porque acolhem o que lhes é semelhante”¹¹⁸. Arremata Aristófanes “são os únicos que chegam a ser homens para a política”. Eis aí o motivo da sátira aos políticos. Se o amor só pode ser o amor pelo belo e pelo bom, por falta e carência do belo e do bom, o amor dos jovens pelos maduros – como o *Banquete*

¹¹⁵ PLATÃO, 1999b, p. 127.

¹¹⁶ Ibidem., p. 128.

¹¹⁷ Ibidem., p. 129.

¹¹⁸ PLATÃO, 1999b, p. 130.

irá confirmar – só pode ser uma forma de iniciação¹¹⁹ nas artes do amor, da filosofia e da política.

A coragem, a masculinidade, o conhecimento são atributos dos homens mais velhos, os quais os mais jovens tendem a ter como alvo. O alvo não é o sexo, simplesmente, é a alma. A vida do filósofo, na acepção platônica, parece ter sido uma prática misteriosa, a qual incluía iniciação e escola de graus. Aos mais jovens-homens era facultado o convívio com os homens mais velhos, e isso não lhes conferia, de modo algum, um papel inferior na sociedade. Essa relação amorosa entre o jovem e o homem adulto era um modo de iniciação, para entrar e conhecer os mistérios da vida adulta.

Se Aristófanes, como lhe era de costume, fazia sátira com aqueles homens que gostavam de se relacionar com os jovens (como Sócrates, por exemplo), por outro lado, tal acontecimento no *Banquete* não implicava nenhuma condenação – ou seja, o amor entre os homens e os jovens não era condenável. Amar o belo está acima de qualquer empiria e o gênero, neste caso, não passa da unidade empírica. O amor aos jovens não consistia simplesmente um amor a este ou àquele, mas às coisas belas.

A síntese realizada pelo amor entre as duas metades não é a mesma que se encontra no discurso socrático. Para Aristófanes, essa síntese leva ao aniquilamento das metades, tornando amante e amado um só, porque a antiga natureza dos homens era precisamente essa. Esse aniquilamento implicaria um tal estado que o amor descrito por Aristófanes sucumbiria – a volta à natureza torna, então, o amor desnecessário.

A noção de Pausânias, de que, havendo duas Afrodites, há também dois amores, leva o seu discurso não apenas à tentativa de síntese, como também à linha do ideal mais importante dos homens gregos: a temperança. De qualquer modo, as tentativas de síntese são formas de voltar ao equilíbrio e à temperança. O campo do explicável, do razoável, do que é acessível ao *logos* é, sem dúvida, o alvo de todas as sínteses. As duas

¹¹⁹ O termo iniciação aqui tem o objetivo de fazer coincidir à rota sugerida por Platão para se chegar à verdade, aos mistérios, comuns na Grécia antiga. Entre os cultos de mistérios mais conhecidos estão os Mistérios de Elêuses, cidade próxima de Atenas. A Escola Pitagórica é outro exemplo: “Os pitagóricos tinham uma sociedade fraternal, filosófica, e política, que praticava a propriedade comum dos bens materiais, e seus membros se reconheciam por sinais ritualísticos (...) A escola compreendia quatro graus de evolução: a Preparação, a purificação, a Perfeição e a Iluminação Interior (SANTIAGO, 1992, p.79)”.

Afrodites de Pausânias demonstram isso significativamente: uma delas é Urânia, filha de Urano, a Celestial e a outra Pandemia, filha de Zeus e Dione, a Popular. Pois bem, Afrodite popular está ligada ao amor carnal. Pandemia ama o corpo: mulheres, jovens, homens, enfim, não se trata de um amor ao que realmente é belo e eterno. É certamente o modo como os homens vulgares amam, os jovens que se entregam ao primeiro assédio, as mulheres que trocam de amor sem cessar. Pandemia ama o não-belo e ainda ama mais o corpo do que a alma. “E amam tais pessoas, primeiramente não menos mulheres que os jovens, e depois o que neles amam é mais o corpo que a alma, e ainda dos mais desprovidos de inteligência”¹²⁰.

O problema posto por Pausânias em Pandemia é que o tipo de amor por ela gerado não leva os homens à temperança, pois parece não haver leis que controlem o amor dos populares. Do mesmo modo, Pausânias condena o amor aos jovens, utilizando-se do argumento de que só pode ser esse amor tão incerto quanto o destino dos meninos. Se o amor é o amor pelo belo, então o que se ama tem natureza forte e inteligente. Nesse sentido, a fragilidade dos meninos não autoriza que sejam amados por homens adultos.

Para Pausânias, o belo está intimamente ligado ao comportamento amoroso. O que é decente é belo; o indecente é feio. Por isso, um amor popular que ama mais o corpo do que a alma é instável e inconstante, é indecente, desprovido de regras, feio.

Ora, veremos que, para Sócrates, o argumento de Pausânias, que, às vezes, parece até se aproximar do discurso socrático, não lhe impede, em primeiro, de amar os jovens e, em segundo, de concordar com Pausânias de que a atitude amorosa está relacionada ao equilíbrio e à temperança. Se, como afirmará Sócrates, o amor é um meio para acessar a verdade e o belo e se o corpo e a alma dos jovens não são constantes, são instáveis e ainda não racionais, logicamente, que o amor entre jovens e os mais velhos será um modo de os primeiros serem iniciados no mundo dos adultos. Os filósofos servirão aos jovens como modo de acessar a verdade.

¹²⁰ PLATÃO, 1999b, p. 108.

Pausânias afirma que o amor ao corpo é perigoso, pois à medida que “cessa o viço do corpo, que era o que ele amava, alça ele o seu vôo, sem respeito a muitas palavras e promessas feitas”¹²¹. Eis a falta de constância. O constante é o amor ao caráter, porque diz respeito à união de dois iguais e, por isso, à constância. Desse modo, para Pausânias, não é correto o amor aos jovens, se este é um amor popular. Nem a conquista do jovem é bela; ao contrário, é feia; nem o jovem se deixar conquistar é belo.

Enfim, Pausânias chega a uma norma para o comportamento amoroso: “se alguém quer servir a um outro por julgar que por ele se tornará melhor, ou em sabedoria ou em qualquer outra espécie de virtude, também esta voluntária servidão não é feia nem é uma adulação”¹²². Eis a Afrodite Urânia. Ao invés do corpo, ama a alma. Assim, o amor aos jovens pode ser considerado – como Sócrates o fará – como um amor que é Celestial, pois é servir pela virtude e pela sabedoria.

Quando, com efeito, ao mesmo ponto chegam amante e amado, cada um com a sua norma, um servindo ao amado que lhe ajudando ao que o está tornando sábio e bom, em tudo que for justo ajudar o primeiro em condições de contribuir para a sabedoria e demais virtudes, o segundo em precisão de adquirir para a sua educação e demais competência, só então, quando ao mesmo objetivo convergem essas duas normas, só então é que coincide ser belo o aquiescer o amado ao amante e em mais nenhuma outra ocasião¹²³.

Pausânias estabelece um espaço de valoração: o amor bom e o amor mau; o que eleva o belo, o que ama o feio; o que é decente e o que é indecente. Não mais se trata aqui de um Eros primordial, fundamento de toda a geração, para além das categorias de amante e amado, trata-se de um Eros de natureza cortada.

Pausânias diz ser o corpo carente que, quando se liberta da carência, procura outro amante, Sócrates vai dizer que é a falta da verdade neste mundo que torna o amor o maior dos deuses. Porque, enquanto Pausânias, como Eriximaco, como Aristófanes, tratam de elogiar o amor através das corretas atitudes e comportamento dos amantes e amados, Sócrates, como Agatão, elogia o amor pela sua natureza. Ao invés de avaliar o

¹²¹ PLATÃO, 1999b, p. 114.

¹²² Ibidem., p. 115.

comportamento, o que levou Pausânias a criar uma norma, Sócrates diz o que é o amor – qual sua natureza. Agatão foi o primeiro a se dar conta que, ao invés de elogiar o deus, é o comportamento dos homens que estava sendo posto em debate.

Platão torna o amor puro: afastando-o das mulheres e do corpo; é nos jovens, na sua relação com os filósofos, que é possível “estilizar”¹²⁴ o amor. Platão é a porta para uma abstinência do amor corporal que encontramos no cristianismo e na cortesia medieval. Mas, ainda assim, o Eros platônico é carnal.

Eriximaco, envolvido que era nas artes da medicina, afirma que todos os seres são duplos. A natureza dos corpos é essa. Dessa forma, o que é belo aquiescer são os “elementos bons de cada corpo”. É isso o que faz a medicina, ao passo que os elementos “maus e mórbidos” o médico deve contrariar. Do mesmo modo que dizia Pausânias: “aos homens bons é belo aquiescer, e aos intemperantes é feio”¹²⁵, diz Eriximaco que a medicina é uma arte dirigida nos passos do deus do amor. O bom médico deve reconhecer num corpo os elementos belos e feios, devendo saber fazer com que esses elementos se transformem: “suscitar amor onde não há, mas deve haver, como eliminar quando há”¹²⁶. Tal transformação implica unir opostos, fazê-los amar-se mutuamente: “o amargo ao doce, o seco ao úmido”. Amor é síntese e concórdia. O exemplo é que quando há concórdia entre graves e agudos, resulta que temos harmonia: que é consonância de coisas discordantes. Tal é na medicina, tal é na música, tal é no amor.

Que aos homens moderados, e para que mais moderados se tornem os que ainda não sejam, deve-se aquiescer e conservar o seu amor, que é o belo, o celestial, o Amor da musa Urânia; o outro, o de Polímnia, é o popular, que com preocupação se deve trazer àqueles a quem se traz, a fim de que se colha o seu prazer sem que nenhuma intemperança ele suscite, tal como a nossa arte é uma importante tarefa o servir-se convenientemente dos apetites da arte culinária, de modo a que sem doença se colha o seu prazer¹²⁷,

¹²³ PLATÃO, 1999b, p. 115.

¹²⁴ Cf. FOUCAULT, 1994b.

¹²⁵ PLATÃO, 1999b, p.118.

¹²⁶ Ibidem., p. 119.

¹²⁷ Ibidem., p. 122.

diz Eriximaco, concordando com Pausânias.

Eriximaco vê na síntese o equilíbrio e a temperança. Para os gregos, do Mito à Filosofia, o Caos primordial só poderia ser vencido pela luz do equilíbrio. O caminho para a constância e a temperança era a concórdia – Eros: um amor que pudesse atingir o bem maior, a verdade, a pureza da *philia*, não um amor pobre, o de Polímnia, o amor carnal. Então, a iniciação dos jovens na arte do amor deveria ser como a iniciação dos jovens na arte dos homens masculinos, ativos, políticos e filósofos.

“Todos os que falavam”, diz Agatão, “não era o deus que elogiavam, mas os homens que felicitavam pelos bens de que o deus lhes é causador”¹²⁸. É a natureza do amor objeto do elogio: será assim em Agatão e depois em Sócrates. Afinal, o que é o amor? Agatão diz que dos deuses o amor é o mais feliz, porque é o mais belo e o mais jovem; é o mais delicado, pois mais brando, não habita a terra, nem as cabeças, somente as almas, as almas delicadas; sua constituição é úmida, ele entra despercebido e sai das almas igualmente despercebido; ele tem virtudes da justiça e da temperança, da coragem e da sabedoria; “é poeta o deus, e sábio”¹²⁹. Para Agatão, o amor é a síntese das sínteses, a máxima temperança, a concórdia de todas as coisas.

É ele que nos tira o sentimento de estranheza e nos enche de familiaridade, promovendo todas as reuniões deste tipo¹³⁰, para mutuamente nos encontrarmos, tornando-se nosso guia nas festas, nos coros, nos sacrifícios; inculcando a brandura e excluindo a rudeza; pródigo de bem-querer e incapaz de mal-querer...¹³¹

Até Agatão, todos os elogios ao deus do amor não passavam de aparência, não chegavam ao real. Somente o jovem Agatão, apesar de equivocadamente, andou pelas bordas do real problema: a natureza do amor.

¹²⁸ PLATÃO, 1999b, p. 136.

¹²⁹ Ibidem., p. 141.

¹³⁰ Agatão refere-se ao banquete que ocorre em sua casa. Tratava-se de um jantar em comemoração à sua vitória num concurso de tragédias. O próprio banquete acabou se transformando num concurso de discursos sobre o amor – todos os participantes deveriam elaborar um elogio ao deus do amor.

¹³¹ PLATÃO, 1999b, p.142.

O amor não é belo. O amor não é feio. Nem belo, nem feio é o amor, ele é a própria síntese entre dois mundos? Ele é um elemento para além dos dois mundos: nem mortal, nem imortal; nem homem, nem deus.

O amor é desejo, porque carência. Se o amor é amor ao belo, como até então os discursos afirmaram e Sócrates não discordou, então é claro que o amor não é belo, nem tem a beleza. Pois, diz Sócrates, “o que deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente”¹³². Se se é sadio, só se pode desejar ser mais sadio ou ainda manter-se sadio. O fato é que, no discurso de Sócrates, o amor é carente. Carente do belo e da verdade e é por isso que deseja o belo e o verdadeiro.

A natureza do amor platônico é, portanto, amar aquilo que se é carente, querer o que não se possui, desejar o que ainda está longe. O que é, afinal, o belo para Platão? O belo é um elemento transcendental. Ele é uma forma que se manifesta na matéria empírica. O belo não é o corpo de um jovem, um discurso de um filósofo, uma comédia, uma tragédia. Não é o belo um grupo de atletas a se exercitar no ginásio. O belo não tem rosto, não tem cor, não tem nem secura nem umidade. O belo é apenas forma pura. Platão deseja o belo em si – procura contemplar as coisas em si, irreduzíveis a toda empiria. Quem ama um corpo empírico vê nele a beleza como uma qualidade atribuída por quem ama. A beleza não é parte da criação, ela é “incriada”¹³³. Trata-se da mesma beleza em todas as coisas, não significa uma beleza aqui e a outra ali, é uma e única beleza como pura forma. Diz Diotima¹³⁴ a Sócrates:

Ó Sócrates, a que tendiam todas as penas anteriores, primeiramente sempre sendo, sem nascer nem perecer, sem crescer nem decrescer, e depois, não de um jeito belo e de outro feio, nem ora sim ora não, nem quanto a isso belo e quanto àquilo feio, nem aqui belo ali feio; nem por outro lado aparecer-lhe-á o belo como um rosto ou mãos, nem como nada que o corpo tem consigo, nem como algum

¹³² PLATÃO, 1999b, p. 148.

¹³³ Cf. ROUGEMOND, 2003.

¹³⁴ Diotima seria uma sacerdotiza que teria ensinado a Sócrates os “fenômenos do amor”. Conforme Souza, Diotima é “muito provavelmente uma ficção, como a maioria dos críticos pensa, essa sacerdotiza representa, com seu discurso, uma elaboração filosófica fundamentada num método de argumentação que nesse concurso teria podido apenas fazer uma crítica ao ensinamento dos discursos proferidos (PLATÃO, 1999b, p. 50)”.

discurso... ao contrário aparecer-lhe-á ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme¹³⁵.

O amor é o terceiro elemento: é concórdia (Eris precisa de Eros) entre dois mundos. E o seu alvo não é um ente mundano e empírico, senão que uma unidade última, uma forma inexpugnável, uma negação a toda multiplicidade do mundo.

Ora, se a natureza do amor, para Sócrates, é ser carente do que não se tem, do que lhe falta, então não é de se supor que, quando se obtém o objeto do desejo, o amor acabe? Exceto se o verdadeiro objeto de desejo, a verdade, não puder ser alcançada nesta vida.

Se o amor não é belo, então, por acaso é feio? Não, de modo algum, não é forçoso que o que não é belo seja feio e o que não é sábio seja ignorante. Sócrates, através do diálogo com Diotima, afirma que, quem sabe, o que não é belo nem bom, e também não é feio nem mau, pode ser amigo do belo e do bom. Pois como afastar o mau, quando não se é belo, nem bom, senão desejando o belo e o bom? O amor é um gênio, é um intermediário entre dois extremos: o sábio e o ignorante; o imortal e o mortal; um deus e um homem. Não há mistura entre deuses e homens, sábios e ignorantes, há diálogo através do amor. O amor promove aos mortais o toque dos deuses. O amor atua quando leva um ignorante a ser desejoso da sabedoria. Não se trata daquela síntese entre duas metades, como em Aristófanes, consiste em um meio de acesso a um mundo superior, já que os mundos – dois extremos – não se misturam. O amor é o próprio filósofo? Pois sim, na medida em que os deuses não filosofam, já que são belos, já que são inteiramente sábios, desse modo nada de carência eles têm, nada de desejo, não buscam nem o belo, nem a sabedoria, pois já as têm por inteiro.

O ignorante não filosofa, nem mesmo deseja o saber, ao passo que sua própria ignorância não lhe permite pensar que possa ser de outro modo, o que é lhe basta, logo não deseja. “Não deseja, portanto, quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso”¹³⁶.

¹³⁵ PLATÃO, 1999b, p. 174.

Os que filosofam, então, só podem estar entre esses dois extremos que não carecem – um porque já é belo e sábio; outro por não imaginar sua deficiência. “Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante”¹³⁷.

O amor é meio, método de acesso seguro ao conhecimento. É que Eros é filho de um encontro desarrazoado entre a fome, a penúria e a falta, com a astúcia, o domínio dos meios e dos procedimentos. Recurso, pai de Eros, é o outro lado de Penúria, a mãe. Recurso é astuto, hábil; legou sua astúcia e habilidade a Eros. Este se tornou resolutivo a encontrar caminhos para amainar o desejo, que advém da pobreza de que descende sua mãe, Penúria. O erótico torna-se um filósofo, naturalmente. Sua situação de falta de tudo aquilo que não tem torna-o um sujeito sempre incompleto. É a sua incompletude que o faz sempre desejoso e sempre despojado a procurar a cura. Eros é doente de desejo. Eros é doente pela falta. Eros é habilidoso, é perseguidor implacável do saber e da beleza. O amor torna-se, pela sua ineternidade, o meio por meio do qual se poderá acessar o eterno: o belo, o bom e o verdadeiro. A ineternidade de Eros afasta o belo e o verdadeiro para longe da vida fútil, do quadro do empírico, das danças todas que remendam o cotidiano como contingência e atribulação. A existência do amor é o que dá a certeza do acesso ao verdadeiro.

Dupla face do mundo: empiria, transitoriedade e morte; Verdade, eternidade e deus. Que seria, então, o Amor?:

Um mortal?/ Absolutamente. / Mas o que, ao certo, ó Diotima?/
Um grande gênio, ó Sócrates; e, com efeito, tudo o que é gênio está entre um Deus e um mortal./ E com que poder?/ O de interpretar e transmitir aos Deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos Deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo. Por seu intermédio é que procede não só toda arte divinatória, como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, das iniciações e dos encantamentos¹³⁸.

¹³⁶ PLATÃO, 1999b, p. 158.

¹³⁷ Ibidem., p. 158.

¹³⁸ Ibidem., p.155.

O amor é intermediário. Ele não é um deus, pois, se o fosse deveria ser eterno, delicado e belo. O amor não nasceu belo, delicado e eterno, ele nasceu da Pobreza. Feio e pobre, se tornou sedento e faminto. Filho de Penúria, diz Diotima, “ele é sempre pobre... duro e seco... sem lar... deitando-se no desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão”¹³⁹. Por outro lado, ele nasceu com sabedoria, é

decidido e enérgico, caçador terrível... e nem imortal é a sua natureza nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece, ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o Amor nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância¹⁴⁰.

Intermediário da dupla face do mundo e dos homens. Meio e procedimento que permite o acesso às coisas belas e verdadeiras. O Amor é filósofo. Sem ele, deus é inacessível. Sem ele, a verdade é inacessível. O amor é intermediário entre a duplicidade do mundo: os mortais e os deuses, a miséria e a filosofia, a ignorância e o conhecimento, a história e o além-mundo, o homem-empírico e o homem-essência. A distância entre eu e eu mesmo. O amor é o que permite a unidade. Pela natureza sábia do pai e pela natureza pobre da mãe: eis a condição de Eros, eis a noção de ahistoricidade que propõe a filosofia platônica.

Se o amor é amor ao belo e, por isso, o amor não é belo, então o amado é que é belo e verdadeiro, enquanto o amante é carente e desejoso. O que querem, então, aqueles que amam? Diotima ensina Sócrates que os que amam não apenas querem ter o bom e o belo, mas querem ter o bom e o belo sempre consigo. O belo e o bom sempre consigo significa estar no plano dos deuses, atingir a imortalidade.

É a imortalidade, a eternidade que os homens perseguem, que os amantes perseguem. E é na geração, na procriação do belo e do bom, em dar a luz

¹³⁹ PLATÃO, 1999b, p. 157.

¹⁴⁰ Ibidem., p. 158.

constantemente, que o homem mortal pode descobrir o eterno. A geração é o imortal no mortal. “A natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ele só pode ser assim, através da geração, porque sempre deixa um outro ser em lugar do velho”¹⁴¹.

É o imortal que se ama. É a alma que se ama. Os seus acidentes empíricos – belos corpos, belos discursos, belos pensamentos – são como etapas da iniciação nas artes do amor, que levam ao amor pelo belo puro. Um belo sem rosto é a Forma. Logo,

em começar do que é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que se servindo de degrau, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos belos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo¹⁴².

São dois mundos descritos por Sócrates, um dos quais o mundo das formas puras, o real, o verdadeiro, um mundo sem os grilhões da caverna¹⁴³. É o amor, carência/desejo do filósofo pelo verdadeiro, que permite o acesso ao verdadeiro. A atitude erótica é iniciática. Implica galgar passo a passo os mistérios das coisas belas, como matéria empírica, para chegar gradualmente às formas puras do belo e do verdadeiro. O belo não tem a poeira empírica.

RELAÇÃO DO CORPO COM A VERDADE

Tornar-se viril, filósofo, político em Atenas significava constituir, ao longo da vida, um ritual iniciático nas artes do amor. Não foi sem significado a importância concedida a Eros no *Banquete*, assim como não foi sem significado a importância concedida ao amor pelos rapazes – sua regulação, sua posição no interior dos discursos, pois que se iniciar nas artes do amor é o que torna um jovem um homem viril. Como um agente passivo na relação amorosa poderá tornar-se viril e ativo na vida adulta?

¹⁴¹ PLATÃO, 1999b, p. 166.

¹⁴² Ibidem., p. 174.

Quando afirmo que o Eros platônico revela um amor entre indivíduos do sexo masculino é porque o amor pelo corpo de uma mulher e de uma mulher pelo corpo de um homem não ultrapassa os limites iniciáticos do corpo. Não se pode subir ao verdadeiro amando o que, potencialmente, não é belo e não irá chegar a ele. A beleza está na masculinidade, na prática filosófica e política – destino dos homens jovens gregos, não das mulheres. Os belos corpos são apenas o início dos degraus – como dizia Diotima – para subir ao plano da imortalidade da alma. O amor platônico é um amor pela alma que se inicia no corpo. Isso porque só a alma é capaz da pureza das formas. É o amor entre o jovem e o homem viril que permite “trocar beleza por beleza”¹⁴⁴. A beleza do belo da juventude, pela beleza da sabedoria.

É claro que o amor pelos rapazes representava para os gregos uma grande inquietação, e tal inquietação estava no fato de o rapaz dever atingir a temperança e o equilíbrio que o tornassem capaz de governar a cidade, tal como Platão afirma em *A República*¹⁴⁵. Para os gregos era impensável que tanto mulheres como escravos pudessem ser cidadãos, ao passo que não eram capazes de governo de si mesmos.

Vemos que havia um isomorfismo entre o ato sexual e a vida social¹⁴⁶. A condição de passividade exercida na relação sexual estava diretamente vinculada à condição de passividade exercida na vida pública. O contrário era igualmente verdadeiro. Isto é, o cidadão ativo na vida pública era ativo na relação sexual. Significa que o amor entre indivíduos do mesmo sexo encontrava sim um problema e uma inquietação: como um jovem, que deverá constituir-se ativo na vida pública, poderá ser

¹⁴³ Trata-se da alegoria da caverna. Platão a descreve no Livro VII de *A República*. Cf. PLATÃO, 1998.

¹⁴⁴ Sócrates respondendo às declarações de Alcebiades e aos elogios que este lhe faz se mostra ironicamente modesto, dizendo que se Alcebiades quer trocar beleza por beleza com ele, em realidade trata-se de trocar ouro por cobre, pois “não te passe despercebido que nada sou (PLATÃO, 1999b, p. 191)”. O que Alcebiades vê e tenta adquirir é, em verdade, diz Sócrates, o belo em si.

¹⁴⁵ No Livro IV de *A República* Platão afirma o seguinte: “...há na alma humana duas partes: uma superior em qualidade e outra inferior; quando a superior comanda naturalmente a inferior, diz-se que é o homem senhor de si mesmo (...) mas quando, devido a uma má educação ou a uma má freqüência, a parte superior, que é mais pequena, se vê dominada pela massa dos elementos que compõem a inferior, censura-se este domínio como vergonhoso e diz-se que o homem em semelhante estado é escravo de si mesmo e corrupto (1998, 152)”. Aquele no qual o logos governa as paixões se pode dizer que é “senhor de si”; por outro lado, aquele em quem o logos está submetido ao império das paixões e da desmesura, se pode dizer que é “escravo de si mesmo”. É o primeiro um homem temperante. Continua Platão a dizer que “certamente, também descobrirás nela, em grande número e feito, paixões, prazeres e dores, sobretudo nas crianças, nas mulheres, nos servidores e na turba de homens de baixa condição que são considerados livres (Ibidem., p. 153)”.

passivo na vida sexual? Tal inquietação não se referia ao mesmo tom que temos hoje, como que a condenar o que chamamos de homossexualismo, em função de uma falha da natureza¹⁴⁷, mas porque se trata de uma relação na condição de passivo, de alguém que irá se tornar ativo, tanto na vida social como na vida sexual. O problema do amor aos rapazes era que isso implicava torná-los objeto de prazer, salientando feminilidade e passividade, num futuro cidadão da pólis. Como o povo poderá ser governado por alguém que foi objeto de prazer?

Então, a pergunta não é se os gregos eram tolerantes ao homossexualismo. Foucault¹⁴⁸ afirma que tais termos não cabem na cultura grega com o significado que lhes atribuímos hoje. A pergunta é: qual a natureza do amor entre homens e rapazes, se tal amor implicava uma relação que não poderia se dar do ponto de vista social, na medida em que a atividade política era isomorfa à atividade sexual? É preciso perguntar ainda por que esse é o amor preferido por Sócrates no *Banquete* e por que é ele que gera maior preocupação entre os gregos?

Já afirmei que o amor platônico é um amor masculino e, mais ainda, que era um amor carnal. A arte do amor, como se apresenta no *Banquete*, precisa de uma iniciação, tal como nos cultos de Mistérios antigos¹⁴⁹.

A natureza desse tipo de amor é que se trata de um ritual de iniciação. Sua aceitabilidade, num contexto que valoriza tanto a virilidade e a masculinidade, e torna isso quase condição da vida pública, reservada apenas aos homens viris, está no fato de que o que conta como feio, como mau, como intemperante não é a relação sexual em si entre rapazes e homens, é o mau comportamento do rapaz na relação. Ou seja, os gregos chegam a criar uma moral dos comportamentos eróticos e se centram no controle do amor entre rapazes e homens, pelo fato de que tal relação amorosa funciona como um teste para o rapaz. Ele não pode se comportar como um amado que se entrega rapidamente a qualquer um, não pode ceder com facilidade, não pode permitir afrodisias

¹⁴⁶ Cf. FOUCAULT, 1994b.

¹⁴⁷ É bem verdade que Platão, em *As Leis*, refere-se ao amor entre homens e rapazes como algo que ultrapassa os limites da natureza, ou seja, como uma relação antinatural. Mas sua observação gira em torno da relação carnal mesma e, sobretudo, da intemperança em relação a ela, na medida em que estar intemperante nesse campo implica corromper a cidade. Logo, antes de uma condenação à relação entre jovens e homens, é a perversão do costume o que Platão condena. Cf. PLATAO, 1999a.

¹⁴⁸ Cf. FOUCAULT, 1994b.

que desavergonhem e estraguem sua reputação. É como se o rapaz não pudesse se prostituir e, desse modo, fosse necessária uma economia de condutas sobre a relação.

O amante, então, deve manter a honra do rapaz, pois este será governo da cidade. Temperança e equilíbrio são o que se exige tanto do amante quanto do amado, de forma que demonstrem, sobretudo o jovem, que é capaz de exercer a política na vida adulta. Então, o caso não é os personagens da relação, mas a capacidade de se mostrar temperante, de se mostrar “senhor de si mesmo”. Eis que tal amor é um teste.

Sócrates prefere esse amor porque é ele que pode ser o caminho iniciático para a verdade. Logo, Eros se torna *philia*¹⁵⁰. Eros perde, aos poucos, o conteúdo carnal e se torna uma amizade entre o jovem e o homem viril, de forma a permitir ao primeiro o acesso ao verdadeiro. Portanto, trata-se de um exercício para a temperança. E se há perigo na relação com os jovens é porque o princípio platônico se baseava no isomorfismo entre a vida sexual e a vida pública. Se o jovem é iniciado nas artes de Eros é para ter um amigo, uma relação que lhe permita aprendizagem com um mestre.

A nossa cultura coloca o debate sobre o amor na relação com o desejo e com o comportamento dos amantes – como fizeram os discursos que antecederam Agatão e Sócrates, no *Banquete* –; para os gregos o problema estava no objeto de desejo, não no sujeito. Esse objeto que, “chegado o momento, teria que ser o senhor no prazer que se tem com os outros e no poder que exerce sobre si mesmo”¹⁵¹. O jovem devia buscar a temperança; a relação amorosa com um homem viril torna-se, para ele um teste e uma fonte inesgotável de sabedoria.

Se todos os mortais o que querem é a imortalidade, e é o amor intermediário de tal alvo, o amor pelos rapazes, muito mais que o amor entre mulher e homem, é o que se relaciona mais diretamente a um amor que, sendo puro e verdadeiro, possibilite tal alvo. O amor exige temperança, equilíbrio, conduta adequada, utilização controlada das afrodisias. A prova de iniciação a que o jovem é submetido inclui seu “cuidado de si”,

¹⁴⁹ Platão, no *Fedon*, refere-se aos mistérios órficos. Cf. PLATÃO, 1987, p. 62.

¹⁵⁰ O amor *phillial* é amizade que dispensa a relação carnal. “Há *philia*, que se regozija, que partilha, que é como uma adição de forças, como uma potência duplicada pela potência do outro, pela alegria do outro, pela existência do outro (COMTE-SPONVILLE, 1995, p.296)”. Nem é o desejo de posse de Eros, nem a gratuidade e a perda de potência de ágape.

sua condição de controlar-se e de evitar todos os excessos, principalmente em matéria de relação sexual. Desse modo, o fato de ter sido objeto de prazer não o discrimina como ser político, se, por acaso, seu comportamento foi belo e decente.

Foucault¹⁵² afirma que Sócrates inverte a lógica dos discursos que o antecederam no *Banquete* e ainda se mostra singular em relação às nossas discussões contemporâneas sobre o amor. Platão, ao invés de se prender numa discussão do cortejo e da honra do jovem ou da dama (o que farão, por exemplo, os trovadores cortesãos e os contos medievais), volta-se à problemática da verdade e do ascetismo. Eis a razão pela qual Platão estiliza Eros e o torna *philia*; eis ainda por que a relação com os rapazes é a sua preferida. Pois, não é mais o corpo o que conta na relação amorosa, é a alma. A imortalidade é o que falta e que é o desejo de todos os que amam e são amados; não é uma economia dos cortejos e das honrarias o que conta, senão que os meios através dos quais se pode chegar à verdade e ao verdadeiro belo.

Ora, vemos aí que a tão almejada temperança, que encontramos em todos os discursos do *Banquete*, como idéia força que perpassa posições antagônicas a respeito do amor, é o que está vinculado como condição de acesso à verdade. Logo, ser controlado na atividade sexual é condição para o acesso à verdade. Controlar a si mesmo é condição para o exercício do governo da cidade: são os jovens que, um dia, hão de governar a cidade.

É assim que Pausânias, por exemplo, denuncia a existência de duas Afrodites: uma pura, Celestial, filha apenas de Urano (Urânia); e outra impura, popular, filha do masculino e do feminino – logo de uma relação carnal¹⁵³ –, Pandemia. Pandemia é pobre e impura por estar ligada ao amor carnal. Pandemia é feia – ama o feio. Platão, por sua vez, não suspende de supetão o amor ao corpo. Ora, se a busca da temperança determina o controle das afrodisias e se a relação do jovem com um amante viril é, para

¹⁵¹ FOUCAULT, 1994b, p. 198.

¹⁵² Cf. FOUCAULT, 1994b.

¹⁵³ No *Fedon*, Platão afirma a necessidade de desprezar e desprender-se o mais que puder do corpo, como única forma de acessar a verdade. “...nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas; com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos! Por culpa sua ainda, e por causa de tudo isso, temos preguiça de filosofar. (...) Esse intrujão que nos ensurdece, tonteia e desorganiza, a ponto de nos tornar incapazes de conhecer a verdade (PLATÃO, 1987, P. 68)”.

o primeiro, um teste, então o amor, pouco recomendável ao corpo, não é excluído. Toda a iniciação começa pelo amor a um corpo belo e toda a possibilidade de obter benefícios de tal amor tem a ver com o comportamento adequado e temperante diante das afrodisias. “Aquele que é o mais sábio em amor será também o mestre de verdade; e seu papel será o de ensinar ao amado de que maneira triunfar sobre os seus desejos e tornar-se mais forte do que a si próprio”¹⁵⁴.

Sócrates revela como sendo parte da natureza do Ser do amor ter a alma como alvo e não o corpo – e é aí que se dá a transmutação de Eros para *philia*. A amizade construída nos termos da *philia* implica liberar-se de todo o amor ao corpo, de toda a Pandemia e manter-se na pureza de Urânia. É a liberdade o que quer o amor platônico. Liberdade que implica controle de si frente aos excessos, logo, temperança.

O acesso ao saber está ligado a uma negação que se tornará radical tanto à mulher (ascetismo medieval), quanto ao amor carnal (sexo como pecado no cristianismo). O alvo é a alma. Ocorre que, como se trata de uma espécie de ritual de iniciação do jovem na vida temperante, na vida política e de governo – da virilidade de que se necessita para governar –, a transmutação de Eros para *philia* se dá com a transformação do amante, do enamorado em um verdadeiro mestre: aquele do qual o jovem se nutre da verdade, da beleza. São os jovens, agora, que amam a beleza e a verdade, e é pela renúncia às afrodisias e pelos ensinamentos do mestre.

São os jovens rapazes – eles que são belos e que são assediados por tantos enamorados – que são enamorados de Sócrates; eles seguem suas pegadas, procuram seduzi-lo, querem que ele conceda seus favores, isto é que lhes comunique o tesouro de sua sabedoria. Eles ficam na posição de Erasta, e Sócrates, o homem velho de corpo sem graça, na posição de erômeno¹⁵⁵.

São os jovens que amam, que estão enamorados, e é Sócrates que é amado. O discurso de Alcebíades¹⁵⁶, ao final do banquete, mostra um Sócrates feio, com um corpo

¹⁵⁴ FOUCAULT, 1994b, p. 211.

¹⁵⁵ FOUCAULT, Op. cit., p. 211.

¹⁵⁶ No diálogo *Protágoras*, este sofista lembra a Sócrates que o jovem Alcebíades já está, quem sabe, para além da idade de ser amado como jovem. Cf. PLATÓN, 1985.

esquelético, mas belo por dentro. Embaralhar Sócrates com Agatão, de quem Alcebíades era enamorado: a intenção de Alcebíades foi exatamente essa, artimanha que Sócrates detectou de início. Alcebíades compara Sócrates aos Silenos: divindades participantes do cortejo de Dionísio. Eram representados por estatuetas que tinham em seu interior outras estatuetas de divindades. Logo, eram figuras estranhas e feias por fora – rosto humano e cauda e cascos de bode – e belas como deuses por dentro. Assim Alcebíades descreve Sócrates. O objetivo era mostrar Sócrates, apesar de toda a sua beleza interior, feio, como um Sileno, por fora, porque o objetivo de Alcebíades não era outro senão o de conquistar o amor de Agatão.

Pessanha¹⁵⁷ argumenta que o irromper de Alcebíades na casa de Agatão é como a irrupção do dionisíaco – o desmedido – no banquete de Apolo, enquanto o banquete funcionava como uma intelectualização da paixão, na medida em que ocorria uma submissão do passional como força irracional à linguagem, à palavra, ao logos: de uma só vez “a serenidade dos discursos”. Com a entrada de Alcebíades, embriagado, barulhento, com música e desordem, irrompe o dionisíaco e, com ele, um amor desmedido por Sócrates, nunca correspondido.

...súbito a porta do pátio, percutida, produz um grande barulho, como de foliões, e ouve-se a voz de uma flautista. Agatão exclama: servos! Não ireis ver? Se for algum conhecido, chamai-o; se não, dizei que não estamos bebendo, mas já repousamos.¹⁵⁸

Chegamos a um ponto no qual se pode afirmar que o amor verdadeiro se realiza não no amor pelo corpo, apesar deste fazer parte de toda a iniciação, mas no amor pela sabedoria. O objeto de amor é a sabedoria do Mestre e de tudo de belo que ele tem a oferecer, não o seu corpo de Sileno. Foucault ainda utiliza um argumento importante no sentido de mostrar que aqueles mais resistentes às investidas dos pretendentes parecem demonstrar mais temperança e se tornarem objetos verdadeiramente dignos – quase inatingíveis – de amor. Estes, pois, são os objetos do verdadeiro amor. Tal argumento pode ser demonstrado no *Banquete* pelo elogio de Alcebíades a Sócrates, referindo-se,

¹⁵⁷ Cf. PESSANHA, 1997.

¹⁵⁸ PLATÃO, 1999b, p.176.

as suas tentativas de conquistar o filósofo e, em contrapartida, à resistência de Sócrates. Isso demonstra o controle de Sócrates sobre si mesmo, que é o mesmo que se exige dos jovens objetos de amor dos homens viris: controle, temperança, equilíbrio. Sócrates é um soberano sobre si mesmo. Somente o temperante é capaz de acessar a verdade. Sócrates é inatingível, como é inatingível a verdade das coisas em si mesmas. Ora, o fato de Sócrates se manter inatingível indica que o verdadeiro amor é alimentado pela manutenção do desejo.

Eis que a relação erasta/erômero se inverte: o amante passa a ser amado e o amado passa a ser amante. Além disso, a relação sai de um campo erasta/erômeno, isto é, da relação entre o amante (homem viril) e amado (jovem), para uma relação que privilegia o Ser do amor – o gênio intermediário entre o mortal e o imortal, entre a ignorância e a sabedoria. O Ser do amor é ser o meio de acesso ao verdadeiro. Logo, o ponto principal do amor platônico é o acesso à verdade. Nesse sentido, a relação com o jovem implica uma relação com o verdadeiro. O mestre que é amado ensina ao discípulo a sabedoria. O que, então, busca o indivíduo que ama? Ele busca a imortalidade, ou seja, busca a expressão da sua própria imortalidade: o verdadeiro, algo que o torne imortal. Em suma, é a beleza que se busca quando se ama. É a beleza da sua própria alma – ser capaz de controle sobre si mesmo.

É a ascensão ao alto: um não-lugar para o qual a relação amorosa deve lançar amantes e amados, distante do sensível, do imediato, da matéria, rumando, como numa rota, em direção às formas puras, inteligentes, num mundo no qual a inacessibilidade mantém o desejo sempre aberto e motivado naqueles que amam. Amar é perseguir, inesgotavelmente, até a morte, o estado das formas puras: a imortalidade, o eterno, a verdade verdadeira. Diotima mostra isso a Sócrates (que é por si só inatingível e, por isso, sempre desperta o desejo dos jovens), dizendo que o amor se inicia por um corpo belo, daí para todos os corpos belos, pois o amor não faz distinção miúda entre corpos empíricos; dos corpos belos para os ofícios, daí para as ciências e, finalmente, para o inatingível mundo das formas incorpóreas. A ascense platônica leva do sensível corporal até as formas incorpóreas. É um movimento de ascensão para o qual não há fim, pois, se houvesse, todo o amor sucumbiria, e todo o saber já estaria sabido. Do amor Pandêmio ao Amor Urânia. Do amor erótico ao amor *philia*. De Eros à Filosofia.

O amor platônico faz voar: “falante e alante, o amor é impulso ascensional, do sentimento e da fala. Conduz do condicionado ao condicionante, do corpóreo ao incorpóreo. Tende ao absoluto: (re)conduz a alma do contingente e do efêmero ao essencial e ao eterno”¹⁵⁹.

Foucault¹⁶⁰ argumenta que tanto no *Banquete* como no *Fedro*, Platão marca uma transformação na relação com Eros: de uma preocupação comum quanto ao que é da honra do amado e dos benefícios que o amado poderia obter da relação amorosa, para uma preocupação com o sujeito. Um ascetismo do sujeito que pode conduzi-lo ao acesso à verdade. Trata-se, então, mais como uma rota – que é todo o processo iniciático – que conduz, através da austeridade sexual, do controle das afrodisias, da condução temperante diante das investidas amorosas dos amantes, até o elemento projetado para além dos corpos, dos próprios discursos e da própria palavra: até a eternidade. A verdade fora da história. O objeto de amor, no *Banquete* é a verdade, não é mais o corpo, nem mesmo os belos discursos. Um ascetismo de libertação – de tanta austeridade que se exigia no amor aos rapazes – que tem na abstinência dos prazeres corpóreos “um alto valor espiritual”¹⁶¹. É como levar o ritual a seguir uma rota até um amor puro, que o objeto do desejo é somente a verdade – logo, todo o amor se dirige à alma. Temos aí uma alta valorização do amor pelos rapazes, a tal ponto de levá-lo à inteira abstinência: Eros vira *philia*.

Sócrates antes de perguntar-se, no *Banquete*: o que é o amor? No *Lisis* ele pergunta: O que é o amigo? “o que ama, do que é amado, ou o que é amado, do que ama? Ou não há diferença?”¹⁶² É na dialética do diálogo com Ctésipo, Menexeno e Lisis que Sócrates, previamente, procura estabelecer o conceito de amizade que, no *Banquete* e no *Fedro*, serão conclusivamente definidos. Por enquanto, no *Lisis*, Sócrates nos leva da rejeição das teorias da *Paidéia* tradicional até a noção que lhe oferecera Diotima, no *Banquete*: o amor como meio, intermediário, ente que não é nem bom nem mau. Em razão da indagação primeira, Sócrates transita por pelo menos três hipóteses: será que, quando apenas um ama, é possível haver amizade? Ora, a amizade somente é possível se há correspondência, pois como seria possível amar quem nos odeia e, desse modo,

¹⁵⁹ PESSANHA, 1997, p. 86.

¹⁶⁰ Cf. FOUCAULT, 1994b.

¹⁶¹ Ibidem., p. 214.

ser seu amigo? Parece tal hipótese não ter lógica na medida em que é impossível ser amigo do inimigo e vice-versa. Então, diz Sócrates “que fazer, pois, se amigos nem são os que amam, nem os que são amados, nem os que amam e são amados? Acaso, para além desses, ainda podemos afirmar que existam outros que se tornem amigos uns dos outros?”¹⁶³

Tal situação ensejou que Sócrates incorporasse brevemente o dito divino de que o igual é impelido para o seu igual. Desse modo, seria o igual amigo do igual. Contudo, se pode afirmar que aqueles que promovem injustiça são iguais, apesar de não serem amigos. Os maus não poderiam ser amigos, pois não podem chegar à verdadeira amizade, justamente pela natureza má – ainda assim são iguais. Os bons, por seu turno, como bons, são iguais em bondade; se a amizade implica comunhão de bens espirituais, se a amizade é dedicação, doação, como os bons, que já têm tudo isso, podem ser amigos? Não haveria na amizade préstimo algum para eles.

Pode-se concluir, diz Sócrates, que, então, o “igual é inimigo do igual”. São, em verdade, os contrários que são amigos. Eis mais um absurdo: há algo mais contrário do que a inimizade da amizade? O bom será amigo do mau?

É nesse ponto do diálogo que Sócrates inicia a construir o Eros intermediário: o amigo do bom – que é o que todos aspiram – é o que não é “nem bom nem mau”. O que não é nem bom nem mau é o intermediário entre o sábio e o ignorante.

Belo é que é amigo. O bem é o termo passivo da amizade, dado que são se pode amar o mal. Ora, se o bom não pode ser amante, dado que seria uma amizade entre iguais, então o termo ativo, o amante, o erasta, é outro: “nem bom nem mau”. É a presença do mau o que leva o que não é “nem bom nem mau” a tornar-se amigo do bom? Tal coisa ocorre antes que este ente que não é nem bom nem mau se torne mal, pois, se isso ocorresse, como mau, não poderia tornar-se amigo do bom.

Logo, quando se ama é por causa de um amigo em si; “em vista do qual dizemos que todas as coisas são amigas”. Sócrates prepara assim a rota que Diotima diz teriam

¹⁶² PLATÃO, 1995, p. 46.

¹⁶³ PLATÃO, Op. cit., p. 48.

que passar os iniciados: dos objetos empíricos ao transcendental, do corpo à alma, ao belo em si, fator último do todo o desejo amoroso. O belo em si é um absoluto que o que ainda não é “nem bom nem mau” (Eros) deseja por carência do bem, não simplesmente em razão da presença do mal – porque quando não se é nem bom nem mau, se é carente do bom. O desejo é, então, a causa da amizade.

O caso que Sócrates nos apresenta no *Lisis* é o terreno mesmo no qual será construído seu conceito de alma, de verdade e de amor. O erômero – o que é amado – é o bem supremo, é o plano das verdades absolutas. O erasta é o amante – o que “não é nem bom nem mau”. No *Fedro*, Sócrates diz que a alma que recebe asas é a alma dos filósofos – dos amigos da verdade, pois apenas essas almas é que recordam das verdades eternas que todas contemplam.

...em virtude da essência, todas as almas humanas contemplam a Verdade, pois, se assim não acontecesse, jamais poderiam insuflar-se num corpo humano. Mas nem todas as almas podem recordar-se daquela Verdade perante a simples contemplação das coisas deste mundo com a mesma facilidade, pois, uma vez sujeitas à queda, facilmente são impelidas à prática da injustiça, olvidando os augustos mistérios que um dia tinham contemplado.¹⁶⁴

É só o filósofo o verdadeiro amante: em primeiro, porque ele não é auto-suficiente, já que não é “nem bom nem mau”; em segundo, é capaz de perseguir o bem e a verdade, na medida em que sua alma já as contemplou. Ele ama, não mais em vista de um corpo físico, ou de um belo discurso, mas em relação a um amigo em si, isto é, em vista de um amigo que de nada carece, que nada deseja – é o domínio mesmo da verdade. A iniciação, a rota, leva do empírico ao transcendental.

Ora, o mal não pode ser causa do bem, pois seu desaparecimento faria desaparecer também a amizade. É o desejo (de Penúria) que resolve o problema: é a carência do bem e da verdade – uma carência da natureza de todos os homens empíricos. Os homens, como seres de carência, tendem ao absoluto, querem igualar-se aos deuses. Isso não é possível aos homens terrenos, já que sua natureza é a carência. É

¹⁶⁴ PLATÃO, 1986, p. 64.

assim que somente a morte eleva o homem ao absoluto. O que Sócrates nos diz é que as coisas belas do mundo terreno são projeção da beleza absoluta. A amizade entre os homens os faz amar em vista do amigo em si. É assim que eles buscam, através da amizade, o belo em si.

Sócrates morre feliz, estranhou Fedon:

o que eu tinha sob meus olhos, Equécrates, era um homem feliz: feliz, tanto na maneira de comportar-se como na de conversar, tal era a tranqüila nobreza que havia no seu fim...ele que devia encaminhar-se para as regiões do Hades, de para lá se dirigir auxiliado por um concurso divino, e de ir encontrar no além, uma vez chegado, uma felicidade tal como ninguém jamais conheceu!¹⁶⁵

O estranhamento de Fedon logo foi desfeito por Sócrates: se morrer é passar a partilhar de bons homens que já morreram, de sábios e de deuses, então a morte é boa para o filósofo. Mais do que isso, a morte é uma libertação da alma e do pensamento. Morrer é definitivamente contemplar o que só poderia ser recordado na vida terrena – a verdade. Em resposta a Símiias, diz Sócrates que a morte é “nada mais do que a separação da alma e do corpo, não é? Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma. A morte é apenas isso?”¹⁶⁶. Esta última pergunta de Sócrates a Símiias permite que o filósofo conclua que, sendo os filósofos pouco preocupados com questões que atingem o corpo, como comer e beber, e mais voltados para o exercício da alma, afastam o mais que podem a alma do corpo. Então, o que faz o filósofo durante toda a sua vida é procurar a morte. O ascetismo do filósofo é um modo de morrer para o mundo das coisas do corpo. Pois, se este é um entrave para a sabedoria, então, afastar-se completamente dele é o desejo mesmo de Sócrates que vai morrer em pouco tempo.

¹⁶⁵ PLATÃO, 1987, p. 58.

¹⁶⁶ Ibidem., p. 65.

A morte é um tema presente no amor platônico: a morte é a forma da purificação, pois é ela que verdadeiramente liberta¹⁶⁷. Morte é desejo, na medida em que morrer é apartar definitivamente, e o mais que se pode, o corpo da alma.

O filósofo persegue a morte, pois ela é o que garante uma eternidade da alma apartada do corpo. Ora, Sócrates diz a Sírmias que o filósofo não pode se irritar com a morte, pois, em verdade é para a morte para o que o filósofo se prepara. O exercício mesmo dos filósofos não é outro senão o de libertar a alma do corpo. O desejo da verdade é um desejo de morrer. “Durante todo o tempo em que nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos!”¹⁶⁸. Negar o corpo até o mais alto grau para chegar mais perto da verdade.

O desejo da morte em Platão é o medo do corpo que inicia a constituir-se na cultura ocidental. Um medo-coragem de enfrentar a morte, que é ao mesmo tempo, um medo da vida.

Platão insiste em referir, no *Fedro*, que o amor é em vista do que é belo em si, das verdades reais contempladas pelas almas que seguiam, antes de cair na terra, o séquito dos deuses. Quando se ama o corpo belo de um jovem, não é exatamente o corpo que se ama, é a imagem da beleza infinita. O objeto amado é a “imagem da divindade”. Então, amar é um estado no qual os homens empíricos, dotados de almas que um dia vislumbraram, pouco ou muito, as verdades eternas e a beleza infinita, encontram-se quando vislumbram num corpo belo a imagem da divindade – quando lhes vêm a recordação da beleza que viram quando ainda tinham asas e não tinham caído na terra para habitar um corpo.

Conforme o mito que Sócrates conta no *Fedro*, as almas possuem uma essência imortal – a alma é imortal, é princípio de todo o movimento do corpo. Essa essência imortal existe porque as almas de todos os seres, particularmente dos humanos, antes de chegarem a encarnar num corpo pesado terreno, contemplaram a Beleza e a Verdade.

¹⁶⁷ Cf. PLATÃO, 1987.

¹⁶⁸ PLATÃO, Op. cit., p. 67.

Nesta época, possuíam asas que lhes permitiam tentar subir até o Zênite¹⁶⁹ a fim de vislumbrar a realidade:

a realidade que realmente não tem cor, nem rosto, e se mantém inatingível; aquela cuja visão só é proporcionada ao condutor da alma pelo intelecto; aquela que é patrimônio do verdadeiro saber, é essa verdade que ocupa efetivamente aquele lugar¹⁷⁰.

Quando as almas caem, deixam de ter asas, e se encarnam em corpos terrenos, elas mantêm a visão dessas verdades que contemplaram e isso mantêm nos filósofos – pois que estes receberam as almas que mais contemplaram verdades – o desejo de bater asas e subir. O amor é um entusiasmo que faz crescer asas nos amantes, de modo que os amantes e os amados tenham desejo de subir e voltar a contemplar as Verdades eternas.

O homem sem amor é uma alma caída num corpo pesado que o impede de bater asas e voar. O homem que se entrega aos prazeres artificiais do corpo – comer, beber, copular – afasta-se cada vez mais da possibilidade de amar verdadeiramente. Nem pode ter alegria, senão que efêmera; não podem lhe crescer asas e nem entusiasmo por voltar ao Zênite.

O amor platônico é também carnal, faz sofrer e traz alegria, porque os corpos belos são imagens da divindade e permitem que o desejo erótico transforme-se em amizade, tal que todas as efemeridades e vaidades do corpo possam ser dissipadas pela temperança e pelo desejo de contemplar a Verdade.

Sócrates vê na morte o ponto mais alto de todo o ascetismo. O asceta morreu para o mundo da caverna, para o mundo das coisas sensíveis, para o mundo do corpo intrujão. A morte é o caminho para a imortalidade. O cristianismo medieval saberá descontinuar essa noção de tal modo a negar qualquer contemplação do belo em coisas terrenas.

¹⁶⁹ O Zênite é o ponto culminante da abóbada celeste. É o ponto de chegada, o último estágio de toda a iniciação. Para Platão, o zênite é um lugar supraceleste – é por isso inatingível, apenas contemplável.

¹⁷⁰ PLATÃO, 1986, p. 59.

O VERDADEIRO AMOR

O verdadeiro amor é masculino. O imaginário grego e, no seu interior, o discurso platônico sobre o amor, não deixa dúvidas de que amor é uma relação apenas possível aos homens e entre homens. Consistia numa defesa intensa da virilidade e na relação dessa com a vida pública, com a verdade e com a filosofia.

Um quadro interessante sobre as mulheres de Atenas nos mostra Mazel¹⁷¹: a condição das mulheres de Atenas favorecia a pederastia, afirma a autora. A reclusão no gineceu¹⁷² limita as meninas apenas a se instruírem nos afazeres domésticos. De fato, em nenhuma arte do pensamento as mulheres eram instruídas, nenhuma arte, nenhum rasgo de razão, nenhuma aproximação com o logos – o logos lhes era estranho, senão que inteiramente estrangeiro. A verdade era-lhes, pois, inacessível; a vida política era-lhes, pois, nem um sonho, nem uma realidade visível.

À sombra de sua casa, sonhará ela, sentada ao pé da parede onde esperam, dependurados, seu espelho e seu cesto de trabalhos domésticos, a jovem noiva destinada à transferência de tutela que vai casá-la, ela que vai ‘tomar por marido aquele que seus pais assim o desejam’, seu *Kyrios*?¹⁷³.

Nenhum casamento que unia um homem a uma jovem estava ligado pelos laços de amor, pelo menos este que se diz platônico. O casamento unia um agente passivo e obediente a um agente ativo e viril. O culto à virilidade certamente implicava a imediata desvalorização do agente passivo. Desse modo se explica, por exemplo, o fato de haver uma certa reação dos falatórios populares aos jovens que, ao aquiescer um homem, mostram-se efeminados, excedem nos afrodisias ou regulam a vida como uma mulher

¹⁷¹ MAZEL, 1988.

¹⁷² O gineceu consistia num lugar separado, no interior da residência nobre, reservado às mulheres, onde ficavam confinadas a maior parte do tempo. Cf. FUNARI, 2001. Sabemos que, na Democracia ateniense, as mulheres não tinham qualquer participação política. Entretanto, Platão, em *A República*, parece dispor para as mulheres dos Guardiões uma função importante na comunidade. Nas palavras de Jaeger, Platão “não partilha a opinião dominante no seu país, segundo a qual a mulher é destinada pela natureza exclusivamente a conceber e a criar filhos e a governar a casa (JAEGER, 1994, p. 818)”.

¹⁷³ MAZEL, 1988, p. 107.

(um homem-mulher), ou ainda constituem-se como indivíduos intemperantes. Como poderia um homem “agüentar o que agüentam as mulheres?”¹⁷⁴.

Do caráter obscuro da sua prisão, as mulheres se mostram incapazes do amor verdadeiro. Elas não podem fazer crescer a virtude no amante. Ao se mirá-las não se trata de invadir a sua alma como a querer compartilhar e compartir a vida, mas de invadir o seu corpo e sugar dele a saciedade que, de imediato – tão logo esteja o desejo exaurido –, desaparece. Delas era um amor vulgar, um amor do plano das efemeridades o que estava em jogo.

Pandora¹⁷⁵ é o arquétipo da mulher grega: enviada por Zeus como castigo aos homens, a mulher é um castigo aos homens.¹⁷⁶ Ela é uma armadilha que desvia, por breves instantes, os homens do verdadeiro amor: engana, acende um ardor que só termina numa intemperança típica dos homens que não governam a si mesmos – dos escravos. A mulher está, pois, no nível dos escravos.

Na verdade, a mulher não é odiada; não se trata de uma guerra dos sexos, e sim de uma ignorância. Essa verve literária, à maneira de Eurípides – ‘Quem deixar de falar mal das mulheres é um infeliz, e não um sábio’ – corresponde a uma pose sentimental e cultural assumida pela comunidade dos homens, que assim se defendem daquelas que são temidas em razão de seu *metis*, vale dizer, da parte maléfica de seu encanto, astúcia e magia.¹⁷⁷

Ora, não foi exatamente Pandora aquela a trazer as desgraças todas de que se teve notícia no mundo grego? A mulher grega possui uma função ideológica tal como a

¹⁷⁴ MAZEL, 1988, p. 106.

¹⁷⁵ No mito de Prometeu Acorrentado encontramos Pandora, uma bela mulher que Zeus envia aos homens com uma caixa para puni-los por terem se apossado do fogo sagrado roubado por Prometeu. Na *Teogonia*, Hesíodo refere-se assim à mulher: “E criou já ao invés do fogo um mal aos homens:/ plasmou-o da terra o ínclito Pés-tortos/ como virgem pudente, por desígnios do Cronida;/ cingiu e adornou a Deusa Atena de olhos glaucos/ com vestes alvas, compôs um véu laborioso/ descendo-lhe da cabeça, prodígio aos olhos,/ ao redor coroas de flores novas da relva/ sedutoras lhe pôs na frente Palas Atena/ e ao redor da cabeça pôs uma coroa de ouro,/ quem a fabricou: o ínclito Pés-tortos ...Dela descende a geração das femininas mulheres,/ Dela é a funesta geração e grei das mulheres ... E quem acolhe uma raça perversa/ vive com uma aflição sem fim nas entranhas,/ no ânimo, no coração, e incurável é o mal (2001, p. 137)”.

¹⁷⁶ Dizia Xenofonte que a mulher de Sócrates fora uma verdadeira megera e teria atormentado a vida do filósofo. (Cf. PLATÃO, 1987, p. 60).

¹⁷⁷ MAZEL, 1988, p. 109.

dos escravos. Como estes últimos, estão numa situação de obediência e nunca de dominação; como os escravos, não governam nem o Oikos nem a Pólis. Isso faz tanto uns quanto as outras se tornarem o correspondente necessário à virilidade dos homens. As mulheres são como o apêndice necessário sobre o qual o homem viril conserva sua virilidade, sua situação de dominador.

É essa condição da mulher de Atenas que favorece a pederastia. Já vimos que a relação entre homens não era, de modo algum, fruto de desdém ou qualquer forma de preconceito ou condenação entre os gregos. Somente o comportamento intemperante e, mesmo o comportamento do jovem que fosse considerado na mesma condição de uma mulher, é que era objeto de nojo popular. Se voltarmos ao discurso de Pausânias, em *O Banquete*, poderemos notar que a verdadeira natureza implicava uma união de duas metades masculinas. E, se, conforme o mito, as duas metades vagavam em busca da sua completude, foi porque Zeus cortou os humanos, porque originalmente essas duas metades formavam um mesmo ser. Pausânias mostra a naturalidade que assumia o amor entre os homens, de modo que a pederastia não apenas não era digna de qualquer nota moral – senão que apenas de forma a regular as condutas, nunca para condenar – quanto consistia no ideal mesmo do amor verdadeiro.

Quando Sócrates afirma ser o amor um intermediário entre o eterno e o efêmero, entre o plano das idéias e o plano dos mortais, de forma que o acesso ao verdadeiro somente fosse possível através da iniciação nas artes do amor, ele sequer supõe ser a mulher capaz de elevar qualquer amante a uma condição iniciática nas artes do amor e de acesso à verdade. Se o amor pela mulher é apenas um amor corporal, logo vulgar, e se o corpo, como Sócrates afirma no *Fedon*¹⁷⁸, é um intrujão que aprisiona a alma nas veias cheias de sangue e nos poros cheios de suor, é aos jovens, futuros políticos da cidade, a quem o amor se dirige. E, inversamente, é aos filósofos, como Sócrates, que o amor dos jovens deve dirigir-se, na forma de uma reciprocidade: e que a virtude e ao desdém em relação ao mero corpo cada um possa ser elevado – erasta e erômero; erômero e erasta. Eros é concórdia mais uma vez. O desejo, a falta dilacerante; o amor, o reencontro com a natureza.

¹⁷⁸ Essa noção do corpo como intrujão é expresso no *Fedon*, quando Sócrates afirma que a morte é um modo de libertação, na medida em que é quando a alma, definitivamente, vai deixar o corpo. Cf. PLATÃO, 1987.

Em Atenas, a exposição do corpo nu era considerada sinal de civilidade. Sennett¹⁷⁹ afirma que a fisiologia grega tornava normal o estabelecimento, no interior da cidade, de espaços distintos para homens e mulheres. Enquanto os homens desfilavam pela cidade despidos ou vestidos de forma a deixar os corpos livres, as mulheres viviam na penumbra do Gineceu. A luz do sol e o calor parecia aquecerem o corpo e torná-lo mais ativo e forte. De certo que havia um isomorfismo entre a temperatura do corpo e a atividade política e sexual. A atividade estava ligada ao calor e à virilidade; a passividade, típica das mulheres e escravos, estava ligada à frieza e à submissão. O calor aquecia a racionalidade, os debates públicos, todos realizados ao ar livre e em locais de inteira exposição. “O desnudamento coletivo a que se impunham [os homens gregos] – algo que hoje poderíamos chamar de ‘compromisso másculo’ – reforçava os laços de cidadania”.¹⁸⁰

Ora, os homens eram os únicos capazes de absorver o calor da luz, logo seus trajes e seus espaços eram desnudados, tanto suas vestes, quanto o espaço da disputa pela palavra. As mulheres, por seu turno, não costumavam habitar espaços de luz, nem mesmo vestir roupas que lhes pudessem permitir absorver a luz e o calor.

É por isso que a morte não assusta Sócrates. O filósofo é pederasta. O verdadeiro amor desconhece as impurezas do corpo. Inicia nele para dele se afastar.

A CONTINUIDADE DA MORTE DE DIONÍSIO

O esboço de uma tragédia maligna – o freirianismo não aceita a tragédia e por isso a considera negatividade e decadência. É o plano da tragédia que constitui o duplo oprimido/opressor, elevados à categoria filosófica. Porque o oprimido é, por natureza, “o idiota”, o indisposto com o saber, é o não-socrático. Paradoxalmente, o oprimido, como humano-em-parte e humano-em-potencial, torna-se o amigo-próximo para o qual o educador revolucionário deve voltar-se.

¹⁷⁹ SENNETT, 1997.

¹⁸⁰ SENNETT, Op. cit., p. 30.

A tragédia negativa – apagar o Dionísio estrangeiro: pouco de si sabem os homens, apenas uma parte deles, sua parte menos humana, os oprimidos de corpos grotescos e de almas ingênuas. “Reconhecer a desumanização”,¹⁸¹ diz Freire, como a sentenciar que a maior das preocupações dos oprimidos deverá ser o reconhecimento da sua distância e exterioridade em relação a si mesmos. Sua humanidade partida, desvairada em sonetos opróbrios, derivada da violência dos opressores: “inaugura o desamor, não os desamados, mas os que não amam, porque apenas se amam”¹⁸². Os opressores não amam, os oprimidos não são amados. Eis que uma humanidade partida necessita de um filósofo/pedagogo que conte a vida do oprimido, que mostre sua culpa pela sua própria incapacidade de vislumbrar o que a consciência refinada é capaz.

A culpa é o que permite a remissão. Ela é o articulador de uma prática ascética de libertação, transformada em educação pela via do diálogo amoroso. O reconhecimento da grossura, do grotesco, da deformação do corpo e da alma do oprimido é condição sem a qual sua prática ascética de liberdade não se institui. Para acessar a liberdade, é preciso conjurar a vida e reconhecer a fraqueza, a miserabilidade e o estrangeirismo. Trata-se de uma ascética que se impõe do exterior. Um conceito que invade a vida do oprimido e se lhe mostra o quão pequeno e fraco é o mundo dos homens quase homens, dos homens desumanizados; o quanto para interiorizar o conceito é essencial uma pedagogia e um homem educador em graus superiores, com as asas despontando e quase prontas a permitir a volta ao mundo superior. É a rota iniciática platônica que é envergada para o interior do amor freiriano.

Freire diz que os oprimidos são, violentamente, “proibidos de ser”¹⁸³. Os quase seres são devires-desejantes. Eles amam, sem o saber – pois não podem “ser mais do que sua situação objetiva”¹⁸⁴ permite – o belo que é o Ser que se manifesta numa consciência crítica. A falta é correlata do desejo: como se os conceitos oprimido e culpado estivessem pulsando a ponto de aflorar em um momento preciso, no qual o corpo grotesco de alma ingênuo é submetido à Pedagogia Libertadora e Conscientizadora. “Conscientização, é óbvio, que não pára, estoicamente, no

¹⁸¹ FREIRE, 1983, p. 30.

¹⁸² Ibidem., p. 45.

¹⁸³ Ibidem., p. 44.

¹⁸⁴ Ibidem., p. 45.

reconhecimento puro, de caráter subjetivo, da situação, mas, pelo contrário, que prepara os homens, no plano de ação, para a luta contra os obstáculos à sua humanização”¹⁸⁵.

No interior do corpo feio do Sileno há uma divindade: a consciência; é Apolo a mostrar-se sobreposto ao estrangeirismo de Dionísio. O oprimido é estrangeiro em relação a si mesmo, por isso a ascética freiriana, por isso a atitude amorosa como forma de pedagogia:

A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação¹⁸⁶.

A pedagogia faz despontar, por entre uma vida barata e violentada, um desejo de chegar aos graus superiores – parece estar tão perto uma pedagogia dos mistérios iniciáticos. Desejo de liberdade; desejo de conscientizar-se. O pressuposto do desejo é o reconhecimento da falta, da decadência, da inapetência para o saber e para o amor. A dessemelhança que esses corpos grotescos guardam em relação ao modelo ao qual jamais souberam que se desenha, é o que justifica o amor pedagógico e o método amoroso e dialógico.

Para alcançar a meta da humanização, que não se consegue sem o desaparecimento da opressão desumanizante, é imprescindível a superação das ‘situações-limite’ em que os homens se acham quase coisificados¹⁸⁷.

A meta implica, segundo Freire, dois degraus: o desvelamento das condições da existência opróbria, codificando o real a partir de um lugar de reconhecimento de si como corpo grotesco e alma ingênua; o processo interminável de decodificação do real,

¹⁸⁵ FREIRE, 1983, p. 134.

¹⁸⁶ FREIRE, Op. cit., p. 44.

como forma de libertação que nunca cessa, como não cessa a culpa e o desejo. O alvo, a meta implica ultrapassar a coisificação, e a estratégia metodológica para tal engenho é o diálogo amoroso: “O diálogo é este encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu”.¹⁸⁸ Diálogo que é forma de amor, amor ao homem pela sua situação de falta e de desejo. O homem histórico, na linguagem freiriana, existe para descarregar e para realizar o desejo: um gozo que nunca termina porque o mundo da consciência crítica é tão presente quanto ausente, a humanização é tão fugidia quanto próxima – é um adiamento *ad infinitum* do dia mesmo no qual não necessitará mais haver nenhuma pedagogia porque todos os pecados da falta foram redimidos, é o dia no qual o sexo cessará, o desejo cessará. Eros estará sempre à espreita de modo a ferir os corpos com sua flecha do amor.

Os homens, contrariamente aos animais, são “históricos”, e isso lhes impõe uma atividade intensa de desvencilhamento da própria história. A história, na acepção freiriana, é um movimento em direção ao ponto final que nunca chega. Aquele ponto no qual Sócrates pretendia chegar ao morrer. Busca interminável – a culpa, o desejo e a descarga são intensamente renovados.

Detenhamo-nos neste ponto. Mesmo que possa parecer um lugar-comum, nunca será demasiado falar em torno dos homens como os únicos seres, entre os ‘inconclusos’, capazes de ter, não apenas sua própria atividade, mas a si mesmos, como objeto de sua consciência, o que os distingue do animal, incapaz de separar-se de sua atividade¹⁸⁹.

A historicidade dos homens os põe na trágica situação de culpa, pois é justamente sua consciência de inconclusão o que renova a consciência da falta. A educação bancária, como oposto-inimigo que ajuda Freire a pensar, constitui-se no movimento de afirmação da positividade da face grotesca dos homens ao promover uma prática imobilista que nega a busca e nega a ascense do diálogo:

¹⁸⁷ FREIRE, 1983, p. 111.

¹⁸⁸ *Ibidem.*, p. 93.

A concepção e a prática ‘bancárias’, imobilistas, ‘fixistas’, terminam por desconhecer os homens como seres históricos, enquanto a problematizadora parte exatamente do caráter histórico e da historicidade dos homens. Por isto mesmo é que os reconhece como seres que estão sendo, como seres inacabados, inconclusos, em e com uma realidade, que sendo histórica também, é igualmente inacabada. Na verdade, diferentemente dos outros animais, que são apenas inacabados, mas não são históricos, os homens se sabem inacabados. Tem a consciência de sua inconclusão. (...) Daí que seja a educação um que-fazer permanente¹⁹⁰.

A situação humana é trágica. O homem cindido – um universal partido entre o dominante e o dominado; opressor e oprimido. A humanidade a qual Freire faz referência é partida e oprimida. Essa trágica face do humano torna-o merecedor de todo o amor possível. À humanidade é atribuída uma potência e, ao mesmo tempo, uma falta. À falta corresponde o amor; à potência corresponde a possibilidade da redenção e da liberdade. O amor é exterior; a potência é latente, como atributo essencial do humano.

A educação problematizadora, que não é fixismo reacionário, é futuridade revolucionária. Daí que seja profética e, como tal, esperançosa. (...) O movimento permanente em que se acham inscritos os homens, como seres que se sabem inconclusos; movimento que é histórico e que tem o seu ponto de partida, o seu sujeito, o seu objetivo¹⁹¹.

A trágica condição humana é aumentada pela sua situação de saber-se ainda não inteiramente humana, isto é, inconclusa. A consciência da inconclusão é o que justificará a educação amorosa. A compaixão com tal tragédia é o que justifica toda prática amorosa pedagógica.

Humanização e desumanização, dentro da história, num contexto real, concreto, objetivo, são possibilidades dos homens como seres inclusos e conscientes de sua inclusão (...).

A desumanização, que não se verifica, apenas, nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação do SER MAIS (...)

Esta somente é possível porque a desumanização, mesmo que um fato concreto na história, não é, porém, *destino dado*, mas resultado

¹⁸⁹ FREIRE, 1983, p. 104.

¹⁹⁰ FREIRE, Op. cit., p. 83.

¹⁹¹ FREIRE, Op. cit., p. 84.

de uma ‘ordem’ injusta que gera a violência dos opressores e esta, o *ser menos*.¹⁹²

Simplesmente, não podemos chegar aos operários, urbanos ou camponeses, estes, de modo geral, imersos num contexto colonial, quase umbilicalmente ligados ao mundo da natureza de que se sentem mais partes que transformadores, para, à maneira da ‘concepção bancária’, entregar-lhes ‘conhecimento’ ou impor-lhes um modelo de bom homem, contido no programa cujo conteúdo nós mesmos organizamos¹⁹³.

No contexto dos outros seres, o homem é um complexo ambivalente: é uma potência que lhe permite ser o *locus* de todo o saber possível sobre ele mesmo e sobre os outros – é justamente a possibilidade de saber, o que o faz consciente da sua própria tragédia; e é essencialmente falta, ao passo que a incompletude é parte da sua própria natureza. A humanidade roubada coloca diante dos homens um desafio, uma situação-limite, que grita por um ultrapassamento. A situação-limite é a tragédia dionisíaca que o amor freiriano vê como negativa. O fato de os homens, particularmente, os oprimidos, descobrirem que “pouco sabem de si” e da sua destinação na terra, produz uma desacomodação tal que a certeza do alvo, da meta a ser atingida – a humanização – é o passo primeiro da salvação.

Mais uma vez os homens, desafiados pela dramaticidade da hora atual, se propõem, a si mesmos, como problema. Descobrem que pouco sabem de si, de seu posto no cosmos, e se inquietam por saber mais. Estará, aliás, no reconhecimento do seu pouco saber de si uma das razões desta procura. Ao instalar-se na quase, senão trágica descoberta a eles mesmos. Indagam. Respondem, e suas respostas os levam a novas perguntas.

O problema de sua humanização, apesar de sempre dever haver sido, de um ponto de vista axiológico, o seu problema central, assume, hoje, caráter de preocupação iniludível¹⁹⁴.

Os homens são uma obra ainda por terminar. O homem humano, o homem-espécie, o homem gênero – ele é objetificado e subjetificado: objeto definível entre os seres, senhor dos seus devires empíricos, seus estados corporais igualmente definíveis

¹⁹² FREIRE, 1983, p; 30.

¹⁹³ Ibidem., p. 99.

como empírico, como matéria, como frugalidade. Descobrir-se incompleto é uma “trágica descoberta”: estar entre ser humano, como essência-potência e ser corpo frugal, devir – procura de “saber mais”, descobrir-se. O homem é objeto transcendental, momento de chegada de todo o devir que nele se esgota; sujeito anterior ao devir, sua busca incansável de aproximação de si mesmo, do seu ser camuflado e errante por entre as formas que assume o seu corpo na história. Há uma oposição entre corpo e homem no saber freiriano. O corpo vive no mundo mundano, o homem vive num mundo divino.

Engenho da natureza ou de Deus, os homens assumem o predicado da inconclusividade e esta predicação exige que se lhes dispense uma determinada quantidade de amor. Amor que nega o objeto amado: corpo grotesco e humanidade partida, para transformar o seu devir numa busca sempre precária do alvo distante de toda a história. O amor freiriano articulou um discurso ético, com a preocupação em ligar ciência e amorosidade, e ainda de elaborar todo um jogo de estratégias de revelação da verdade e da consciência, no qual o meio são as práticas educativas amorosas – o diálogo.

Além disso, responsabilidade ética é a expressão de um amor à humanidade. Parece ser uma erótica, pois se trata de amar o que potencializa o indivíduo como humano, de forma que esse amor dispensado decorre de uma falta de humanidade de quem dá amor. Já que a potência humana é aumentada pelo constante suprimento de uma falta que é parte da essência humana. O próprio sujeito que ama é incompleto.

O amor freiriano é, inegavelmente, *philia*, pois a doação da amizade, da compreensão e do carinho, torna o sujeito amoroso mais alegre, mais contente, mais, enfim. É pelo fato de o outro ser essencialmente falta, que se investe sobre ele a prática amorosa; a falta do outro potencializa quem ama e o amor ganha fruição e tons de um desejo como falta.

Ora, se o humano é inconcluso, então esse amor entre humanos é sempre limitado pela agência da falta; ele será, portanto, sempre potencializado pela alegria de quem ama, que é aumentada pela alegria de quem é amado.

¹⁹⁴ FREIRE, 1983, p. 29.

Se os homens como objetos empíricos são inacabados – e essa parece ser sua sina –, e por isso amados, a culpa é parte constituinte desse amor. Culpado pela falta, culpado pela cupidez do corpo, pelo não saber, distância em relação à verdade... pela distância em relação a Deus.

O seu conhecimento de si mesmos, como oprimidos, se encontra, contudo, prejudicado pela ‘imersão’ em que se acham na realidade opressora. ‘Reconhecer-se’ a este nível, contrários ao outro, não significa ainda lutar pela superação da contradição. Daí esta quase aberração: um dos pólos da contradição pretendendo, não a libertação, mas a identificação com seu contrário¹⁹⁵.

A *Pedagogia do Oprimido* converte em humano o que antes só era atributo divino. Deus ama os homens pela situação de falta dos próprios homens, não porque algo pudesse faltar à divindade; os educadores amam os homens pela sua própria falta, pelo seu próprio desejo de "ser mais" e igualmente pela falta peculiar a todos os homens.

A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem (...). É condição indispensável ao movimento de busca em que estão inscritos os homens como seres inconclusos (...).

Os oprimidos, contudo, acomodados e adaptados, ‘imersos’ na própria engrenagem da estrutura dominadora, temem a liberdade, enquanto não se sentem capazes de correr o risco de assumi-la. E a temem, também, na medida em que, lutar por ela, significa uma ameaça, não só aos que a usam para oprimir, como seus ‘proprietários’ exclusivos, mas aos companheiros oprimidos, que se assustam com maiores repressões¹⁹⁶.

Educar assume os tons de uma prática amorosa erotizada numa dupla relação de inconclusividade – a falta que é suprida pelo suprimento da falta do Outro. Erótico

¹⁹⁵ FREIRE, 1983, p. 33.

¹⁹⁶ Ibidem., p. 35.

porque provém da falta e do desejo, *philia* porque é amizade que se dá tendo como retorno um aumento de força.

O amor freiriano criou um vínculo discursivo entre o mito da doação eterna dos deuses à humanidade e as práticas pedagógicas que se perpetuam em busca da civilização dos humanos. Tanto uns quanto os outros dão presença e vitalidade a seus objetos amorosos. A doação divina é pura renúncia e, portanto, prescinde de qualquer potencialização – ora, o divino já é toda a potência possível e imaginável, não pode ser mais; a doação dos educadores é uma forma de erótica e de amizade.

É erótica porque o humano é, conforme a discurso libertador da educação, inconcluso. E isso a torna um ser naturalmente desejante. Ensinar e partilhar o seu conhecimento com o Outro é uma forma de preenchimento de si, na medida em que ser naturalmente desejante é atributo da inconclusividade de educadores e educandos.

É *philia* porque consiste numa amizade entre mestre e estudante, porque o jogo é de trocas e ajuda mútuas, porque o jogo é de troca de conhecimentos e experiências de vida, muito mais do que uma imposição formal do saber.

No espaço luminar do pedagógico, está ordenada uma expressão do ascetismo. Um trabalho dedicado e amoroso de uma educação que se volta à busca, busca da alma sem corpo, da libertação da consciência, da remissão do pecado e da culpa – pecado e da culpa por ser menos, por ser o Mesmo e deste Mesmo distanciado.

Enquanto a violência dos opressores faz dos oprimidos homens proibidos de *ser*, a resposta destes à violência daqueles se encontra infundida do anseio de busca do direito de ser.

Os opressores, violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos, lutando por ser, ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão¹⁹⁷.

Dentro do mundo mágico ou místico em que se encontra a consciência oprimida, sobretudo camponesa, quase imersa na natureza, encontra no sofrimento, produto da exploração em que

¹⁹⁷ FREIRE, 1983, p. 46.

está, a vontade de Deus, como se Ele fosse o fazedor desta ‘desordem organizada’¹⁹⁸.

Na medida em que os homens, simultaneamente refletindo sobre si e sobre o mundo, vão aumentando o campo de sua percepção (...). O que antes já existia como objetividade, mas não era percebido em suas implicações mais profundas e, às vezes, nem sequer era percebido, se “destaca” e assume o caráter de problema, portanto, de desafio (...).

Na prática problematizadora, vão os educandos desenvolvendo o seu poder de captação e de compreensão do mundo que lhes aparece, em suas relações com ele, não mais como uma realidade estática, mas como uma realidade em transformação, em processo¹⁹⁹.

Esta busca do Ser Mais, porém, não pode realizar-se no isolamento, no individualismo, mas na comunhão, na solidariedade dos existires, daí que seja impossível dar-se nas relações antagônicas entre opressores e oprimidos (...).

Por isto é que esta educação, em que educadores e educandos se fazem sujeitos do seu processo, superando o intelectualismo alienante, superando o autoritarismo do educador ‘bancário’, supera também a falsa consciência do mundo²⁰⁰.

A proveniência do amor freiriano relaciona-se a um tipo específico de transformação: a relação do corpo com a verdade. No amor freiriano, já não se amam corpos belos, nem mesmo simplesmente corpos juvenis, é o corpo grotesco e a alma ingênua que são objeto de amor. O fato é que o amor freiriano não se inicia com uma relação afrodisíaca, nem entre indivíduos do mesmo sexo. Ele inicia com o reconhecimento da falta e, nesse sentido, ele é erótico, primeiro porque supõe carência/desejo como indispensáveis para o acesso ao verdadeiro e nisso continua Platão; segundo, porque o apartamento entre o corpo e a alma, derivado do cristianismo e da cortesia medieval, implicou uma duplicação do objeto amado: ama-se o corpo grotesco e a alma ingênua.

Por outro lado, se a relação carnal é apartada de Eros em Freire, sem que isso demande, como fora em Platão, um ritual de iniciação, uma “rota”, o corpo como marca da subjetividade é potencializado: pois é o corpo esfarrapado, oprimido, famigerado, que é amado, um corpo que não guarda a beleza do *logos*, nem o espírito crítico. Esse

¹⁹⁸ FREIRE, 1983, p. 52.

¹⁹⁹ Ibidem., p. 82.

²⁰⁰ Ibidem., p. 86.

corpo é grotesco – isto é, sem forma definida, sem consciência de sua disformidade. A educação freiriana que continua Platão e justifica-se, como em Platão, pela falta característica do mundo sensível, muda o objeto e o alvo do amor, agora é o corpo esfarrapado e sua consciência ingênua o que deve ser atingido pela flecha de Eros.

Não há no Eros platônico uma relação de exterioridade entre amor ao corpo a amor à alma. O que há é uma continuidade entre o amor ao corpo, e a força ascética para afastar-se dele e acessar o verdadeiro, objeto último do amor é a alma como forma pura e eterna. Portanto, o amor ao corpo e o próprio corpo é condição para o teste/ascética do filósofo. Não são poucos os elementos que extraímos do *Banquete* a afirmar que o amor à alma é o verdadeiro amor, entretanto, tal hipótese não nega o amor ao corpo belo, pois o amor, que é sempre um sentimento nutrido pelo belo, inicia pelo amor ao corpo. Antes da relação de exclusão entre o amor ao corpo e o amor à alma, que se poderá observar tanto no cristianismo como na cortesia medieval, o Eros platônico é uma forma de amor que começa no corpo e, por ser meio entre mortalidade e imortalidade, não nega o amor carnal.

O que ocorre no amor freiriano é que tal ruptura ocorrida do amor platônico para o amor cristão e para a cortesia romântica medieval será o espaço mesmo de constituição de um amor que separa, como o cristianismo e a cortesia medieval, o amor ao corpo do amor à alma, não sendo mais o amor freiriano um amor pela bela alma, nem mesmo pelo belo corpo. Trata-se de um amor pelo que de grotesco há nos homens escachados pela sociedade capitalista. O grotesco, o alienado, o de espírito pobre – é como procurar o belo nas coisas feias. Enquanto o platonismo procura o belo nas coisas belas, nos belos corpos dos rapazes, nos belos discursos, o freirianismo procura o belo nos corpos grotescos, nos discursos comuns que compõem a realidade dos oprimidos.

A indisposição radical do corpo com a alma é um acontecimento medieval – é tanto no cristianismo como no amor cortês que se verifica a radicalidade da duplicação de um Ser do homem, o que significa uma continuidade do platonismo. No *Fedon*, Platão supõe o apartamento entre dois mundos distintos: o mundo sensível dos corpos e o mundo inteligível das almas. O cristianismo parte daí para pensar o mundo em termos desse duplo corpo/alma. Entretanto, não se pode tributar ao platonismo a demonização do corpo – do corpo belo (objeto empírico de todas as tentações). Além disso, enquanto

para Platão era o corpo do jovem onde se situava a beleza inicial, é a mulher que é, por excelência, tanto no cristianismo como na cortesia, o alvo da tentação e a fonte da beleza e da virtude.

Em Freire, o amor nasce do desamor e da violência do mundo. A dialética freiriana permite supor que quanto mais desamor no mundo, mais amor – mais pedagogia, mais educação, mais história. A história é essa tensão dialética: o mundo só pode ser pensado no interior do duplo desamor/amor, de uma síntese sempre afastada. Nesse sentido, o amor freiriano tem um lado, o oprimido. Todo o amor educacional, como método dialógico, é voltado aos oprimidos, grotescos, decaídos. O amor é, para Freire, uma prática de salvação do corpo esfarrapado e da alma ingênua. O amor emerge como uma prática ascética de salvação, portanto, o objeto do amor é o oprimido.

AMOR AO PRÓXIMO

Início a descrição deste Arquivo com Prometeu. O Titã tem uma outra função que aquela de Margarida e de Dionísio. Este dois mostraram linhas de resistência em relação ao grotesco e o apolíneo freiriano, Prometeu mostra sobrevivências, continuidades na passagem de um Arquivo a outro. Trata-se de ver a emergência pagã e cristã de um amor de doação, gratuito e divino, que se torna prática ascética entre os homens medievais, na forma do ágape cristão – o amor ao próximo.

PROMETEU, O MITO PAGÃO

Marx disse, em 1841, que Prometeu foi o primeiro do calendário filosófico. Prometeu é símbolo da humanidade libertada. O mito do Prometeu aguilhoado, castigado por Zeus pelo seu devotamento ao homem, introduz no discurso amoroso um outro fato discursivo, uma outra cadeia de enunciados regulares, que fazem parte dessa mesma Série que é o amor cristão.

Prometeu é o salvador da humanidade. O mito de Prometeu simboliza a luta do homem contra os deuses. Prometeu talvez tenha sido o nosso primeiro grande humanista. Ele afirma o homem diante dos deuses. O fato discursivo é a redenção da humanidade, a humanização dos homens realizada pelas mãos do Titã-Filósofo-Educador.

De lá para cá, os homens foram condenados à história. Essa é a sua culpa. Pela culpa são amados e se pede sua redenção.

Examinemos, pois, o mito. Conforme o discurso de Protágoras, Prometeu e Epimeteu deveriam distribuir de modo conveniente as qualidades a todos os seres da Terra. Epimeteu encarregou-se da tarefa, entretanto, esqueceu-se dos homens. “Prometeu foi inspecionar a tarefa e viu que os animais estavam cuidadosamente equipados com tudo, menos os homens, que estavam nus e descalços e sem coberturas

nem armas”²⁰¹. Efetivamente, Epimeteu teria dado a todos os outros entes as qualidades que lhes permitiriam vir à luz, entretanto, dos homens, esqueceu-se. Diante de tal dificuldade, Prometeu precisava reparar o erro cometido por Epimeteu. Esta reparação implicou a Prometeu,

preocupado com a carência de recursos, tratando de encontrar uma proteção para o homem, rouba de Héfeso e de Atena sua sabedoria profissional junto com o fogo – já que sem o fogo aquela sabedoria não poderia ter utilidade para ninguém – e assim logo oferece como presente ao homem²⁰².

O homem, porque esquecido, tornou-se objeto de amor. Prometeu mostrou seu amor pela humanidade a partir de uma atitude sem limites na ordem dos deuses. O roubo justificou-se pela falta, o amor justificou-se pela falta. A falta justifica tanto a atitude intempestiva de Prometeu, quanto o seu amor pelos homens. Falta e amor são, pois, inseparáveis. No relato mitológico, são inseparáveis, tanto pela atitude que fez Prometeu roubar os próprios deuses, quanto pelo seu próprio esquecimento em relação aos homens. Foi Zeus a preocupar-se com o homem vivendo na Terra com todas as artes, menos aquela que poderia colocá-lo no conceito de civilidade: a arte da política. Então, mandou Hermes.

No relato do mito no diálogo *Protágoras*, ainda faltara para os mortais a arte da política, ainda que Prometeu já tivesse equipado os homens com as artes de Héfeso e de Atenas e de tê-los presenteado com o fogo. Espantosamente, neste diálogo de Platão, Zeus se compadece dos homens, convoca Hermes e envia aos homens pudor e justiça, pedindo a Hermes que distribuísse igualmente a todos essas artes: “e que todos sejam participantes. Pois não haveria cidades, se somente alguns participassem (...). Além disso, eis uma lei de minha parte: que aquele incapaz de participar com honra e justiça seja eliminado como a uma enfermidade da cidade”²⁰³. A falta do pudor e da justiça, fundamentais para a arte do convívio político, tornava os homens iguais a animais selvagens, de certo que o resultado seria o perecimento e a dispersão. Vemos que o

²⁰¹ PLATÓN, 1985, p. 525. Todas as traduções foram realizadas pelo autor.

²⁰² *Ibidem.*, p. 525.

²⁰³ *Ibidem.*, p. 527.

diálogo platônico que enfatiza a constituição da cidade não revela a ira de Zeus nem com Prometeu, nem com os homens, em função do roubo da centelha do fogo. Ao contrário, Zeus parece também ter-se compadecido da falta humana. Aí a humanidade é duplamente salva e é duplamente carente do amor e da piedade divinas.

Hesíodo mostra um Zeus irado e vingativo. Na *Teogonia*, Prometeu fora, unicamente ele, o grande salvador da humanidade:

(...) Prometeu
astuto de iriado pensar e o sem-acerto Epimeteu
que foi um mal dêo o começo aos homens come-pão,
pois primeiro aceitou de Zeus moldada a mulher
virgem (...)
E prendeu com infrágeis peias Prometeu astucioso,
Cadeias dolorosas passadas ao meio duma coluna,
E sobre ele incitou uma águia de longas asas.
(...)
Assim falou Zeus de imperecíveis desígnios,
Depois sempre deste artil lembrado
Negou nos freixos a força do fogo infatigável
Aos homens mortais que sobre a terra habitam.
Porém o enganou o bravo filho de Jápeto²⁰⁴:
Furtou o brilho longevivo do infatigável fogo
Em oca férula; mordeu fundo o ânimo
a Zeus tonitruo e enraivou seu coração
ver entre os homens o brilho longevivo do fogo (...)²⁰⁵

A atitude de Prometeu foi considerada por Zeus como uma traição, já que Prometeu lutara ao lado do deus supremo do Olimpo para derrotar os próprios titãs, seus irmãos. Entretanto, nem a velha ligação entre os dois salvou Prometeu de ser acorrentado na montanha para que a “águia de longas asas” devorasse o seu fígado eternamente.

Ésquilo descreveu a saga de Prometeu de modo muito semelhante ao de Hesíodo, sem dúvida bem diferente do modo como descrevera Platão no *Protágoras*.

²⁰⁴ Prometeu era um titã filho de Urano (o Céu) e Gaia (a Terra), ou ainda de Urano e Têmis. Hesíodo diz ser seu pai Jápeto “que desposou Clêmene de belos tornozelos/ virgem Oceanina e entraram no mesmo leito./ Ela gerou o filho Atlas de violento ânimo,/ pariu o sobreglorioso Menécio e Prometeu (HESÍODO, 2001, p. 135)”.

²⁰⁵ HESÍODO, Op. cit., p. 135.

Em *Prometeu Acorrentado*, o titã é punido por Zeus por ter doado à “humanidade primitiva” a centelha do fogo. Diz Prometeu ao Corifeu:

(...) depois de sentar-se no trono
de seu pai Cronos, Zeus distribuiu aos deuses
os diferentes privilégios e cuidou
de definir as suas atribuições.
Mas nem por um fugaz momento ele pensou
Nos mortais castigados pelas desventuras.
O seu desejo era extinguir a raça humana
A fim de criar outra inteiramente nova.
Somente eu, e mais ninguém, ousei opor-me
a tal projeto impiedoso; apenas eu
a defendi; liberei os homens indefesos
da extinção total, pois consegui salvá-los
de serem esmagados no profundo Hades.
Por isso hoje suportas estas dores cruéis,
Dilacerantes até para quem as vê.
Por ter-me apiedado dos frágeis mortais
Negam-me os deuses todos sua piedade
E estou sendo tratado de modo implacável,
Num espetáculo funesto até a Zeus!²⁰⁶

O amor às criaturas humanas levou Prometeu à desgraça. Mesmo assim, Prometeu mostrou aos homens sua bondade infinita. No texto de Ésquilo, na *Teogonia* de Hesíodo, ou em românticos, como Goethe ou Marx, Prometeu foi punido por seu amor aos humanos. A civilização dos homens custou a Prometeu a punição de Zeus que o acorrentou no Cáucaso para que o abutre devorasse o seu fígado no dia e o órgão voltasse a se regenerar à noite.

Quando Prometeu enfrentou Zeus e roubou-lhe a centelha do fogo, presenteando-a aos homens, perfazia-se aí o exemplo de um amor supremo pela humanidade. Era, este amor, gratuito, pois nada explicava no relato mitológico o fato de Prometeu ter arriscado sua posição diante dos deuses para dar à humanidade a possibilidade de ser humana. Nada explica, ainda, o fato de ter traído a confiança dos

²⁰⁶ ÉSQUILO, 1998, p.26.

deuses²⁰⁷, de ter roubado as artes de Héfeso e Atena e a centelha do fogo de Zeus. Só o amor, sem qualquer possibilidade de retribuição ou regozijo, sem qualquer potência, poderiam explicar as atitudes do titã. Tanta preocupação com os homens não faria Prometeu subir ao Olimpo.

O sacrifício mitológico mostra uma humanidade esquecida e também precária de toda plenitude. A possibilidade de uma existência humana perene somente pode ser atribuída a uma força exterior que a aborda como objeto e depois a torna ponto de projeção do amor. A humanidade é a parte fraca da criação. A humanidade é fraca, dependente e culpada, punida por Zeus pelo ato heróico de Prometeu.

A humanidade depende do ato heróico. Ela precisa de Prometeu. Prometeu é fonte, ao mesmo tempo, de amor e de desgraça. A caixa de Pandora introduz os homens numa história de incompletude, de desumanidade, ou de humanidade incompleta. Pandora põe os homens em desgraça. Pandora, a “bela calamidade”, foi o castigo que Zeus mandou aos homens. Da caixa carregada pela bela moça, saíram males de todo o tipo, além da esperança: promessa de salvação, promessa de redenção.

A humanidade é amada pela sua falta. O amor emerge no contexto da desgraça humana. Eis aí a abertura histórica que torna possível um amor-piedade. Trata-se de dois modos diversos de enunciar a falta: dependência das artes divinas, que permitem equilibrar o homem aos devires da natureza e produzir os bens materiais; dependência da virtude da prudência, que dá ao homem o sentido político e civilizatório.

²⁰⁷ Sabemos que três entidades primordiais estão na origem no mundo grego: Caos, Eros e Terra. Os primeiros filhos de Terra são Urano e Pontos, Céu e Água. Urano (o Céu) foi o masculino de Terra e de quem ela terá outros filhos. Da conjunção de Urano e Terra é que nascem outros filhos de Terra, mas esses filhos não conseguem sair porque Urano está deitado sobre Terra e não os deixa sair. Eles terão filhos: os titãs. O mais novo dos titãs é Cronos, aquele que ceifa a genitália de Urano e permite a emergência dos filhos de Terra. Cronos será, então, o rei do cosmo. Cronos casa-se com Rea e os dois terão filhos que gerarão outros filhos. O problema é que Cronos não confia nos seus filhos e acha que eles todos tentarão tirar o seu poder. Desse modo, os devora e os engole, escondendo-os na sua barriga. Rea, cansada das atitudes do pai que não deixa os filhos nascerem, engana Cronos e, o filho caçula, Zeus, é entregue a divindades que vão criá-lo. Como Rea engana Cronos e põe uma pedra enrolada nas fraldas da criança, Cronos engole a pedra. Zeus cresce em Creta e fica forte. Ocorre, então, uma guerra de deuses: os deuses titãs, ao lado de Cronos; e os deuses Olímpicos ao lado de Zeus. É aí que entra Prometeu. Este titã, filho do titã Jâpeto passa para o lado de Zeus e dá a astúcia que faltava para Zeus derrotar Cronos e tornar-se o deus máximo do cosmo. Essa é razão pela qual Prometeu parece trair Zeus e, do mesmo modo, a razão que o faz reclamar que Zeus não lhe é justo, já que, sem ele, a vitória sobre Cronos não teria ocorrido. Cf. VERNANT, 1998; BULFINCH, 2001; HAMILTON, 1999.

O amor é produto do esquecimento. O amor nasce porque o homem nasceu incompleto e, desde já, necessitou da misericórdia divina. A tarefa de Prometeu e Epimeteu não era outra senão constituir um mundo equilibrado que pudesse copiar o cosmos, de forma que todos os animais, inclusive os homens, dispusessem de atributos que lhes permitissem o equilíbrio e não os colocasse em falta. O esquecimento, a falta, a incompletude geraram aí todo o amor. Se os homens fossem já capazes de todo o fazer terreno possível, a fim de atingir a eternidade, todo o amor teria sido sempre um impensado. Ele não se teria composto como uma atitude humana, erótica ou *philia*. ágape e a doação de Prometeu, duas Séries constituindo um mesmo Arquivo, por dentro do qual se concebe o amor como piedade pela carência.

ÁGAPE

A aparição do texto de Agostinho é um acontecimento que marca o fim do mundo clássico. Relacionado a ele está o fechamento da Academia de Atenas; bem antes a definitiva proibição das lutas de gladiadores; antes ainda, a oficialização do cristianismo pelo Império. Enfim, a transformação do maior império pagão conhecido em um Império cristão é, de todos os acontecimentos, o mais surpreendente. Emerge, relacionado a essa série de acontecimentos, uma outra prática bem conhecida da nossa cultura: a *caritas* cristã – uma forma de amor ao próximo que se desenha e se define na Idade Média européia. A efetuação dessa prática tem também um caráter de acontecimento que correlacionado a outros constitui um Arquivo: o amor ao próximo.

O aparecimento da obra de Agostinho *A cidade de Deus*, é um acontecimento novo no Ocidente²⁰⁸. A conquista de Roma por Alarico, rei dos Visigodos, sacudiu o Império Romano, no século V, da Era cristã. Essa invasão bárbara ao reino terreno de Deus influenciou Agostinho a escrever *A cidade de Deus* e mostrar como o mundo pode ser dois, como o homem pode ser dois e como a cidade pode ser duas: a de Deus e a terrena. Diz Agostinho, a propósito do motivo e do plano do livro:

²⁰⁸ A obra foi escrita entre 413 e 426, pouco depois da invasão de Alarico sobre Roma. Foi em 391, através do Edito de Tessalônica, que o imperador Teodósio tornou o cristianismo religião oficial do Império romano. Mas, já em 313, o Edito de Milão dava liberdade de culto aos cristãos.

Não ignoro o esforço necessário para convencer os soberbos de todo o poderio da humildade. A humildade! Faz a celsitude concedida pela divina graça, não usurpada pelo orgulho humano, transcender a todas as culminâncias do mundo, volúveis joguetes do tempo. O rei e fundador de tal Cidade revelou a seu povo esta norma da suprema lei: Deus resiste aos soberbos e concede graça aos humildes. A alma inflada de presunçoso orgulho apropria-se, porém, desse atributo soberano e deleita-se neste elogio: Perdoar os vencidos e reprimir os soberbos. Falarei, pois, da Cidade terrena, senhora dos povos escravos e, por sua vez, dominada pela paixão de dominar, e coisa alguma calarei do que a razão determinante deste escrito pede e minha inteligência permite²⁰⁹.

Correlacionado ao fechamento da Academia de Atenas²¹⁰, parece haver senão uma ruptura em diversos níveis com a cultura clássica, pelo menos, uma transformação acerca da forma da prática ascética e sobre novas relações entre corpo e verdade, o que significa novas concepções acerca do amor.

O amante é Deus; os amados os homens. Não mais uma relação entre um jovem e um filósofo, que, no texto platônico, permitia aos primeiros ter como alvo a situação dos segundos. Agora, uma relação de doação do amante que nem se enfraquece, muito menos se fortalece com a doação ao amado, apenas reconhece no amado o decaimento e a falta. Não mais uma relação de pederastia, nem mesmo uma relação de pedagogia, nem mesmo ainda uma relação heterossexual, simplesmente porque a relação amorosa não se dá entre os homens, é uma relação que ocorre entre o divino e o humano. O amor verdadeiro provém de Deus. Para Platão, o amor era um gênio, nem mortal nem imortal e tinha como alvo o eterno; no cristianismo o amor verdadeiro não é da Cidade dos Homens, nem mesmo são os homens amantes, senão que amados. O caráter divino desse amor faz com que seja a doação divina. Sem dúvida, Agostinho realiza um corte radical, na medida em que separa inteiramente o amor ao corpo – a própria sexualidade – do amor verdadeiro, razão pela qual o Santo reconhece na abstinência sexual o maior de todos os valores.

²⁰⁹ AGOSTINHO, 2002, p. 27.

²¹⁰ A Academia de Atenas abriu em torno de 387 a.C., consagrada ao estudo da filosofia, da matemática, das leis. Foi fechada em 529, por ordem do imperador, já cristão, Justiniano.

O documento selecionado é o Coríntios 13: amor é doação, perenidade, bondade, devoção, *caritás* – caridade. *Ágape*²¹¹ descreve melhor. Este termo grego descreve infinitamente melhor o enunciado do amor cristão. O latino *caritás* desvia-se da doação sem volta, do *fazer o bem sem olhar a quem*. *Ágape* expressa o sentido mais intenso da falta do outro. O objeto do amor *ágape* é sempre ímpio, desrazoável, perdoável, capaz de arrependimento, em falta e em débito com o mundo, em função do pecado original: é um Ser de culpa. É Ser de piedade. A piedade é o amor para com os fracos. Em débito com a Cidade de Deus, em débito com a Cidade dos Homens²¹².

O amor expressa-se pelos devotos, pois todos eles decaíram das maçãs do Paraíso²¹³. Todos são objeto de amor, por serem fruto proibido do pecado primeiro, do sexo, do acasalamento.

O amor pelos ímpios, pelos desconhecidos e pelos ignorantes da palavra sagrada é uma forma de amor pelos desgraçados do mundo. Este é um eixo: amor pelos esfarrapados do mundo – os pecadores. O segundo eixo: amor pela humanidade como espécie decaída desde o princípio do pecado.

Homem empírico: Ser de cultura, história, Ser da atitude potencial para o pecado. É como uma potência reativa à própria condição pecadora, envolvido pelo amálgama das paixões e dos amores mundanos. Homem-hipótese de vida. Homem celeiro abundante de ódio e morte. Ser capaz de ferir. Ser capaz de denegrir. O homem é

²¹¹ Do substantivo feminino grego *ágape*. Conforme Frei Kloppenburg “a expressão ‘Deus é amor’ passa a ser ‘Deus é *ágape*’, *hó Theòs *agápe* estín*, como está no original grego da Carta 1 de São João (4, 8-16) (KLOPPENBURG, 1998, p.10)”.

²¹² A oposição Cidade de Deus/Cidade dos Homens faz referência à obra de Agostinho *A cidade de Deus*. Nesse sentido, tal oposição mostra, para efeitos de descrição, um dualismo característico do cristianismo medieval, presente na obra de Agostinho, que é a oposição entre vida terrena e vida ao lado de Deus ou Diabo e Deus, ou ainda corpo e alma.

²¹³ O pecado original tem sido interpretado de diversas formas tanto pelos mitólogos, quanto pela teoria psicanalítica. De uma forma ou de outra, parece haver consenso de que o pecado original deriva da posse, por parte de Eva, da árvore do conhecimento, fato que faz os dois – Adão e Eva – caírem do paraíso para uma vida de agruras, trabalho, violência e pecado na terra. Depois, Adão e Eva continuam, ao acasarem, a espalhar o pecado. Então, o sexo tornou-se a expressão terrena do pecado original. O que faz com que todos os nascidos na terra nasçam com a culpa, já que nascem do pecado. Nietzsche diz que essa idéia cria a fraqueza e a decadência, pois tal noção nega a vida: “O ódio instintivo contra a realidade: consequência de uma extrema suscetibilidade ao sofrimento e à excitação, que simplesmente não quer mais ser ‘tocada’, porque sente cada toque demasiado profundamente (NIETZSCHE, 2002, p. 64)”. Esse ódio à realidade decorre da constante situação de penitência vivida pelo cristão, já que é nascido do pecado e vive no mundo do pecado: justifica-se assim todo o sofrimento. Eis que temos, em função disso, “uma religião de amor”, uma religião que oferece o amor como forma de combater a fraqueza terrena. É o medo da dor, então, que tem como consequência a constituição de uma religião de amor.

produto de Adão e de Eva²¹⁴, logo é produto do sexo. Homem-fabricação do pecado, derivação do pecado, por isso Ser de desgraça e incompletude. A culpa é impregnada no seu corpo desde sua aparição primeira na Terra. Até que sua culpa se torne reconhecida e elemento da subjetividade.

Homem-essência: Ser da desgraça primeira. Abandonado à sua própria sorte. Ultrapassamento do pecado. O pecado já o impregna desde a sua enunciação primeira. Essência pecadora. Não história, não cultura, apenas essência pecadora. Ser anterior a toda empiricidade. Criador da história. O pecado original criou a história. O pecado fez o homem conhecer o bem e o mal, revelou-se para ele um tempo e uma história. Nessa história e nesse tempo, do conhecimento do bem e do mal, agora, já seres de história, os homens são levados a buscar o bem para além das fronteiras da Cidade dos Homens. O resultado somente poderia ser uma “religião de amor”.

Mesmo que eu fale em línguas, a dos homens e a dos anjos,
 Se me falta o amor, sou um metal que
 Ressoa, um címbalo retumbante.
 Mesmo que tenha o dom da profecia,
 O saber de todos os mistérios e de todo o conhecimento,
 Mesmo que tenha a fé mais total, a que
 Transporta montanhas,
 Se me falta o amor, nada sou.
 Mesmo que distribua todos os meus
 Bens aos famintos,
 Mesmo que entregue o meu corpo às chamas,
 Se me falta o amor,
 Nada lucro com isso.
 O amor tem paciência, o amor é serviçal,
 Não é ciumento, não se pavoneia, não
 Se incha de orgulho,
 Nada faz de inconveniente, não procura
 O próprio interesse.
 Não se irrita, não guarda rancor,
 Não se regozija com a injustiça,
 Mas encontra a sua alegria na verdade.
 Ele tudo desculpa, tudo crê, tudo espe-
 ra, tudo suporta.
 O amor nunca desaparece.

²¹⁴ Acerca de Eva, DUBY diz o seguinte: “Eva é a heroína de uma história contada na época [o autor está falando do século XII] em toda parte por meio de palavras e imagens. Essa história figura na Bíblia, no começo do livro do Gênesis. Relata a origem do gênero humano, a fundação da ordem moral, da ordem social e fornece, em algumas frases, uma explicação global da condição humana. Essa explicação, muito simples, retomada indefinidamente, impunha-se a todos os espíritos. Ela respondia a três perguntas: por que a humanidade é sexuada? Por que é culpada? Por que é infeliz? (2001, p. 45)”.

As profecias? São Abolidas.
 As línguas? Cessarão.
 O conhecimento? Será abolido.
 Pois o nosso conhecimento é limitado
 E limitada a nossa profecia.
 Mas quando vier a perfeição, o que é limitado será abolido.
 Quando eu era criança, falava como
 Criança,
 Pensava como criança, raciocinava
 Como criança.
 Quando me tornei homem, pus fim ao
 Que era próprio da criança.
 Agora, vemos em espelho e de modo
 Confuso;
 Mas então, será face a face.
 Agora, o meu conhecimento é limitado;
 Então, conhecerei como sou conhecido.
 Agora, portanto, permanecem estas três
 Coisas,
 A fé, a esperança e o amor,
 Mas o amor é o maior²¹⁵.

O hino ao amor fraterno mostra, na linguagem paulina, a superioridade do amor fraternal sobre todas as coisas que parecem ter valor: o conhecimento, as línguas, os anjos, os dotes proféticos, os mistérios, a fé que remove montanhas. Tudo é pequeno e sem significado se não com o amor. O paganismo, os cultos de mistérios, os oráculos, comuns na religiosidade helênica, não tem nenhum significado frente ao amor. É um amor contraditório: não é ciumento, não se orgulha por amor e por tornar o outro melhor, não se vinga com rancor, tudo e todos desculpa, perdoa, inclusive àquele que o fere. Paulo lembra na Segunda Epístola aos Coríntios que:

se alguém causou tristeza, não foi a mim, mas até certo ponto (não exageremos) a todos vós. Para tal homem, basta a censura infligida pela comunidade; por isso, muito pelo contrário, perdoai-o e consolai-o, a fim de que não soçobre em tristeza excessiva²¹⁶.

²¹⁵ Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios (*A BÍBLIA. Teb.*, 1995, p. 1413). O evangelizador permaneceu em Corinto por dezoito meses, a fim de levar a mensagem do evangelho para o interior da cultura helenística. Isso implicou um duplo processo: de condenação ao paganismo; de compreensão das tradições antigas e de como utilizar aspectos dessas tradições para fazer valer a mensagem cristã.

²¹⁶ *A BÍBLIA. Teb.*, Op. cit., p. 1420.

Além disso, Paulo diz que o amor é eterno – o amor é Deus? Pois, *quando vier a perfeição, tudo que é limitado*, deste mundo, será abolido, mas não o amor – eis sua perenidade. Conhecimento, línguas, mistérios, profecias, todas são coisas efêmeras que cessarão no momento derradeiro, o amor fica. Quando não se tem o amor, vê-se tudo de modo confuso, somente com o amor se pode ver *face a face*. A eternidade é o amor e só é possível com ele.

Kristeva²¹⁷ dedica um capítulo do seu livro *Histórias de amor* ao amor cristão. O que surpreende à autora é o caráter espontâneo e alegre de ágape. Ágape é uma forma de relação amorosa que implica a existência da divindade e da criatura, *locus* no qual se configura o dualismo medieval. O próprio dualismo de Deus, que é já todo amor possível, que deu o seu Filho pelos pecadores, é o mesmo que julga e condena ao Inferno eterno.

Entretanto, ágape não manifesta de imediato esse dualismo, ou seja, essa face que julga e condena, pois sua espontaneidade está, justamente, no fato de ser um amor pelos ímpios e pelos pecadores. A gratuidade, a benevolência do amor ágape é o fato de ele ser doação inteira. Não pede nada, não reclama reciprocidade, é um amor paternal, "não severo". Basta a si mesmo porque ama. Já é toda criação e toda doação possível.

Escandalosamente, esse amor de Deus, sem pedir qualquer retribuição, é demonstrado pelo “sacrifício de um corpo (...). O amor realiza-se através de uma morte, provisória, é verdade, mas de toda a maneira escandalosa, louca, inadmissível”²¹⁸. A morte do filho, o suplício de Jesus na cruz romana é tão incompreensível que somente a vida eterna ao lado do Criador poderia justificá-lo. Essa paixão de Cristo, paixão romântica, realiza-se na morte e se justifica porque só a morte permite a ressurreição e porque só a morte permite a entrada na Cidade de Deus. Jesus viveu para aceder à dicotomia do mundo: Cidade dos Homens, Cidade de Deus. A morte do filho de Deus para provar a aparência da dualidade e a sacralidade de toda a existência. Uma morte para doar o perdão aos que ficam; uma morte para mostrar a culpa e promover o arrependimento. Amor e morte: eis dois pólos inextricavelmente dependentes no ágape cristão. O escândalo da morte como demonstração de amor é uma forma pedagógica que

²¹⁷ KRISTEVA, 1988. Cf. também KRISTEVA, 1987.

²¹⁸ KRISTEVA, 1988, p.167.

leva o fiel a, senão fazer o mesmo, viver uma vida que imita o amor divino, de doação e caridade; de arrependimento pela culpa.

Deus deu-se às suas criaturas. É pura doação. Não pede, pois "basta-se a si mesmo".

O amor basta-se a si mesmo, em si e por sua causa encontra satisfação. É seu mérito, seu próprio prêmio. Além de si mesmo, o amor não exige motivo nem fruto. Seu fruto é o próprio ato de amor, contanto que vá a seu princípio, volte à sua origem, mergulhe em sua fonte, sempre beba donde corre sem cessar. De todos os movimentos da alma, sentidos e afeições, o amor é o único com que pode a criatura, embora não condignamente, responder ao Criador e, por sua vez, dar-lhe outro tanto. Pois quando Deus ama não quer outra coisa senão ser amado, já que ama para ser amado; porque sabe que serão felizes pelo amor aqueles que o amarem.²¹⁹

O ágape cristão é um amor gratuito. Ele ama justamente porque renúncia a si em favor do outro. Ele não tem justificação; ele é capaz de tanto amor ao desconhecido, ao inimigo, como a si mesmo. Ora, o Deus cristão nada tem a ganhar para ele, pois ele é a própria perfeição. Ele então só pode renunciar. Ele se sacrifica por quem criou e sem outra razão a não ser por um amor sem razão. Ele não ama porque criaturas são boas ou justas (Deus também ama os pecadores, foi inclusive por eles que entregou o seu filho unigênito), é amor por amor. Não é o homem que é amável, Deus é que é amor. É o amor primeiro. Aqui, precisamente aqui, nasce o amor. O mais interessante é que esse amor nasce na Idade Média, não é que entre os judeus tal forma de amor de doação não existisse ou não pudesse existir, é que foi no Ocidente Medieval que ele, por condições históricas específicas, apareceu como promessa. O amor cristão é a própria promessa da salvação.

²¹⁹ Memória de São Bernardo. In: KLOPPENBURG, 1998, p. 15. São Bernardo de Claveral, pertencia à Ordem Cisterciense, nasceu em 1090 e em 1174 foi canonizado pelo Papa Alexandre III.

Amor de doação. A caridade que Cristo manifestou aos seus desde o primeiro chamado à margem do lago e na vida íntima de nômades, que compartilhavam da mesma tenda, culmina na sua imolação no Calvário. Essa é ao mesmo tempo a prova mais decisiva do amor e o evento de um amor extremo. Tendo sempre amado os seus, o Salvador termina a sua vida, sacrificando-se por eles. É a caridade suprema: ‘Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos’.²²⁰

A doação divina é pura renúncia e, portanto, prescinde de qualquer potencialização – ora, o divino já é toda a potência possível e imaginável, não pode ser mais. Trata-se de uma doação de potência ao outro por pura contemplação, por puro amor à humanidade; a doação das criaturas (*caritás* latina) é sempre uma forma de erótica e de amizade. Nunca o amor ágape pode ser senão imitado por uma criatura imperfeita e finita.

Esse amor ágape difere de Eros. Eros possui uma dupla origem: por um lado sempre pobre, rude, duro, deita-se ao relento – é penúria; por outro lado, vive à espreita do que é belo e bom, pois isso lhe falta. Eros tende à tentativa da posse eterna do bem. Ele deseja o que não possui. Por isso o amor erótico é falta. Eros é síntese de Penúria e Poros (este tem os meios, passagens). Penúria é em tudo falta, indignância, vida vagabunda, daí a natureza sempre insatisfeita de Eros. Só tem falta aquele que conhece a sua ignorância. Ora, o amor ágape não pode ser ignorância, rudeza, parcialidade; ágape não é indignância, ele é, na verdade, o que atesta a indignância humana, que dele precisa para aceder e contemplar o Absoluto.

Também difere o ágape da *philia*. A amizade – amor de benevolência – este amor que, se faz o bem para quem se gosta, é um amor que aumenta a potência em alegria de quem ama. O sujeito do amor sente-se alegre pelo outro. O Amor é duplicado pelo amor do outro. Este é um amor que dá, sem renúncia; ao invés da renúncia, o amante dá pelo aumento da sua própria potência. Ela se regozija e partilha da alegria do outro. A doação da amizade, da compreensão e do carinho torna o sujeito amoroso mais alegre, mais contente, mais, enfim. É pelo fato de o outro ser essencialmente falta que se investe sobre ele a prática amorosa; a falta do outro potencializa quem ama. Este ainda é

²²⁰ KLOPPENBURG, 1998, p. 29.

egoísta na sua forma. Ele deseja a miséria do outro para se potencializar realizando o bem. Ora, tanto *philia*, quanto Eros não ganham espaço numa época na qual ter-se a si mesmo e ao outro era considerado perfídia, heresia, descrença. Eros e *philia* são formas de amor que só existem num Arquivo no qual existe o mortal e o homem. Em um Arquivo como o de ágape, só o que se pode supor é que o amor dirija-se a *Theo*, não ao *Antropus*. O amor cristão é gratuito, é caridoso. Disse Jesus: “Quanto a ti, ao dares esmola, ignore a tua mão esquerda o que faz a tua mão direita, a fim de que tua esmola fique no segredo; e teu Pai, que vê no segredo, te retribuirá”²²¹.

Este amor ágape circula sobre si mesmo: ele começa com Deus e com Ele termina. É um amor errante que busca, em todas as imperfeições, dar afeições; em todos os desafetos, dar afeto e ternura; em todas as práticas inauditas, revelar a verdade. O amor ágape é sujeito. As criaturas são objeto e alvo de uma acolhida e de uma eleição sobre a qual não têm controle. A falta não está do lado de quem ama. A inversão de Eros é também na forma da relação amorosa. Enquanto Eros ama pela sua própria falta, o Deus cristão ama pela falta do outro. É o objeto do amor que sofre com a falta. Kristeva afirma que o amor ágape “é a inversão da dinâmica de Eros que subia até o objeto desejado ou até a Sabedoria suprema. Ágape, ao contrário, enquanto se identifica com Deus, desce: é dom, acolhida, graça. É no amor judaico que este ágape mais faz pensar, pois que o Deus bíblico, paterno, é aquele que elegeu seus fiéis”²²². Eros é já naturalmente imperfeito. Sua dupla origem implica uma natureza de falta. Ora, os homens são seres em falta, uma indigência decorrente do pecado primeiro – o que lhes pode completar?

Claro, pois o amor ágape é transcendente, ele não é deste mundo da Cidade dos Homens, ele provém de Deus. Deus é o ponto de partida do amor ágape: não a beleza empírica para aceder ao belo em si; não um elemento de desejo, pois ágape nada deseja, na medida em que nada lhe falta, já que é Deus. Ágape é o “vínculo perfeito”²²³, tal que permite o convívio fraternal entre os homens. Isso significa que “o amor não faz nenhum dano ao próximo; portanto o amor é o pleno cumprimento da lei”²²⁴.

²²¹ A *BÍBLIA. Teb.*, 1995, p. 1198.

²²² KRISTEVA, 1988, p.166.

²²³ A *BÍBLIA. Teb.*, 1995, p. 1452.

Ao contrário, os homens imitam a ágape que nasce em Deus, que é doação de Deus aos homens, por isso a lei é amar uns aos outros do mesmo modo que Deus amou. A Carta de São João resume tal concepção de ágape como elemento de transcendência:

Caríssimos,
 amemo-nos uns aos outros,
 pois o amor vem de Deus;
 e todo aquele que ama
 nasceu de Deus e chega ao conheci-
 mento de Deus.
 Quem não ama não descobriu a Deus,
 porque Deus é amor.
 Eis como se manifestou o amor de Deus
 entre nós:
 Deus enviou o seu Filho único ao mundo,
 para que vivêssemos por meio dele.
 Nisto consiste o amor:
 não fomos nós que amamos a Deus
 mas foi ele que nos amou
 e nos enviou seu Filho como vítima de
 expiação por nossos pecados.
 Caríssimos,
 se Deus nos amou a tal ponto,
 nós também devemos amar-nos uns aos
 outros.
 A Deus, Ninguém jamais contemplou.
 Se nos amarmos uns aos outros
 Deus permanece em nós
 e seu amor em nós é perfeito.
 Nisto reconhecemos
 que permanecemos nele e ele em nós,
 ele nos deu o seu Espírito.
 Quanto a nós, damos testemunho, por-
 que o contemplamos,
 que o Pai enviou o seu Filho como Sal-
 vador do mundo.
 Todo aquele que confessar que Jesus é
 o Filho de Deus,
 Deus permanece nele e ele em Deus.
 Quanto a nós, conhecemos, por termos
 Acreditado nele,
 Deus é amor:
 Quem permanece no amor
 Permanece em Deus, e Deus permane-
 ce nele.²²⁵

²²⁴ A *BÍBLIA. Teb.*, 1995, p. 1397.

O PRÓXIMO-GROTESCO

O amor é corajoso. Corajosamente amam-se os filhos do mal; corajosamente, amam-se os homens: o homem-empírico, fruto das maldades todas desferidas pelos *poderosos que programam o mundo*²²⁶; o homem-espécie, marcado profundamente pela sua incompletude. Historicidade essencial, transitoriedade essencial. Homem-espécie decaída. Pecado original. O amor é espaço restrito entre os homens de boa vontade, não pode ser amor sádico de quem domina, nem amor masoquista de quem é dominado. Amor que é fusão do desejo de quem ama e de quem é amado. A origem do amor é o educador, dele é a responsabilidade ética primeira no processo educacional, até que o amor se torne mútuo – podendo ser chamado de dialógico.

O amor é, também, diálogo. Daí que seja essencialmente tarefa de sujeitos e que não possa verificar-se na relação de dominação. Nesta, o que há é patologia de amor: sadismo em quem domina; masoquismo nos dominados. Amor, não. Porque é um ato de coragem, nunca de medo, o amor é compromisso com os homens. Onde quer que estejam estes, oprimidos, o ato de amor está em comprometer-se com sua causa. A causa de sua libertação. Mas este compromisso, porque é amoroso, é dialógico²²⁷.

O amor é um procedimento. Amor aos esfarrapados, agora como procedimento. Comprometer-se com a causa dos oprimidos: isto é um ato de amor. O diálogo fortuito entre dois seres que se amam, marca ainda platônica do amor. *Philia*. Gosto pelo sal do outro. Desejo pela falta do outro. Amizade profunda pelo seu desespero. *Ágape* humana e mediação platônica. No limite das transformações que o amor freiriano realizou tanto em Platão como em *ágape*. O projeto de uma educação que salva o próximo do seu corpo grotesco exigiu a incorporação do conceito cristão de próximo: aquele se nos assemelha pela sua condição essencial de humano e de portador do Pecado Original, digno de piedade, por sua evidente fraqueza. Fracos são todos os homens cuja salvação somente é possível na sua comunhão. Nesse sentido, Freire afirma:

²²⁵ A *BÍBLIA*. *Teb.*, 1995, p. 1507.

²²⁶ A referência a Paulo Freire é proposital, pois o *ágape* cristão é uma linha que puxo a fim de tecer o amor freiriano. *Ágape* está na proveniência do amor freiriano. A noção cristã de culpa e da noção de amor aos ímpios, são enunciados dispostos no discurso amoroso freiriano.

a investigação do pensar do povo não pode ser feita sem o povo, mas com ele, como sujeito de seu pensar. E se seu pensar é mágico ou ingênuo, será pensando o seu pensar, na ação, que ele mesmo se superará. E a superação não se faz no ato de consumir idéias, mas no de produzi-las e de transformá-las na ação e na comunicação²²⁸.

Ágape humana como símbolo da doação eterna e divina de Deus aos homens, aos homens ímpios, pecadores, desajustados e esfarrapados, esquecidos, todos eles, pela maldade dos *poderosos que comandam o mundo*. Continuidade da forma do amor cristão. Descontinuidade do esquecimento do corpo, continuidade da culpa, inserida numa relação amorosa entre homens. Mesmo tema no interior da mesma inquietude. Relação amorosa de doação espontânea. O tema do amor espontâneo volta-se para os homens e entre os homens, como ideal ético – comprometimento com a salvação do outro, com a familiarização do estrangeiro com seu próprio mundo. Não mais uma demonstração de Deus e de sua própria eternidade. Não mais uma exaltação da figura divina pela sua incomparável e incomensurável doação e espontaneidade. Em Freire, o procedimento amoroso o exalta o ideal ético humano – de amar os seres escachados da terra. Ideal ético porque, sendo humano, devo me sentir mal diante da falta do outro também humano: “Se não amo o mundo, se não amo a vida, se não amo os homens, não me é possível o diálogo”²²⁹. Cada um é um deus potencial, ama a cada um como Deus amou os homens. O mesmo tema deslocado para o presente educacional. Amor é atitude espontânea, de doação fortuita, que perambula na ordem tácita dos desejos. Mesma inquietude: salvar os humanos das suas faltas. Igualar os homens em suas figuras estranhas. Ainda estamos no interior de uma forma amorosa que leva o amor para longe dos homens, para o além-história, para um além-mundo. Forma que somente se presentifica pela imitação que os homens fazem do amor divino. O amor é sentimento humano, não mais divino. Perdeu em força, daí a necessidade de uma educação mundana e amorosa. A proximidade educador/educando é condição essencial para o sucesso do diálogo:

²²⁷ FREIRE, 1983, p. 94.

²²⁸ Ibidem., p. 119.

²²⁹ Ibidem., p.94.

Quanto mais se adaptam as grandes majorias às finalidades que lhes sejam prescritas pelas minorias dominadoras, de tal modo que careçam aquelas do direito de ter finalidades próprias, mais poderão estas minorias prescrever (...).

Nas aulas verbalistas, nos métodos de avaliação dos ‘conhecimentos’, no chamado ‘controle de leitura’, na distância entre o educador e os educandos, nos critérios de promoção, na indicação bibliográfica, em tudo, há sempre a conotação ‘digestiva’ e a proibição ao pensar verdadeiro (...).

Não se pode perceber que somente na comunicação tem sentido a vida humana. Que o pensar do educador somente ganha autenticidade na autenticidade do pensar dos educandos, mediatizados ambos pela realidade, portanto, na intercomunicação²³⁰.

O diálogo entre homens que se amam: pela empiricidade maldita do esfarrapado, pela natureza incompleta dos dois. O diálogo torna acessível a falta do *ser ingênuo*.
Diálogo como método amoroso de acesso ao saber:

Como situação gnosiológica, em que o objeto cognoscível, em lugar de ser o término do ato cognoscente de um sujeito, é o mediatizador de sujeitos cognoscentes, educador, de um lado, educandos, de outro, a educação problematizada coloca, desde logo, a exigência da superação da contradição educador-educandos. Sem esta, não é possível a relação dialógica, indispensável à cognoscibilidade dos sujeitos cognoscentes, em torno do mesmo objeto cognoscível (...).

É através deste [o diálogo] que se opera a superação de que resulta um termo novo: não mais educador do educando do educador, mas educador-educando com educando-educador.

Desta maneira, o educador já não é o que apenas educa, mas o que enquanto educa, é educado, em diálogo com o educando que, ao ser educado, também educa²³¹.

Freire realiza a síntese entre Prometeu e Platão. No primeiro, a falta é de quem recebe amor; no segundo, a falta-desejo é de quem dá amor. O amor se dá no diálogo entre quem dá e quem recebe amor.

Eis o prenúncio prematuro da morte de Deus. Eis uma força afirmativa que Freire esconde e elimina, cortesmente, no enunciado do seu discurso. Ao invés de

²³⁰ FREIRE, 1983, p. 73.

²³¹ Ibidem., p. 78.

promover, na forma do diálogo amoroso, uma ascese de libertação, constitui uma ascese de expiação. A libertação, principal conceito da *Pedagogia do Oprimido*, carrega o sentido de uma expiação do pecado e da culpa que faz o oprimido se sentir diferente e distante em relação a si mesmo. O diálogo é, pois, uma expiação – soa como um açoite de lâminas de aço nas costas.

O amor freiriano propôs um amor ao próximo, não que o próximo fosse um igual, mas que o próximo fosse sempre um Outro-próximo. Ensinar o nosso Outro fôra a tarefa de toda a educação amorosa; salda-lo com carinho, satisfazer-lhe os desejos, mantê-lo próximo e, ao mesmo tempo, distante o suficiente, de forma a justificar toda a prática educativa amorosa. A proximidade é o limite entre a falta do Outro-próximo e a incompletude consciente do Educador. O educador já assumiu sua culpa.

O Outro representa o lugar de uma insensatez. Seu corpo grotesco e sua alma ingênua são a expressão de um distanciamento que aproxima. É um ensino para o Outro oprimido, exaurido e ignorado pelo sistema que o engendrou, a exata medida do distanciamento e da proximidade. É um distanciamento do sujeito e um interpelamento do Outro como objeto de amor e educação. O amor é sempre dirigido ao Outro. Ele é a representação da nossa ausência, das nossas virtudes, dos tons que se nos aproximam da perfeição. Esta qualidade de amor entre o educador e o educando é, inelutavelmente, desigual, em sujeição, em discurso e em condição de humanidade. De modo que a danação do Próximo – sua alma ingênua e seu corpo grotesco – é o logro que o coloca no espaço mesmo dos objetos de amor. Sua insensatez o põe no espaço de um projeto de libertação e de conscientização. Moral pedagógica: o ato de amor neste caso sugere uma valorização moral do Outro e do indivíduo que ama. Amor é bom, é princípio ético, dever de todos os educadores, “amar ao próximo como Deus nos amou”. A pedagogia libertadora é moral – ela não cansa de opor o homem mundano ao homem divino; a consciência ingênua à consciência crítica. O bom ao mau, que é o transcendental ao empírico.

Além disso, estabelece um campo natural, derivado das dicotomias que descrevi acima, a partir do qual avalia o campo educacional e o campo dos educadores:

O educador problematizador re-faz, constantemente, seu ato cognoscente, na cognoscibilidade dos educandos. Estes, em lugar de serem recipientes dóceis de depósitos, são agora investigadores críticos, em diálogo com o educador, investigador crítico, também²³².

Educador crítico/educador bancário: críticos e dialógicos/ingênuos e autoritários. Derivada ainda da platônica dicotomia entre opinião e *logos*: a superação do conhecimento no nível da *doxa* pelo verdadeiro conhecimento, o que se dá no nível do *logos*. Reconhecer a culpa é como ultrapassar o nível da *doxa*, através da relação que educando e educador problematizador estabelecem.

Dessa forma, o amor ao próximo está estreitamente vinculado a um processo dialético de superação temporária das dicotomias, através de um trabalho contínuo de fazer emergir as consciências críticas, utilizando-se da educação problematizadora:

de caráter autenticamente reflexivo, implica num constante ato de desvelamento da realidade. A primeira pretende manter a imersão; a segunda, pelo contrário, busca a emersão das consciências, de que resulte sua inserção crítica na realidade²³³.

A ausência de Deus em nós faz-nos, desde sempre, objetos de amor. Somos amados porque a nossa falta essencial nos insere no campo da essencial imperfeição. Toda a imperfeição é submetida ao ensino; nenhuma imperfeição poderá apagar-se e jamais poderá transformar-se na plenitude perfeita. Não podemos imitar Deus na sua exatidão e integridade. Nossa renúncia nunca será como a Dele.

Ágape estabelece o tom desse jogo. O amor tem origem em Deus e é dirigido aos humanos. Se amar a Deus é “obedecer a Deus”, então amar o próximo é uma lei, porque Deus disse “amai-vos uns aos outros”. O amor ao próximo de Freire é, ao mesmo tempo, uma descontinuidade no ágape cristão: enquanto este destaca a igualdade dos homens no seu decaimento, na sua culpa e na sua ausência de Deus, o amor freiriano destaca uma dupla relação de igualdade/desigualdade: igualdade em natureza,

²³² FREIRE, 1983, p. 80.

origem, culpa e decaimento; desigualdade epistemológica. O ascetismo freiriano cria a culpa e a ingenuidade e sustenta-se na desigualdade aparente entre os homens conscientes e os homens ingênuos.

O amor freiriano é imitação do amor divino porque é uma insólita tentativa gratuita e espontânea de amar os oprimidos, tão próximos como desconhecidos; tão perto pela sua condição essencial, quanto distantes pela sua condição múltipla, disforme, numerosa e anônima. Amar os oprimidos é amar seres anônimos, que só o sofrimento os liga. Os educadores libertadores amam pelo fato de reconhecer nos estudantes uma humanidade em falta que se define por uma estranha presença de Deus e, paradoxalmente, por uma completa ausência divina. Deus nos é ausente, e essa é a razão pela qual nos transformamos em objetos de amor. Sua ausência se revela na nossa criação, no momento ímpar da doação divina, sem aumentar potência ou sem regozijar-se; pois Ele já é tudo e não pode ser mais. Somente o que ele pode é enfraquecer, é repartir-se, é perder um pouco de si por amor aos humanos. "A criação é da parte de Deus não de expansão de si, mas de retirada, de renúncia"²³⁴. O humano é ausência de Deus. Eis a justificativa para o amor que se dispensa à humanidade.

O amor freiriano é um imitar Deus. É dar sem conhecer quem recebe; é amar pela simples condição de o Outro ser, ao mesmo tempo, o Mesmo – humano e inconcluso. Ora, se os professores libertadores imitam Deus, não podem então se mostrar como uma prática amorosa erótica e/ou *philial*, exceto se tal prática constituir-se numa síntese. O que a história poderá contar-nos sobre tal síntese? Essa que flagro no amor freiriano: um amor erótico, decorrente do desejo de ser mais humano; um amor *philial*, que decorre de uma doação interessada de um mestre a um discípulo, na medida em que a alegria do discípulo corresponde a um ser mais do mestre; um amor divino, pois decorre de uma doação de potência ao Outro por pura contemplação, por puro amor à humanidade, na forma de uma responsabilidade ética. Como uma imitação de Deus, como um modo de esvaziar-se pelo Outro, sem alegria, sem regozijo; apenas potencializar o Outro, como a não querer nada com isso, nenhuma potência, nenhuma alegria.

²³³ FREIRE, 1983, p. 80.

²³⁴ WEIL, citada por COMTE-SPONVILLE, 2000, p. 294.

ASCETISMO E SALVAÇÃO

O amor freiriano propõe uma ascese, de tal forma que o indivíduo explorado realiza um cuidado de si mesmo, no sentido de elevar-se a uma condição que Freire chama de “epistemológica”. Tal condição é menos uma disposição intelectual – verdadeiramente o é – e mais uma disposição ética: compromisso com o mundo e com os explorados, reconhecimento consciente da situação de opressão e, como consequência, uma prática da liberdade. A dialética dos oprimidos implica superarem sua própria contradição e se constituírem em “seres para si”²³⁵.

Então, amor para Freire somente tem sentido no momento em que o amor é gratuito e deriva de um estado de natureza. Estar de acordo com o estado de natureza é amar seus semelhantes em situação de opressão. Trata-se da demonstração de uma conduta ética natural em todos os seres humanos. Como os gregos o ascetismo freiriano deriva de uma atitude transgressiva em relação ao mundo e, ao mesmo tempo, de uma atitude de envolvimento e preocupação ética com o mundo. O educador tem compromisso ético com a liberdade; educando tem compromisso ético com a libertação de si e dos outros. O ascetismo, que é um cuidado de si, de sua competência intelectual, de sua ciência – condição de liberdade – é, isomorficamente, um cuidado com o mundo, com o próximo e com o semelhante. Seu começo se situa no cruzamento entre a culpa cristã e o nojo da multiplicidade do mundo em Platão. É nesse interstício que esse ascetismo transforma-se em expiação, pois leva à construção de um pecado comum ao homem-essência e, conseqüentemente, a uma culpa comum. A comunhão entre os homens, propugnada por Freire, consiste nesse ideal ético referido acima. Os homens voltam-se a si mesmo para reconhecerem-se como fruto de uma falta e de uma culpa universal, que somente poderá ser resolvida, no processo de expiação ascética: o diálogo amoroso. Desse modo, a expiação é, ainda no amor freiriano, uma forma de salvação.

Em Platão a morte é o signo do asceta – a morte é a renúncia mais radical em relação a um completo domínio de si, quanto ao afastamento de tudo o que pode tornar a alma incapaz de criar asas e voltar a subir. Uma dietética, uma erótica, uma econômica, é o que os gregos constituíram como forma de criar uma conduta moral

²³⁵ FREIRE, 1983, p. 189.

determinada a atingir o ideal de *sofrosine* e, do mesmo modo, constituir-se como sujeitos temperantes. Já escrevemos sobre a erótica como uma arte de se conduzir bem e adequadamente no campo dos *afrodisias*²³⁶, principalmente sobre como o rapaz devia se comportar de modo a não despertar má fama nem para ele, nem para seu amante. Assim, a estilização do amor pelos rapazes funcionava, no contexto da erótica, como um meio de tornar tal relação elemento de enaltecimento e de aprendizagem – uma iniciação mesmo do rapaz na vida pública. O cuidado de si, a vigilância para consigo, a relação agonística – como uma guerra de si contra si mesmo –, não tinha como objetivo, entre os gregos, um cuidado de si para si mesmo, mas um cuidado de si para o mundo, para o bom funcionamento da pólis.

Ortega²³⁷ considera que as formas das ascetes clássica grega e cristã se caracterizam por uma vontade de singularização e de alteridade, diferentemente do que ele chama de práticas de bio-ascese. Estas práticas de si nas sociedades contemporâneas se caracterizam pela conformidade e pelo ressentimento. A bio-ascese não se volta para uma prática que tem como alvo a modificação da vida na pólis, mas como prática que se volta a si mesma: visa não “à transformação do *status quo* e dos arranjos estabelecidos, mas ao narcisismo conformista e ao abandono do mundo”²³⁸.

Em Platão a ascese tem como alvo o governo da cidade e a relação com o outro: o cuidado com o corpo, com a alimentação e com a sexualidade acompanham um cuidado com a alma. A austeridade quanto aos prazeres do corpo indica uma preocupação com a temperança, com o equilíbrio, que é, ao mesmo tempo, uma preocupação com o equilíbrio e o bem-estar da cidade.

Todo o cuidado com o corpo, para os gregos, é igualmente um cuidado com a alma. Não se tratava, entretanto, de vigiar as condutas dietéticas e amorosas para tornar o corpo simplesmente mais belo, tratava-se de cuida-lo para não se entregar aos excessos, pois o homem, entregue aos excessos, incapaz, portanto, de governar a si mesmo, não poderia governar a pólis, não era útil para a sociedade.

²³⁶ Cf. FOUCAULT, 1994b.

²³⁷ ORTEGA, 2002.

²³⁸ ORTEGA, Op. cit., p. 143.

O que se depreende é que a ascese tanto do corpo quanto da alma tem como alvo as relações que se estabelecem com os outros no espaço da pólis. Toda a ascese tem como objetivo tornar o homem livre e temperante. Logo, o controle sobre si em termos de cuidado com o que se come, com as doenças, com as práticas *afrodisias*, não tem um fim em si mesmo senão um objetivo filosófico e político: não é o corpo o alvo da ascese, senão a verdade, como alvo filosófico, e a vida pública, como alvo político. Ora, “ao ocupar-se de si mesmo o indivíduo converte-se em alguém capaz de ocupar-se dos outros. Existe uma relação de finalidade entre ocupar-se de si mesmo e ocupar-se dos outros”.²³⁹

Foucault mostra que, em Platão, existem três maneiras de se estabelecer o cuidado de si mesmo e o cuidado com os outros: a primeira já enunciei acima, significa que, quando cuido de mim mesmo, cuido e ocupo-me, ao mesmo tempo, dos outros. Isso significa que o alvo da austeridade e da preocupação comigo mesmo está em relação com os outros. Isso é uma forma de prática política na medida em que a preocupação com os outros é uma preocupação com o governo da pólis.

A segunda diz respeito a uma relação de reciprocidade. Na medida em que me ocupo de mim mesmo e, ao mesmo tempo, me ocupo dos meus concidadãos, o resultado disso volta para mim. Ou seja, a prosperidade geral da cidade é também a minha prosperidade.

O indivíduo se salva na medida em que a Cidade se salva e na medida em que se está permitindo à Cidade salvar-se, ao ocupar-se de si mesmo. Essa circularidade se desdobra ao longo de todo o texto de *A república*.²⁴⁰

A terceira é uma “relação de implicação essencial”: o cuidado de si mesmo, até a catarse de si mesmo, leva a alma a conhecer-se a si mesma, a descobrir-se a si mesma. Como Platão afirma no *Fedon*, a catarse de si mesmo põe a alma a lembrar das verdades

²³⁹ FOUCAULT, 1987b, p.66.

²⁴⁰ *Ibidem.*, 1987b, p.66.

que, na época em que viajava no cortejo dos deuses, pôde, mesmo de longe, contemplar. É o momento da contemplação das verdades divinas.

Entre os latinos, teremos um cuidado de si mesmo como um fim em si mesmo – auto-finalidade. Nos gregos e, particularmente, em Platão, o cuidado de si é uma prática de liberdade de um e dos outros. Ao invés de uma prática de si para si mesmo é uma prática de si para a cidade. A submissão do corpo a um regime dietético visava “sua superação e transcendência – a ascese corporal aparece vinculada a uma ascese espiritual – como prova de capacitação para a vida pública, de contato com a divindade ou da superação da condição humana individual e da adoção da perspectiva da natureza universal”²⁴¹.

Encontramos, no *Fedon*, o momento da catarse platônica, momento no qual a contemplação das verdades não se dará mais apenas como reminiscência, mas como de fato para a eternidade. É a morte o contrário da reminiscência. Entretanto, como toda a vida é uma preparação para a morte, é justamente o asceta filósofo que acessa, após a morte, o mundo das entidades imortais e contempla as Verdades. Por isso, a ascese que leva ao equilíbrio leva também à verdade. Neste diálogo de Platão, o corpo é inimigo da verdade e a catarse se dá na renúncia completa do corpo, por isso a morte.

No cristianismo, o ascetismo implicava igualmente uma relação consigo que supunha uma relação com os outros e um compromisso com a salvação do mundo. Relembro novamente o sacrifício de Orígenes ou mesmo o sacrifício de São João Crisóstomo. O primeiro castrou-se de forma a demonstrar tamanha austeridade em relação aos prazeres terrenos e corpóreos:

Num surto de êxtase religioso, ele se castrou com uma faca. Frequentemente, embora essa prática fosse rara, os cristãos eram acusados de ritos secretos em que se mutilavam. Orígenes quis acompanhar a paixão de Cristo de forma mais significativa; numa decisão mais firme de abster-se do prazer, ele empreendeu um esforço para enfrentar e superar a dor. As raízes do seu gesto remontam ao antigo paganismo, por exemplo, a autocegueira de Édipo, que o levou a um novo entendimento moral. Ou ainda a outros cultos monoteístas, como o zoroastrismo, cujos seguidores

²⁴¹ ORTEGA, 2002, p. 151.

olhavam o sol até ficarem cegos; através desse padecimento, eles imaginavam poder aumentar sua percepção de deus.²⁴²

A atitude de Orígenes pode ser considerada como a prática do *imitatio Christi*, pois, desse modo, sua atitude não implicou um ascetismo voltado para si, mas uma preocupação com seu corpo, que se converte numa preocupação com sua alma, que é uma preocupação com o mundo. Entretanto, o que era uma técnica de si, nos gregos, é, no cristianismo, uma renúncia completa de si, um abandono do corpo, uma “auto-restrição”. Do mesmo modo que Cristo, escandalosamente²⁴³, doou-se para a salvação dos pecados do mundo, Orígenes e muitos outros cristãos revelaram a mesma coragem, a mesma piedade e o mesmo amor pela humanidade²⁴⁴.

A instituição do celibato foi um marco significativo na Igreja, no sentido de constituir uma vida ascética para os padres que, ao mesmo tempo, são exemplos de renúncia e de virtude.

É a salvação o ponto sobre o qual se assenta a ascese cristã. Em Platão, a salvação está mediada pela Cidade, pela salvação da cidade; no cristianismo, a salvação está ligada a uma relação com o outro que implica uma renúncia de si mesmo. No caso de Jesus e, agora, de Orígenes, a renúncia de si, de sua vida corpórea e do convívio com os outros na Cidade dos Homens, é uma renúncia para os outros. A salvação não é de si mesmo como uma autofinalidade, é a salvação dos homens da Cidade dos Homens.

A salvação implica, tanto em Platão como no cristianismo, um constante e ininterrupto trabalho sobre si mesmo: uma vida inteira de dedicação a si, no sentido de cuidar para não se perder por entre os excessos e os desequilíbrios. Salvar-se, enfim, é acessar a si mesmo como essência, a parte perene de toda a existência que, paradoxalmente, transcende a própria existência. Acessar a si mesmo é acessar a verdade, é acessar a cidade de Deus.

²⁴² SENNET, 1997, p.115.

²⁴³ Kristeva refere-se à atitude amorosa de Jesus como uma atitude escandalosa, porque, numa época como a latina, era completamente inconcebível tamanha doação, primeiro por serem desconhecidos os que são amados e, segundo, por doar-se a quem faz o mal. Cf. KRISTEVA, 1988.

²⁴⁴ Não se deve supor que esses primeiros cristãos, ao imitar a atitude amorosa de Cristo, pudessem se igualar à atitude de Jesus, pois o amor divino não se pode assemelhar ao amor mundano.

Em Platão era necessário ocupar-se de si mesmo para ocupar-se dos outros, e se o indivíduo salvava aos outros, se salvava a si mesmo. A salvação dos outros era como uma recompensa suplementar à atividade que se exercia obstinadamente sobre si mesmo. A salvação dos outros era a consequência, com efeito, do cuidado de si mesmo²⁴⁵.

A salvação é um modo de voltar a si mesmo. É um modo de abandonar o devir e encarnar o Ser. Conhecer a verdade é voltar ao Ser primordial: uma alma com asa capaz de acompanhar o séquito dos deuses e contemplar as verdades puras. Por outro lado, salvar-se é, no cristianismo, voltar ao Ser primeiro, como parte da própria divindade que, ao criar o mundo, deu parte de si mesmo. Diz Foucault que

No modelo platônico da reminiscência se encontram reunidos e fixados em um só movimento. Da alma ao conhecimento de si mesmo e ao conhecimento do verdadeiro, ao cuidado de si mesmo e ao retorno ao ser. O modelo cristão da exegese se perfila a partir dos séculos terceiro e quarto. Com o cristianismo surge um esquema de relação entre o conhecimento e o cuidado de si mesmo que se articula, em primeiro lugar, em torno da circularidade entre a verdade do texto e o conhecimento de si mesmo; em segundo lugar, em torno da interpretação do método exegético como meio para o conhecimento de si mesmo; e, por último, em torno da fixação da renúncia a si mesmo como objetivo²⁴⁶.

Em Freire o acesso à verdade está intimamente ligado a dois aspectos que encontramos em Platão e no cristianismo: conhecer-se a si mesmo e ocupar-se de si mesmo como forma de ocupar-se dos outros, da cidade e da sua salvação.

Não há diálogo, porém, se não há um profundo amor ao mundo e aos homens. Não é possível a *pronúncia* do mundo, que é um ato de criação e recriação, se não há amor que a infunda²⁴⁷.

²⁴⁵ FOUCAULT, 1987b, p. 74.

²⁴⁶ FOUCAULT, Op. cit., p. 90.

²⁴⁷ FREIRE, 1983, p. 93.

O Arquivo freiriano acumula esses dois aspectos derivados das tradições platônica e cristã. O freirianismo, como o cristianismo, realiza a exegese como forma de conhecimento de si mesmo, o detalhe é que Freire não continua a renúncia de si, senão que, como no platonismo, afirma a alteridade como estratégia de cuidado de si na relação com a preocupação com a cidade e com os outros. A ascética se dá pela prática do diálogo que une os homens; trata-se, portanto, de uma prática ascética que se realiza no coletivo, na comunicação entre os homens, e não entre o homem individual e Deus. O fato é que tal prática ascética de liberdade, como é ao mesmo tempo expiação, teve como efeito a afirmação da falta e da culpa. Desse modo, como vou argumentar no final, o amor freiriano, esvaziado do misticismo platônico e cortês e da religiosidade cristã – em função da inserção do amor no espaço da racionalidade moderna –, constitui uma ascese se mantém nos limites da lei e moralidade, impedindo de realizar-se práticas de cuidado de si nas quais o indivíduo se constitui como foco de resistência às formas de subjetividade dominantes.

Freire desfila pelas práticas ascéticas grega e cristã, e se põe, na contemporaneidade, como ponto de ruptura em relação às chamadas bio-asceses. No entanto, no interstício das ascéticas grega e cristã, Freire forma sua ascética como expiação, não como espaço de resistência à lei e a moralidade, não como espaço para novas formas de sociabilidade não previstas pelos discursos e pelas práticas que constituem as fronteiras da subjetividade no mundo contemporâneo. Freire constitui uma forma amorosa regulada no interior de uma relação epistemológica hierárquica e fundada no duplo moral do bem e do mal. E o diálogo que é a prática ascética da libertação, está desde o seu início, previsto e determinado, pois o amor é um método de incorporação pelo estudante, do conhecimento epistemológico.

Somente com a supressão da situação opressora é possível restaurar o amor que nela estava proibido.
Se não amo o mundo, se não amo a vida, se não amo os homens, não me é possível o diálogo²⁴⁸.

²⁴⁸ FREIRE, 1983, p. 94.

Freire, como Platão, estiliza o amor. Assim como Platão estilizou o amor aos rapazes naquilo que para nós, contemporâneos, poderia ser fruto de condenação moral, Freire estilizou o amor pelos esfarrapados naquilo que eles tinham sido deformados pela sociedade civil. O acesso à verdade em Freire é um trabalho estético, submetido às regras e aos procedimentos estabelecidos pela *Pedagogia do Oprimido*, a qual tem como pressuposto a postura ética do compromisso com os iguais em essência: “A fé nos homens é um dado a priori do diálogo. Por isso, existe antes mesmo de que ele se instale. O homem diálogo tem fé nos homens antes de encontrar-se frente a frente com eles²⁴⁹”.

A ética do compromisso com o outro igual, porém ainda grotesco e ingênuo, torna o amor uma relação de quase reciprocidade. Apesar de Freire insistir na horizontalidade da relação amorosa, na qual amante e amado aprenderiam juntos e desvendariam o mundo em comunhão, o amante – educador – está ao lado do *logos*, enquanto o amado – educando – está ao lado da insensatez da *doxa*.

Ao fundar-se no amor, na humildade, na fé nos homens, o diálogo se faz uma relação horizontal, em que a confiança de um pólo no outro é consequência óbvia. Seria uma contradição se, amoroso, humilde e cheio de fé, o diálogo não provocasse este clima de confiança entre seus sujeitos²⁵⁰.

Finalmente, não há diálogo verdadeiro se não há nos seus sujeitos um pensar verdadeiro. Pensar crítico. Pensar que, não aceitando a dicotomia mundo-homens, reconhece entre eles uma inquebrantável solidariedade.

Este é um pensar que percebe a realidade como processo, que a capta em constante devenir e não como algo estático. Não se dicotomiza a si mesmo na ação. ‘banha-se’ permanentemente de temporalidade cujos riscos não teme²⁵¹.

A ascese freiriana é um ato de amor, uma atitude estética e uma atitude ética. Freire mistura o mundo e o extramundo, mantendo aberta a possibilidade do acesso ao extramundo pela certeza do conhecimento epistemológico. Reafirma o complexo de falta e o sujeito de desejo que é, para ele, o homem natural moderno – sujeito que deseja

²⁴⁹ FREIRE, 1983, p. 95.

²⁵⁰ FREIRE, Op. cit., p. 96.

²⁵¹ FREIRE, Op. cit., p. 97.

conhecer. Mantém, pois o desejo. Não fez como Platão, que realizou a catarse no momento da morte. Como Freire faz parte de uma sociedade que abandonou o divino, a solução para o problema do desejo foi aceitar a falta eterna – alma dos oprimidos jamais poderá novamente bater asas, pois o Ser não é o fim, na medida em que somente o que há é o devir – o eterno vir-a-ser. Entretanto, não se pode pensar que Freire esteja, desse modo, no contexto de uma leitura nietzschiana da história. Ao contrário, a constatação de que o homem está mergulhado no devir é ainda mais problemática, pois isso significa que nem a morte salva, que a ascese só pode ajudar a aproximar-se todo o dia do idêntico – o extramundo é horizonte nunca acessível. E isso responde à pergunta: liberdade e culpa convivem inextricavelmente no amor freiriano.

Isso fez do homem um descontente eterno com sua situação de devir – eis a razão do seu ressentimento; eis porque o amor freiriano é um amor por um corpo grotesco, nem mesmo tem a lembrança das verdades eternas.

AMOR AO CORPO

Início este Arquivo com o corpo, que foi, na cultura cristã, objetivado como estrangeiro. Fruto da sobrevivência platônica no cristianismo medieval, sobretudo em Agostinho, o corpo foi abandonado em favor das práticas ascéticas de renúncia para a salvação. Este é um tema que transita de Prometeu a Freire, assumindo diferentes sentidos e funções, no interior de cada Arquivo.

O corpo lugar do demônio e criação demoníaca²⁵² no discurso cristão medieval, especificamente nas Séries aqui selecionadas, em Freire, assume um lugar de destaque, porque ele parece ser a expressão material da exploração capitalista, é nele, no seu caráter grotesco, que se vê a fome, a miséria, a magreza... É esse corpo grotesco que se torna objeto de amor, um amor método – porque pedagogia para a conscientização/salvação, um amor ético – porque propõe uma relação do estudante consigo mesmo no sentido de reconhecer sua humanidade perdida e partida.

CORPO E AMOR CRISTÃO

No interior da cultura cristã, o corpo adquire uma nova representação. Trata-se de uma confrontação com a mentalidade pagã²⁵³, na medida em que a mentalidade cristã torna o suplício do corpo elemento de regozijo, como um sacrifício necessário da parte

²⁵² Sobre as visões do inferno na Idade Média Cf. MINOIS, 1997.

²⁵³ Sennet nos conta uma história sobre sacrifício pelo outro no interior da cultura romana. Trata-se da relação entre o Imperador Adriano, em torno dos anos 120, com um rapaz chamado Antínoo. O que se conta é que a morte súbita de Antínoo, entre dezoito e vinte anos, poderia ter sido causada, de acordo com o romance de Marguerite Yourcenar – Memória de Adriano –, por razões passionais. “Youcenar escreveu sua história a partir de uma hipótese sexualmente mais aberta e, ao mesmo tempo, historicamente mais provável. Ela fez Adriano considerar a possibilidade de que Antínoo se suicidara. Naquela época, no leste do Mediterrâneo, acreditava-se que uma pessoa poderia, através do suicídio cometido segundo os rituais adequados, salvar a vida de um ente querido, transferindo para ele sua força vital. Adriano estivera gravemente enfermo pouco antes da morte de Antínoo, e Youcenar conjecturou se este não se matara para salvar o imperador. Nos anos 130, Antínoo tornou-se alvo do culto popular, como um novo Osíris, o deus egípcio da cura (SENNET, 1997, p. 112)”. O fato é que, como parece, Antínoo prestou um tributo incondicional e gratuito a Adriano. Se os dois teriam sido amantes ou não, não está em questão, mas de que existia uma forma de amizade entre eles, a autora parece não deixar dúvida. Adriano, ao que tudo indica, reconheceu o esforço de Antínoo e seu amor, pois mandou construir uma cidade em honra ao jovem. A chamou de antinópolis, “além de espalhar estátuas do jovem no seu próprio retiro, em Tivoli”. O mais espantoso foi, sem dúvida, o decreto de deificação do rapaz, o que certamente, desagradou cristãos como Orígenes. Este é um exemplo de uma relação com o corpo ainda no interior do paganismo romano, o que, evidentemente, escandalizara os cristãos por duas razões evidentes: primeiro, por Adriano e Antínoo manterem uma relação amorosa; segundo, por Adriano ter tornado Antínoo um deus e a ele ter erguido uma cidade.

impura que era comum às criaturas de Deus, para alcançar o bem maior. Significa estar indiferente à Cidade dos Homens, como fase transitória e decaída da existência. A dor funciona como estimulação que permite uma possibilidade infinitamente maior de chegar perto de Deus²⁵⁴.

Eis um traço primeiro da obsessão ocidental pelo futuro. Um futuro sempre adiado, porque todo futuro é a espera ansiosa pelo Juízo Final. É uma espera pela morte do corpo. É uma imitação da Paixão de Cristo.

O caso da Paixão de Cristo consiste numa atitude amorosa de renúncia de si e de renúncia ao corpo, como a demonstração de desprezo pela vida corpórea. A atitude realizada na Paixão de Cristo é a melhor demonstração de um amor inteiramente contrário aos seus próprios propósitos. O sacrifício do corpo irrompe como uma forma completamente gratuita de amor; nada pede o Pai pela morte do Filho: nenhuma retribuição, nenhuma reciprocidade, nenhum pagamento, senão o reconhecimento da culpa e o arrependimento.

Não se trata, simplesmente, de um sacrifício do corpo. O suplício sugere um aniquilamento da parte mais inóspita do Ser, portanto nem de longe pode ser um sacrifício; ao contrário, é uma forma de regozijo. É um bem, ou um meio de acesso seguro ao bem, e, ao mesmo tempo, uma negação à Cidade dos Homens. O que nos ensina a Paixão de Cristo é que o *corpo erótico*, e apenas este, é submetido ao suplício; é ele que se esvai para que renasça uma alma sem pecado e inteiramente imune à possibilidade do pecado. Apenas o corpo tem a falta, ele é controlado, a alma se purifica e vive eternamente. O suplício do corpo não é apenas remissão do pecado, nem mesmo o adiamento do pecado, é o afastamento da hipótese do pecado. O suplício é purificação. O fogo purifica.

O amor de Deus é uma forma gratuita e espontânea de amar as criaturas; esse amor é a expressão da presença divina na terra. O amor foi revelado na presença de Deus como doação de origem, foi tudo o que ocorreu no momento da criação e no

²⁵⁴ Cf. SENNETT, 1997.

momento do martírio de Jesus. Apenas doação. Pela ausência e pela presença: pela ausência porque, se de fato as pessoas são criaturas, expressão corpórea da criação, então todas já são, como criados por amor, amados; todos já são, como expressão corpórea da criação, vivos pela ausência de Deus. A vida é produto da ausência de Deus. Essa ausência faz das criaturas objeto de amor divino. A ausência é o atestado da imperfeição e da transitoriedade da vida terrena. Na medida em que essa ausência está relacionada ao pecado primeiro, ela está na emergência da culpabilidade – estado, relação consigo, forma de constituir-se como subjetividade passível do perdão e da piedade.

Essa ausência divina foi sempre alguma coisa extremamente estranha à cultura romana, acostumada pela presença da imagem dos deuses e de seus sentimentos humanos, desde os primórdios do cristianismo e mesmo nas relações dos romanos com o judaísmo, o fato de ocorrer de judeus e depois cristãos adorarem um Deus invisível, situado em outro lugar que não as imagens ou os símbolos, era completamente estranho ao paganismo latino.

Assim como Deus é ausência de dor; o corpo é a presença física da dor. Se a Cidade dos Homens é o lugar do corpo, é preciso deixá-lo por um ascetismo que liberta a alma, o espírito. Desse modo, a dor corpórea, o flagelo, é um modo de dizer não à vida terrena, um não à Cidade dos Homens. Se o corpo, inexoravelmente, só pode estar na Cidade dos Homens, com o flagelo dele, é possível ao espírito aceder à Cidade de Deus. Sennet afirma que o homem, ao cortar suas raízes mundanas, “estaria reencontrando o Exílio do Paraíso e assumindo uma nova consciência e sentimento de piedade em relação aos pesares dos demais seres humanos”²⁵⁵. É um sentimento de amor o que se revela pela piedade em relação ao outro.

Orígenes é um exemplo importante. O cristão dos primeiros tempos chegou a castrar-se a sangue frio, de forma a imitar a atitude de Cristo, demonstrando uma indiferença firme à dor e ao sofrimento e uma abstinência, igualmente firme, ao prazer – ao prazer sexual. “Em virtude de sua crença, seu corpo [Orígenes] deveria ir além dos

²⁵⁵ SENNETT, 1997.

limites do prazer e da dor, até não sentir nada, perdendo as sensações, transcendendo o desejo”²⁵⁶.

Ora, usar a dor e, ainda, servir-se do exemplo de Orígenes²⁵⁷, castrar-se consistia em uma forma de renúncia corporal que supunha que não há distinção entre homens e mulheres (macho e fêmea). Admitir tal distinção significaria quase como manter o desejo, pelo menos, manter ainda o pecado – já que este é inevitável. Macho/fêmea são aparências do que “é igual em Cristo”: “todos são iguais em Cristo”. O espírito não é povoado por distinções que somente são de caráter terreno, que somente têm sentido no mundo pagão e na Cidade dos Homens. Platão já articulava a noção de purificação através da libertação da alma em relação ao “intrusão” que é o corpo, através da morte, o cristianismo, por outro lado, de Orígenes e de Agostinho quer mostrar visivelmente, com a dor e o sofrimento e a negação do desejo, a libertação do espírito. Demonstração essa de abstinência e ascetismo que revive a todo o instante o pecado, mostrando arrependimento e piedade pelo decaimento humano – ausência de Deus. Apetecer de Deus e chegar mais próximo dele é o que justifica tal sacrifício corporal.

Onde está a verdade? A verdade é o verbo – palavra divina somente acessível em parte. É apenas a morte, como no *Fedon* de Platão, o que permite o acesso à verdade do verbo, ao verbo, a Deus. Deus é a verdade. Tal como no Platonismo e seguindo seus passos, apartar o corpo da alma através do ascetismo é o que pode permitir chegar mais perto da verdade. É por isso que a solução católica foi pregar o ascetismo para todos, ou, pelo menos, aos sacerdotes, já que estes são leitores e interpretes da palavra divina. O amor é a palavra, verdade revelada inteiramente no juízo final aos bons e aos belos de alma – ou seja, aos que negaram os vícios mundanos, o prazer e o corpo.

Os padres da Igreja, no século XII, tenderam a falar do amor de modo a utilizar-se de uma certa erotização da atitude amorosa, demonstrando, entretanto, uma

²⁵⁶ SENNETT, 1997, p. 116.

²⁵⁷ “Orígenes (c. 185-c. – 254) um dos maiores teólogos e exegetas orientais da Igreja cristã. Orígenes lecionou em Alexandria até ser banido em 232. Fundou uma outra escola em Cesaréia, mas, em 250, durante as perseguições do imperador Décio, foi detido e torturado, indo morrer em Tiro. Suas numerosas obras teológicas incluem a *Hexapla*, uma sinopse crítica do Antigo Testamento, e *Contra Celso* (c. 248), uma apologia do Cristianismo em resposta à *Verdadeira Doutrina* (c. 168), do padre Celso. Rigoroso asceta de raiz ortodoxa, Orígenes foi acusado de heresia devido ao seu enfoque filosófico da doutrina cristã em *De principiis* (*Sobre os Primeiros Princípios*). Sua influência como teólogo persistiu muito além de sua denúncia por Justiniano I em 543 (LOYN, 1997, p. 280)”.

continuidade com a noção central do amor e da sua relação com o corpo constituída pelas escrituras e defendidas por Agostinho. Duby conta que São Bernardo, por volta de 1126, descreveu cansativamente, no seu *Do amor por Deus*, um longo processo, correlato da “rota” platônica, de “sublimação do desejo” e do alcance de um amor puro, quando a alma dos homens encontra-se com Deus. O século XII assiste a toda uma longa tentativa da Igreja de controlar a Cidade dos Homens, principalmente no que concerne a aceitar, não desconhecendo seu caráter pecaminoso, o sexo, e a sacralizar o casamento, tornando a família uma espécie de microcosmo e de estabilidade. Desse modo, para além de uma condenação radical do sexo, um controle sobre o sexo, de forma que ele seja estritamente em função do processo mesmo de multiplicação.

Na esteira do controverso século XII, São Bernardo²⁵⁸ descreve um processo quase como um ritual de passagem: primeiro, o homem é egoísta e ama a si próprio, desse modo é o gozo carnal o que procura; em segundo, o homem é capaz de amar a Deus, não no sentido de uma doação a Deus, mas para fortalecer-se a si próprio, como a tomar Deus para si, para seus propósitos; em terceiro, o homem dá um “passo decisivo”, porque ama “Deus por Deus”, sem nenhum objetivo de fortalecimento próprio; em quarto, é Deus que igualmente se dá ao homem e o ama: “o homem, como que aspirado pelo amor de Deus, esquece-se totalmente, funde-se no objeto de seu desejo”²⁵⁹. Eis que aí o homem tem acesso a um amor que só é possível a Deus e na eternidade, é um amor gratuito, a ágape de que tenho falado: “Amo porque amo, amo por amar”, amor puro, “tanto mais suave e doce quanto aquilo de que se pode tomar consciência é todo divino”²⁶⁰.

Um mesmo movimento ocorreu com os sermões sobre o Cântico dos Cânticos, no qual igualmente ocorre uma certa erotização do amor de Deus. Esses sermões, conforme Duby, serão muito comentados no século XII. As chamas do amor “são chamas ardentes: um raio sagrado. As grandes águas não conseguiriam apagar o Amor e os Rios não submergiriam. Se alguém desse toda a posse de sua casa pelo amor,

²⁵⁸ “Bernardo vem de *ber*, ‘poço’ ou ‘fonte’, e de *nardus*, planta que, diz a GLOSA do *Cântico dos cânticos*, é humilde, ardente por natureza e perfumada. Bernardo também foi ardente de amor, humilde no trato, fonte de doutrina, poço de profunda ciência e perfumado pela suavidade de sua reputação. Seu companheiro Guilherme, abade de Sait-Thierry, e Arnaldo, abade de Bonneval, escreveram sua vida (de VARAZZE, 2003, p. 682)”.

²⁵⁹ DUBY, 2001, p. 125.

²⁶⁰ São Bernardo citado por DUBY, 2001, p. 125.

certamente seria desprezado”.²⁶¹ Segundo Duby, o canto “celebra a paixão ferosa e todos os deslumbramentos do amor físico”.²⁶²

Duby mostra que se estende pelos mosteiros uma intensa leitura e estudo dos clássicos que remontam a um Cícero ou a um Ovídio, apesar de tal fenômeno não implicar uma transformação no amor ágape; há também uma preocupação da Igreja em regular os comportamentos, torná-los, já que inevitáveis, visíveis e disciplinados pelo discurso moralizador. Controlar a lascívia, o cupidez e tornar o sexo condenável e aceito e sob a vigilância da Igreja.

Ora, a aliança do casamento como sacramento teve precisamente quais propósitos? E qual era, mesmo nesse amor erotizado de são Bernardo ou das leituras dos cantos, o objeto último do desejo senão Deus? A eternidade? A fusão da doação de Deus, forma primeira e original de amor, e a alma pura? Ou, por outra, estabelecer o controle das relações carnis e criar um código moralizador para tais relações está em correlação com uma forma de amor entre homens e com uma necessidade premente de controlar demônios como a mulher²⁶³? Na dispersão dos enunciados, encontramos no tema das relações de pederastia uma linha precisamente traçada entre Platão e o amor ágape. Na explicação de Duby²⁶⁴, os laços de fidelidade e lealdade que se estabeleceram entre os homens na idade Média mostram um amor masculino, que se expressava pela defesa intransigente da amizade, o que não significava contrair relações carnis. Este era, pois, um amor “normal”, já que o amor desejante do corpo nunca fora reconhecido senão como devassidão e pecado. A mulher era o que poderia acender nos homens, a ardência pela repetição do pecado, não o amor. Para os homens de Igreja, a castidade e o ascetismo significavam amar mais a Deus e derramar amor sobre o próximo e sobre a terra. Era esse amor entre vassalo e suserano que fazia um perder-se a si mesmo pelo outro.

O casamento foi parte da pedagogia da Igreja. Sacralizado, o casamento, tornava o pecado do coito, ainda pecado, desde então, tolerado e controlado. O casamento foi,

²⁶¹ A *BÍBLIA*. *Teb.*, 1995, p. 849.

²⁶² DUBY, 2001, p. 126.

²⁶³ Sobre bruxaria na Europa Moderna Cf. MICHELET, S/d. Sobre o medo que se tinha das mulheres na cultura cristã confira DEMUMEAU, 1989.

²⁶⁴ DUBY, 2001.

desse modo, uma maneira de “corrigir os costumes” e “controlar as pulsões carnis”. Algumas heresias contrariavam a própria Igreja quanto ao sacramento do casamento: talvez os cátaros vissem na aliança do casamento o negócio mais importante da sociedade feudal, ao mesmo tempo, a sacralização de tal união referendava, inexoravelmente, a submissão da mulher em relação ao homem. Sabe-se que, nas comunidades cátaras, as mulheres existiam com os mesmos direitos que os homens, inclusive algumas foram até pregadoras²⁶⁵. Isso não significa dizer que um certo respeito constituído acerca da mulher pelos cátaros, num persistente contexto no qual o feminino fora tão somente a face pecadora da criação, fosse a expressão de uma outra moral acerca do corpo. É certo que os “perfeitos” conviviam, sem qualquer medo ou concupiscência, com outras mulheres “perfeitas”, mas, sem dúvida, deveriam afastar-se do sexo oposto²⁶⁶.

Decorre que os cátaros não poderiam ser contra a procriação, na medida em que acreditavam na reencarnação²⁶⁷ da alma em diversos corpos-matéria. A vida corpórea parece ter sido uma provação que, no caso do “perfeito”, não simplesmente o crente²⁶⁸, significava uma longa provação para um também longo aperfeiçoamento espiritual. Entretanto, não deixava de ser pecaminosa a união carnal – por isso os perfeitos faziam o voto de castidade. Sua contrariedade quanto ao sacramento do casamento está ligada ao fato de que não se pode sacralizar uma união que se funda no sexo. Este era uma espécie de necessidade que as almas puras tinham para seu aperfeiçoamento.

De uma forma ou de outra, o corpo não passa de matéria impura. Tal puritanismo, encontrado nos cátaros, foi corrente na Europa Ocidental desde as proximidades do ano mil. Desde esse período e estendendo-se pela Baixa Idade Média, as heresias se multiplicam e seu puritanismo radical implica renunciar inteiramente ao corpo e a seus perigos. É porque, para muitos movimentos heréticos puritanos, o mundo

²⁶⁵ Cf. NELLI, 1972.

²⁶⁶ Cf. MILÁ, 1998.

²⁶⁷ Sobre isso, Julien diz o seguinte: “Os cátaros consideravam que em sua origem o homem tinha sido um ser espiritual; para adquirir consciência e liberdade, precisara assumir um corpo material e não pode escapar à matéria; deve reencontrar seu estado espiritual primitivo depois de um aperfeiçoamento moral tão longo que é impossível realizá-lo durante uma única existência; muitas vidas sucessivas, um longo ciclo de mortes e renascimentos são indispensáveis (JULIEN, 1993, p. 58)”.

²⁶⁸ Havia duas categorias de cátaros: os crentes “que levavam uma vida análoga à de seus contemporâneos: casavam-se na Igreja e tinham filhos”; os perfeitos faziam voto de castidade, estes eram os bons cristãos. “Quando o crente, depois de longa preparação, recebia o *consolament* no curso de uma cerimônia provavelmente iniciática, fazia voto de castidade (JULIEN, Op.cit., p. 58)”.

material não era uma criação de Deus, era uma criação demoníaca. A consequência foi uma tendência à purificação da alma, o que implicava renunciar ao corpo. Os “perfeitos”, de modo a fazer jus à pureza e à perfeição da qual eram dotados, “pregavam a vida na pobreza, a mortificação do corpo, o abandono dos confortos e prazeres materiais, especialmente o prazer sexual”²⁶⁹. Ora, isso tudo significava negar os sacramentos católicos, os quais tornavam a vida terrena mais regrada e menos submetida ao pecado. O argumento de Júnior²⁷⁰ sugere que as heresias demonstram um conteúdo de contestação a um dos elementos mais importantes do conjunto de relações pessoais características da sociedade feudal, o casamento: a aliança terrena que implica poder e terra e que estava sacramentada pela Igreja. Além do mais, o matrimônio – negado pelas histórias de amor cortês – indica a diferenciação fundamental entre os leigos e o clero. É que a proximidade a Deus acabou por consistir na castidade, ou seja, no inteiro distanciamento daquilo que representava o traço mais forte do pecado original: o sexo. Apesar de a Igreja ter disciplinado o matrimônio e de ter aceitado o sexo unicamente como forma de procriação, indubitavelmente, ele continuava a ser alvo dos discursos canônicos. Desse modo, os sacerdotes se tornam castos, porque esta era a forma mais pura de se chegar perto de Deus.

Conhecida como *a lepra louca do sul*, a Igreja cátara abalou as bases do catolicismo no sul da França. A *lepra louca* era um movimento gigantesco que contrariava frontalmente os dogmas da Igreja. Seu puritanismo afirmava que o homem era originalmente espírito e tal noção sugeria a existência de duas divindades: uma Boa (Deus) e uma Má (Satã). Este último teria sido o criador do mundo material, onde as agruras todas abalavam a fé dos homens. A justiça final faria prevalecer Deus e o bem. Claro, a vida material constituía-se num campo de conhecimento e provação: conhecimento da liberdade e prova de pureza e perfeição.

O catarismo, sem dúvida, teve um papel preponderante ante todas as heresias. Além de ter tido uma abrangência espacial significativa, a Igreja realizou uma Cruzada com a única incumbência de extingui-la da vida francesa – a cruzada albigense. O catarismo é a expressão de um abandono da vida terrena de tal modo a considerar que o mundo fora criado por Satã. Os cátaros condenavam a vida terrena. Para eles, "toda a

²⁶⁹ JUNIOR, H. F., 1999, p. 48.

carne, toda a matéria, toda substância deviam, em última análise, ser repudiadas e transcendidas em favor de uma realidade puramente espiritual; e só no reino do espírito residia a verdadeira divindade"²⁷¹. A vida terrena era apenas um campo de provas contra as forças do mal. O catarismo é a exacerbação do ideal lógico do cristianismo: a negação da Cidade dos Homens, a devoção e a espera da Cidade de Deus.

De fato, o corpo não se constitui como o lugar de uma profanação, na medida em que pensar e usar o corpo foi, na época cristã, uma manifestação inteira do sagrado. A morte do corpo através do suplício na fogueira; a revivenda do martírio de Jesus na Cruz romana; e o flagelo como forma de penitência dos cristãos, são todas atitudes que inscrevem no corpo a disputa fundamental do pensamento medieval: a luta entre o bem e o mal; Deus e o Diabo; o paraíso e o inferno. O corpo é, sem dúvida, lugar do sagrado, pois é nele que se mostra a tensão entre a virtude e o pecado. Mais ainda, o corpo é o lugar da expressão do poder e da redenção divina. Ele não é o outro lado, o lado profano das pessoas, ele é a expressão terrena de criaturas divinas, porque criadas como produto da vontade e do amor divino. É o lugar de todo o amor possível, é o modo como se pôde, na Idade Média, contemplar o amor divino. O corpo é a expressão material da criação, portanto, da forma mais fundamental do amor. Quando Deus criou o corpo do pó, ele criou junto o amor original. Então o corpo tornou-se o lugar da manifestação de toda a virtude, de toda a virtude do amor: do amor a Deus e ao próximo. O corpo é, ao mesmo tempo, o lugar do martírio e do êxtase. Ele é o ponto de nascimento do amor cristão. É preciso, pois, considerar que a noção de homem, como um objeto de saber e como um sujeito capaz de reconhecer, a partir de critérios racionais, o limite entre a vida e a morte, não tinha lugar no pensamento medieval, particularmente, no pensamento da época cristã. Tal noção é uma descontinuidade realizada pelo pensamento moderno. Este ente medieval que se define pelo divino, não é nem o mortal da época clássica greco-romana, nem o homem moderno. Este ente medieval é um corpo no qual se inscreve a tensão entre o divino e o profano e todas as conseqüências daí advindas. Ele é criatura. O corpo é prisão da alma e é, ao mesmo tempo, o espaço da prova da alma. O teste decisivo para o aperfeiçoamento moral.

²⁷⁰ Cf. JUNIOR H. F., 1999.

²⁷¹ BAIGENT, 2001, p. 23.

O cuidado com o corpo era uma virtude, porque o cuidado com o corpo era um cuidado com a alma. Desse modo, o cuidado era para mostrar um esforço de negação do corpo²⁷².

O caminho da perfeição espiritual passa pela perseguição do corpo: o pobre é identificado com o enfermo e com o doente, o tipo social eminente – o monge – afirma-se atormentando o corpo com o ascetismo e o tipo espiritual por excelência – o santo – só o é de um modo indiscutível quando sacrifica o seu corpo no martírio²⁷³.

O acesso às almas se dava através do corpo. O corpo doente, leproso ou esvaído em sexo, só pode abrigar uma alma pecadora. Daí a mulher ser o alvo principal de todo o discurso moralizador cristão; daí o sexo e o desejo carnal serem a fonte principal de todas as preocupações de filósofos e teólogos medievais; daí o suplício do corpo ser o modo pelo qual se pode chegar mais perto de Deus.

A *civis* é o lugar de toda a renúncia. Ela serve como prova de virtude. Ela é uma cidade inteiramente pedagógica, onde as criaturas todas estão a aprender a tornarem-se seres de pureza e de virtude. A Cidade dos Homens é uma escola aberta. A heresia sua negação e, ao mesmo tempo, sua fundação. A Cidade dos Homens é onde se aprende a ser homem e santo – homem virtuoso, homem livre.

A experiência cristã com o corpo foi inteiramente diferente da experiência pagã. Para os cristãos, tal experiência deu lugar a uma ascética. A dor corpórea constituiu-se, na tradição cristã, como um "valor espiritual" e como uma experiência paradoxal. "Na vida terrena, o dever do cristão revelava-se pela transcendência de *toda* estimulação física; indiferente ao corpo, crescia a sua expectativa de chegar mais perto de Deus"²⁷⁴. O martírio de Jesus foi, para os cristãos, o exemplo de um jogo do indivíduo com seu próprio corpo, de modo a mostrar que o corpo e a dor corpórea consistiam em valores vivificados na vida eterna. A dor do corpo foi o ato quase original do amor. A dor nasce junto ao amor cristão. O amor cristão mostra sua maior gratuidade justamente quando

²⁷² Cf. LE GOFF, 1994.

²⁷³ Ibidem., p. 146.

²⁷⁴ SENNETT, 1994, p.110.

Jesus usurpa seu próprio corpo em favor daqueles os quais nem mesmo ele conhecia. Os pecadores, os homens todos: os bandidos, Jesus perdoa Barrabás, as prostitutas (veja o caso de Maria Madalena), enfim, as almas constantemente envolvidas nas atitudes não virtuosas são o alvo desse amor primeiro. Diz Jesus: “Mas eu voz digo, a vós que me ouvis: Amai os vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, bendizei os que vos maldizem, orai pelos que vos caluniam”²⁷⁵. O amor cristão origina-se na dor. Ele tende a dar sem receber. Essa entrega de si pelo outro se torna uma pedagogia, na medida em que Jesus exorta os seus seguidores a doarem-se a Deus como Deus doou-se aos homens. Ensina Jesus aos seus discípulos:

Quando ama seu pai ou sua mãe mais do que a mim não é digno de mim; quem ama seu filho ou sua filha mais do que a mim não é digno de mim. Quem não toma sobre si a sua cruz e não me segue não é digno de mim. Quem tiver a própria vida assegurada vai perdê-la, e quem perder a vida por minha causa vai achá-la.²⁷⁶

Jesus abandona o corpo, apenas o corpo. De modo que abandonar o corpo implicou a maior benevolência. Abandonar o corpo é como abandonar a Cidade dos Homens para dirigir-se à Cidade de Deus. O amor nasce pelo exílio. O amor nasce pela separação entre corpo e espírito. Ora, a heresia cátara levou às últimas conseqüências essa relação dualista entre espírito e matéria. O auto-exílio de Jesus é responsável pela bem aventurança das criaturas terrenas.

O corpo, como materialidade da criação, é o lado dispensável²⁷⁷ e, ao mesmo tempo, justificador. A criação é uma atitude de amor que cria um corpo; o martírio de Jesus é uma atitude de amor que exila o corpo. Ora, não se pensa que o corpo – como manifestação do desejo carnal – tenha sido o produto da criação. Esse corpo desejo

²⁷⁵ A *BÍBLIA. Teb.*, 1995, p. 1272.

²⁷⁶ *Ibidem.*, p. 1205.

²⁷⁷ Os cátaros diziam que os homens primordialmente não tinham sexo. É como se o homem fosse um ser andrógino, feito masculino e feminino. Para os cátaros o encarceramento do espírito humano num corpo feito “do limo da terra” foi Satã. “Não querendo, entretanto, que as almas fiquem eternamente prisioneiras, para salvá-las, Deus submete o homem à doença e à morte. Assim irão as almas “de túnica em túnica”, de corpo material em corpo material, até reencontrar, por purificação completa, o mundo espiritual (JULIEN, 1993, p.47)”.

carnal foi o mesmo que fez Adão ter vergonha de Eva e de Eva ter vergonha de Adão, depois de terem cometido o pecado primeiro comendo da árvore do conhecimento do bem e do mal²⁷⁸.

O nascimento do amor na literatura Cristã se deu na literatura não cristã, ou seja, no Gênesis. Todas as referências ao amor cristão se dão a partir de sua forma original: a criação. Como no número 1604 do Catecismo da Igreja Católica: "Deus, que criou o homem por amor, também o chamou para o amor, vocação fundamental e inata de todo o ser humano. Pois o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus que é amor".

A criação não apenas consiste em uma atitude de amor, como o próprio amor constitui-se como uma vocação fundamental de todos os seres humanos. A entrega de Jesus como mártir pelos pecados do mundo representa, no cristianismo, o momento mais importante da doação divina aos homens. Os homens precisam, apesar de tudo, de aprenderem a amar a Deus e serem caridosos com o próximo. Nesse sentido, os exemplos de Jesus são pedagógicos:

Estava Jesus entrando em Cafarnaum, quando um centurião se aproximou dele e lhe suplicou nestes termos: "Senhor, o meu servo está deitado em casa, paralisado, e sofrendo terrivelmente". Mas o centurião prosseguiu: "Senhor, eu não sou digno de que entres sob o meu teto; dize somente uma palavra e meu servo será curado. Também eu estou sujeito a uma autoridade, tendo soldados sob minhas ordens, e digo a este: 'vai' e ele vai, àquele: 'Vem' e ele vem, e ao meu escravo: 'Faze isto' e ele o faz". Ao ouvi-lo, Jesus encheu-se de admiração e disse aos que o seguiam: "Em verdade, eu vos digo, em ninguém de Israel encontrei tamanha fé. Ora, eu vos digo, muitos virão do nascente e do poente tomar lugar no festim com Abraão, Isaac e Jacó no reino dos céus, ao passo que os herdeiros do reino serão lançados nas trevas, lá fora, onde haverá choro e ranger de dentes". E Jesus disse ao centurião: "Volta para casa! Como acreditaste, assim te seja feito". E o servo ficou curado naquela hora.²⁷⁹

²⁷⁸ Antes do pecado, homem e mulher estavam nus, mas disso nem tinham consciência e menos ainda vergonha. Depois de comer a fruta da referida árvore "os olhos de ambos se abriram e souberam que estavam nus. Tendo costurado folhas de figueira, fizeram tangas para si (*A BÍBLIA. Teb.*, 1995, p. 13)".

²⁷⁹ *A BÍBLIA. Teb.*, Op. cit., p. 1201.

O martírio de Jesus é o começo de um amor voltado a uma celebração da alma em detrimento do corpo. O corpo não é objeto de amor, é ponto de incidência do suplício que livra a alma e manifesta o amor divino. O amor aqui se torna promessa de redenção. Promessa de salvação. Promessa que se realiza pela gratuidade do amor ao próximo, pelo desapego, pela castidade.

A alma, abrigada apenas momentaneamente numa carne impura e susceptível ao prazer o tempo todo condenável, só pode encontrar libertação no suplício e no martírio do corpo. Talvez toda a prática cristã do suplício tenha sido gerada, de algum modo, do martírio original de Jesus. A salvação de todos os pecados de uma humanidade originalmente pecadora foi uma demonstração suprema do amor cristão.

É o amor cristão que sucumbe a oposição entre espírito e carne. É que o amor é princípio a partir do qual se estrutura a sociedade cristã na Cidade dos Homens. Ele aparenta todos aqueles irmanados em Cristo. Guerreau-Jalambert argumenta que “as relações entre as pessoas divinas caracterizam-se por uma inversão da ordem biológica e social do parentesco”²⁸⁰. O Batismo é, por exemplo, aquele sacramento que não apenas suspende o peso do Pecado Original que acompanhou o indivíduo desde o seu nascimento, mas é também, um segundo nascimento do cristão. Enquanto o pai biológico é o parente sanguíneo da Cidade dos Homens, o padrinho será o parente espiritual. Enquanto o indivíduo não é batizado e assim ganha um novo nome e uma nova situação perante Deus, ainda não partilha da irmandade dos cristãos, logo está ainda pleno de falta. Tal situação espiritual deixa o indivíduo com uma marca social, pois a identificação social, na comunidade cristã, estava intimamente ligada ao parentesco espiritual.

No rito, o padre manipulando a água e a palavra realiza, junto com o Espírito, a geração do novo cristão, ser incompleto que recebe então a *caritás* ao mesmo tempo em que é lavado da marca do Pecado Original. Os padrinhos, representando a Igreja no sentido amplo, a Cristandade e a comunidade local, a paróquia, apresentam ao padre aquele ser incompleto e imperfeito, depois o recebem ao sair de seu segundo nascimento.²⁸¹

²⁸⁰ GUERREAU-JALAMBERT, 2002, p. 330.

O batismo é um modo de criar um elo baseado na *caritás*. Esse elo é o oposto do elo matrimonial que aceita a união carnal. É, sobre o solo, amor cristão, a aliança espiritual que une todos os cristãos em parentesco, que se constituem os laços individuais na sociedade cristã. O amor é o “cimento comum dos laços entre as pessoas divinas, mas também de Deus com o homem, do homem com Deus e dos homens entre si por intermédio de Deus”²⁸². Ora, tanto para este como para o outro mundo, os laços baseados na carne – o matrimônio – mesmo abençoado como sacramento, não é capaz de sustentar uma sociedade que espera sofregamente o desenlace com a Cidade dos Homens. É preciso um laço parental que não esteja fundado em nada que advenha da carne mortal e degenerante. A única base sólida para tal comunidade só pode ser o amor puro gerado no seio da divindade.

Amor ao corpo? É uma pergunta que já tem aqui mesmo uma resposta: tal como concebido no interior deste vasto Arquivo que estou a dispor pastas, corpo é parte perversa como o é o mundo empírico – ele é objeto empírico de uma alma transcendental; ele é a parte degenerante de uma alma imortal. A partir desse conceito o amor cortês abandona o corpo e abandona o amor ao corpo, o amor é somente pela alma e a virtude e a bondade do espírito é produto do amor.

MANTÉM-TE CASTO PARA AQUELA QUE AMAS

Eis o quadro: um amor-paixão. Pleno de regras e debates racionais entre a dama e o pretendente, ainda assim, um amor-paixão. Para Tristão e Isolda²⁸³, somente os

²⁸¹ GUERREAU-JALAMBERT, Op. cit., p. 330.

²⁸² GUERREAU-JALAMBERT, Op. cit., p. 331.

²⁸³ Tristão e Isolda propõem uma forma amorosa inconcebível no interior dos códigos feudais. Trata-se do momento no qual o rei Marc surpreende-se com Tristão deitado ao lado de Isolda, com uma espada a separar os dois. Esta espada é do amor que ama o amor, não de um amor que ama o corpo ou, quem sabe, a alma, ou espera a salvação divina por meio da caridade, mas um amor que basta a si mesmo. Sendo desse modo, uma forma de vida e de morte. Quando não há perigo exterior que impeça o contato carnal, a realização física do amor, os amantes inventam o perigo, procuram a distância. O fim/início da paixão é a morte: a morte desejada, a morte bem-vinda, a morte que causa toda a distância possível e faz o amor viver: o amor pelo amor. Não se trata de levar os amantes ao momento exterior da descarga, nem se trata de os amantes amarem num o que falta em si mesmos, como se o desejo fosse um produto etéreo da falta. A espada de Tristão constitui-se como um acontecimento para além de toda a história conhecida, para além de todo o presente que condiciona e determina, o obstáculo criado com a disposição da espada entre os corpos está em um plano ainda impensável. A procura do obstáculo como fonte de prazer é a efetuação de um acontecimento que surpreende o mundo medieval e surpreende o mundo moderno, este que busca na rota equilibrada da razão explicações estruturais e estruturantes para o acontecimento do amor cortês, do amor. Cf. CLOSS, 1990; Cf. WISNIK, 1987.

tormentos mais terríveis tornaram o amor cada vez mais paradoxalmente forte e destrutivo. Um amor, forte e destrutivo, que se realiza no limite da morte, embora a morte não seja o seu limite, mas a sua realização infinita. O sacrifício e os tormentos enrijecem tal amor, a morte o liberta de todos os vícios mundanos, do casamento e do sexo:

O sacrifício extremo e a morte aparecem como a realização mais plena e verdadeira da paixão, paixão esta que qualquer união concreta (ato sexual ou casamento) apenas banalizaria.²⁸⁴

A poesia trovadoresca da Provença²⁸⁵, no sul da França. Literatura do século XII. Cortesia. Nobreza. Singularizar o homem nobre: código de conduta no amor e na vida; código do cavaleiro: como honrar uma dama, amá-la e deixar de desposá-la por amor?

O amor cortês é o *fine amor*²⁸⁶. É o elemento necessário para o afastamento do nobre em relação ao burguês: essa categoria de gente que invade os bosques, os

²⁸⁴ CAPELÃO, 2000, p. 26.

²⁸⁵ A poesia trovadoresca nasceu no Sul da França, na região da Aquitânia. O primeiro grande trovador talvez tenha sido Guilherme IX, duque da Aquitânia e conde de Poitiers, que viveu no final do século XI e início do século XII. André Capelão foi importante formulador de uma doutrina do amor cortês no seu *Tractatus de amore*. Não se pode atribuir homogeneidade nem à poesia trovadoresca, nem aos romances que relatam amores, nesse período: eles vão de uma relação nitidamente carnal até relações de amizade que dispensam o gozo carnal. Nesta tese o que importa, em primeiro, são as relações que não consolidam o ato sexual carnal, por isso privilegia a leitura e análise do Tratado de Capelão; em segundo, a relação desse amor com a morte. Nesse sentido, privilegia a leitura do mito de Tristão e Isolda.

²⁸⁶ “Trata-se da *fine amor*: na produção lírica, trovadores e *trouvères* [o trovador é o poeta lírico do sul da França, o *trouvère* é o correspondente no norte da França] usavam os termos *vraie amour* e *fine amour* para falar do amor perfeito e acabado, depurado como o outro mais ‘fino’ (RÉGNIER-BOHLER, 2002, p. 47)”.

“Essa relação ideal aparece como verdadeiro objeto cultural e seus testemunhos são sempre de textos ditos literários. Fala-se de ‘amor cortesão’ – *fine amor* – em primeiro lugar para a abundante produção de poemas de amor nos domínios das línguas d’oc e d’oïl, e depois para as intrigas romanescas, de que a França do norte deixou florescente produção. Portanto, o romance dito ‘cortesão’, baseado nos destinos de ‘finos amantes’, demonstrará grande vitalidade. O que se chamou de ‘ideologia cortesã’ ou ‘modelo cortesão’ permaneceu firmemente até o século XV, através da repetição de esquemas narrativos, de uma retórica amorosa rica em metáforas e de uma sensível reavaliação da tradição, simultaneamente, na poesia do século XV e no romance (Ibidem., p. 47)”.

Foi Gaston de Paris, em 1883, ao escrever sobre o romance de Chrétien de Troyes, *Lancelot, o cavaleiro da charrete* (TROYES, 1998), quem utilizou, pela primeira vez, a expressão “amor cortesão”, referindo-se à relação entre o cavaleiro, vassalo do rei Arthur, Lancelot e Guinevere, esposa do mesmo rei. A rainha Eleonor da Aquitânia teve papel significativo na promoção da poesia trovadoresca no norte da França: Eleonor era a rainha dos trovadores “em Poitiers, levou ao norte da França o gosto da poesia lírica provençal e o ideal da cortesia, quando se tornou a esposa do rei Luís VII, e à Inglaterra, depois de casar-se com Henrique Plantageneta. Onde ela se estabelecia, brotava a música dos trovadores, soava a poesia cortês, e instalavam-se as cortes de amor, máxime por ocasião da Páscoa, do Natal ou da visita de algum rei ou grande senhor. Contudo, ao mesmo tempo em que Eleonor divulgava o gosto das letras, da música e da cortesia, na Provença, na França e no oriente, ela oferecia ao mundo o espetáculo, desedificante do adultério e da libertinagem, facetas da concepção provençal do amor (NUNES, 1995)”.

castelos, as cidades, o mundo medieval. As práticas amorosas cortesias serviram, numa época de surgimento de novos grupos sociais na Europa ocidental, como elemento singularizador e diferenciador da nobreza cortesã. Tratava-se de constituir uma outra “forma de vida” específica para a nobreza, que abrisse um campo de possibilidades de vida, independentemente do que se instituía e consolidava no mundo feudal da Baixa Idade Média. Ela pretendia a afirmação de um estilo de vida nobre diante da desagregação dos ideais cavaleirescos²⁸⁷. Bloch mostra tal desagregação através da história de Lanval, um cavaleiro da corte de Arthur. Lanval foi o único cavaleiro da corte de Arthur a não receber nem terra nem mulheres, ele foi esquecido pelo Suserano. Desse modo, ele é contado no contingente daqueles cavaleiros despossuídos em função das novas relações de herança e consangüinidade da Baixa Idade Média. Lanval vaga perdido pelo campo até encontrar com a dama-fada que lhe permite prestígio e riqueza, coisas as quais Arthur não lhe concedeu: “a dama fada promete-lhe eterna fidelidade (em contraste com o esquecimento de Arthur) e, o que é mais importante, tanta riqueza quanto o coração dele desejar:

Ore este Lanval em dreite veie!
Um dun li ad duné aprés:
Já cele rien ne vudra mes
Que il nen ait a sun talent;
Doinst e despende largament,
Ele li troverat asez.
Mut est Lanval bien assenez:
Cum plus despendra richement,
E plus avra or e argent!

Agora está Lanval na via certa! Pois ela
lhe deu um último dom: daí em diante,
nunca mais ele desejaria qualquer coisa
que não a tivesse tanto quanto fosse seu
gosto. Dê ou gaste largamente, ela
Encontrará para ele o suficiente. Muito
bem assentado está Lanval: quanto mais
ricamente ele gastar, mais ouro e prata
Terá! (vv. 134-142)²⁸⁸.

²⁸⁷ Há notadamente, entre as diversas tentativas de explicar o amor cortês no interior da sociedade feudal, aquela que põe esse amor como um problema ligado a duas questões: a questão da herança, que privilegiava os primogênitos, deixando os filhos mais novos destituídos de posse, sem terra e, logo, fora das relações de prestígio e riqueza feudais; a questão, ligada à primeira, da ameaça que significa, na Baixa Idade Média, do surgimento de uma burguesia mercantil. “...A classe dos cavaleiros desapossados era ao mesmo tempo ameaçada por baixo pelo surgimento de uma burguesia urbana – uma classe de guarda-livros alfabetizados, mercadores, fabricantes, administradores e juristas – freqüentemente aliada não à aristocracia, mas a uma monarquia cada vez mais agressiva, a qual, começando no reinado de Filipe I, estendeu suas próprias prerrogativas e posses numa evolução que culminaria no século XIII com a aliança de realeza e santidade na figura de São Luís (BLOCH, 1995, p. 208)”. A suposição é que esse cavaleiro sem posse visse na fada a resolução para a crise dos jovens solteiros e sem terras, tanto no que se refere a obter da dama casada, geralmente com o senhor, a promessa do amor e a riqueza, quanto no que se refere a adquirir, através do código cortesão, o prestígio perdido por essa baixa nobreza.

Ora, esta leitura acerca das condições históricas do amor cortês torna-o um artifício de classe na tentativa de readquirir prestígio e posse. Nesta tese, não apenas essa leitura de contexto não está em questão, como também encara essa tentativa de singularização da baixa nobreza como uma atitude de criar novas formas de sociabilidade e de uma estética da existência.

²⁸⁸ BLOCH, 1995, p. 209.

Acima de tudo, aversão ao matrimônio. O amor é adúltero. O amor cortês envolve, via de regra, uma dama casada e um jovem cavaleiro. Jovens nunca receosos de amar o proibitivo, o fruto doce-amargo do amor impossível. Não importa se é uma ardência vã de jovens guerreiros, ansiosos para constituir uma linhagem própria; pouco importa, ainda, se se trata de uma imitação das relações feudo-vassálicas; importa menos se o amor cortês pode ser lido pelas ruelas, quase sempre estreitas, dos esquemas de explicação estruturais. O que importa é que essa relação amorosa, que envolvia, na poesia e nas lendas medievais, uma dama casada, ou prometida ao casamento, e um jovem cavaleiro, não conhecia os limites da vida institucionalizada. Ela consolidava-se com a morte, mas antes com a transgressão. De modo que o destino, que é nunca ter havido uma relação conjugal e matrimonial entre os amantes, sempre foi o sofrimento e a separação. O amor romântico é destinado ao fracasso? Engano. Os fracos não são capazes de enfrentar a morte. Também não são capazes de enfrentar a distância e a separação do grande amor. Engano. O que dá brilho à paixão cortês é a morte. O que mantém aceso o fogo da paixão eterna é a separação eterna. É o caso no qual apenas o amor é satisfeito, o amor pelo amor, nunca os amantes, já que, para estes, é impossível a satisfação.

O amor romântico não é mera imitação das relações entre suserano e vassalo. Se ao menos o serviço prestado pelo amante-vassalo pudesse ser na forma de uma recíproca homenagem; se ao menos o orgulho de todo suserano o levasse ao enfrentamento de todos os obstáculos. Não, nem ao menos a dama-suserano pode se deleitar dos serviços amorosos do seu cavaleiro-vassalo. O amor verdadeiro é inatingível como consumação da relação pessoal, que implica a vassalagem. O amor não ensina a servir, ele ensina a ser virtuoso: a alegria de servir é a mesma alegria de amar, diferente de um serviço prestado como lealdade e fidelidade. A relação vassálica era uma relação pessoal, oficial e reconhecida no contexto da legislação feudal. A relação amorosa cortês corria por fora da institucionalidade feudal, ela era herética. Ela negava a instituição política mais importante da ordem feudal, o matrimônio, como relação de aliança política e como sacramento.

O amor cortês era um jogo, é verdade. Nele os contendores jamais venciam. Somente o amor triunfava; ele se revelava pleno com a separação e com a morte. Como uma justa entre dois amantes-parceiros, o amor cortês mantinha-se soberano enquanto os parceiros caíam. Era preciso cair para ver o amor florescer. Ora, a vitória dos amantes era o seu sacrifício. Quem ama não tem medo do sofrimento. Não queiram viver solidamente aqueles que amam.

O texto *O tratado do amor cortês* é o documento que me disponho analisar para realizar a tarefa descritiva do amor-paixão. O texto foi escrito por André Capelão, provavelmente no século XII. O autor organiza o texto na forma de diálogos, demonstrando que a obtenção do amor de uma mulher implica uma justa racional. São ao todo oito diálogos: entre um plebeu e uma plebéia; um plebeu e uma mulher da baixa nobreza; um plebeu e uma mulher da alta nobreza; um nobre e uma plebéia; um nobre e uma mulher da nobreza; um grande senhor com uma plebéia; um grande senhor e uma dama da pequena nobreza; um grande senhor e uma dama da alta nobreza. A descrição da Morada do Deus do amor, que demonstro a seguir, é um diálogo entre uma dama da nobreza e um homem nobre.

De acordo com o *Tratado* de Capelão, as regras do amor cortês são em número de doze:

I. Foge da avareza como do flagelo funesto e abraça o que for contrário. II. Mantém-te casto para aquela que amas. III. Não tentes destruir o amor de uma mulher que esteja perfeitamente unida a outro. IV. Não busques o amor de nenhuma mulher que o sentimento natural de vergonha te impeça de desposar. V. Lembra-te de evitar absolutamente a mentira. VI. Evita contar a vários confidentes os segredos do teu amor. VII. Obedecendo em tudo às ordens das senhoras, esforça-te sempre por pertencer à cavalaria do Amor. VIII. Dando e recebendo os prazeres do amor, cuida de sempre respeitar o pudor. IX. Não sejas maldizente. X. Não traias os segredos dos amantes. XI. Em qualquer circunstância, mostra-te polido e cortês. XII. Ao te entregares aos prazeres do amor, não excedas o desejo de tua amante.²⁸⁹

²⁸⁹ CAPELÃO, 2000, p.98.

A observância das regras do amor cortês renova a cada dia a promessa do Paraíso. Era em razão de um alvo-finalidade, a virtude, que as regras do amor cortês funcionavam como um modo de sugerir uma moral para a prática amorosa. Conduzir-se segundo os preceitos da generosidade, da humildade, da honra e do comedimento, era o princípio do ideal cavalheiresco. Isso implicava um certo culto à mulher²⁹⁰ (nos poemas trovadorescos e no *Tratado* de Capelão). A mulher, não ainda a Virgem, não sendo a Virgem e, por vezes, entregando-se ao sexo – último estágio do amor cortês e sempre interessantemente não atingível –, é a fonte a partir da qual todo o amor é possível e dele é que provém toda a virtude do cavaleiro nobre. A virtude no mundo cortesão só é possível com a devoção à dama. Todo o amor só pode emergir da mulher. Ela não é vício, não é orgulhosa, não é invejosa, não é maledicente. Eis que temos aqui uma ascese que tende à virtude do outro. Isto é, aceitar o amor e prometer amor a um cavaleiro era um modo de permitir o acesso do outro à virtude. Um cuidado de si, seguir as regras do amor, para levar o outro ao fim: a virtude.

Amor é uma paixão natural que nasce da visão da beleza do outro sexo e da lembrança obsedante dessa beleza. Passamos a desejar, acima de tudo, estar nos braços do outro e a desejar que, nesse contato, sejam respeitados por vontade comum todos os mandamentos do amor.²⁹¹

A beleza está na mulher. Ela é a provocação erótica do amor e ela é o instrumento usado pelo deus do amor para que os homens cortesões aperfeiçoem as suas virtudes. Ora, este amor não é propriamente religião, mas é produto do mundo do sagrado. O amor é sagrado, na medida em que a sua prática é como se elevar à condição de acesso ao bem; logo, ele é promessa de pureza e de eternidade. Ele é paixão. Não apenas é a fonte de toda a virtude, como a própria virtude mais alta e mais nobre. Ele é a

²⁹⁰ É comum ver no amor cortês uma espécie de promoção da mulher. Não parece haver dúvida de que houve na Europa Ocidental uma promoção da mulher no século XII, entretanto seria ingênuo pensar que, menos de dois séculos antes da edição do *Malleus Maleficarum*, a mulher pudesse ter tido, na sociedade européia, uma promoção tal como o amor cortês pretendeu. “Eu não penso (o que talvez venha a surpreender) numa promoção da mulher. Com efeito, eu não creio muito nisso. Houve, de fato, promoção da condição feminina, mas, ao mesmo tempo, igualmente viva, uma promoção da condição masculina, de maneira que a distância permaneceu a mesma, e as mulheres continuaram sendo ao mesmo tempo temidas, desprezadas e estritamente submissas, do que aliás a literatura de cortesia dá testemunho em alto grau (DUBY, 1989, p. 61)”.

²⁹¹ CAPELÃO, 2000, p.5.

própria eternidade. Ele sugere uma ética, no sentido de uma relação ascética que o indivíduo constitui para ter o amor da dama e para poder atingir o ideal cavaleiresco da virtude; ele é uma estética, pois torna o amor uma arte de viver em razão do outro, da promessa do amor.

A alegoria da morada do deus do amor demonstra o tom religioso e místico do amor cortês. O deus do amor recompensa aqueles que, conforme as regras do amor, se conduzem na vida. Na alegoria cortesã de Capelão, a morada alegórica do deus do amor é novamente reconstituída.

Comum na literatura anterior – em Virgílio, Claudiano e mesmo na poesia dos Trovadores –, a morada do deus do amor é um palácio. Trata-se de uma construção magnífica erigida no centro do mundo, constituída de quatro portas, cada uma delas correspondendo a uma determinada categoria de damas. Cada uma das categorias de damas está disposta de uma maneira diferente diante das regras do amor; trata-se de uma figura para indicar a relação de cada uma, segundo sua conduta amorosa, com o deus do amor.

As damas da porta sul deixam as folhas sempre abertas, acolhem aqueles que as cortejam e escolhem entre eles o mais virtuoso, ou seja, o homem que se apresente e prove sua generosidade, humildade e obediência. Estas estão abertas ao amor, por isso observam rigorosamente e de modo determinado as regras da cortesia. Isso as torna iluminadas pelo radioso raio do amor.

As damas da porta oeste não passam de cortesãs²⁹², não são dignas de participar das assembléias de damas e cavaleiros, por se entregarem com facilidade e sem segredo a mais de um amante: “São mulheres vulgares que não rejeitam ninguém”²⁹³. Não consideram as regras do amor, portanto não lhes importam as virtudes e os méritos apresentados pelos homens. As cortesãs são incapazes de amar verdadeiramente e entregam-se aos prazeres de Vênus de forma indistinta. Todo o homem virtuoso deve

²⁹² As cortesãs não são damas da corte, ao que poderia parecer, mas são como prostitutas, que se entregam, sem distinção a todos os homens e, por isso, dificilmente amam.

²⁹³ CAPELÃO, 2000, p. 83.

fugir delas como o *diabo foge da Cruz*. De vez que entrando no palácio o raio do amor – que reside a leste – não pode atingir mulheres de tal estirpe.

As damas da porta norte deixam sempre a porta fechada para o amor, “vedam a todos a entrada no palácio do amor”. A estas é que são reservados os maiores e piores tormentos após a morte. Elas nem mesmo vicejam a possibilidade de enamorar-se, nem mesmo são como as cortesãs que dificilmente enamoram-se, é verdade, mas entregam-se, pelo menos, aos prazeres de Vênus. As damas da porta norte parecem cometer império pior frente ao julgamento do Deus do amor, pois inibem a cortesia de todo e qualquer cavalheiro. Negam-se, portanto, ao amor. Elas são, definitivamente, desgraçadas. Elas não dão graça e não fazem verter virtude dos homens. Fecham o coração e, por isso, são inteiramente desprezadas pelo Deus do amor. São tão maledicentes que, postas à esquerda, são amaldiçoadas pelo Deus do amor. Inúmeros sofrimentos lhes aguardam depois da morte, inclusive a morte eterna infernal.

A fraqueza das damas que não se deixam acertar pelas flechas de Eros é demonstrada pela sua fuga do sofrimento: “Estou firmemente decidida... a não suportar os tormentos dos que amam”. Está a dama firmemente empenhada em não viver, em não sentir a pulsão dos desejos, não importa a retórica inventiva que o homem nobre utilize para tocar seu coração. A negação à vida impede que as damas da porta norte possam entregar-se aos prazeres do amor. Elas gostariam que tais prazeres fossem imaculados.

O homem nobre empenha-se em receber promessa de amor da dama nobre, que insiste em fechar seu coração impingindo toda a gama de maldizeres àqueles que partilham os prazeres do amor. Diz ela, refutando, ardentemente, o cortejo do homem nobre:

a despeito das súplicas e dos esforços, não chegarás a obter o que pedes. Estou firmemente decidida, com toda a minha alma, a nunca me submeter à escravidão de Vênus e a não suportar os tormentos dos que amam.²⁹⁴

²⁹⁴ CAPELÃO, 2000, p.76.

Entretanto, as negativas veementes da mulher apenas levam o homem nobre a revelar mais e mais, através da palavra, os males que esperam aquelas que desdenham o deus do amor.

A todos os que amam, depois da morte, é reservado um lugar. O espaço a ocupar por cada um numa espécie de inferno e paraíso está ligado à observância ou não das regras do amor. É isso que o homem nobre teria contemplado e, agora, relata à dama nobre da qual tenta ter promessa amorosa. Relata esse homem nobre que fez uma viagem a uma floresta maravilhosa, onde pôde contemplar com a ajuda de uma mulher a natureza do lugar. Tratava-se de um lugar por onde andava um exército que não era outra coisa senão uma legião de mortos: “Aquele cavaleiro coroadado com um diadema de ouro, que vai à frente da multidão”, diz a mulher ao nobre, “é o deus do amor; um dia por semana ele se junta a este exército e, com espantosa equidade, atribui a cada um segundo seus méritos, de acordo com o bem ou o mal que cada um tenha realizado durante a vida terrena”²⁹⁵. Esse lugar, como um inferno e paraíso do amor, era o lugar para onde se dirigiam todos depois da vida e se dispunham segundo seu comportamento perante as regras do amor cortês.

Havia naquela legião de mortos três tipos de mulheres: 1) as que se colocavam logo atrás do Deus do amor e eram as virtuosas, seguindo firmemente todas as práticas amorosas cortesias, sem delas se distanciar. Essas, “em vida, souberam comportar-se judiciosamente com os cavaleiros do Amor, conceder todos os favores aos que queriam amá-las e dar respostas convenientes aos falsos enamorados...”²⁹⁶; 2) as mulheres dispostas logo atrás, em segundo lugar, foram mulheres impudicas na vida. A lascívia as tornava pouco consideradas na sociedade e igualmente no reino do Deus do amor. Elas cediam, com facilidade aos desejos de todos os que solicitavam. Conservavam, então, uma posição ultrajante; 3) aquelas mulheres que estavam em terceiro em relação ao Deus do amor, “avançando de cabeça baixa, sem assistência de ninguém, afligidas por todos os tipos de tormentos (...) são as mais infelizes de todas”²⁹⁷. Elas vedaram, em vida, a entrada no palácio do amor, desencorajaram todos os pretendentes, mesmo os

²⁹⁵ CAPELÃO, 2000, p, 90.

²⁹⁶ CAPELÃO, Op. cit., p, 90.

²⁹⁷ CAPELÃO, Op. cit., p.91.

mais virtuosos, inclusive aqueles que, de público, se sabia serem generosos, razoáveis e humildes. Negavam seu amor a cavaleiros cortesês de notável e reconhecida virtude. A elas estavam guardados os mais intensos e terríveis tormentos.

A alegoria mostrava, nitidamente, que não havia indulgência para aquelas damas que negavam, mesmo escrupulosamente, o amor. Tratava-se de uma amostragem do inferno do amor, isto é, de tudo o que era possível ocorrer aos que não seguiam as regras do amor e da cortesia. A esse inferno estavam destinadas às damas que se negavam a abrir as portas do palácio a pretendentes de qualquer cepa.

No paraíso, na alegoria chamado Aménidade, encontravam-se todos os prazeres e *todos os deleites*. Esta parte do lugar estava reservada a todas as damas dignas de todas as homenagens em função de suas atitudes e de sua conduta quanto ao amor, quando em vida; na periferia de Aménidade ficava Umidade. Este lugar não tinha regatos e os raios de sol não eram toleráveis e amenos como em Aménidade. Umidade era o lugar reservado para a segunda categoria que descrevemos, aqueles homens e aquelas mulheres que tiveram comportamentos impuros quanto ao amor, impudicos, lascivos... Umidade era um lugar de tormentos impensáveis. Nele era possível ver todas as honras de que desfrutavam os que estavam em Aménidade. Por último, o terceiro grupo de mulheres ficava em Aridez e, por mais que se esforçassem, não conseguiam nem chegar à Umidade, quiçá à Aménidade. Em Aridez,

sobre os feixes de ramos espinhosos, estava preparado um assento para cada uma delas, e aqueles feixes eram constantemente sacudidos pelos homens que estavam ali preparados para tanto; assim, os espinhos pontiagudos as dilaceravam com mais crueldade quando seus pés nus tocavam o chão em brasa. A dor e os sofrimentos que sentiam eram tão grandes que, mesmo entre as potestades infernais, dificilmente se encontrariam semelhantes, creio eu²⁹⁸.

Eis que o homem nobre é um emissário e ele constitui-se como um enviado do Rei do amor para mostrar, a todos, os perigos que representa desviar-se dos caminhos da cortesia. Afastar-se das prescrições constantes nas regras do amor implica todos os

tormentos; por outro lado, respeitar tais regras era a segurança de continuar a viver em Aménidade.

O deus do amor produz o seu próprio inferno. Como princípio de todo o bem e de toda a virtude, o amor não pode jamais ser desrespeitado, seja pela observância inadequada das suas regras, seja pela negação do próprio amor. Ao que parece, os maiores castigos estavam reservados àquelas damas que se negavam ao amor. É que se o amor é a fonte de todo o bem, negá-lo é impedir a prática do bem e o aumento das virtudes da cavalaria. A promessa do Paraíso, após a morte, está na prática da virtude. “Vede”, diz o nobre à mulher, “qual é o suplício daquelas que se recusam a amar, que tormentos suportam, mas que honras e que glória merecem aquelas que não fecham a porta do amor aos pretendentes que querem entrar”²⁹⁹.

Ver o profano pela lente do sagrado. O sagrado aqui deve ser compreendido não simplesmente como discursos que imitam ou reproduzem o modo de ver o mundo da Igreja Católica. O sagrado está intimamente ligado ao paganismo popular. Indubitavelmente, a preservação do paganismo nos provérbios, na literatura e na vida em geral das populações europeias, particularmente, no sul da França, foi algo que concorreu e misturou-se aos cultos e aos modos católicos de ver o mundo. A magia, presente nos diversos contos, poesias e histórias orais populares da Europa medieval atesta tal afirmação. O sagrado e o mitológico, lado a lado, constituem formas de ver e atuar no mundo medieval. A idéia de um deus do amor, de um rei e de uma rainha do amor, sugerem uma tensa mistura entre o paganismo popular e a doutrina oficial do inferno católico.

Sagrado e profano não estavam em oposição para o pensamento medieval. Tais conceitos mais se complementavam do que se opunham. Por exemplo, a idéia de um sobrenatural inexistia para os medievais. Este sobrenatural só tem sentido para o pensamento moderno, pois, como algo além da natureza, opõe-se a ela e, assim sendo, ficaria fora dos limites da racionalidade. A natureza é, por natureza, a entidade estudada pela ciência dos homens e, por isso, oposta a tudo o que a ciência vai denominar de coisas do campo da fé e da desrazão. Pois bem, estes campos opostos não faziam parte

²⁹⁸ CAPELÃO, 2000, 96.

²⁹⁹ Ibidem., p. 100.

da cosmologia medieval. *Pro fanum* quer dizer “diante do templo”, não simplesmente “fora do templo”. Ora, “o sagrado, do ponto de vista medieval, engloba o profano”³⁰⁰. A alegoria de uma morada para o deus do amor não é alguma coisa incomum, nem na Idade Média, nem em tempos passados. Trata-se de uma das tantas alegorias e imagens pagãs que habitavam o mundo medieval. A morada do deus do amor já aparecia na Eneida de Virgílio, em Ovídio e em Claudiano.

O amor cortês é uma forma de amor-paixão. Por mais que se possa encontrar inter-relações entre a poesia trovadoresca, os contos fantásticos medievais, as belas histórias de amor de Tristão e Isolda, Abelardo e Heloísa, Guinevere e Lancelot, com as estruturas mentais, o imaginário e as estruturas econômicas e sociais do feudalismo, o amor cortês tem, na singularidade que é a sua enunciação, os tons de um romantismo transgressivo. O amor cortês é uma procissão dos fortes. Ele é uma forma de amorosidade nobre. É uma forma de amor que não suspende o medo e o sofrimento, ao contrário, se combina com a dor. O prazer de amar é inconcebível sem a dor. Ter prazer é sentir dor.

AMOR CORTÊS E ESTÉTICA DA AMIZADE

O amor cortês é uma estética aristocrática da amizade. O conceito utilizado por Foucault para redefinir a existência nos tempos contemporâneos de novas formas de vida, estou a utilizar para marcar a fissura que o amor cortês realiza nas estruturas do mundo medieval. O amor cortês não foi simplesmente uma forma de amor masculino, no qual o vassalo dirigia-se à dama, tendo como alvo o seu suserano. O *fin' amour* é mais uma experimentação, tanto pela diversidade de experiências que promoveu³⁰¹, quanto pelo trânsito nas vielas da institucionalidade feudal.

³⁰⁰ JUNIOR H. F., 2001, p.139.

³⁰¹ O Tratado de Capelão é apenas uma manifestação literária do amor cortês. Diversas outras manifestações, como as Cartas de Abelardo ou o amor de Tristão e Isolda, vão do desejo carnal até a morte como o não-limite da paixão romântica. Abelardo e Heloísa terminaram como corpos separados, ele castrado e ela como monja. Tristão e Isolda morreram.

A cortesia medieval, na busca de alternativas de sociabilidade e de singularização, criou, a partir de Ovídio³⁰², uma outra estética da existência³⁰³. Ela recusou a forma hegemônica de relacionamentos amorosos possíveis: o matrimônio, típico da sociedade de aliança, que funcionava tanto como forma de política entre os grandes senhores e famílias nobres, quanto como forma de sacramento, o que permitia à Igreja o controle do sexo e dos relacionamentos amorosos como um todo.

O amor cortês, como dizia Deleuze, tinha dois inimigos: “a transcendência religiosa da falta, a interrupção hedonista que introduz o prazer como descarga”³⁰⁴. A primeira, uma “instância-lei” que caracterizava os homens como incapazes da relação amorosa, já que indivíduos naturalmente em falta. Todo o amor possível seria apenas aquele dirigido à divindade, na forma de um amor ao próximo – um *imitatio Christi*. A segunda, uma noção de desejo como produto mesmo da falta, só há desejo se há a falta quando o desejo é preenchido, é porque ele já não mais existe – isto, na concepção religiosa, tornava toda atividade sexual, toda a paixão, passageira e efêmera, produto de um mundo precário e de um ser humano em falta. O amor cortês torna a amizade uma estética da existência porque não reduz o desejo à falta e cria novas formas de prazer para além dessa noção de desejo como recalque da falta. “O processo do desejo é chamado de ‘alegria’, e não falta ou procura. Tudo é permitido, com exceção do que vier interromper o processo completo do desejo, o agenciamento”³⁰⁵. Ora, não se trata, no amor cortês, de satisfazer a falta e dar um fim aos processos desejantes –, ao invés disso, manter aberta a possibilidade de criação de outras formas de desejo distante da

³⁰² OVIDIO, 2001.

³⁰³ Para Foucault a amizade, no mundo contemporâneo, atualiza uma estética da existência, na medida em que o existir passa a ser uma atitude “ética-transgressora” alternativa aos relacionamentos codificados, legalizados pela sociedade. A amizade permite, por exemplo, “imaginar um ato sexual que não seja conforme a lei ou a natureza, não é isso que inquieta as pessoas. Mas que indivíduos comecem a se amar, e aí está o problema. A instituição é sacudida, as intensidades afetivas que a atravessam, ao mesmo tempo, a sustenta e perturba (...) Um modo de vida pode ser partilhado por indivíduos de idade, estatuto e atividade sociais diferentes. Pode dar lugar à relações intensas que não se parecem a nenhuma daquelas que são institucionalizadas e me parece que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética (FOUCAULT, 1994a, p. 163-167)”. A partir daí estou a significar o amor cortês: como um espaço de constituições de relações ascéticas que têm como resultado um outro modo de vida – uma estética da existência –, sobrevivendo como espaço de produção de subjetividade para além das leis e dos códigos feudais. A vontade não está submetida à códigos externos previsíveis, os quais deixam pouco espaço para a espontaneidade; a vontade está ligada a um esforço de constituir uma afirmação de si, como espaço de criatividade, como espaço de invenção da própria vida. Foucault dizia que, os antigos – clássicos –, realizavam um “esforço para afirmar a própria liberdade e dar a sua própria vida uma certa forma na qual podia se reconhecer e ser reconhecido por outros e onde a posteridade mesma poderia encontrar como exemplo (FOUCAULT, 1994c, p. 730-735)”. Cf. ainda ORTEGA, 1999.

³⁰⁴ DELEUZE & PARNET, 1999, p. 116-117.

³⁰⁵ *Ibidem.*, p. 116-117.

culpabilização, da falta e da sua conseqüente proibição. Todo o desejo codificado é uma forma institucionalizada de prazer, e é isto mesmo o que não é o amor cortês.

Quando Capelão elabora seu *Tratado* está a abrir um campo incontrolável, para a Igreja medieval, de relacionamentos que passam sob os olhos atentos das relações permitidas ou reprimidas, conhecidas e reguladas, da vida medieval. Capelão não está a oficializar o amor sem sexo, entre a dama inatingível e o jovem cavaleiro que se torna virtuoso quanto mais difícil for a justa amorosa, está sim a criar uma outra forma de atualização de um acontecimento múltiplo que foi o amor cortês – diferente em cada relato, em cada poema, em cada lugar da Europa medieval.

É assim que o amor cortês é uma forma de experimentação e uma ameaça, mesmo com toda a carga social na tentativa de amainar o perigo e controlar tais formas de amor realizadas pela sociedade medieval. Cito Foucault acerca das possibilidades criativas da homossexualidade como forma de transgressão nas sociedades ocidentais, porque é uma forma de amizade que cria em torno de si uma ética que compreende criatividade, mobilidade e intensidade.

...Mas se o que queremos é a criação de uma nova forma de vida, então é irrelevante a questão dos direitos individuais. De fato, vivemos num mundo legal, social e institucional, no qual as únicas relações possíveis são extremamente limitadas, extremamente simplificadas e extremamente pobres. Naturalmente existem as relações fundamentais de matrimônio e de família, mas quantas relações poderiam existir se fôssemos capazes de encontrar suas próprias leis não nas instituições, mas em outros portadores? O que evidentemente não acontece.³⁰⁶

Desde de a Antigüidade grega, o amor é visto como produto inteiramente de relações masculinas. Tanto em Platão, como no cristianismo, o amor transita entre os homens e é masculino. O amor cortês mostra como, numa sociedade de homens, na qual as relações amorosas são predominantemente masculinas, baseadas na lealdade e na fidelidade, a mulher irrompe como Ser de amor, como amada e codificada como fonte de virtude e de bem. Vemos o amor cortês surgir, em uma de suas diversas formas de

³⁰⁶ FOUCAULT citado por ORTEGA, 2000, p. 249.

manifestação, como uma relação que não se constitui como uma forma-desejo em razão da falta. O amor se realiza na sua irrealização como relação carnal ou junção matrimonial. Sua realização, às vezes, é a morte.

É uma amizade estilizada entre uma dama e um cavaleiro. Amizade que distingue a aristocracia, que lhe dá uma existência artística e não a confunde com as formas de sociabilidade que invadem o mundo medieval desde as Cruzadas.

O caráter transgressor desse amor está na sua negação ao casamento; na sua aproximação com as heresias do sul da França; e na sua negação à conjunção carnal.

O casamento é uma afirmação do amor masculino, e o amor cortês um modo de uma gente marginal em relação ao feudalismo tardio constituir novas formas de sociabilidade, fora do próprio casamento e da conseqüente divisão dos bens feudais. Ora, tanto no que concerne ao casamento como aliança política, quanto o casamento como sacramento católico, são formas de mostrar o laço de desamor em que se constituiu o matrimônio na Idade Média. O amor era uma possibilidade entre homens masculinos.

O casamento, nem na Antigüidade grega, nem mesmo na idade Média, fora um pacto que implicava amor, ao contrário, o amor somente poderia se realizar por fora do casamento. E este, tanto numa sociedade quanto na outra, validava uma forma masculina de amor. Na medida em que o casamento era um pacto selado entre um homem e uma mulher, para a geração de filhos, ele mostrava como a distância amorosa entre homem e mulher era grande. A geração não implicava amor. No caso dos gregos a literatura mostra como os homens evadiam de casa em busca do amor verdadeiro que se encontrava na iniciação dos jovens; no caso da cristandade medieval, a avalanche de Agostinho contra as mulheres e todo o medo em relação ao feminino mostra o quanto um Ser com quase um pacto natural com o demônio não poderia ser, de modo algum, amada.

O amor cortês era uma ameaça tanto à instituição do casamento como aliança política e como sacramento religioso, quanto como a noção de desejo como falta.

Na época medieval o casamento era um *pactum conjugale*, um negócio entre famílias nobres³⁰⁷. Esse pacto esteve ligado a interesses políticos, militares e sociais, no período da Baixa Idade Média, quando os laços de sangüinidade passam a definir os processos de sucessão. A nobreza passa a ser definida pela linhagem da qual o indivíduo fazia parte, de forma que é uma genealogia que marca a nobreza. Assim, o casamento torna-se um instrumento político poderosíssimo, na medida em que é ele que organiza as alianças e define a linhagem e a sucessão. O casamento era, pois, uma garantia de herança³⁰⁸.

O perigo que representavam as mulheres, as Evas, fazia os homens levá-las ao casamento, na medida em que “o casamento é a melhor defesa. No século XII, as autoridades da Igreja terminam de ajustar-lhes as defesas, de colocá-lo como sendo o sétimo sacramento entre os sacramentos”³⁰⁹. É claro que acatar o casamento como sacramento era um movimento paradoxal: primeiro, porque ele implicava relação carnal, logo era pecaminoso; segundo, porque era um modo de controlar as mulheres e as próprias uniões carnis.

Tal paradoxo fez a Igreja aceitar o casamento e sacramentá-lo com reservas, não acabando com o pecado do ato carnal, mas permitindo-o. Já que tal união – cercada de regulamentos e proposições de condutas morais – era o modo mesmo de geração, de procriação, a constituição do casamento encontra no Gênesis sua justificativa. Tal união implica, como diz Duby³¹⁰, um “dominatio”, “um império do esposo”. A relação é de extrema subjugação, inclusive, demonstrada pela brutalidade da defloração. Eis a crueldade da carne; eis a necessidade de acalmar o demônio.

Duby conta que uma biografia de São Bernardo, em época adolescente, quando estudava junto aos Cônegos de Châtillan-sur-Seine, mostra o santo sendo tentado por moça nua que o atacava à noite, obrigando-o a resistir ao evidente assédio. Em outro momento, o santo teria sido tentado por uma matrona em um castelo onde pernoitava – defendeu-se com unhas e dentes e gritou, gritou para que toda a casa escutasse. A sua

³⁰⁷ Cf. BLOCH, 1995.

³⁰⁸ Cf. BLOCH, 1995; GUERREAU-JALAMBERT, 2002; DUBY, 1989.

³⁰⁹ DUBY, 2001, p. 66.

³¹⁰ DUBY, Op. cit., p.66.

conduta revela a evidência de um perigo que, quem sabe, o casamento e a sujeição pudesse resolver.

Bloch mostra uma variada série de exemplos que, na literatura, caracterizam os casamentos infelizes e a subjugação das damas aos seus Senhores:

A infelicidade é a sorte da mulher, embora cada uma seja infeliz à sua maneira: as esposas mal casadas de ‘Equitan’ e ‘Chievrefoil’, as pessoas aprisionadas de ‘Laüstic’ e ‘Milun’; as esposas casadas contra a vontade de ‘Guigemar’ e ‘Yonec’; a filha impedida de casar em ‘Les Deus Amanz’; a amante desprezada em ‘Fresne’; as esposas rancorosas de ‘Bisclavret’, ‘Fresne’, ‘Equitan’ e ‘Lanval’; a mulher incapaz de se decidir em ‘Chativel’; as mulheres logradas por um homem em ‘Eliduc’³¹¹.

O ‘dominatio’ a que Duby se refere está dimensionado na literatura e nos eventos descritos por Bloch. O fato de o casamento passar a ser um sacramento, não significou que ele tenha se tornado uma aliança que levava os homens à virtude. O único casamento que eleva o homem e a dama é o casamento com Deus. De qualquer modo, o tema do casamento, quando foi tornado sacramento, passou a ser rigorosamente controlado pela Igreja.

Ora, como aliança política no mundo feudal, o matrimônio funcionava como uma poderosa forma de dominação e controle social. Enquanto no campo espiritual a preocupação era aprofundar uma ascese que livrasse os homens do perigo feminino e, ao mesmo tempo, levasse o feminino do Convento à casa do Senhor para que a rua não lhe fosse um espaço de ampla tentação, no campo material a aliança matrimonial criava e ampliava uma rede de parentesco e consangüinidade que definia o jogo de poder na sociedade feudal. Por exemplo, a proibição do casamento dos caçulas e a reserva do feudo ao primogênito, criaram toda uma série de cavaleiros e indivíduos de baixa nobreza que estavam à margem da distribuição patrimonial na sociedade feudal.

³¹¹ BLOCH, 1995, p. 213.

Este sistema permite à aristocracia tecer amplas redes baseadas na afinidade, nas quais se combinam os elos de longa e muito longa distância, cobrindo a totalidade do espaço da Cristandade, e os elos locais, sustentando parcialmente as relações hierárquicas de vassalagem. A extensão considerável das proibições, restringindo drasticamente as possibilidades de fechamento das proibições, restringindo drasticamente as possibilidades de fechamento das parentelas, cria uma situação particularmente favorável à coesão dos grupos dominantes na sociedade feudal.³¹²

Do ponto de vista da vida material e política, a importância da aliança matrimonial se explica por constituir-se no interior de uma sociedade que pouco reconhecia ainda a noção de Estado Nacional, logo de poder central.

Em torno de toda essa discussão sobre o casamento há um conflito: se, por um lado, a Igreja procura, desesperadamente, exigir um cuidado dos fiéis em relação ao casamento, criando toda uma série de regulamentos que tendem a não permitir casamentos consanguíneos³¹³, por outro lado, os chefes feudais procuram, ao repudiar esposas ou enviuar, esposar mulheres dentro da própria linhagem, de maneira a reagrupar a herança.³¹⁴

O casamento era, como mostram Bloch e Duby, um estado de sujeição permanente, movido por uma eterna desconfiança do Senhor-esposo em relação à natureza demoníaca da mulher. Era, pois, melhor tê-las por perto, mortificá-las pelo domínio opressivo dos homens, aprisionando-as nas torres dos castelos, de onde o que lhes poderia restar era sonhar com um amante jovem ao qual pudessem enaltecer a virtude e viver um amor verdadeiro.

Não era, pois, o casamento que era a fonte de renúncia, a ascese cristã não incluía o casamento, exceto se esse fosse com Deus. Inúmeras epístolas de religiosos³¹⁵, como o próprio são Bernardo, mostram que o valor atribuído ao casamento não era maior do que a vida de renúncia no Convento. Tais cartas mostram notadamente o valor

³¹² GUERREAU-JALAMBERT, 2002, p. 328.

³¹³ A questão refere-se a uma tentativa de proibir o incesto. É assim que os regulamentos eclesiásticos impõem limites para as uniões. Em princípio a Igreja proibia casamentos até o 7º grau de parentesco e mesmo tal imperativo tendo sido reduzido no Concílio de Latrão IV (1215) para o 4º grau, as proibições se mantiveram e o casamento dentro da própria consanguinidade nunca foi permitido.

³¹⁴ Cf. DUBY, 1989.

que a Igreja atribuía a ascese através da renúncia, de forma que para acessar o paraíso, o caminho mais rápido e mais desejável não era o casamento, mas a renúncia a todos os prazeres e uniões carnis. Isso significa que, mesmo sem o prazer – como eram recomendadas as uniões carnis entre marido e esposa – a união carnal não pode ser boa aos olhos de Cristo.

De qualquer modo, o Convento era um espaço entre a rua e a casa do Senhor. Ali, a menina esperava o casamento, esperava até que o senhor viesse buscá-la. Era no Convento o lugar onde podiam estar fora de perigo, das tentações mundanas e de uma “defloração acidental”. Ora, mas muitas delas ficam esquecidas no Convento, que fazer com elas? É preciso casá-las: casa-las com Deus, fato que as livra, quem sabe, da conjunção carnal.

O Convento tinha essa função importante: uma espécie de espaço de purificação e de garantia de pureza, garantia de manutenção da virgindade. A virgindade tinha um valor significativo tanto para as famílias quanto para a Igreja. A família preservava a menina para entregá-la ao noivo, que a preferia e a exigia virgem, ainda não deflorada. A Igreja, o Bispo, o Abade também exigiam a virgindade ou, pelo menos, a castidade. Se for verdadeiro que as aceitavam já defloradas é verdade também que “Cristo as prefere intactas”³¹⁶.

Claro, muitas das mulheres não se consolavam com a distância em relação à corrupção da carne e procuravam um esposo “tangível” que lhes pudesse fazer aquecer o corpo. A estas dizia santo Anselmo dizia para renunciar e desprezar o homem “que a fez cair e que ou já a despreza ou, sem nenhuma dúvida, logo a desprezará e abandonará”³¹⁷. É preciso, por isso, manter a extrema vigilância sobre elas.

O casamento, como consentimento da conjunção carnal, funcionava como um novo Convento: ao invés da vigilância do Abade, do Bispo, a vigilância do marido. O

³¹⁵ Pesquisa realizada por DUBY e mostrada no livro *Eva e os padres: damas do século XII*, 2001.

³¹⁶ DUBY, 2001, p. 79.

³¹⁷ Santo Anselmo citado por DUBY, 2001, p. 80.

casamento, com todo o perigo³¹⁸ que representava, era ainda uma defesa daquela sociedade de homens em relação às mulheres de entranhas insaciáveis.

Os muros do mosteiro são construídos para isso, para que os que amam o mundo não sejam acolhidos no campo entrincheirado dos que fugiram dele, para que não vos mostreis em público, para que não exponhais vosso corpo à infecção. Se deixásseis introduzir-se aí o reflexo vergonhoso do que teríeis visto no mundo, poríeis em perigo vossa virgindade'. Evitai a conversação dos homens. Desconfiai dos leigos, desconfiai também dos clérigos. 'Se a pena capital pune a dama considerada adúltera porque se voltou para um outro homem, que pena sofrerá aquela que, desprezando as castas bodas do esposo imortal, dirigiu carnalmente seu amor a alguém?'³¹⁹

De certa forma, toda a mulher que buscava o sexo, sendo casada ou não, era adúltera em potencial, na medida em que negava a possibilidade de ser esposa de Cristo. E, por fim, parecia haver, de parte de alguns religiosos, até mesmo uma aversão ao casamento, já que este era em si, uma forma de decaimento e adultério. “Os filhos? Chafurda-se na lama imunda no instante em que são concebidos”, diz Hildebert de Lavardin. A necessidade que jamais deveria ter existido, ter que reproduzir e, para isso, ter que copular. Diz ele ainda que “a liberdade é a virgindade (...) o silêncio da carne, a paz e, em breve, a beatitude, as verdadeiras bodas, as únicas perfeitas, a união com Jesus Cristo”³²⁰.

As cartas desses religiosos enaltecem um amor que é um casamento com Deus, aproximando-se do amor cortês, ao proporem uma paixão na qual o desejo é a renúncia. Propõem uma ascese de liberdade em razão de voltar ao paraíso. Aos olhos de muitos religiosos, inclusive de Agostinho, o casto é superior ao casado. O santo diz que, se marido e esposa renunciaram juntos ao coito, como uma forma de ascética, de cuidar do espírito e do ingresso na Cidade de Deus, eles se elevam e se aproximam de Deus. “Aos

³¹⁸ O perigo estava no fato de que o casamento era um modo de consentir na conjunção carnal e isso, de certo modo, era a reprodução do Pecado Original. Além disso, para os homens, estar ao lado de uma mulher não consistia em nenhum ganho espiritual ou intelectual: “a mulher é simplesmente útil na procriação (*adiutorium generationis*) e no cuidado da casa. Para a vida intelectual do homem não tem significado. Assim Agostinho foi o brilhante inventor do que os alemães chamam de três Kas (Kinder, Küche, Kirche) – filhos, cozinha, Igreja), uma idéia ainda viva, que com efeito continua a ser a oposição teológica primária das mulheres na hierarquia da Igreja (RANKE-HEINEMANN, 1999, p. 101)”.

³¹⁹ DUBY, 2001, p. 80/81.

³²⁰ DUBY, Op. cit., p. 81.

olhos de Agostinho, a virgindade (castidade) é moralmente superior ao casamento, e o casamento sem sexo também é superior ao casamento com sexo”³²¹.

O casamento não constituía uma união amorosa, logo o amor verdadeiro na Idade Média, como forma oficial no discurso e na mentalidade dominante no período, era masculino. Mas, não o amor cortês.

O *fin' amour* é uma paixão arrebatadora que se nutre da ausência e da distância: o amor cortês é o desencontro dos amantes. Eloísa fora prometida ao casamento, dele fugiu – negando inclusive a proposta de Abelardo – e terminou os seus dias cuidando do seu amor, do seu puro amor.

Rougemont sustenta a idéia de que temos, na Idade Média, um conflito aberto entre a ideologia cristã – sua concepção acerca do amor e do casamento – e uma “cortesias herética”. Esta condena o casamento e tal condenação torna todo poeta cortês um deplorável herege. Condenar o casamento não só é cometer um sacrilégio, já que tal instituição fora, no século XII, tornado o sétimo sacramento, é atentar contra a própria “ordem natural” das coisas e um crime contra a “ordem social” e jurídica, sustentadas pela Igreja. “Pois o casamento unia ao mesmo tempo duas almas fiéis, dois corpos aptos a procriar e duas pessoas jurídicas”³²².

Rougemont já observou o problema que consistiu para a Igreja a justificativa do casamento: enquanto era necessário reproduzir a espécie, não era nenhum segredo a preferência dos grandes pensadores da Igreja pela virgindade e pela ausência de qualquer contato carnal. Aliás, eis uma boa razão – não única – para o Celibato Clerical.

Na outra ponta está a heresia, o exemplo dos cátaros, aos quais me referi antes, é significativo: condenava sob todos os aspectos o casamento. Rougemont afirma que, na leitura das heresias, ele não poderia ser sacramento porque nas Escrituras nenhum indicativo explícito havia a esse respeito; depois, a heresia condenava a procriação, na medida em que tudo o que há na superfície da terra – o corpo – é obra do demônio.

³²¹ RANKE-HEINEMANN, 1999, p. 110.

³²² ROUGEMONT, 2003, p. 369.

Na base da condenação ao casamento está o amor-paixão. Um amor que se mostra como alternativa política ao modo de vida feudal e à ideologia do casamento cristão. Paradoxalmente, o adultério, ao invés de representar o pecado, a falta, assume o tom de sociabilidade alternativa, de ascetismo que se realiza em função do servir ao outro por amor. “O adultério torna-se de repente um personagem interessante (...) O que era ‘falta’, e só podia suscitar comentários edificantes sobre o perigo de pecado e remorso, torna-se de repente virtude mística (no símbolo) e depois se degrada (na literatura) numa aventura perturbadora e atraente”³²³.

O que de perturbador existe é que, ao estilizar a vida, o amor cortês procura a morte: a “morte é divinizante, libertadora dos liames terrestres”³²⁴. Isolda, diz Rougemont, era um Ser inalcançável, impossível, intocável, para que não fosse confundida com os limites do mundo.

ASCÉTICA FREIRIANA

Banalizado o corpo frente à natureza natural e essencial da alma. Freire entra no movimento realizado pela cortesia medieval – movimento que é busca do alvo sempre afastado que alimenta a si mesmo pelo próprio infinito afastamento; Freire dispõe a justa racional, baseada na promessa do amor que a dama faz ao cavaleiro, para um debate racional entre *logos* e *doxa*. O *logos* do educador; a *doxa* do educando. O movimento de busca, já presente desde Platão e na ascética cristã, e o debate racional são fontes de virtuose. O diálogo dialético freiriano, como a dialética da promessa entre a dama e o cavaleiro, é procedimento pedagógico amoroso e promotor da ética. Ou seja, enseja um cuidado da alma que se prepara, não para a morte, mas para a conscientização do eterno movimento da busca.

O amor cortês usa o movimento da busca para, tendo como alvo a possibilidade do amor da dama, levar o cavaleiro a um tal cuidado consigo mesmo, que o homem seja cada vez mais enquadrado nas regras do amor e nos códigos da cavalaria cortês. Neste caso, o corpo e o amor ao corpo – o sexo carnal – estão completamente descartados,

³²³ ROUGEMONT, 2003, p. 371.

³²⁴ Ibidem., p. 381.

pelo menos como atitude amorosa de um nobre. O corpo é como parte de um dos obstáculos que o cavaleiro precisa ultrapassar para realizar-se no “amor puro³²⁵”.

Ao mesmo tempo, o amor cortês sustenta a prática ascética num diálogo racional entre uma dama e um cavaleiro. É o diálogo o que mostra passo a passo ao cavaleiro pretendente, os rigores pelos quais deve passar para receber promessa de amor da dama. É na paciência do diálogo que o homem constitui sua ética e é nesse momento que ocorre a vitória da diferenciação cavalheiresca; o ideal da cavalaria depende do sucesso do diálogo como procedimento pedagógico – ascético e ético.

A *Pedagogia do Oprimido* reinaugura o diálogo como prática ascética. Como os oprimidos não podem se libertar sozinhos, é apenas a comunicação dialógica do educador-amante e do povo/educando-amado que é capaz de sustentar uma atitude ética de compromisso com a essência dos humanos para libertação de todos. O corpo, como parte visivelmente “esfarrapada” do oprimido, tal como no amor cortês, não se constitui em objeto do trabalho ascético: nenhuma dietética, nenhuma erótica, nenhuma econômica. Somente um trabalho sobre a alma ingênua. O corpo é um espaço vazio que abriga a culpa pela ingenuidade da sua alma e a potencialidade da salvação e da crítica. Eis que a razão está justamente no fato de que a *Pedagogia do Oprimido* supõe estar o corpo grotesco, porque a alma está ingênua. A condição do corpo, matéria escachada e merecedor de piedade, é em função da alma ainda incapaz de desvendar e “decodificar”³²⁶ suas reais condições de existência.

Uma alma ingênua habita um corpo grotesco. Como o corpo é grotesco porque a alma é ingênua e porque o corpo apenas é um recipiente transitório da alma, é esta que por sua eternidade deve ser educada; afinal, “os oprimidos, como objetos, como quase ‘coisas’, não têm finalidades. As suas são as finalidades que lhes prescrevem os opressores”³²⁷.

³²⁵ Capelão refere-se a dois tipos de amor: o amor puro, que é aquele que se sente pela alma, e o amor misto, que é aquele que se sente pelo corpo (Cf. CAPELÃO, 2000).

³²⁶ Decodificar é um movimento gnoseológico proposto por Freire que significa exatamente o ultrapassamento do nível da doxa. O oprimido codifica sua realidade, a partir dos conceitos comuns de que dispõe; de posse dos conceitos adquiridos na relação educacional dialógica, o oprimido de posse do “conhecimento epistemológico”, volta a mesma realidade codificada e realiza uma outra leitura, na qual ele é capaz de ver coisas que não via anteriormente. Está, portanto, a decodificar. Em suma, decodificar, na leitura freiriana, é conhecer a realidade através de um método científico

³²⁷ FREIRE, 1983, p. 50.

Os dois movimentos implicam, metodologicamente, a codificação e a decodificação da realidade. Freire explicita o modo como se dá, epistemologicamente, o movimento do diálogo do educador/educando com a realidade:

Na análise de uma situação existencial concreta, ‘codificada’, se verifica exatamente este movimento de pensar.

A decodificação da situação existencial provoca esta postura normal, que implica num partir abstratamente até o concreto; que implica numa ida das partes ao todo e numa volta deste às partes, que implica num reconhecimento do sujeito no objeto (a situação existencial concreta) e do objeto como situação em que está o sujeito (...).

A codificação de uma situação existencial é a representação desta, com alguns de seus elementos constitutivos, em interação. A decodificação é a análise crítica da situação codificada.

O sujeito se reconhece na representação da situação existencial ‘codificada’, ao mesmo tempo em que reconhece nesta, objeto agora de sua reflexão, o seu contorno condicionante em e com que está, com outros sujeitos³²⁸.

O amor freiriano constituiu um corpo sem alma e uma alma sem corpo; de um corpo odiado salta uma alma amada, única capaz de libertar o corpo do ódio de uma sociedade civil decaída e subjugada. Trata-se de também amar o corpo. Se for possível verificar a positividade de um amor ao homem – como um duplo corpo/alma –, na esteira de uma extensão do humano, o corpo saqueado, mutilado, violentado pelos acordos vis de uma sociedade desigual é igualmente amado.

O corpo é objetivado, isto é, tornado objeto, retirado da história e tornado objeto fixo, imóvel e definível. Parte histórica do homem, o corpo sem a profundidade do Ser, corpo que escapa do Ser e, por vocação, procura o Ser – sua licença única de viver todos os dias. Ombros sobre os quais recai toda a culpa, toda a expiação: corpo como engendramento histórico, como contingência da alma, como acontecimento. O pensamento freiriano transita pelo duplo maniqueu: alma/corpo; bem/mal...

³²⁸ FREIRE, 1983, p. 114.

Como objeto de amor e ódio, o homem revela-se, nas entranhas de uma sociedade decaída, com um corpo duplo: esfarrapado, desalinhado e famigerado; fonte e ponto de chegada de todo o amor herdado da criação. É o próprio homem que ama a si mesmo e por esse amor promete um corpo salvo, abrigo de uma alma boa e de um pensamento verdadeiro.

Para reconstruir-se é importante que ultrapassem o estado de quase 'coisas'. Não podem comparecer à luta como quase "coisas", para depois ser homens. É radical esta exigência. A ultrapassagem deste estado, em que se destroem, para o de homens, em que se reconstroem, não é 'a posteriori'. A luta por esta reconstrução começa no auto-reconhecimento de homens destruídos (...). Não há outro caminho senão o da prática de uma pedagogia humanizadora, em que a liderança revolucionária, em lugar de se sobrepor aos oprimidos e continuar mantendo-os como quase 'coisas', com eles estabelece uma relação dialógica permanente³²⁹.

Freire dirige sua exortação aos corpos "esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam".³³⁰ Freire nos convida a um culto amoroso do corpo grotesco. O sofrimento, o flagelo e o autoflagelo já não são formas de abandonar o corpo na presença da possibilidade de uma depuração da alma: eis um ponto de transformação em relação ao pensamento de Agostinho. Esta depuração – conscientização – só é mesmo possível na presença de uma libertação do corpo da condição de farrapo, produzido nas engrenagens sórdidas da sociedade capitalista. Claro, desde há muito a prática inquisitorial de depurar a alma através do suplício do corpo fora abandonada. O presente sugere não o suplício, mas o amor ao corpo e à caridade para com ele, de forma a purificar a alma. Enquanto as práticas do Santo Ofício ofereciam a fogueira ao corpo, abrigo de uma alma desviante e ingênua – submetida aos arrepios tentadores do demônio –, o amor freiriano aborda o corpo com afeto e caridade, dá-lhe de comer e acoberta-o do frio, para fazê-lo portador da ciência e do saber. De "seres para o outro", a conscientização deve torná-los "seres para si".

³²⁹ FREIRE, 1983, p. 60.

Como marginalizados, ‘seres fora de’ ou ‘à margem de’, a solução para eles estaria em que fossem ‘integrados’, ‘incorporados’ à sociedade sadia de onde um dia ‘partiram’, renunciando, como trãnsfugas, a uma vida feliz...

Sua solução estaria em deixarem a condição de ser ‘seres fora de’ e assumirem a de ‘seres dentro de’.

Na verdade, porém, os chamados marginalizados, que são os oprimidos, jamais estiveram *fora de*. Sempre estiveram *dentro de*. Dentro da estrutura que os transforma em ‘seres para outro’³³¹.

O corpo esfarrapado é “vocação negada na injustiça, na exploração, na opressão, na violência dos opressores. Mas afirmada no anseio de liberdade, de justiça, de luta dos oprimidos, pela recuperação de sua humanidade roubada”³³². Esta sede de justiça é acesa pelo educador. Este, por vezes, toma o lugar do Mesmo que faz do Outro-educando objeto de amor, de modo que este só é objeto de amor em função “de sua humanidade roubada”. Eis, mais uma vez, o *a priori* da existência de toda a prática educativa amorosa.

É, pois, o corpo dos oprimidos que a *Pedagogia do Oprimido* aborda; é o corpo dos oprimidos, objeto de amor, porque o oprimido sofre com uma dupla falta: um corpo esfarrapado e uma alma ingênua. E o amor cria, desse modo, uma relação necessária entre Um e Outro. Este corpo oprimido é o Outro de um educador que manifesta a certeza e a esperança da redenção da alma e, como conseqüência, da sanidade do corpo.

É um corpo que consiste, ao mesmo tempo, no abrigo da alma ingênua, e no que espera, como um cenário que aguarda pacientemente um artista, a alma crítica, depurada das trevas a que a sociedade civil lhe impunha.

Não basta que os homens não sejam escravos; se as condições sociais fomentam a existência de autômatos, o resultado não é o amor à vida, mas o amor à morte.

Os oprimidos que se ‘formam’ no amor à morte, que caracteriza o clima da opressão, devem encontrar, na sua luta, o caminho do amor à vida, que não está apenas no comer mais, se bem que implique também nele e dele não possa prescindir³³³.

³³⁰ FREIRE, 1983, 1983.

³³¹ Ibidem., p. 69.

³³² Ibidem., p. 30.

³³³ Ibidem., p. 60.

AMOR À REVOLUÇÃO

Início contando um fragmento da história do homem do subsolo³³⁴. Ele carrega consigo o fardo pesado da culpabilidade que a história do Ocidente depositou, século após século, sobre seus ombros. Ele reconhece-se duplamente culpado: por não viver a vida com simplicidade e ignorância; por ser conhecedor do mundo, das causas, sendo prisioneiro da sua consciência – o que lhe impede de agir. Ele tem falta de ter falta (de consciência, de crítica, de racionalidade) e não consegue saber porque, apesar de tanta consciência, não partilha da felicidade dos homens comuns. Ele é o oposto de G.H. Onde G.H. se fez acontecimento expandindo a diferença, o homem do subsolo encolheu-se para o interior do seu porão.

Até aqui a culpa como ponto de partida da expiação freiriana, se revestia da sua ligação quase inextricável com o pecado original; agora, ela transpõe-se para o terreno da razão e parece constituir-se numa de suas últimas etapas: o homem não nasce em falta e descontraído da sua natureza, ele nasce naturalmente bom, é a sociedade civil e uma educação inadequada o que o torna decadente, descontraído, em falta.

○ HOMEM E A CULPA

O personagem é de Dostoievski: o homem do subsolo. A inteligência apenas fazia este homem das profundezas reprimir os sentimentos – numa palavra, ressentir.

Ele é um homem refinado, nem mesmo próximo está de um inseto. Prima pela vingança, mas dificilmente consegue levá-la a efeito porque a consciência o culpa. A vingança nunca lhe parece justa – sempre tenta se vingar e, pior, sabe que, sendo injusta a vingança, está a cometer malvadeza. Que tormento. Que sensação constante de culpa e de pequenez envolve o homem do subsolo. Isso tudo lhe faz mal, conscientemente mal. É um escravo da sua consciência e da sua razão.

³³⁴ Personagem do conto de Dostoievski *O homem do subsolo* (1992).

Quando, como andarilho à procura de um pouco de gozo, entremeava-se entre mulheres da noite, a repousar, talvez, em partes abundantes e a amar sofregamente com a rapidez do vôo de uma águia, o homem do subsolo temia a descoberta da sua devassidão. Ele tinha vergonha do sangue que corria nas suas veias, da baixeza do seu comportamento, do sêmen ejaculado já nos primeiros minutos de amor. O homem do subsolo tem vergonha do seu corpo, queria ele ser apenas alma – desse modo venceria as justas que se lhe impunham. Se todas as coisas estivessem assim referidas a disputas intelectuais, aos problemas que atormentam o espírito dos homens inteligentes, o homem do subsolo seria o centro das atenções. Se de tudo o que existe apenas fosse coisas atinentes ao espírito inteligente e sabedor, o homem do subsolo seria por todos reconhecido, aplaudido e até reverenciado. Se, por acaso, verdadeiramente, as carnes que revestem de putrefação as formas perenes do nosso espírito – e se essas formas efetivamente existissem e se, desse modo, fossem perenes, o homem do subsolo seria um rei entre todos os outros seres. Ele apareceria sempre triunfante entre todas as rodas, todas as tribos, todos os povoados. Seria ele reverenciado por onde passasse – sua sensatez, sua eloquência, a exatidão e a veracidade de suas conclusões, seriam objetos da admiração das criaturas do mundo. O homem do subsolo não precisaria esconder-se para ver o seu corpo suar por instantes insensatos e vivazes. Viver não teria como *locus* os esconderijos das cidades.

A vida parecia passar a largos passos sem lhe reservar nem mesmo um cumprimento. Sentiu inveja, certa feita, de um homem jogado de uma sala de brilhar, por certo devido a rixas e a disputas próprias ao jogo. Sentiu inveja. Sentiu falta da atenção dispensada pelos agressores àquele homem. Este, certamente, fizera diferença, não passara sua vida em branco mergulhado no subsolo da sua alma.

O homem do subsolo tentou, sem nenhum sucesso, provocar uma “boa briga” na sala de bilhar. Adentrou o recinto, procurou incomodar os jogadores junto à mesa de jogo – claro, sem entender nada do movimento das bolas –, quando um oficial o retirara pelos ombros, como quem afasta uma mosca, das quais não se diferencia a face de uma da face de outra. Às vezes, pelo menos, as moscas merecem um tapa. Sentiu-se como um inseto. Ao menos um inseto parece ser digno e vítima de uma explosão de raiva de alguém. Nem mesmo um inseto, então; o oficial o empurrara num silêncio indiferente. E ele, ressentido pela indiferença, pensou em protestar, mas refletiu. De certo, balançou as

causas, mediu os efeitos e a possibilidade, quem sabe, de chocar-se no chão e quebrar duas ou três costelas, talvez um braço, uma perna. Mesmo que não tivesse a quem dar satisfação, poderá ocorrer de vir o arrependimento. Nesses casos, quando se pensa o antes e o depois da realização de um ato, não é incomum o arrependimento e a culpa. Teria pensado mesmo nas famosas leis da Física. Na Lei da Gravitação Universal, que iria impedir um vôo direto às alturas e, ao contrário, fá-lo-ia estatelar-se na pedra.

Todo esse levantamento: problemáticas sociais, estatísticas de acidentes, impedimentos morais, preceitos éticos, até as leis da Física se passam em segundos, entre o sentimento de vingança e a sua irrealização. É o tempo necessário para o homem de pensamento refinado varrer a memória para explicar o que se passa e o que poderia se passar sendo realizado o ato de vingança. Tudo ocorre como se fosse possível congelar uma imagem, uma situação no tempo e apenas ele se pusesse a pensar no monte de causalidades e de efeitos. Quando tudo volta à cena e o mundo torna a girar, o homem do subsolo nada fez, teve medo e teve escrúpulo. O sentimento de maldade e de vingança se volta para dentro do peito como uma bomba. Ele é incapaz de abandonar a busca das causas em favor de um sentimento sem qualquer reflexão. Nem mesmo à paixão ele se deixa levar.

Toda a sua inatividade, diz o homem do subsolo, estava no fato de ter ele uma consciência refinada. Isso o tornava um homem que tinha consciência de sua própria humilhação e a explicava, o tempo todo a explicava. Sua vontade era completamente educada pela consciência, despiando-o de toda a ganância e de todo o desejo de vida. Ele não era, definitivamente, um homem de ação. Os homens de ação “são obtusos e medíocres”. Quisera ele não tivesse levantado as causas, quisera não tivesse jamais sido impedido pela inércia típica da razão, de se apaixonar e de, pelos menos, por instantes, ter estado fora do estado de espírito típico dos homens de inteligência.

Demorou muito para encontrar coragem e despojar-se do sentimento de revanche que o oficial do jogo de bilhar fez nascer em seu coração de rato-homem-refinado. Realizou o ato. Teve intensa febre na noite que antecedeu seu tão pensado ato – isso porque, se no exato momento continuasse a pensar, não teria levado a efeito o ato

vingativo e afirmativo³³⁵, contra o oficial arrogante que o pôs abaixo de um inseto na prioridade de atenção. Achou mesmo que iria, novamente, demover-se da ação vingativa, no exato momento no qual estaria frente a frente com o oficial.

Com essa disposição de espírito, dirigi-me pela última vez para a Perspectiva Nevski, a fim de assistir por assim dizer ao abandono do meu projeto. De súbito, não estando mais senão a três passos do meu inimigo, decidi-me. Fechei os olhos e... chocamo-nos, ombro contra ombro. Não cedi uma polegada e passamos um ao lado do outro, como iguais... Estou certo, ainda hoje. O choque me foi mais doloroso que para ele, evidentemente: ele era mais forte. Mas não se tratava disso! Eu tinha atingido meu fim, tinha salvaguardado minha dignidade (...) sentia-me completamente vingado de minhas humilhações. Nadava em alegria. Triunfava. Cantava árias italianas³³⁶.

Não era apenas o fato de vingar-se, como quem guarda um sentimento por anos e um dia explode em raiva, mas o ato mesmo realizado sem um refinamento, sem um adorno de espírito, sem uma reflexão – é isto precisamente que mereceu o louvor com árias italianas. É um tributo contra a civilização. Isto que é uma vontade tão romana, tão européia, tão branca, quanto o desejo de tornar o mundo todo um lugar caprichoso e unificado mediante as sínteses do pensamento europeu.

O que é esta vontade de civilizar-se que torna o homem do subsolo um estranho ao seu próprio mundo, ou por outra, ao mundo das pessoas de carne, ossos e sangue?

O que é a civilização? Para Buckle³³⁷, ela suaviza o homem, torna o homem “cada vez menos sanguinário”. Buckle é um daqueles historiadores deterministas a supor que civilização suaviza o homem e o torna menos bruto e menos sanguinário. Por certo ele pensa que a civilização é uma marcha na direção do Paraíso.

³³⁵ Um ato afirmativo faz diferença. Porque só se afirma quando se é uma singularidade que quer marcar espaço, não pela negação de outras singularidades, não pela negação de um suposto oposto, mas pelo sim a si mesmo e a sua diferença. O ato afirmativo diz sim a si, sem dizer não aos outros. Cf. NIETZSCHE, 1998.

³³⁶ DOSTOIEVSKY, 1992, p. 64.

Os corpos estão, por certo, sob a ótica do homem do subsolo, como imagens no espelho de Borges³³⁸, são inconclusões aparentes das formas universais, são vazios que parecem cheios. Como para os Cátaros, que os corpos são cheios de males que somente fazem existir as marcas do demônio."Toda a carne, toda a matéria, toda substância deviam em última análise ser repudiadas e transcendidas em favor de uma realidade puramente espiritual; e só no reino do espírito residia a verdadeira divindade"³³⁹. Mais civilização, menos vida: eis a equação de Buckle. O próprio Dostoievski já lança seu olhar desdenhoso, como a todos os homens refinados do século XIX, afirmando que a civilização somente o que faz é “nada mais” do que “desenvolver em nós a diversidade das sensações”. Buckle é um típico homem refinado contra quem o poeta lança seus dardos, impingidos contra as formas mesquinhas da inteligência européia.

Buckle supõe que nenhuma das ações sociais realizadas pelo indivíduo no contexto de uma determinada sociedade podem ser consideradas uma ação singular, senão produto de leis que regulam o corpo social tanto quanto as leis da natureza regulam os fenômenos físicos. De modo algum se poderá tributar a ação humana a algum lampejo de particularidade de um indivíduo. É o “estado geral” de uma sociedade que institui as leis e que torna as ações, todas elas, não apenas inteligíveis por uma ainda inexistente (século XIX) ciência história, mas dotadas de uma determinação meta-histórica. Buckle é um filósofo da história, seu envolvimento é tal com o pensamento refinado do século XIX, que suas teses sugerem uma busca incansável pelas causas: conjura, por um lado, o acaso; por outro, a predestinação ou a interferência sobrenatural.

³³⁷ Buckle é como um inimigo que me ajuda a pensar a História. Buckle vive no século XIX – citado por Dostoievski no conto “Homem do subsolo” –, e propõe uma história da civilização baseada em leis universais.

³³⁸ O poeta está a contar a história da eternidade e a lembrar seus leitores de alguns dos maiores responsáveis pela invenção da eternidade como forma universal, Platão. Borges associa a matéria que, na leitura platônica, possui existência irreal, contraposta à realidade das formas, a um espelho. Assim como para Plotino toda a matéria é “oca passividade que recebe as formas universais (BORGES, 2001, p.16)”, o espelho, que parece estar sempre cheio está, em verdade, sempre vazio “é um fantasma que nem sequer desaparece, porque não tem nem ao menos a capacidade de cessar (Ibidem., p.16)”.

Esse espelho-metáfora utilizado por Jorge Luis Borges não reflete – é que a metáfora que o poeta nos sugere não é a do reflexo, nem a do discurso, mas de um espaço efêmero, vazio, aparente... Ele é um espelho que simboliza a matéria e que é, como esta, a parte efêmera do mundo – parece cheio, mas está sempre vazio. Quantas belas moças passaram frente aos nossos olhos-espelhos, mas fizeram morada apenas por brevíssimos instantes, quando nos damos conta sumiram – o vazio voltou a reinar. Só o que existe são as formas, elas são eternas, o reflexo no espelho não é nada, senão efemeridade – a natureza é irreal, porque o real é constituído, em essência, de coisas eternas, as formas. Essa leitura de Plotino, Borges revela no ensaio, na poesia, no conto, não como crença, mas como história. Borges gosta de fazer história, chamou-me atenção o seu método.

³³⁹ JÚNIOR H. F., 1999, p. 23.

Conjura ainda todas as tentativas de descentralização operadas, por exemplo, por Nietzsche naquele romântico século XIX.

A história de Buckle considera os ícones do progresso e da evolução da humanidade. Esta não passa de um pequeno crisântemo que germina e floresce, inexoravelmente, com uma lógica determinada para além das suas próprias entranhas. A humanidade suaviza porque ela se põe a buscar o ponto de chegada que fora, outrora, o ponto de partida. Como não explicar fenómeno tão estranho? Como não levar para o aporte das ciências da natureza a explicação de um conjunto interminável de ações que partem do lugar onde estão para uma viagem de volta ao ponto de partida? É como se o tempo das relações sociais fosse um tempo cíclico tal qual o tempo da natureza, tal qual o tempo pagão, tal qual o tempo mitológico. Ora, se o tempo de Buckle não fosse o tempo da natureza, seria improvável a existência de leis universais que pudessem regular, determinar e inteligir as ações humanas. Que tempo é esse o da natureza, tão incerto, tão bruscamente transformável por fenómenos tão estranhos e violentos, capazes de desarrumar estruturas e formas inteiras e, aparentemente, perenes? É um tempo da totalidade. Como ser o tempo uma totalidade da qual, em certos momentos, a consciência se apropria do seu movimento ou da sua inércia para revelar as leis da sua passagem, da sua ida para o além, para o sonho do homem sem corpo, da história sem vida. Uma metafísica do Ser é o que esconde Buckle.

A história de Buckle leva os homens na direção de uma alma sem corpo. Ele sente asco de um corpo que é parte do acaso, submetido às suposições de carácter singular, submisso ao movimento dos astros, volúvel às opiniões de ocasião, foco do prazer ultrajante da carne sem espírito, ponto de impacto das impurezas do sexo – esse Buckle é uma das várias consciências refinadas do século XIX. “O homem nutre tal paixão pelos sistemas, pelas deduções abstratas, que está pronto a desfigurar conscientemente a verdade, pronto a fechar os olhos e tapar os ouvidos diante da verdade, tudo para justificar a lógica”³⁴⁰, arrebatada Dostoievski. Buckle era como esses homens. É uma história fastidiosa (diz o homem do subsolo: “que fazer, com efeito, se tudo está calculado e fixado de antemão”). É uma história tediosa, ela direciona toda a vida – o sangue, os músculos... – para um estado que sucumbe diante de uma alma

³⁴⁰ DOSTOIEVSKY, 1992, p. 38.

despojada de corpo. Animal é isto que é o corpo. Animal incontrolável que, se se separa da alma boa e educada, é capaz de nutrir-se das mazelas do mundo. A ciência histórica de Buckle explicaria o incontrolável desse animal, como explica o assassinato e o suicídio. Pois uma boa ciência histórica seria capaz de controlar toda a gama de variáveis que cercam fenômenos tão diversos, ainda assim uma boa ciência histórica não se poderá igualar à Física, diria Buckle.

Eis uma ciência histórica: personificada na máscara feia do homem do subsolo; sistematizada pelo fastio de Buckle. Crença na civilização, como universal fora do tempo, ideal firme, que sustenta a luta contra a barbárie. Crença na ciência, sustentáculo da verdade das leis da história, que amenizam o sofrimento que parece ser encarar o caos e o acaso dos acontecimentos. É este o inimigo da história foucaultiana.

O AMOR MODERNO E RACIONAL

Desde o começo, o homem tem a ausência de Deus e isso o fez objeto de amor: quando Prometeu teve pena dos homens e lhes deu a centelha do fogo; quando Jesus foi sacrificado na cruz romana pelos pecados da humanidade; quando os homens se reconheceram incapazes de sozinhos, sair da escuridão da caverna, foi a interiorização do conceito da culpa através da aceitação consciente da falta e do desejo de supri-la.

O homem foi amado porque a sua falta essencial o inseriu no campo da essencial imperfeição. Toda a imperfeição foi submetida ao ensino, mas nenhum homem jamais poderá transformar-se na plenitude perfeita. Não poderá imitar Deus em sua exatidão e integridade. A razão emerge no solo diverso da modernidade como a última possibilidade de salvar os homens da sua essencial imperfeição. Eis que, ao invés da redenção, os homens são novamente chamados a viver em busca do lugar no qual as formas são perfeitas e os modelos se consolidam; os homens são chamados a assemelhar sua dessemelhança e a exorcizar as suas máscaras. Aparece Rousseau e uma contra-educação: só a razão permite a volta ao estado puro da natureza.

Os homens têm a ausência de humanidade, não porque tenham nascido com tal ausência, mas porque a sociedade civil distorceu sua máscara. E isto faz com que os

homens continuem *uma busca interminável pela humanização*. Homens que nunca se tornam homens – continuidade da fabricação discursiva da vergonha da condição de quase homens. Por isso, ainda são educados amorosamente. Isso não basta, nunca basta. Por isso, a continuidade da culpa.

Homem que se torna deus, senhor de si, ser para si; sociedade que se constrói pela prática política dos homens-deuses. O mal não é mais exterior ao homem. Este recolheu o mal para dentro de si e da sociedade por ele constituída. O mal da sociedade civil é próprio do homem, assim como o serão os demônios. O amor é o remédio para indivíduos de uma sociedade doente. A origem de tal tema só pode ser buscada na idéia de homem natural como um valor superior, a partir do qual se julga a vida civil. Eis outro Arquivo – a educação natural de Rousseau, a contra-educação rousseauiana.

Rousseau no século XVIII; Makarenko no início do século XX; educadores libertadores, particularmente Paulo Freire, na segunda metade do século XX: eis três Séries enunciativas distintas de discursos educacionais do Ocidente. O primeiro está intimamente ligado à emergência do Iluminismo; o segundo é tributário do pensamento revolucionário marxista do século XIX; o terceiro incorpora as duas tradições anteriores e encarna, no presente, a forma educacional amorosa, como prática discursiva.

O amor é método. Isto é, a amorosidade, na relação dos mestres com os discípulos, é fator central no processo civilizatório. Makarenko e Paulo Freire são textos que ultrapassam o projeto iluminista de Rousseau, na medida em que supõem a suspensão da promessa da felicidade individual e projetam a possibilidade da reencarnação do paraíso perdido – da época de ouro na qual os homens viviam em estado de coletivismo. O amor é o meio-método para atingir a sociedade onde o bem tem seu reinado definitivo. Na esteira de Rousseau, o mal é justamente situado na passagem do estado de natureza para o estado civil. Na leitura dos dois autores, o mal origina-se quando os laços da natureza se desfazem no momento preciso da origem da família, da propriedade privada e do Estado. Logo, o mal interioriza-se nos homens e é tarefa destes extirpá-lo.

Freire revitaliza nossa obsessão pelo futuro. O Ocidente é obsessivo pelo futuro sempre adiado, porque todo o futuro é a espera ansiosa pelo Juízo Final. É uma espera

pela morte do corpo. É uma espera da sempre adiada conscientização. É uma imitação da Paixão de Cristo.

O século XIX apresenta algo de novo no campo educacional. O papel civilizador da educação e do amor assume tons muito mais radicais. As noções de civilidade e liberdade construídas sob a égide do iluminismo, mesmo o rousseauiano, são postas em questão pelo ideal civilizatório do romantismo marxista. A educação não apenas vai assumir um papel civilizador, no sentido de levar os homens para fora da “caverna”, assumirá um papel de redentora e emancipadora no sentido mesmo da transformação social. A expressão desse ideal é o amor freiriano.

SOBRE UM AMOR À NATUREZA

Desde meados do século XVIII, Rousseau, no *Emílio ou da educação*, tem demonstrado a tensão entre o estado de natureza e o estado civil e tem sugerido o papel da educação na formação de homens virtuosos segundo os desígnios da sua própria natureza.

A idéia de uma educação que permitisse resgatar nos homens a bondade natural constitui-se passo a passo no texto iluminista de Rousseau. Ele ensina que a bondade natural é depreciada desde o momento da introdução dos homens na sociedade civil.

A ordem social é oposta à ordem natural. O mundo social, segundo Rousseau, corroe a natureza humana. “Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem³⁴¹”. A luta contra as instituições da sociedade civil burguesa se dá em favor do indivíduo da natureza. “As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem³⁴²”. O implacável ataque à ordem civil antevê as críticas sociais ao capitalismo no século XIX. Entretanto, Rousseau elabora uma crítica negativa. Vai diferenciar-se dos seus sucessores marxistas, porque estes positivaram a crítica, na medida em que a possibilidade do retorno ao estado de natureza é a destruição da propriedade privada, isto é, do sistema capitalista. A crítica negativa

³⁴¹ ROUSSEAU, 1999, p. 07.

³⁴² *Ibidem.*, p. 11.

de Rousseau é romântica: a sociedade civil é definitivamente inviabilizadora da realização humana, da preservação do estado de natureza. Não se podem educar homens e cidadãos ao mesmo tempo. Porque formar um cidadão implica sobrepujar as disposições da natureza.

Rousseau romântico. Aplaca o mal que é a sociedade civil, que é a ordem social capitalista, promotora das desigualdades e usurpadora da natureza. A liberdade é apenas concebível no estado mesmo da natureza humana. Educar, em última análise, consistirá em deixar fluir os desígnios da natureza em cada indivíduo. O Ser livre está desamarrado das redes de poder da sociedade civil.

A crença de pensadores marxistas é que Rousseau, na radicalidade de sua crítica, é precursor de uma educação com fins notadamente políticos. Uma educação que tem por ambição primeira reconstruir a sociedade civil em outras bases fez Rousseau contrapor-se até mesmo aos pensadores da sua tradição³⁴³. Desse modo, a aversão ao seu presente – o século das luzes – e à educação escolar do seu presente, seria uma atitude revolucionária e anunciadora de uma crítica radical ao sistema capitalista e seu sistema de desigualdade social. Esta, entretanto, é uma discussão inteiramente aberta.

A teoria do poder e da sociedade de Rousseau expressas, sobretudo, no *Contrato Social*³⁴⁴ sugerem uma volta do homem educado à natureza e à sociedade. Trata-se de fazer a sociedade permitir o espaço de desenvolvimento da silhueta natural dos homens. A dicotomia entra a educação civil e a educação natural termina aqui. A segunda deve submeter-se inteiramente à primeira.

Rousseau lançou um grito romântico no seu tempo. Insurgiu-se contra as formas sociais feudais e igualmente contra as formas sociais burguesas emergentes. Em favor apenas da propensão natural dos homens a formarem uma vontade geral, produto da vontade de cada um.

³⁴³ Cf. ROSSI, 1981.

³⁴⁴ ROUSSEAU, 1989.

Via de regra, há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta se refere somente ao interesse comum, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, nada mais sendo que uma soma das vontades particulares. Quando, porém, se retiram dessas mesmas vontades os mais ou menos que se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral³⁴⁵.

A vontade geral somente pode constituir-se na medida em que cada um dos homens renunciou a sua liberdade em favor do interesse comum, o que torna-se uma força superior, na medida em que expressa a vontade de todos.

A Vontade Geral só se consolidará quando todos os homens forem capazes de fazer juízos corretos e, portanto, de estarem imunes às más influências da sociedade civil. Supõe-se, então, que os indivíduos decidem sempre na mesma direção, independentemente daquilo que os diferencia, porque em essência todos são por natureza homens, logo a vontade geral é uma tendência natural de cada indivíduo, como também sua propensão para a igualdade.

A concepção de Educação expressa através do Emílio é de uma educação da promessa. Regula a vida pela promessa, não do paraíso ou do inferno – tendo o medo como estratégia – mas pela felicidade individual, situada num regresso à infância. À infância da sociedade. Dissonante das vozes de seus predecessores, Rousseau inaugurou um modelo de educação vinculado à nova sociedade burguesa em formação. Seu projeto para o Emílio esteve no interior de ambigüidades reconhecidas desde Sócrates no pensamento do Ocidente, agora reunidas no Uno, persistentes na era moderna. Propõe uma educação liberadora para indivíduos que se debatem desde cedo com um exterior que reprime, oprime, desnatura, aprisiona, deturpa a natureza. Na leitura de Lerena, só podemos ter como consequência uma educação negativa. “A Educação concebida como operação negativa por parte do adulto e do mestre, e como operação positiva ou ativa de quem, nestas condições se auto-educa e reeduca”³⁴⁶.

A operação negativa realizada pela educação do Emílio tem efeitos em toda a educação contemporânea. Essa operação negativa é uma educação que não educa, pois

³⁴⁵ ROUSSEAU, 1989, p. 37.

³⁴⁶ LERENA, 1983, p. 145.

conta com a espontaneidade, com os impulsos naturais do homem. Não há na infância da sociedade qualquer moralidade. Ele não conhece nem maldade, nem bondade, certo nem errado. Emílio deve ser senhor de si, no sentido de não contrair da sociedade nenhuma referência moral: “Preparai a distância o reinado de sua liberdade e o uso de suas forças, deixando em seu corpo o hábito natural, colocando-a em condições de sempre ser senhora de si mesma e de fazer em todas as coisas a sua vontade, assim que a tiver”³⁴⁷. Quando ele faz o mal não é por mal, é por que ele não tem ainda nenhuma moralidade. O homem natural é amoral: Emílio é um bom selvagem.

Eis uma educação que privilegia o sentimento em detrimento da razão. Rousseau parece não querer livrar os homens do sofrimento. Este parece ser uma imposição da natureza e com ele o Emílio deve saber conviver.

O discurso iluminista rousseauiano inaugura um novo Arquivo que, ao invés de se valer da incerteza de uma vida terrena, material e mundana, incapaz de oferecer o bem e a virtude, afirma a certeza da natureza do homem, como molde que se contrapõe à sociedade civil. Uma forma nova de educação porque promete o passado, o retorno a uma época de ouro: à infância infantilizada. Eis aí um romântico. Rousseau romântico propõe uma fuga do século XVIII. Uma época na qual as escolas deformam a obra da natureza, os médicos fazem o mesmo, e os filósofos tendem a confinar a cabeça dos homens à escravidão. Rousseau promete uma vida comunitária, camponesa, um devir-passado de todos os indivíduos, que é ao mesmo tempo um devir-homem. Rousseau nos passa a sensação de que o combate ao presente nos faz andar para trás, regressar. É quando progredir é regredir. O devir-passado é comum a todos os indivíduos, porque sua natureza é tornar-se homens. É o devir-infância dos homens.

O futuro é a conquista do passado, é uma volta ao estado do bom selvagem. Que a sociedade que se possa construir no futuro seja completamente voltada para a conservação da espontaneidade, da liberdade e da igualdade, características essencialmente naturais do Emílio.

³⁴⁷ ROUSSEAU, 1999, p. 47.

Qual a conseqüência de uma tal educação? A educação do Emílio ainda afirma a si mesma como uma unidade no mundo, apesar de afirmar-se contra ele. A conseqüência dessa contra-educação rousseauniana é uma educação salvadora: quer salvar não apenas o infantil da perversidade social, mas a própria sociedade de si mesma, através da educação dos homens, primeiro como homens, depois como cidadãos.

É um projeto de salvação pela via de uma educação espontânea. É mais do que isso, é um projeto de civilização, para o qual a categoria do homem natural representa o cerne da argumentação. Claro só pode ser uma obra de civilização – isto é tudo. Civilizar é salvar a natureza humana decaída pela perversidade da sociedade civil. Civilizar sempre teria sido uma obra de reativos.

O tema da salvação é retomado no Arquivo do Emílio, assumindo outro sentido e outra função: no cristianismo trata-se de salvar a alma e de aceder ao Paraíso; em Rousseau, salvação é o mesmo que civilização, o que em Freire, será conscientização. Portanto, agora, a Cidade dos Homens deve permanecer, civilizar-se e tornar-se espaço de homens com consciência crítica, senhores de si e do mundo.

Rousseau inaugura uma educação amorosa. E o seu texto está no começo disperso do amor freiriano da *Pedagogia do Oprimido*. O amor está intimamente associado à noção de liberdade e de natureza. Não há prática amorosa sem o princípio da igualdade natural. Ora, os homens naturalmente, quando educados segundo os preceitos da natureza, estão dispostos e dirigidos para a Vontade Geral. Amar verdadeiramente é estar de acordo com o que determina a natureza. O amor é uma quimera se não estiver de acordo com os desígnios da natureza. O amor no presente de Rousseau era uma quimera: para ele na época das Luzes só se conhecia a libertinagem.

Ama-se a vida doméstica; ama-se a vida camponesa; ama-se por falta e por desejo o homem natural. Mestre e discípulo amam um ao outro. A educação da natureza exige amor.

Não é por outra razão que Sofia interpõe-se no caminho do Emílio. A disposição natural das coisas é que os dois sexos conheçam os deleites do amor. Sofia,

diferentemente das outras meninas, daquelas educadas na cidade, ama verdadeiramente. Ela ama a virtude: “Sofia ama a virtude; esse amor tornou-se a sua paixão dominante. Ama-a porque nada há de tão belo quanto à virtude; ama-a porque a virtude é a glória da mulher, e uma mulher virtuosa parece-lhe quase igual aos anjos; ama-a como o único caminho para a verdadeira felicidade...”³⁴⁸. Amor ao que é belo implica amar a virtude. Esse amor é a própria virtude que deve ser cultivada pela educação. Os homens devem ser educados para amar.

Os fracos todos devem ser ensinados a amar. São fracos porque não sabem amar? Mais do que isso, educar significa proteger, uma forma de contra-educar, de maneira que ensinar a amar seja apenas preservar os caminhos da natureza, protegidos da perversidade social.

Paradoxalmente, em Rousseau, o amor torna-se menos romântico e mais civilizado. Rousseau ama o Emílio. Amar, em suma é dar espaço para o livre desenvolvimento das forças da natureza... Impregnado nesse amor está uma quantidade variada de prescrições pedagógicas.

A razão parece invadir o campo amoroso por inteiro, de forma a suprimir as forças da natureza, ou de modo a conceber a natureza como o campo mesmo da razão. Para Rousseau, o amor era uma força da natureza dos homens. Mais uma vez, a invenção de Sofia, teve o caráter de afirmação da vontade da natureza que fez os dois sexos e que entre eles devesse constituir-se relações de amorosidade.

Eis aí todo um discurso que reconstitui o tema da promessa e o tema do amor. Estamos diante de um recorte bastante profundo na história das relações entre amor e educação. A promessa da salvação diante de dois novos objetos: o homem e a sociedade civil. Homem que se torna deus, senhor de si, ser para si; sociedade que se constrói pela prática política dos homens-deuses.

O amor é o remédio para indivíduos de uma sociedade doente. A origem de tal tema só pode ser buscada na idéia de homem natural como um valor superior, a partir

³⁴⁸ ROUSSEAU, 1999, p. 554.

do qual se julga a vida civil. É o meio social que inibe e deturpa a natureza humana e é isso o que justifica a educação – educação maternal já que natural, que a mãe seja a primeira a levar a cabo a educação do Emílio. De certo que essa educação deve ser o mais espontânea possível e somente fornecer ao Emílio aquilo que é indispensável: a força e o juízo. Então, a educação assume papel importante para o Emílio, pois a natureza não oferece os meios para a vida civil.

SOBRE UM AMOR AO COLETIVO

O início do século XX foi marcado pela aparição de uma forma radical de amor ao coletivo. Makarenko conserva a idéia de uma sociedade doente; o fato é que em Rousseau tal idéia assumira um aspecto central de um retorno romântico ao estado de natureza. No caso de Makarenko não se trata mais de uma contra-educação que preserva a natureza em detrimento da ordem social. Ao contrário, a educação ganha um tom positivo e a sociedade civil politicamente organizada assume destaque. É, pois, a transformação do coletivo social através da educação que se torna o aspecto central da empresa revolucionária de Makarenko. Mais mesmo do que um amor ao coletivo é um amor à revolução. Não há mais distinção entre educar o homem e educar o cidadão. O homem só se faz homem como cidadão.

Makarenko foi um pedagogo soviético dos anos iniciais da revolução socialista. Entre seus diversos escritos sobre questão pedagógica, estão os três volumes do *Poema Pedagógico*, obra exemplar do pensador, na qual expõe narrativamente a experiência pedagógica desenvolvida numa colônia – denominada por ele de Colônia Máximo Gorki – para crianças e jovens soviéticos em situação de delinqüência e/ou abandonados. *Poema Pedagógico* assume importância na medida em que é um texto paradigmático da educação socialista e amorosa. Na esteira da educação do Emílio, o que implica devolver aos homens sua natureza perdida, Makarenko e a educação socialista de modo geral se situam exatamente na continuidade de um projeto iluminista voltado para a realização da felicidade dos homens e para a construção de uma sociedade sob a responsabilidade moral e ética dos próprios homens. É a conscientização do homem como cidadão de sociedade e de coletivo o objetivo principal de toda a educação: “Quando a coletividade se conscientiza desta ordem na

realidade impõem-se a tranqüilidade, o espírito de exigência, o limite preciso de onde se pode correr e de onde não se pode, fatores estes tão necessários para manter os nervos são³⁴⁹.

Makarenko desloca o objeto educacional do indivíduo para o coletivo. Tanto o projeto educacional implica uma pedagogia que se dá num coletivo, como o produto do investimento pedagógico é a felicidade, não do indivíduo, mas da sociedade, como coletivo superior.

Também esta será uma educação moral. Os educandos da Colônia Máximo Gorki eram desprovidos de qualquer moralidade e por isso agiam segundo o modo que a sociedade capitalista permitia. Makarenko parecia ver neles uma falta e, por isso, tornou-os objetos de amor, de compaixão, de zelo e, claro, de educação.

A argumentação rousseuniana situava-se no homem natural, Makarenko centraliza a sua na educação coletiva. A felicidade se dá no coletivo. “Se não houver coletividade e educação coletiva, com o método individual surge o risco de que eduquemos indivíduos e mais nada³⁵⁰. Trata-se, então, de uma questão de método: o método pedagógico não pode ser individual, ele precisa estar centrado na noção de vida coletiva e de educação coletiva. A experiência na Colônia Máximo Gorki sugere a formação de departamentos e a realização de assembleias, de forma que isso implique responsabilidade mútua e tomada de decisões coletivas. Eram os próprios estudantes responsáveis pela manutenção da vida na Colônia. Uma experiência social estatal no interior da colônia se constituía de forma a assegurar a introdução daqueles jovens desqualificados pela sociedade e amorais, na sociedade socialista que nascia.

Os objetivos da educação passam a ser, desse modo, políticos: “Não podemos simplesmente educar um ser humano, não temos o direito de empreender o trabalho educativo, sem colocarmos perante nós um determinado objetivo político³⁵¹. A educação civil não se distingue da educação da natureza. O cidadão adquire um status de natureza. Não existe, portanto, a dicotomia encontrada em Rousseau, entre uma

³⁴⁹ MAKARENKO, S/d., p. 33.

³⁵⁰ Ibidem., p. 20.

³⁵¹ Ibidem., p. 26.

educação da natureza e uma educação civil. É porque, a partir do materialismo histórico, o homem encontra sua natureza através da práxis política no interior da própria sociedade civil. A consequência disso é que a promessa passará a se situar não mais no passado, mas no futuro. A história se volta ao progresso que é progresso, não regresso. Trata-se de uma educação que nega o presente afirmando o futuro.

Há uma afirmação do progresso, da técnica, da disciplina e da própria educação civil como positiva, contra uma negação da desigualdade social e do individualismo burguês. O romantismo de Makarenko também está na promessa, na salvação e na felicidade dos homens, é a positivação do futuro o que move o engenho educacional, não o passado.

É, sem dúvida, uma educação que se volta para o homem, não se sustenta no exterior, não se funda na providência, nem educa as virtudes para a vida no paraíso celeste. A educação volta-se agora para o homem como Ser de responsabilidades, não apenas um indivíduo dotado do livre-arbítrio, que sabe escolher entre o bem e o mal, de acordo com os desígnios divinos, mas como o próprio juiz de si mesmo que reconhece o bem e o mal como instâncias humanas.

Os estudantes da Colônia Gorki eram destituídos de tudo o que a natureza humana possui, “em sua maioria estavam muito descuidados, em estado selvagem e absolutamente inadequado para a realização do sonho de uma educação socialista”. São eles, segundo Makarenko, o objeto mesmo da educação, não da instrução. Da educação política. Da formação de cidadãos capazes de participar da construção do Estado socialista. Eis os alvos do amor de Makarenko, são alvos da atitude amorosa. Makarenko não falou em amor explicitamente; a gratuidade da sua bondade, a doação ao projeto de busca e consolidação da felicidade é tudo que se pode ter por amor nestes tempos modernos, nesta sociedade ocidental de homens. Os objetos do pedagogo Makarenko foram as crianças privadas da natureza. Privadas do amor e do cuidado dos pais. A sociedade organizada como um sistema coletivo comunista é que permitirá adequar a natureza das crianças a elas mesmas.

Tratava-se de um amor pelos ímpios, como o paradoxal amor cristão. Aqueles deixados ao lado pela criação, ainda marcados, quem sabe pelo pecado original e ainda

desencontrados da natureza humana, distantes de tal forma do paraíso que nenhuma penitência imaginável poderia aproximá-los de Deus, são envolvidos pelo amor. Um amor entre os homens, um amor mundano, dispensado pelo salvador e que direciona para um novo paraíso.

AMOR, RAZÃO E REVOLUÇÃO

Por toda a falta, a humanidade merece o vigor revolucionário. A rebeldia é paradoxal, porque deve ser ensinada nos bancos escolares, sejam eles no contexto dos cursos oficiais, sejam nas vielas estreitas dos guetos contemporâneos. Não importa. O fato é que a própria desilusão com o presente e o desencontro com a natureza fazem dos oprimidos sujeitos aprendizes de sua própria revolução: sobre si, sua comunidade, seu mundo.

Se o compromisso verdadeiro com eles, implicando na transformação da realidade em que se acham oprimidos, reclama uma teoria da ação transformadora, esta não pode deixar de reconhecer-lhes um papel fundamental no processo da transformação³⁵².

A revolução é a destruição da ordem da cultura capitalista, a qual estabelece condições negativas para a própria revolução. Na medida em que exterioriza os indivíduos de sua própria natureza, o capitalismo priva os oprimidos de construírem um mundo novamente reencontrado sem a ajuda dos educadores. Desse modo, a revolução não nasce com o oprimido, este toma consciência dela através da ação educativa. É só por uma forma inexata de amor que recupera os oprimidos para o engenho revolucionário.

Estamos convencidos de que o diálogo com as massas populares é uma exigência radical de toda revolução autêntica. Ela é revolução por isto. Distingue-se do golpe militar por isto. Dos golpes, seria uma ingenuidade esperar que estabelecessem diálogo com as

³⁵² FREIRE, 1983, p. 146.

massas oprimidas. Deles, o que se pode esperar é o engodo para legitimar-se, ou a força que reprime³⁵³.

A forma inexata desse amor está no fato de ele poder apresentar-se de diversas formas: pode, por vezes, se mostrar na forma de um amor ao saber; outras vezes, como amor ao corpo...; ou mesmo mostra-se como caridade. Amar a revolução antes de tudo é ser caridoso. O mestre só pode sonhar com o engenho revolucionário se, e somente se, o aprendiz puder contar com a caridade nas suas formas todas e plenas. A revolução depende do sucesso do papel gnosiológico da relação dialógica entre educador e educando. “O problema de sua humanização, apesar de sempre dever haver sido, de um ponto de vista axiológico, o seu problema central, assume, hoje, caráter de preocupação iniludível”³⁵⁴.

A revolução, que tem como condição prévia a transformação conscientizadora do oprimido, só é possível se o movimento epistemológico ocorrer. Trata-se de uma separação necessária entre homem e natureza, homem e situação real na qual se encontra, enfim, o apartamento que, na concepção freiriana, permite o conhecimento científico da realidade. O duplo empírico/transcendental projeta-se para o interior do discurso amoroso. O discurso amoroso não apenas torna-se fonte fecunda da revolução, mas atitude racional que permite a acesso ao conhecimento epistemológico. Amar é permitir ao educando distanciar-se de si mesmo, das condições adversas da sua existência, do seu devir, para planejar um encontro futuro com o sujeito conscientizado e ahistórico.

Ao se separarem do mundo, que objetivam, ao separarem sua atividade de si mesmos, ao terem o ponto de decisão de sua atividade em si, em suas relações com o mundo e com os outros, os homens ultrapassam as ‘situações-limites’, que não devem ser tomadas como se fossem barreiras insuperáveis, mais além das quais nada existisse. No momento mesmo em que os homens as aprendem como freios, em que elas se configuram com obstáculos à sua libertação, se transformam em ‘percebidos destacados’ em sua ‘visão de fundo’. Revelam-se, assim, como realmente são: dimensões concretas e históricas de uma dada realidade. Dimensões desafiadoras dos homens, que incidem sobre elas através de ações

³⁵³ FREIRE, 1983, p. 149.

³⁵⁴ Ibidem., p. 29.

que Vieira Pinto chama de ‘atos-limites’ – aqueles que se dirigem à superação e à negação do dado, em lugar de implicarem na sua aceitação dócil e passiva³⁵⁵.

A diferença entre os dois, entre o animal, de cuja atividade, porque não constitui ‘atos-limites’, não resulta uma produção mais além de si e os homens que, através de sua ação sobre o mundo, criam o domínio da cultura e da história, está em que somente estes são seres da práxis. Somente estes são práxis. Práxis que, sendo reflexão e ação verdadeiramente transformadora da realidade, é fonte de conhecimento reflexivo e criação. Com efeito, enquanto a atividade animal, realizada sem práxis, não implica em criação, a transformação exercida pelos homens implica nela³⁵⁶.

Portanto, não se trata apenas de dar o saber necessário ao conhecimento crítico, é preciso dar afeto, compreensão, acolhimento e, quem sabe, agasalho e comida. É caridade, porque que é gratuito, porque é aos Outros estranhos, que só a caridade torna-os conhecidos. Significa ainda o compromisso ético: somente os homens são capazes desse compromisso ético e revolucionário, de doação, como que um *imitatio cristi*. Os homens são capazes de sair de si mesmos e encontrar no Mesmo lugar de onde todos um dia estavam abertos e senhores de si mesmo – sem nenhum devir, sem nenhuma história.

A liderança revolucionária, comprometida com as massas oprimidas, tem um compromisso com a liberdade. E, precisamente porque o seu compromisso é com as massas oprimidas para que se libertem, não pode pretender conquista-las, mas conseguir sua adesão para a libertação³⁵⁷.

O ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealistamente opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores³⁵⁸.

Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que

³⁵⁵ FREIRE, 1983, p. 106.

³⁵⁶ Ibidem., p. 108.

³⁵⁷ Ibidem., p. 197.

³⁵⁸ Ibidem., p. 31.

eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela. Luta que, pela finalidade que lhe derem os oprimidos, será um ato de amor, com o qual se oporão ao desamor contido na violência dos opressores, até mesmo quando esta se revista da falsa generosidade referida³⁵⁹.

Os contornos metodológicos do amor freiriano desenham-se na medida em que o acesso ao mundo das formas seguras, exatas e verdadeiras se dá pelo ato de dispensar o amor. O amor como uma espécie de cura das doenças e dos males do mundo – arauto da revolução social, modelo de relação entre educando e educador. Amor que é método: Eros, meio entre o mundo empírico e o mundo das formas, recolhido da relação homossexual, *phialial* no plano platônico e deslocado para uma relação assexuada, *phialial*, no plano freiriano. Onde há corpo grotesco há amor – eis o novo erotismo criado pela *Pedagogia do Oprimido*. O amor existe no mundo – não porque o homem mundano seja belo para ser amado, mas porque o homem mundano é execrado, escachado, infeliz e culpado, por isso amado. O amor de Freire não ama o belo, ama o grotesco. Eis um espetacular deslocamento, eis uma descontinuidade operada no conceito platônico.

Amor pela situação desencontrada do homem, produto da ação da sociedade civil: a educação amorosa freiriana é uma contra-educação para a liberdade. Não é outra coisa senão o retorno ao estado da natureza. O método? Um amor coletivo, uma educação que se dá numa relação amorosa com as massas.

³⁵⁹ FREIRE, 1983, p. 32.

AS DESCONTINUIDADES

Amor que provém de cruzamentos diversos: o erotismo platônico que aparta a humanidade do lugar das verdades eternas; o amor ao próximo decaído; a prática ascética de salvação cristã; a prática ascética de conquista da virtuosidade cavaleiresca; a contra-educação da natureza de Rousseau.

No limite, o amor freiriano é uma prática de liberdade esvaziada, porque tal prática se consome no reconhecimento da culpa – é, antes, expiação do pecado da falta e da incompletude. Freire descontinua as ascèses platônica, cristã e cortês para um ambiente de reconhecimento de culpa. E faz da culpa uma estratégia pedagógica revolucionária. Nesse sentido, esvazia o sentido dionisíaco da ascese e do amor, na medida em que racionaliza todas as práticas e afasta todos os fantasmas que poderiam macular o trabalho civilizador do diálogo amoroso.

Margarida e o camponês: dois corpos grotescos potencialmente humanos à espera da educação amorosa; ou dois andarilhos “que vão pela noite a passos largos” a fugir do conceito que lhes prende ao amor. Amor epistemológico; amor lógico; amor da razão – não mais Deus, nem Prometeu, nem a morte-obstáculo. O amor é submetido aos desígnios da razão, serve para o trabalho perverso da conscientização – decodificação. Amor como método racional – amor como civilização apolínea. Amor que civiliza. Contra-romantismo do amor freiriano. Amor contra Dionísio.

O corpo grotesco mantém-se no espaço da clausura do mundo à espera do momento no qual a alma ingênua irá salvá-lo e torna-lo um novo “homem do subsolo”. Corpo sempre submetido à alma, à consciência: consciência crítica/corpo sadio; consciência ingênua/corpo grotesco.

No rastro da rota platônica, caminho preenchido pela busca da imortalidade, o amor freiriano continua a obra platônica da terceira e definitiva morte de Dionísio. Em Freire, ao se saber que Dionísio renasce eternamente, o mortal torna-se homem histórico e empírico, face grotesca da humanidade prometida. O devir como negatividade a ser

superada intensamente por um processo ininterrupto de conscientização: humanidade partida de homens sempre neófitos e sempre essencialmente humanos.

O amor é a face eterna do devir histórico de todos os homens incompletos. O amor freiriano amaina o devir. O amor freiriano ainda nasce do desejo erótico da falta, que, em Freire, torna-se o próprio devir-ahistórico: alma e corpo oprimidos – alma ingênua e corpo grotesco. Homens “oprimidos de ser”.

O amor é um método de remissão da culpa. Ao constituir negativamente a historicidade e o devir, o homem histórico e oprimido é culpado pela sua incompletude, na sua vã ingenuidade a culpa torna-se parte do trabalho ascético e isto o levará ao reconhecimento da sua própria falta. Freire precisa criar a carência para despertar o desejo, faz o oprimido primeiro experimentar o conceito de culpa e enverga-lo para o “lado de dentro”; para depois despertar o desejo da libertação.

O iniciado no amor freiriano, ao invés da relação amorosa com o corpo jovem, estabelece desde já uma relação consigo mesmo e se vê grotesco, esfarrapado e em falta.

O amor do educador, efetuado no compromisso ético com a “humanidade partida” e com a humanização, torna-se um método racional – o diálogo amoroso – de conjuração eterna do devir, isto é, de busca da completude do homem. A superação da falta é sempre precária – já que falta essencial – daí a essencialidade do próprio desejo. A educação amorosa começa justamente nessa precariedade e é justificada por ela.

No rastro do amor cristão e de Prometeu, Freire constitui um projeto ascético de libertação/expiação. O homem não pode salvar-se sozinho em função de sua fraqueza, representada pelo desencontro entre o histórico e o essencial. Essa distância que nunca se consome, torna os homens mercê da educação amorosa – prática ética do amor ao próximo.

A prática da educação libertadora, como forma ascética – o que implica uma ética do educador e do educando – se constitui como forma de acesso à salvação. A salvação, como no amor cristão, não pode se dar como prática individual, senão como relação com um Outro, mais liberto e mais humano. Por isso, o educador tem um papel

central na ascese, pois ele se distingue do educando pela sua capacidade de ver o mundo com maior clarividência e distinção. Desse modo, o educador é a vanguarda inteligente e conscientizadora.

A ascese da salvação individual e da classe – a classe oprimida e esfarrapada de corpo grotesco e de alma ingênua – é um traço da obsessão pelo futuro, pela vida sempre prometida, em função da negatividade da história e do devir, da vida sempre adiada de G.H. antes do ato inumano de comer a pasta da barata. Obsessão pelo alvo final que nunca se alcança, que é pura projeção para manter acesa a culpa e a busca, isso nega o devir como instante com início, meio e fim. Freire continua com a obsessão ocidental pelo futuro, seja ele o paraíso ou o ponto culminante de todo o progresso da ciência. Com isso, o nível da *doxa* somente é ultrapassado parcialmente, todo o conhecimento é parcial e referencial, já que a referência se afasta, já que o alvo – a plenitude bela dos homens – nunca se impõe como univocidade na história, como instante efetuado no presente.

Essa obsessão produz uma sensação eterna de falta e fraqueza que justifica toda a educação amorosa e, ao mesmo tempo, a duplicidade do mundo e do homem. O homem é uma máscara dupla, que se perde, no interior do processo educacional amoroso em busca do Ser de corpo belo e alma consciente.

Que práticas educacionais são essas afinal? De Rousseau a Paulo Freire, a educação ocidental tem-se pautado pela reconstituição precária do dualismo platônico e católico: renúncia ao mundo da diferença; renúncia aos tons sombrios da caverna, em favor do bem, da Consciência e da Liberdade; renúncia ao Oriente. Eis uma educação que se constitui dual pela supressão da sua dualidade original. Ela nega o Anticristo e os seus 33 anos de reinado sobre a terra; ela dá nomes estranhos aos demônios que outrora não eram senão o Outro de Deus – íncubos e súcubos se transformaram em perversão social; ela nega a heresia, acusando-a de dogmática, e continua a negar o corpo e a Cidade dos Homens, por sempre adiar – como o clericalismo do Ano Mil³⁶⁰ – a completude e a felicidade suprema para um ponto sempre à frente. A neurose coletiva

³⁶⁰ Há uma suposição de que a passagem do ano 1000 no Ocidente medieval tenha sido época de uma neurose coletiva que fez produzir heresias apocalípticas e messiânicas. Júnior discute os acontecimentos dessa época em *O ano mil...*, 1999.

do Ano Mil é reencontrada de modo descontínuo nos discursos educacionais libertadores do Ocidente. A obsessão pelo futuro atesta isso. Um futuro sempre adiado e, por isso, a eterna reprodução do discurso da libertação e da salvação. A razão não sobreviveria sem ele. O modo como a razão se comporta frente aos Outros, nasceu no século XII. Naquela época o Discurso demoníaco, a Inquisição, as Cruzadas educavam e tornavam o bem iminente, nem tanto quanto o mal. A partir de Freire, a razão educa através de uma Pedagogia Libertadora que torna iminente o bem, nem tanto quanto o mal, e produz uma máscara:

Esse animal que querem ‘amansar’, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da ‘má-consciência’³⁶¹.

Essa máscara é o homem conscientizado, responsável ético pela salvação do próximo e do mundo.

A prática é uma ascética de expiação da falta e da culpa pela falta original – desencontro com a sua própria consciência de ser “ser par si”.

Na rota do amor-heresia da cortesia medieval, o amor freiriano constitui-se numa ascética de libertação que tem como prática principal o diálogo racional entre educador e educando. Diálogo que se dá no mundo e com o mundo. Diálogo como espaço de tensão dialética que é método. Diálogo que é forma de amor. Não existe diálogo senão como prova de amor. O amor freiriano esvazia o caráter herético do amor cortês, forma de amor que não tem medo do obstáculo; ao invés disso, cria o obstáculo quando ele não existe.

Negar o corpo como o amor cortês. Promover o inferno terreno do corpo, centrar-se na alma ingênua a qual somente a justa racional pode salvar. A justa é uma ascética, fonte de virtude e promessa da salvação.

A justa racional, que no amor cortês servia para o cavaleiro tornar-se virtuoso, descontinua-se no diálogo freiriano como uma prática ascética de libertação, modo de acesso da alma ingênua aos conhecimentos epistemológicos.

Freire descontinua. Ao invés do forte, o fraco. Ao invés da paixão, a piedade. Ao invés do amor-origem da virtude, amor-método. Freire articula enunciações sobre o amor que o descontinua para o lado da culpa, da falta, da redenção, do além-vida. A prova de amor não é a morte dos parceiros, mas a redenção – como a se render diante da promessa de vida, tornando-a detrito frente do alvo. Não uma vida prometida como eternidade no Paraíso celeste, mas o reencontro com o Mesmo consciente, racional e crítico – próximo. O amor agora é diálogo entre o piedoso e o piedante. A relação afasta o obstáculo e o tormento, suprime a dor e o sofrimento. Distância sempre da *efetividade da vida*. Toda vida passa a ser o caminho errado; todo o pensamento do homem comum passa a ser ingênuo. A vida ainda é uma forma de ponte para um lugar desconhecido, para um mundo de idéias e de consciência pura.

Será o passo definitivo para a má-consciência? De tanto se debater contra a efetividade da vida, os sujeitos de amor-piedade, não estariam, ao projetarem o além-vida, criando a má-consciência? Ou poderá ser uma estética da existência? Não. O corpo grotesco, já afirmado estrangeiro pelos discursos demoníacos da Europa medieval, é objetivado e mostrado ao mundo como um espaço de piedade, que apenas uma amizade, presa no interior de todo um Arquivo bem maior do que o de Freire, poderá salvar-lhe de todas as mazelas que afetam sua capacidade de tornar-se “ser para si” ou “senhor de si”. Mas, é uma amizade entre dois amigos desiguais: o consciente e o ingênuo; o sábio e o ignorante. O diálogo amoroso, como prática ascética, é, ainda, uma forma de expiar a falta e a culpa.

Rousseau é o último grau da iniciação do amor freiriano. O corpo grotesco e a alma ingênua dos oprimidos são como o Emílio, uma efetividade que aguarda a educação amorosa, à espera de uma Sofia, de uma sabedoria que possa conjurar a face feia e selvagem do grotesco. Uma forma amorosa educativa para negar a condição grotesca criada pela sociedade capitalista.

³⁶¹ NIETZSCHE, 1998, p. 73.

Na base da possibilidade da revolução educacional que consiste na conscientização, está a culpa e o reconhecimento da fraqueza dos homens diante da sociedade civil. Os homens precisam de educação e dos educadores, de modo que estes últimos, na sua atitude ética de compromisso com todos os homens e sua libertação, estabelecem a forma do diálogo amoroso para permitir revestir os homens de insígnias que lhes permita enfrentar e transformar a sociedade civil.

Educar e conscientizar são, na perspectiva freiriana, civilizar. Makarenko e Freire descontinuum a contra-educação rousseuniana do Emílio e propõem uma educação libertadora inteiramente voltada a uma humanidade partida, oprimida, grotesca. A educação libertadora é um projeto racionalmente redentor. Será preciso muitas Sofias para educar muitos Emílios, vitimados pela desigualdade da sociedade capitalista.

É quando o amor-romântico torna-se racional: a paixão de Cristo e o romantismo cortês se voltam para um método rigoroso e dialético que é o diálogo. O amor ao belo e ao verdadeiro torna-se amor à fraqueza e a culpabilidade. Os cruzamentos são abertos. Descontinuum-se e se continuam esses amores todos.

O diálogo amoroso não é uma ascese de libertação, ele se realiza na expiação do pecado da falta e propõe a libertação na forma da conscientização, prendendo o oprimido no interior de uma nova legalidade, de uma nova moral. O diálogo amoroso é subjetivante e seu funcionamento não permite um espaço de cuidado de si que implique, como na ascética cortês, novas formas de vida e, mesmo, uma estética da vida. O diálogo amoroso é o diálogo da lei e da moral. Tal qual o homem do subsolo, a subjetividade proposta desde as práticas discursivas do amor freiriano, é acontecimento produzido pela culpa obsessiva impregnada na cultura ocidental desde o cristianismo medieval. Não é ascese o diálogo amoroso. Ascese significa propor a si mesmo uma forma de fuga à legalidade, à moral construída, aos limites do estabelecimento do verdadeiro e do falso; ascese é constituir formas alternativas de sociabilidade e de amizade. O diálogo amoroso permite a sobrevivência do tema da salvação, mantém o objeto da culpa e a subjetividade culpada e pecadora, retém, sobretudo, os duplos platônicos. Reveste, tudo isso, com outras roupagens, novas regras de enunciação,

correlaciona tais temas, objetos, conceitos, com outras Séries enunciativas e, desse modo, constrói um novo discurso amoroso – racionalizado como Rousseau, revolucionário como Makarenko, culpado e pecador como no cristianismo, erótico e *philiat* como no platonismo.

A ética proposta por Freire não constitui senão um andar em círculo no interior de um Mesmo – o que condena Dionísio, a vida, a liberdade. Uma ascese permite uma relação do indivíduo consigo mesmo que não esteja no interior de uma legalidade ou moralidade, a impedir a liberação de outras formas de se constituir como subjetividade. A possibilidade de se constituir subjetividade livre, na forma de uma resistência, como o amor cortês em relação aos códigos feudais, não implicaria uma forma de relação consigo que se dá no interior de uma hierarquia epistemológica, como o diálogo amoroso freiriano; nem mesmo poderia se dar no interior de uma forma amorosa que existe para expiar a culpa, como marca *a priori* do corpo grotesco.

É por isso que Margarida é exemplo de produção estética e ética da vida, como uma criação que se dá como solução sempre surpreendente aos problemas que o caos cotidiano lhe impõe.

TODOS OS NOMES

A Conservatória é como um espaço infinito e caótico por dentro do qual os arquivistas transitam e, por vezes, são atraídos por mulheres – isto é, por verbetes. A Conservatória é um espaço branco por onde se vêem carnes, ossos, vísceras putrefatas pelo tempo, todas jazidas no verbete. Viva os verbetes! Graças a eles o senhor José pôde amar aquela mulher. Os verbetes impedem o desaparecimento de todos os nomes, de todas as mulheres. Os verbetes põem em funcionamento forças que viajam sem rumo por dentro da Conservatória e se apresentam aleatoriamente ao arquivista; os verbetes se insinuam e se recostam como prostitutas a querer um tostão em troca de minutos perdidos de sexo.

A Conservatória é um não-espaço que absorve os nomes como um buraco negro e os guarda sabe-se lá onde. Lá, nesse “sabe-se lá onde”, os nomes transitam, se cruzam, se tocam, se beijam, trocam carícias – vivos e mortos – mortos-vivos – e mortos e vivos. A Conservatória é um espaço imóvel, imponente, gerador. Espaço vago e indefinido de toda a geração, fertilidade e fecundidade da vida e da morte. É o espaço onde vida e morte aparecem no mesmo Arquivo. Ela é um Arquivo levado ao infinito, sem beiras, nem eiras; sem bordas, nem contornos; sem sinais, bandeiras ou qualquer sinal indicativo de limite ou de ordem.

Esse Arquivo infinito é fonte fértil de acontecimentos. É um Arquivo incriado, porque pura potência. Não se trata do Arquivo criado nesta Tese: obra da disposição regular, simultânea, correlacionada e dispersa de enunciados. Mas um Arquivo incriado porque espaço imperceptível e fecundo de toda a possibilidade de criação e de emergência de acontecimentos. Ele é o lugar dionisíaco da fertilidade, onde as coisas começam e terminam. De onde, precisamente, G.H. fartou-se com a pasta amarelecida da barata. Nele, está a possibilidade da vida e da morte, da tragédia de Margarida e da educação do camponês.

A Conservatória é uma floresta onde se perpetuam ciclos de morte e renascimento. É o lugar no qual a morte não é um absoluto, mas trágica condição da

eterna fertilidade. A floresta é o deserto do Ocidente³⁶². Para ela acorriam todos os que pretendiam fugir da cultura, da forma ordenada do mundo – esse lugar onde os nomes têm um correspondente. A floresta é espaço de nomes que nada indicam, como a mulher do Sr. José. Floresta lugar de solidão: para encontrar-se é preciso cortar-lhe árvores, desbastar suas arestas. Nela brilha apenas a noite infinita. Na floresta é sempre noite. Não há lei na floresta, para ela fogem os adúlteros, os fora-da-lei, os eremitas.

A Conservatória é uma grande floresta-deserto. Um plano puro de forças à espera ansiosa pelas mãos de um senhor José, por um sobressalto que as efetuem em história, que as envolva numa máscara e lhes dê um nome.

Os nomes: Margarida, alheia aos apelos intermitentes do amor freiriano; espetáculo trágico de ciclos de domingo a domingo: vinhos rosados, carnes dispostas sobre a mesa, panos soltos sobre o corpo, vida que se esvai na segunda-feira. Camponês, atento ao diálogo amoroso; descobre-se em falta; constitui a consciência da sua fraqueza – acessa o diálogo da salvação; impõe-se o alvo e segue vivendo e morrendo à espera do alvo para o qual falta sempre apenas um pouco. A vida se esvai todos os dias na promessa.

Continua relatando, Freire:

Possivelmente aqueles camponeses estavam, pela primeira vez, tentando o esforço de superar a relação que chamei na Pedagogia do Oprimido de ‘aderência’ do oprimido ao opressor para, ‘tomando distância dele’, localizá-lo ‘fora’ de si, como diria Fanon. A partir daí, teria sido possível também ir compreendendo o papel do patrão, inserido num certo sistema sócio-econômico e político, ir compreendendo as relações sociais de produção, os interesses de classe etc. etc.

A falta total de sentido estaria se, após o silêncio que bruscamente interrompeu o nosso diálogo, eu tivesse feito um discurso tradicional, ‘sloganizador’, vazio, intolerante³⁶³.

³⁶² Cf. LÊ GOFF, 1994.

³⁶³ FREIRE, 1992, p. 50.

Freire atesta o sucesso do método, o sucesso do diálogo, o sucesso do amor. Substitui, passo a passo, a ingenuidade da consciência camponesa, pela criticidade. Todos os passos da iniciação estão completos, agora a continuidade da estratégia *ad infinitum*. Dionísio se foi, o camponês aceitou o conceito, do reconhecimento da sua vã ingenuidade até o reconhecimento da sua falta essencial, foi o tempo do acontecimento que é o diálogo. Foi-se a surpresa, foi-se a efetividade da vida, foi-se, de vez, o jogo trágico e surpreendente da vida: agora ela se dá como espaço codificado e decodificado, previsível, do início até o alvo: a morte!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A *BIBLIA. Teb.* – Tradução Ecumênica da Bíblia. Traduções dos textos originais hebraico e grego. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1995.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A cidade de Deus* (contra os pagãos), parte I. Tradução Oscar Paes Leme. 7^a ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 2002.
- BAIGENT, Michael. *A Inquisição*. Tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2001.
- BLOCH, Howard R. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Tradução Claudia Moraes. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- BORGES, Jorge Luis. *História da eternidade*. Tradução Carmem Cirne Lima. 2^a ed. São Paulo: Globo, 2001.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é método Paulo Freire*. São Paulo, Brasiliense, 1981 (14 ed, 1988), 113p. – (Coleção Primeiros Passos).
- BRUNEL, Pierre. *Dicionário de mitos literários*. Tradução Carlos Sussekind. 2^a ed. – Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- BUCKLE, Henry Thomas. A história e a ação de leis universais. In: GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Tradução Vítor Matos e Sá. 4^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p.131-153
- BULFINCH, Thomas. *O livro de Ouro da Mitologia: (a idade da fábula): história de deuses e heróis*. Tradução David Jardim Júnior. 13^a ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- CANAVIEIRA, Manuel (Org). *Alfabetização: caminho para a liberdade...* Lisboa, Edições BASE, 1977.
- CAPELÃO, André. *Tratado do amor cortês*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- CASAGRANDE, Carla e VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LÊ GOFF, Jacques & SCHIMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Tradução Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP, 2002. p. 337-352.
- CINTRA, Benedito Eliseu Leite. *O sentido do outro em Paulo Freire*. São Paulo, PUC-Pontifícia Universidade Católica, 1978. Dissertação de mestrado, 229.
- CLOSS, Hannah. *Tristão e Isolda*. Tradução Raul de Sá Barbosa. Rio da Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

CORAZZA, Sandra. *História da infância sem fim*. Ijuí/RS: Editora da UNIJUÍ, 2000.

CORAZZA, Sandra. Infancionática: dois exercícios de ficção e algumas práticas de artifícios. In: CORAZZA, Sandra. *Composições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. p. 89-129.

COSTA, Jurandir Freire. *Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

de VARAZZE, Jacopo, Arcebispo de Gênova, ca., 1229-1298. *Legenda Áurea: vida dos santos*. Tradução do latim de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Diálogos*. Ed. Escuta, 1999.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. RJ: Graal, 1988a.

_____. *Foucault*. Tradução Cláudia Sant' Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988b.

_____. *Conversações*. Tradução Peter Pál Perbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992a.

_____. *O que é Filosofia?* Tradução Bento Prado Junior e Alberto Alonso Munhoz. 2Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992b.

DEMUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Tradução Álvaro Lorencini. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

LOYN, Henry R. *Dicionário da Idade Média*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

DOSTOIEWSKY, Fiodor Mikhailovitch. *Contos de Dostoievski*. São Paulo: Cultrix, 1992.

DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUBY, Georges. *O cavaleiro, a mulher e o padre*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

_____. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Eva e os padres: damas do século XII*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ENGELS, Friedrich. *A origem da Família da Propriedade Privada e do Estado*. 12 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

ÉSQUILO, c. 525-456 a.C. *Prometeu acorrentado/ Ésquilo. Ajax/Sófocles. Alceste/Eurípedes*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987a.

_____. *Hermenêutica Del sujeto*. Tradução Fernando Alvarez-Uría. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1987b.

_____. *O pensamento do exterior*. São Paulo: Editora Princípio, 1990.

_____. *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. 11ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. De l'amitié comme mode de vie. In: _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a, vol. IV, p. 163-167

_____. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. 7ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1994b.

_____. Une esthétique de l'existence. In: _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994c, vol. IV, p. 730-735

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução Salma Tannus Muchail. 7ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Em defesa da sociedade: Curso do Collège de France (1975-1976)*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História da Loucura*. Tradução José Teixeira Coelho Neto. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. *Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2001.

GADOTTI, Moacir. *Libertação, uma alienação?* A metodologia antropológica de Paulo Freire. São Paulo, Loyola, 1979.

GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Tradução Vítor Matos e Sá. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

GUERREAU-JALAMBERT, Anita. Parentesco. LÊ GOFF, Jacques & SCHIMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Tradução Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP, 2002, p. 321-336.

HAMILTON, Edith. *Mitologia*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução Jaa Torrano. 4ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2001.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 5ª ed.. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

INSITORIS, Heinrich. *O martelo das feiticeiras / Heinrich Kramer e James Sprenger*. Tradução Paulo Fróes. 16ª ed. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 2002.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JIMENEZ, Marc. *O que é Estética*. Tradução Fulvia M. L. Moretto. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 1999.

JULIEN, Lucienne. *Os cátaros e o catarismo: do espírito à perseguição*. São Paulo: Ibrasa, 1993.

JUNIOR, Hilário Franco. *O ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

JUNIOR, Oswaldo Giacoia. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2001.

KAYSER, Wolfgang. *O grotesco: configuração na pintura e na literatura*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A. , 1986.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. *Ágape: o amor do cristão*. São Paulo: Editora Loyola, 1998.

KOSIK, Karel. *Dialectica de lo concreto*. Grijalbo: México, 1967.

KRISTEVA, Julia. *No princípio era o amor*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Histórias de amor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988

Le GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Tradução Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994.

LERENA, Carlos. *Reprimir y liberar: crítica sociológica de la educación y de la cultura contemporáneas*. Madri: Akal Editor, 1983.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G. H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

_____. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: GRAAL, 1990

MAKARENCO, A. *Poema pedagógico*. Moscou: Editorial Progresso, s/d.

MAZEL, Jacques. *As metamorfoses de Eros: o amor na Grécia Antiga*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

McLAREN, Peter & LEONARD, Peter. *Paulo Freire: A Critical Encountner*. London and New York. Routledge. 1992. 193 p.

MICHELET, Jules. *A feiticeira*. Tradução Ronald Werneck. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

MILÁ, Ernesto. *Guia de Los cátaros: ruta herética de España, Francia y Andorra*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, S. A., 1998.

MINOIS, Georges. *História dos infernos*. Tradução Serafim Ferreira. Lisboa: Editora Teorema, 1997.

NELLI, René. *Os cátaros*. Tradução Isabel Saint-Aubyn. Edições 70: Lisboa, 1972.

NIETZSCHE, Friedrich. Quatro poemas. In: _____. *Obras incompletas*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. 4ª ed. Volume II. São Paulo: Nova Cultural, 1987a. p. 181-188.

_____. Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral. In: _____. *Obras incompletas*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. 4ª ed. Volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1987b. p. 31-38.

_____. Sobre o niilismo e o eterno retorno. In: _____. *Obras incompletas*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. 4ª ed. Volume II. São Paulo: Nova Cultural, 1987c. p. 155-177.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O anticristo*. Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.

NOGUEIRA, Carlos Alberto F. *O diabo no imaginário cristão*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

NUNES, Ruy. *Da alegria de amor ao Deus de Amor*. I Encontro Internacional de Estudos Medievais, Julho-1995, USP-UNICAMP-UNESP.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999.

_____. Estilística da amizade. In: BRANCO, Guilherme Castelo e PORTOCARRERO, Vera (orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000. p. 245-263.

_____. Da ascese à bio-ascese. In: RAGO, Margareth. *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 139-174.

OVIDIO. *A arte de amar*. Tradução Dúnia Marinho da Silva. Porto Alegre: L&PM, 2001.

PAIVA, Vanilda Pereira. *Nationnalismus und Bewusstseinsbildung in Brasilien, insbesondere bei Paulo Freire* (Nacionalismo e conscientização no Brasil, com referência especial a Paulo Freire). Tese de doutoramento. Franckfurt/M.: Johann Wolfgang Goethe-Universitat, Fachbereich Erziehungswissenschaften, 1978, 479 p.

PESSANHA, José Américo Motta. *Platão: às várias faces do amor*. In: CARDOSO, Sérgio. *Os sentidos da paixão*. SP: Companhia das Letras, 1997. p. 77-106.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimaraes Editores, Lda., 1986.

_____. *Diálogos*. Tradução José Cavalcanti de Souza, Jorge Paleikate e João Cruz Costa. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Lísis*. Tradução Francisco de Oliveira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

_____. *A República: diálogos I*. Tradução Sampaio Marinho. Portugal: Publicações Europa-América, LDA, 1998.

_____. *As Leis: Incluindo Epinomis*. - 1. Ed. - Bauru: Edipro, 1999a.

_____. *O Banquete ou do amor*. Tradução J. Cavalcante de Souza. 9ª ed. Rio de Janeiro: Betrand Brasil, 1999b.

PLATÓN. *Diálogos I* Apologia, Critón, Eutifrón, Íon, Lísis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laquês, Protágoras. Madri: Editorial Gredos, S.A. 1985, p. 525.

RAGO, Margareth. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. In: *Tempo Social; Rev. Social*. USP, S. Paulo, 7 (1-2): 67-82, outubro de 1995.

_____. Libertar a História. In: *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas* / Margareth Rago, Luiz B. Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga-Neto (orgs.). – Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 255-272.

RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Tradução de Paulo Fróes – 4 tiragem – Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1999.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Amor cortesão. In: LÊ GOFF, Jacques & SCHIMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Tradução Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP, 2002. p. 47-56.

ROSSI, Wagner G. *Pedagogia do trabalho: raízes da educação socialista*. São Paulo: Moraes, 1981.

ROUGEMOND, Denis. *História do amor no Ocidente*. Tradução Paulo Brand e Ethel Brand Cachapuz. 2ª ed. São Paulo: Ediouro, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. *Emílio ou Da educação*. Tradução Roberto Leal Ferreira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SANTIAGO, Marcos. *Maçonaria história e atualidade*. Londrina, PR: Ed. Maçônica A Trolha, 1992.

SARAMAGO, José. *Todos os nomes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SENNETT, Richard. *Carne e pedra*. Tradução Marcos Aarão reis. Rio de Janeiro: Record, 1997.

SNYDERS, G. *Pedagogia progressista*. Coimbra, Portugal, Livraria Almedina. S.d.

TROYES, Chrétien. *Romances da Távola Redonda*. Tradução Rosemery Costhek Abílio. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VAZ, Paulo. *Um pensamento infame: história e liberdade em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992.

VERNANT, Jean-Pierre. *O Universo, os deuses, os homens*. Tradução Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VEYNE, Paul Marie. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Tradução Alda Baltar e Maria Alxiliadora Kneipp. 3ª ed. Brasília: Editora da Universidade, 1995.

WISNIK, José Miguel. A paixão dionisíaca em Tristão e Isolda. In: CARDOSO, S. [et al.]. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 195-228.

INSTITUTO PAULO FREIRE

<http://www.paulofreire.org/sobrepf.htm>

<http://www.paulofreire.org/>