

ente

Oriente

Ocidente

Ori

BIBLOS

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Caminhos de alteridade na *Eneida* e n

O jovem Narciso, insensível aos amores de que era objecto, fascinado pela bela figura que lhe devolvia o seu olhar, aprisionase a um mundo de sombras. Mas, porque o ego não pode ficar para sempre enamorado dele próprio, Narciso, pela primeira vez, experimenta a perda e a angústia, deixando-se consumir pelo amor a si mesmo: ei-lo, tardiamente, chegado ao limiar do conhecimento de Si Próprio - a um passo do Outro.

O reflexo, ícone do mito de Narciso, constitui um elemento primordial para a compreensão do processo da identidade, revelando a necessidade do estabelecimento de uma relação com o Outro, que não um outro eu - revérbero insidioso à tona de água -, como processo fundamental para a construção do mundo.

A narrativa épica de Virgílio e *Os Lusíadas*, que nela bebem, pela temática da viagem, assumem-se como espaços privilegiados para a abordagem do Encontro com o Outro. E da viagem - expressão literária de todos os tempos e que, por isso, autoriza uma multiplicidade de diálogos - sobressaem vozes e expressões, múltiplas e complexas, onde histórico e mítico, temporal e eterno, profético e onírico, homens e deuses se cruzam.

O presente estudo, em viagem através da *Eneida* e de *Os Lusíadas*, ruma, justamente, ao encontro com o outro, norteando-se por coordenadas e meridianos da filosofia de Emmanuel Levinas que tangem a problemática do encontro, do olhar e da comunicação, dimensões envolvidas no processo do conhecer e do reconhecer o outro e a si mesmo, sob a forma do eu ou do nós. Procurar-se-á traçar o perfil do herói, entidade de contornos imprecisos, cujos caracteres se enredam inextricavelmente na própria configuração da viagem e, conseqüente-*

* Este artigo constitui a versão reduzida de um trabalho elaborado no âmbito do seminário Matriz Latina das Literaturas Ocidentais, integrado no mestrado de Poética e Hermenêutica. Ao professor Doutor Carlos Ascenso André agradeço a orientação e a disponibilidade incondicionais, bem como as sugestões recebidas.

mente, na sintagmática narrativa; nele confluem a experiência da partida, a ideia da (im)possibilidade do regresso ao lugar donde se parte, o desejo de procura do desconhecido, mas também a renovação, o crescimento espiritual e uma nova ordem social. A geografia, aqui retomada e ressemantizada, mais não é do que metáfora do sentido.

A problemática do outro é, em Levinas, uma novidade e um importante contributo para a filosofia contemporânea, apontando, simultaneamente, para uma crítica feroz à tradição filosófica ocidental, eivada de totalidade e de exclusão do outro e que desde sempre se apoiou no princípio da identidade¹. Levinas contrapõe um novo paradigma - o da alteridade -, evidenciando que a presença do outro, que metaforiza na noção de Rosto, se concretiza exactamente na sua diferença em relação ao eu. Porém, o rosto apenas manifesta o vestígio da sua passagem, o mesmo é dizer, a “illeidade” manifesta-se no seu vestígio como algo que passa, parte e se dissolve^{2 3}. O outro é, então, diferença, estranheza, contrariedade, infinitude. Pensador de uma alteridade irreduzível, propõe uma ética da responsabilidade, do outro antes e acima do eu. Para este filósofo, o mundo ocidental está preenchido por «um imenso horror ao Outro». Nessa medida, ressalta do seu pensamento a inquietude diante da violência da negação do outro.

554

O PROJECTO

Da resposta profética ao compromisso com o Outro

«A ideia de viagem integra potencialmente um conjunto nocial de componentes enraizadas na existência humana (partida, chegada, projecto, realização, caminho, travessia, finalização, retorno)»².

Levinas, numa tentativa de clarificar o conceito de alteridade, compara a História ocidental e o percurso da sua filosofia ao de Ulisses, «cuja aventura no mundo foi apenas um regresso à sua ilha natal - uma complacência no mesmo, um -desconhecimento do outro»⁴. De facto,

¹ Cf. J. Vila-Chã, ‘Emmanuel Levinas’, *Revista Portuguesa de Filosofia* 47.1 (1991) 3: «Situair Levinas no contexto das transformações filosóficas do nosso século seria a forma mais adequada para introduzir a originalidade do seu pensamento.».

² E. Levinas, *Humanisme de Autre Homme* (Montpellier, Fata Morgana 1972) 60.

³ . A. Seixo, *Poéticas da Viagem na Literatura* (Lisboa, Edições Cosmos 1998) 12.

⁴ E. Levinas, *op. cit.*, 43.

nesta perspectiva, a viagem de Ulisses revelar-se-á infrutífera: após ter regressado a Ítaca, pode tornar a partir porque a ela tornará ciclicamente renovado. A este percurso, caracterizado pela recusa do compromisso com o outro e pela indiferença pela sua alteridade, pode contrapor-se o «humanismo do outro homem», que claramente prefere o paradigma da partida de Abraão ao do regresso do herói grego. A viagem de Ulisses, traduzindo um movimento de energia sempre igual a si mesma nas suas manifestações e técnica, ao contrário da de Eneias e da dos nautas portugueses que, desenhando «um movimento para fora do idêntico»⁵, tendem para a abertura e para o outro, exprime bem a aceitação dos limites da vida e da condição humana. É a viagem, entendida como «movimento para um Outro» - o Infinito - ⁶ que oferecerá aos heróis de Homero e de Camões a imortalidade que Ulisses recusou quando Calipso lha prometera, já que se apresenta como percurso de «sentido único», que a necessidade de uma nova ordem social determina.

Propõe, assim, o filósofo um movimento, generoso e sem regresso, do mesmo ao outro - a obra, paciente, entendida como orientação absoluta para o outro interpelante.

(Re)clamados pelo destino -rosto velado e presença que interpela-, os heróis de Virgílio e de Camões, na sua própria vez, respondem ao apelo do outro com aquela que é para Levinas a única e primeira resposta possível: “sim, eis-me aqui!”⁷, sem mesmo saber o que, concretamente, deles se exige. Da resposta profética ressalta o elo entre o Eu e o Outro, só apertado na forma da responsabilidade, sem exigência de reciprocidade, e a que o dito de Dostoiévsky, na obra *Os irmãos Karamasov*, a que o filósofo alude, dá profundo sentido - «Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros».

Neste contexto, a noção de missão, à qual generosamente o Gama se entrega e que em Eneias se (con)funde com a própria missão de Roma, emerge, adquirindo especial relevância. A empresa que ambos têm em mãos e que forçosamente têm de levar a cabo⁸ - Encontro com o Futuro e com o Amor - colocá-los-á sob o desígnio da experiência,

⁵ Idem, p. 45.

⁶ Idem, *Ética e Infinito* (Lisboa, Edições 70 1988) 97-98: «Ninguém pode dizer em momento algum: cumpri todo o meu dever. Excepto o hipócrita...É neste sentido que há uma abertura para além do que se delimita; e tal é a manifestação do Infinito.»

⁷ Ibidem, 89.

⁸ Ibidem, 89: «Analisando a relação inter-humana como se, na proximidade com o outro - para além da imagem que faço de outro homem -, o seu rosto, o expressivo no outro (e todo o corpo humano é, neste sentido, rosto), fosse aquilo que me manda servi-lo. Emprego esta fórmula extrema. O rosto pede-me e ordena-me.»

entendida como provação. É a eleição para a vida: simultaneamente lágrima e hino de glória⁹.

A queda de Tróia faz assomar a figura de Eneias, escolhida para garante da fundação de Roma; o errante, viajante dos destinos, passa a ser explicitamente o *plus* - aquele que singularmente foi eleito pelos deuses. Esta sua nova condição, inalienável, actuará como promessa de vida e de futuro, dimensão que, porém, residirá esbatida pelo tempo que durar o sofrimento e a provação.

De modo semelhante, a história da gente lusa apresenta-se, aos olhos de Camões, como a progressiva realização do destino de um povo eleito¹⁰. Assim, Vasco da Gama, respondendo incondicionalmente ao apelo desse destino, para além da própria posse, entrega-se ao outro sem retorno à vista. Contrariamente, Ulisses, guiado por um projecto individual e egocêntrico, responde ao chamamento do seu próprio eu; a sua viagem terá como objectivo primeiro a busca do caminho que de novo o conduzirá a casa.

A PARTIDA

A saída de Si, por ordem de um mundo em desconcerto

556

Tróia desmoronara-se. Confrontado com um cenário de ruína e de desolação, Eneias, subtraindo-se a um espaço de caos, parte irreconciliado com a condição humana. Agora, *fato profugus*, leva no olhar o fumo que se eleva da Tróia enrubescida. A ideia de viagem assoma, a de retorno não se vislumbra.

À semelhança de Ulisses, Eneias é um viajante mas sem pátria, sem Pénélope e sem esperança. É o viajante que carrega na bagagem a memória da destruição de Tróia. É um habitante angustiado de uma terra sempre distante, descentrado num universo feroz. À revelia da vontade, tem uma missão a cumprir - encontro com o futuro -, que aceita porque não pode deixar de o fazer. Eneias assume, assim, uma dupla sujeição: ao destino e ao velho pai que carrega nos ombros quando parte e que tomará como guia de viagem naquele que será um longo peregrinar.

Séculos mais tarde, e em circunstâncias diferentes (ou talvez não), ao encontro com o outro, partia a armada portuguesa, liderada pelo

⁹ Cf. *Ibidem*, 98: «O termo “glória” não pertence à linguagem da contemplação».

¹⁰ Vd. V. Aguiar e Silva, «Significado e estrutura de *Os Lusíadas*»; *Separata do IV Centenário da Publicação de Os Lusíadas* (Lisboa 1972) 14 e ss.

Gama, também ele embarcado numa viagem que não escolhera, mas a que se oferece. Foge igualmente do caos - ordem quebrada de um mundo em desconcerto. Demanda o modelo do futuro, à semelhança de Eneias. A um e a outro, guia-os um superior destino - uma missão, o Infinito; a um e a outro, Júpiter profetiza fulgor, sediado no amor e no futuro - meios de ascese ao divino, numa palavra, alteridade, tal como Emmanuel Levinas a concebe.

O CAMINHO

A obra paciente e generosa rumo ao Outro

1. Ao Encontro do Eu

De um modo geral, a epopeia narra as dificuldades do percurso espinhoso de um herói, através das quais ele se afirma triunfalmente¹¹. Exemplo emblemático é, pois, o de Ulisses - «o dos mil artifícios» - aquele que, subtraindo-se sucessivamente à fúria dos elementos, supera todas as dificuldades graças ao seu engenho, que desce aos infernos e de lá regressa e que, por fim, impermeável ao outro, torna à sua Penélope. Na *Eneida* a figura de Ulisses está sempre implícita, por contraste, como se Virgílio usasse da semelhança para melhor significar a diferença. Eneias não é Ulisses.

557

Assim, sintomático é o encontro que Eneias tem marcado com o outro de si próprio e do qual dependem os destinos da futura Roma e de um império liberto de fronteiras espaciais e temporais. Ao contrário de Ulisses, que caminha no sentido do regresso, ou mesmo do Gama (já que a ideia de regresso fica implícita nas praias de Belém, embora ele se não cante), Eneias surge marcado pela nostalgia, senão mesmo pela doença de uma pátria a que não pode regressar.

Este decisivo Encontro com o outro - o herói do futuro - afigura-se complexo pela natureza dilacerante do conflito que instaura: Eneias caminhará sempre ladeado pela raiz e pelo futuro. No predestinado herói fundador de Roma persiste teimosamente um eu, transbordante de passado, que aguarda, paciente, a morte. Ainda mal partira e já a saudade o devasta; o futuro, diluído e incerto, só vagamente ganha contornos para rapidamente se esfumar. É este apego ao eu do passado, é esta recusa a

¹¹ A. J. Saraiva, *Luís de Camões* (Lisboa, Edições Gradiva 1997) 121.

um futuro que tem de conquistar mas que não lhe pertencerá, que o fará sofrer permanentemente ao longo do caminho até ao Lácio.

Se é verdade que o Gama se vê poupado a este conflito interior, porque renovado tem um eu a que regressa, vibra, no entanto, em todo o Poema, uma tensão interna resultante de uma dualidade contrastiva que nele procura conciliação: à exaltação da dignidade do Homem, pela divinização da Humanidade, opõe-se a precariedade da natureza humana, a consciência, tantas vezes confessada, da sua fragilidade e da sua dependência da «Divina Guarda». Estranhará, pois, o impaciente leitor da *Eneida* que Virgílio anuncie o canto de um «varão ilustre». Curiosamente, e quando o foco narrativo sobre ele incide, a primeira visão - *ex abrupto* - que o leitor tem desse mesmo varão é a de um naufrago que aporta a terras que não conhece, batido por ventos e vagas, chefe de uma frota desgovernada e dispersa e que, prostrado, afirma em atitude de prece:

1.94-96

^O terque quaterque beati

Quis ante ora patrum Troiae sub moenibus altis

Contigit oppetere! * ^

«O três e quatro vezes ditosos aqueles que, diante dos olhos dos seus pais, sob as altas muralhas de Tróia, a sorte concedeu que **baqueassem!**»[^]

558

Ainda com um longo caminho a percorrer, este é o herói: o homem que em desespero deseja a morte, tal como o Gama que, apelando à «Divina Guarda», a desejará em circunstâncias semelhantes:

6. 83.1-4

Ó ditosos aqueles que puderam

Entre as agudas lanças africanas

Morrer, enquanto fortes sustiveram

A santa Fé, nas terras mauritanas; ^

O tópico do “herói acabrunhado” que perpassa n’Os Lusíadas é um legado da *Eneida* que, visando heroicizar uma pátria e um herói -

¹² *Virgile, Énéide*. Texto fixado e traduzido por Jacques Perret (Paris, Les Belles Lettres 1978-1981). Todas as citações em latim se reportam a esta edição.

¹³ Tradução de Walter de Medeiros.

¹⁴ *Camões, Os Lusíadas de Luís de Camões*. Leitura, prefácio e notas de A. J. da Costa Pimpão. Apresentação de A. Pinto de Castro (Lisboa, Editorial do Ministério da Educação 1989). Todas as citações se reportam a esta edição.

Roma, na sua missão civilizadora, e Eneias - simultaneamente os apresenta como anti-heróis, numa aparente derrogação dos códigos tradicionais do poema épico. Todavia, é deste sentir de homens que desesperam, que parecem ter esgotado a força para continuar mas que persistem, que surgem esmagados por um destino que põe a nu a fragilidade dum heroísmo que se não quis, que há-de nascer o herói. Assim, a chave do seu carácter, encontramos-na na obediência às exigências da empresa. É, pois, a viagem, entendida como um processo contínuo de descoberta, espaço simultaneamente geográfico e mítico, privilegiado para o encontro com o outro, que forjará o herói do futuro.

2 No confronto do olhar

Se, por um lado, desponta intrínseca a ideia de movimento como núcleo de sentido da viagem, por outro, a ideia de paragem também nela se inclui¹⁵. A paragem - caminho suspenso, também para o amor e para a guerra - ancoradouro tantas vezes não escolhido, afigura-se necessária para contemplar ou apenas olhar, perscrutar, dialogar, questionar, apreender e... continuar.

Numa primeira instância, é o olhar - fronteira móvel e aberta para o mundo - o primeiro instrumento de avaliação crítica; assumindo-se, por um lado, como um meio de acesso ao outro e ao mundo, possibilita, por outro lado, a construção do próprio eu. A caracterização de si mesmo aos olhos do outro - olhar reflectido - não pode, pois, ser descuidada. Porém, para que transcenda o visualmente apreensível (porque, ensina Levinas, o outro enquanto Outro escapa à fenomenologia do olhar), tem de transformar-se em elemento relacional cúmplice. Fixemos, pois, o olhar no primeiro encontro entre navegantes portugueses e nativos africanos.

Ao avistar Moçambique (l. 44) ao Gama «não lhe sucedeu como cuidava»: é a visão não procurada do outro - Encontro casual e incerto - onde o inesperado do novo, tão aterrador quanto deslumbrante, faz com que as gentes, não se limitando ao papel do observador, se alvoroquem, exprimindo uma capacidade de emoção, pelo prazer do diverso¹⁶. O espanto e a curiosidade apoderam-se dos portugueses que não contêm as

¹⁵ M. A. Seixo, *op. cit.*, 13.

¹⁶ M. L. C. Buescu, *Os Lusíadas e o exotismo literário*, *Épica. Épicas. Épica camoniana* (Lisboa, Cosmos 1997) 43.

perguntas rituais: 'Que gente será esta? (em si diziam) /Que costumes, que Lei, que Rei teriam?' (1.45.).

O exótico surge como motivo de admiração, emergindo um universo-outro, vivenciado dialecticamente, que conduz à aceitação do outro e legitima a alteridade, já que abre à aprendizagem do espaço onde ele se move, pelo empírico, o visual, o auditivo, numa palavra, o vivido. Camões coloca-nos diante dos olhos a experiência da percepção mútua. É a descoberta - efeito jubiloso da imagem de si mesmo desvelada no espelho do outro.

O «capitão sublime» recebe, acolhedor, a «gente estranha», mandando servir-lhe vinho. Interpelados pelos nativos de uma ilha insuspeitada, os portugueses dão «as discretas respostas que convinham», numa apresentação estratégica de si mesmo, onde, na apresentação tradicional do viajante, se vislumbra a missão e a responsabilidade de a ver cumprida: Os portugueses somos do Ocidente, / Imos buscando as terras do Oriente.' (1.50.7-8). O Encontro exige, pois, a autodefinição, face à alteridade do outro. Eneias, quando aporta a terras estranhas e encontra uma bela deusa que o interroga, responde em moldes semelhantes:

1. 378-380

560

'Sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste Penatis

Classe ueho mecum, fama super aethera notus.

Italiam quaero patriam et genus ab love summo.'

«Sou o pio Eneias, que trago comigo na armada os Penates arrebatados aos inimigos, devido à fama conhecido até nos altos céus. Procuo a Itália, minha pátria, e reclamo descender do excelso Júpiter'.»¹⁷

Ainda a magia do olhar - do ver, do (re)ver-se e do ser visto - assumindo-se, não raro, como ilusório refrigério, tantas vezes comprometendo o eu, e, simultaneamente, revelando-o.

Quando Eneias, envolvido numa nuvem, vê dirigidos os seus passos para as muralhas de Cartago, apresenta-se na posição de observador privilegiado - aquele que pode ver sem ser visto. A imagem do errante que acabara de sobreviver a um naufrágio, de futuro incerto, dominado por uma espécie de sentimento de vazio, contrasta sobremaneira com o quadro observado¹⁸. As muralhas de Cartago erguem-se ¹⁷ *

¹⁷ Virgílio, *Eneida*. Coord. e notas de Luís M. G. Cerqueira (Lisboa, Bertrand Editora 2003) 23.

¹⁸ Vd. B. Otis, *Virgil: a study in civilized poetry* (Oxford, Oxford University Press 1964) 65 e ss.

diante dos olhos de Eneias, como se o querer tivesse o poder mágico de trazer-lhe o destino já cumprido; é neles que perpassa a antevisão da futura Roma. Curiosamente, a primeira alusão a Cartago - cidade em construção - chega-nos pelo olhar distanciado de Eneias. O empenho, a solidez e a doçura marcam o labor conjunto dos Tirios e arrancam àquele que os contempla uma exclamação plena de significado: *fortunati, quorum iam moenia surgunt!*' - «Oh, afortunados, aqueles cujas muralhas se erguem já!» (1.437).¹⁹

Eneias, ainda envolto em névoa que resguarda, introduz-se no meio destes homens, como querendo tomar parte de todo o bulício e de toda a prosperidade da cidade, no fundo, fundir-se no destino do outro, apaziguando o eu. O seu olhar, fixando-se, depois, no templo que a rainha dedicara a Juno, reclama a aparição do outro, antevendo-lhe a humanidade. É também o seu olhar, agora lacrimajante, pregado às paredes do templo, que lhe leva à memória o passado. Uma vez mais o passado. Revê, assim, na Ilion pintada, combates ordenados que celebram a história de Tróia e um eu que a morte espreita.

Dissipada a nuvem, Eneias resplandeceu na claridade da luz, semelhante a um deus. É, pois, o momento da revelação, do encontro com o outro. Dido, também ela profuga, identifica-se com Eneias: *similis fortuna, iactatam*; a comiseração na desgraça - olhar reflectido - funciona como primeiro elemento de uma aproximação - sinal de abertura ao outro. Na óptica de Levinas, o olhar constitui apenas uma promessa de aproximação: «[...] diante do Rosto, Eu não posso ficar simplesmente a contemplá-lo, respondo-lhe»²⁰. Assim, a resposta, aqui entendida como canto, é condição irredutível do encontro.

561

3. O (en)Canto do Eu

Cartago é a cidade escolhida para albergar a narração da queda de Tróia e a errância de Eneias. Melinde, a escolhida para albergar a narração das grandezas das gentes lusitanas. Uma e outra - portos de abrigo neste encontro com o outro - surgem marcadas pela ideia do acolhimento, que pressupõe mais o ouvir, atento e disponível, e menos o falar, que transforma quem é acolhido e, ao mesmo tempo, quem acolhe. A hospitalidade, enquanto experiência de abertura e de acolhimento, constitui o primeiro movimento em direcção ao compromisso, permitindo

¹⁹ Ed. L. M. G. Cerqueira, 24.

²⁰ Levinas (1988) 80.

passar do “eu sou”, celebrado desde sempre pela tradição ocidental, para o «eis-me aqui», próprio da responsabilidade, como sublinha Levinas.

A rainha de Cartago recebe, em acto de hospitalidade, o outro que aporta às suas praias «de mãos vazias». Também o hospitaleiro rei de Melinde se desloca propositadamente às naus para escutar o canto do Gama. Assim, a noite de Cartago silencia-se para acolher o canto do guerreiro: à mesa do banquete, *Conticuere omnes intentique ora tenebant* - «todos se calaram e ficaram à escuta silenciosos» - (2. 1). De igual modo, *prontos estavam todos escudando / o que o sublime Gama contaria* (3. 3.1-2). Um e outro, conscientes da impossibilidade de abarcar no seu canto a totalidade, prometem o que não poderão cumprir: brevidade. Por motivos diferentes, a um e a outro é comum a atitude que precede o acto de contar - um certo desconforto, o embaraço ao falar da pátria, que faz o Gama *um pouco estar cuidando* e Eneias afirmar da impossibilidade de conter as lágrimas. Dominado pelo aceso sentimento da perda, o sentido do canto de Eneias revela-se imediatamente como drama: *‘Infandum, Regina, iubes renovare dolorem* - «Mandas-me, ó rainha, renovar uma dor infanda» (2. 3)²¹. Ele não é apenas o herói que, pela contemplação do presente, ousa, pela primeira vez, sonhar o futuro, é também o homem vencido que chora o destino do seu povo. O seu canto, que é, afinal, o da ruína da sua pátria, faz surgir diante do outro que o escuta a tenebrosa noite troiana. Valia do canto, de quem teve nele boa parte, ou do seu génio criador, Tróia desmorona-se uma vez mais. Segue-se o canto da deambulação mediterrânica: a Trácia, Delos, Creta, Estrófades, Áccio, Sicília, Drépano e em lado nenhum Eneias pode ficar por não encontrar apaziguamento. E é em dor que termina.

Por seu lado, o canto do Gama surge marcado pelo tópico do encarecimento. Nele será tratada a «larga terra» e só depois a «sanguinosa guerra». Assim, o «capitão sublime» vai desfiando o rosário das glórias da gente lusa. Quando, por fim, termina a longa narração, *Da boca do facundo capitão / Pendendo estavam todos, embebidos* (5. 90.1-2) - é a magia do canto.

E porque o canto é vigília, também para quem escuta, decerto que o outro não terá deixado de notar que «a gente fortíssima», a «quem Marte obedeceu», nasceu de sucessivos «encontros temerosos» com o outro que veste, no canto do Gama, as cores do inimigo. Em quadros também eles sucessivos, terá perpassado, por certo, aos olhos do povo de Melinde, o encontro entre o «Príncipe Afonso» - objecto de uma atenção

²¹ Tradução de C. A. André.

especialmente demorada - e o Divino (3. 42-54). «Com tal milagre» o luso inflama-se e «Rompe, corta, desfaz, abola e talha» (3. 51.8), assegurando a vitória sobre o «Mouro atónito e torvado». O milagre de Ourique selava o encontro que colocou a espada ao serviço da Cruz. No gesto e nas lágrimas da «Fermosíssima Maria», implorando socorro «pelos paternais paços sublimados», terá antevisto a gente de Melinde a gravidade do perigo do encontro entre o «Quarto Afonso» e o «Sarraceno bárbaro» (3. 107-117). É o encontro da consolidação do Cristianismo na Península, que confirmava o destino aceite e proclamado em Ourique. Decerto, o ouvido melindano também não terá ficado indiferente ao som da «trombeta Castelhana», sinal que anuncia, agora na nau do Gama, aquele que é o encontro nacional por excelência (4. 28-44): o «forte Dom Nuno Alvares» e o Castelhana defrontam-se entre o Artabro e o Guadiana. Este encontro, a princípio incerto, deixa o inimigo *maldizendo e blasfemando / Do primeiro que guerra fez no mundo* (4. 44.1-2)

Também para a rainha fenícia, já tomada de amores, o canto é de maravilhamento. Retida no fascínio do canto e naquele que o celebra, solicita insensatamente uma vez mais os trabalhos dos troianos, e de novo fica suspensa dos lábios do narrador... A rainha, na sua inconsciência trágica, é incapaz de vislumbrar o Eneias do futuro: entre a Tróia destruída e a Roma vislumbrada não cabem Dido ou a sua cidade. Esta ideia de suspensão, resultante do marcante encontro que acabara de viver, traduz, de acordo com a filosofia levinasiana, o experienciar de um evento fora de medida, no sentido em que o eu, sísmicamente abalado, não consegue fazer face à vinda do outro, devido à ausência de um programa. Assim, o verdadeiro encontro mais não é que a experiência sísmica do outro. Daqui ressalta a ideia de revolução do eu: a paixão, que é em Dido, numa fase inicial, "ferida áfona", dando conta da ardência da dor do outro em si. Solicitado artificialmente, o canto do guerreiro acabará por converter-se em canto de paixão e morte. A ferida e a chama, associadas a este amor semeado pelos deuses, depressa alastram pelo Poema, assumindo-se como elementos estruturantes da própria sintagmática narrativa e dizendo bem do desejo de Dido - a experiência da presença da ausência do outro em si. Levinas dá-nos também uma outra inspiração para pensar o desejo: não mais emergindo como uma falta, mas antes tendo como origem o outro, que o dita. Deste modo, o desejo, não se satisfazendo, alimenta-se da sua própria fome.²² Na impossibilidade do outro, Dido vai-se consumindo assim.

²² E. Levinas, *Totalidade e Infinito* (Lisboa, Edições 70 1988) 21: «A análise habitual do desejo não pode triunfar da sua singular pretensão. Na base do desejo

4 O Forjar do Herói do Futuro

Se o Encontro com o outro em Melinde acabará por transformar-se em sopro de vida para quem parte mas também para quem fica, já em Cartago o encontro reveste tons diversos.

A rainha fenícia surge envolvida numa aura trágica determinada pela sua própria origem: ela é, desde o primeiro momento, uma rainha sacrificada à futura Roma, como o será Cleópatra. Virgílio sabia-o bem e, desde o início, concebe a sua heroína como a *infelix Dido*, fatalmente atraída por um amor que (pre)anunciará tragicamente a sua morte.

Neste encontro com o outro tem, aliás, a isotopia da caça função estruturante, ao nível da sintagmática narrativa: o outro é a presa. Quando Eneias aporta a Cartago, a heroína magnífica - imagem cristalizada no símile de Diana - rapidamente se converte na corça ferida, revelando uma situação outra: a sua nova condição. O motivo da caça torna-se, pois, um símbolo pressago, anunciando o inevitável: a tragédia havia começado; sentido bem diferente daquele que traduz, n'Os *Lusíadas*, o encontro amoroso entre nautas e ninfas que *Pouco e pouco, sorrindo e gritos dando, /Se deixam ir dos galgos alcançando* (9. 70.7-8).

Num afectuoso gesto de acolhimento do outro, Dido organiza uma caçada em sua homenagem. A bela Dido vai-lhe ao encontro em traje de caçadora. Eneias é o caçador Apolo. O ominoso símile é desvelado quando assistimos, sem rodeios, à consumação do amor na gruta. A condição do eu coloca nas suas mãos as armas que hão-de conduzir o outro à desgraça e o farão assumir, aos olhos deste, o papel do caçador cruel.

A tempestade que se abate depois da caçada, resultado do ardil coalescente de Vénus e Juno, não pode deixar de remeter-nos para aquela que se abatera inicialmente sobre Eneias. E a presença do motivo báquico a marcar «aquele primeiro dia» da paixão consumada. Juno - o outro no plano divino - representando o elemento cartaginês do furor, empresta agora o seu traço ao amor de Dido que, entretanto, descarta o seu povo e a sua cidade; Eneias, agora senhor de uma pátria que não fundou, esquecera a sua missão no regaço de Dido. O golpe de atrevimento faz voltar o deus, das lonjuras do Olimpo, para fazer relembrar ao Homem que dor e

comummente interpretado encontrar-se-ia a necessidade; o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade. Mas desse modo nem sequer suspeitaria o que é o verdadeiramente outro.»

verdade, inseparáveis, são pressuposto inderrogável da sua condição: *Nauiget!* (4. 237). O furor eleva-se no momento em que a Dido chegam as notícias dos preparativos da partida do guerreiro. Sentindo também o vigoroso sopro do destino, ela é, agora, a bacante louca que, tresloucada, deambula em fúria por toda a cidade. Não compreendendo a atenção e os cuidados excessivos dos deuses, Dido cresce como figura dramática;²³ na sua atitude suplicante, multiplica argumentos, mas encontra tão só a fragilidade de um homem que sabe que tem de cumprir e não sabe como dizê-lo: *Italiam non sponte sequor* - «A Itália não é por minha vontade que a demando'» (4.361)²⁴. E, no confronto entre a raiz e o futuro, vê o leitor a impossibilidade de uma união na lágrima vã do herói.

Tentara em vão iludir o destino e aqui reside a sua culpa. No furor do amor rejeitado, ganha Dido contornos de Medeia:²⁵ num sobressalto de defesa, encontra ainda novo alento para urdir a sua vingança; busca no suicídio o bálsamo que não encontrou no amor do Outro. A Fama de novo espalha a notícia: a perda de uma mulher superior e da sua obra.²⁶ O outro termina tragicamente instrumentalizado: «Voilà le fruit, voilà le résultat quand l'amour d'une femme est abusée pour des fins politiques.»²⁷. Também assim para a *linda Inês* de Camões.

Dido e a sua doce cidade são para o incauto Eneias uma pincelada de vida breve e eufórica. O futuro sonhado, pela contemplação do presente, rapidamente se esfuma de forma dramática. Também em Cartago não pode ficar. Eneias aceita a provação do amor, revelando o heroísmo inerente ao seu próprio estatuto - o *Princeps*; recupera-se, assim, na obediência ao destino, e de novo volta a ser o *pius* - o escolhido para a obra da grandeza romana.

Diante dos olhos do leitor atento vai-se desenhando, pois, a impossibilidade de o peregrino ficar pelo caminho, não se cumprindo como herói. Os contornos da sua heroicidade apresentam-se ainda, com efeito, muito esbatidos, a esse carácter assiste ainda uma certa indefinição, pelo que será necessário o herói afirmar-se com maior veemência. Assim é, também, para os nautas portugueses, que terão ainda de enfren-

²³ P. S. Enk, 'La tragédie de Didon', *Latomus* 16 (1957). O autor destaca a dramaticidade da figura de Dido: 637 «Le discours de Didon n' est pas une adaptation intérieure d'un modèle grec, mais une création originale de Virgile.»

²⁴ Tradução de W. de Medeiros.

²⁵ Para uma leitura da figura de Dido, nestes moldes, vd. A. M. Tupet, 'Didon magicienne', *REL* 48 (1970).

²⁶ P. S. Enk, art. cit., 632.

²⁷ *Ibidem*, 640.

tar na sua viagem um dos «filhos aspérrimos da Terra», guardião de um espaço sagrado.

O episódio do Adamastor sela, n'O.v *Lusiadas*, primeiro encontro mítico, preparado com cuidados de Poeta, que abria, na história da «pequena casa lusitana» e da Humanidade, as portas de um mundo novo: «o novo mais novo que o novo», cintilando Infinito.

A princípio, o «monstro medonho» sobrepõe-se aos nautas, esmagando-os com a sua massa e o seu poder; depois, num processo de humanização progressiva - para o qual já muito se chamou a atenção - as posições invertem-se completamente. Com efeito, à significativa pergunta do Gama: «-Quem és tu?», responde o Gigante com a fragilidade suprema de figura trágica, esmagado pela adversidade e pela maldição de todo o amante desprezado. Os portugueses, agora conscientes do sentido que deve assumir a palavra Amor, afastam-se, apoderando-se de um lugar superior. O Outro, na sua dupla derrota, fica chorando.

Virgílio, por seu lado, não satisfeito ainda com a prestação do seu herói, coloca de novo no seu caminho a provação: fá-lo chegar a Cumas. Antes, porém, Eneias perderá Palinuro - o seu guia físico. É por seu meio que terá de prosseguir na estranha aventura que é a vida «car ce qui est demandé à l'homme en face du destin, c'est un effort de lucidité». ²⁸ Neste contexto, a descrição da morte e do Inferno ganha especial sentido na configuração da personalidade do herói.

Na viagem pelo mundo dos mortos - «o encontro com a morte e o passado para a preparação da vida e do futuro.» ²⁹ - atinge o herói o mais alto patamar do edifício épico. O leitor, por seu lado, é colocado no registo do sobrenatural. A natureza complexa do objecto da demanda - o futuro -, à semelhança da que se atesta em Camões - o amor - exige um processo de mediação: caminho ensinado àquele que, agora, viaja pelos infernos. É a Sibila a escolhida para o ofício de guia do herói no Além. Já os lusos, na Ilha dos Amores, terão como entidade mediadora as “esquivas ninfas”. Ainda assim, para que Eneias aceda ao mundo dos mortos e de lá regresse à luz, tem de penhorar o bem supremo. Miseno morrerá em sua vez — o preço pago pelo ramo de oiro — símbolo de luz nas trevas e de vida na morte. Aos indómitos portugueses nada de semelhante lhes foi exigido no decorrer da sua viagem em demanda da Índia, porém, será com a própria vida que pagarão o golpe de atrevimento. Isso mesmo profetiza o Adamastor, fazendo eco das falas do Velho do Restelo à partida

²⁸ Brisson, *op. cit.* 290.

²⁹ C. A. André, 'Morte e Vida na Eneida', in W. Medeiros et alii, *A Eneida em contraluz* (Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos 1992) 58.

de Lisboa: *Naufrágios, perdições de toda sorte, /Que o menor mal de todos seja a morte!* (5. 44.7-8).

Ganhar a Itália requer, ainda, do herói de Virgílio, um derradeiro esforço de lucidez. Encetará, pois, a viagem aos infernos como condição - de agonia - que abrirá ao futuro e à alteridade. Deste modo, é a vida de Miseno que tomba, esvaída, para que a morte, estranhamente, alumie o caminhante. É o passado que sucumbe às mãos da nova vida que se impõe, ávida de futuro.

Logo à entrada do Orco - o encontro com a primeira provação, nova e inesperada - Eneias avista os males do mundo, entre eles a Guerra e a Discórdia, sublinhando de modo comedido o anseio de paz que percorre o poema.³⁰ Na mesma linha, Camões, aproveitando o encontro amoroso que há-de divinizar os portugueses, faz aparecer o amor «claramente concebido como a força, ou o princípio, que corrige os desvios, erros e vícios perturbadores da lei que deve imperar no mundo» e caminho efectivo para o outro.³¹

O herói de Virgílio caminha agora para um processo de consolidação da alteridade que faz desta viagem uma experiência mística visando a integração cósmica. É o momento do encontro com o passado por ordem inversa. Começa por encontrar Palinuro que por ali deambulava - o passado recente; nos *campi lugentes* encontra Dido - lívida - os que à sua semelhança morreram de amor, a consciência de um passado irrecuperável e, uma vez mais, a frustração; é em vão que evoca o motivo da sua partida apressada das praias de Cartago, a autoridade dos deuses, a missão...os *fata: 'Inuitus, regina, tuo de litore cessi/-* «'foi contra vontade, rainha, que abandonei as praias do teu reino'» (6.460)³².

Dido, completando o sentido trágico do livro IV, responde-lhe com o silêncio que fará de Eneias o herói da fragilidade suprema. E é o amor que sepulta por não ter onde albergá-lo. Encontrará, depois, guerreiros gregos e troianos; singulariza-se o encontro com Deífobo: Tróia, do alto da sua grandeza, desmorona-se, agora, de modo irreversível. A despedida de Deífobo ganha novo sentido: é o próprio herói, agora purificado, e pela primeira vez romano, que se despede do passado com o que ali termina.

³⁰ M. H. da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, Vol. II (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian 1989) 281.

³¹ V. de Aguiar e Silva, *significado do Episódio da Ilha dos Amores na Estrutura de Os Lusíadas*, *Separata do XLVIII Curso de Férias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Ciclo de Lições Comemorativas do IV Centenário da Publicação de Os Lusíadas* (Coimbra 1972) 9.

³² Tradução de W. de Medeiros.

A viagem prossegue, agora nos Campos Elisios. Quando encontra velho Anquises, o desejo do abraço tem o sentido da frustração - eterno Fado (!) Mas é de futuro que o herói necessita. E é pela mão do velho pai que a ele acederá. Eneias, saído da «porta dos sonhos», e conhecedor do porvir, regressa à vida. Ele é, agora, o humano a quem os infernos deram contornos de herói renascido.

A descida aos Infernos do poema de Virgílio e o episódio camoniano da Ilha dos Amores parecem equivaler-se naquele que pode ser descrito como um gradual processo de ascense. O cuidado posto na preparação do espaço parece ser sintomático da importância basililar que a ele se pretende atribuir na formação dos heróis do futuro. Na verdade é, respectivamente, no Inferno e na Ilha dos Amores, que Eneias - embora ainda de modo não definitivo -, e os portugueses encontrarão aquilo que realmente buscam: o verdadeiro outro - a alteridade que fará deles heróis. A acção concertada de Vénus e Júpiter (n'6fc *Lusíadas* como na *Eneida*) e a orientação da Sibila farão surgir os locais que hão-de transformar o mundo. Deste modo, a sua descrição é feita do geral para o particular, do exterior para o interior, num lógico processo de aproximação e de apropriação. O processo de transformação que os heróis irão viver pressupõe, em última análise, a capacidade de *ad-propriare* - viver e tomar próprio.

568

O herói virgiliano, orientado pela profetiza de Cumas, desce ao mundo dos mortos: o passado que carrega é progressivamente substituído pela revelação do futuro. Anquises, fundindo o mito e a história, profetiza os futuros heróis de Roma, destacando a figura de Augusto, prefigurada pelo próprio Eneias. Este, aprimorando-se como herói, encontra-se assim com o futuro, convertendo-se no romano. O Gama, recebendo Tétis por esposa, terá acesso ao futuro por meio da «Máquina do Mundo»: a concretização do amor sublime, celebrado no ritual do casamento, proporciona o discurso da gesta futura dos portugueses na (re)fundação e consolidação de um Império. É a homenagem que a “senhora” das ninfas presta, assim, aos grandes vencedores e aos vindouros. O que tem lugar nos Campos Elisios sintetiza o que Virgílio aprendera em diversas escolhas e parte, portanto, de uma cosmogonia de raiz estoica e da crença pitagórica na metempsicose das almas, de influência visivelmente platónica. Camões, privado da utilização do poder demiúrgico, descreve, de modo criativo, a «Máquina do Mundo», assinalando, de acordo com o sistema geocêntrico de Ptolomeu, os pontos do globo onde actuarão os lusos. Numa perspectiva simbólica, os heróis, à margem do tempo, experientam, em síntese, um processo que os habilitará a viver no mundo que lhes é desvelado. Ambos os processos se encontram ao serviço da glorifi-

cação da pátria e dos seus heróis. Do ponto de vista da economia da narrativa, a prolepse revela-se eficaz nesse processo de glorificação, mas apenas pode figurar como desejo e profecia.

Por outro lado, a «Ilha Namorada» apresenta uma notável analogia com os Campos Elisios, como local de bem-aventurança; talvez por isso, na descrição destes espaços, o elemento luz - factor de nobilitação - esteja tão presente. A fresca ilha móvel é propositadamente colocada no caminho dos fatigados marinheiros como recompensa final de uma dura jornada. É o momento celebrativo da consagração suprema de «uma geração que há-de enfim instaurar uma nova ordem, servindo de paradigma ao mundo vil enredado nas malhas do desconcerto».³³ Contrariamente, a descida de Eneias ao Além é ainda uma manifestação da *pietas* do herói, apesar de a interioridade do herói do futuro, à saída dos infernos, ser proposta como modelo imitável.

Eneias já teve o seu prémio, breve e fugaz, quando a mesma deusa, sua mãe, o fez retemperar forças no conforto do regaço feminino. O grau de espiritualidade em Virgílio contrasta sobremaneira com o erotismo desinibido do episódio camoniano. Por fim, entre o desfecho de um e de outro “episódios” parece poder estabelecer-se um paralelo que se funda numa ilusão criada. Virgílio faz sair Eneias e a Sibila pela «porta de marfim» - a porta dos “sonhos falsos”, levando o leitor a duvidar da realidade narrada. N'6Lv *Lusíadas*, Camões parece negar tudo quanto ali se passou quando explicita que a «Ilha angélica pintada» *Outra cousa não é que as deleitosas /Honras que a vida fazem sublimada* (9. 89.3-4).

A Ilha - Paraíso perdido, agora recuperado - simboliza a vitória de todos quantos, por sua conduta virtuosa e seus méritos, dela se tornaram dignos. Ela é o prémio da vitória humana, do Eu de cada um, onde as fronteiras se definem no Infinito, aquele de que nos fala Levinas. O Amor - humano, mítico, vitorioso - assume, pois, uma importância capital na arquitectura do Poema: é o fio mágico que permite aceder ao outro, o guia mítico e futuro do homem português e universal.

Os lusíadas, agora apropriados do espírito divino, embarcam para aquela que deverá ser uma nova pátria.

5. O Encontro (com)prometido

Na *Eneida*, Virgílio, esquadrinhador da alma humana, continua a exigir do seu herói: fá-lo prosseguir na demanda de uma nova pátria.

³³ Aguiar e Silva (1972) 12.

Deste modo, Eneias tem ainda de palmilhar o duro caminho da guerra, memória sangrenta, ainda tão presente, que lhe devolve a amargura da derrota e a consciência do perecível; porém, é este o caminho que o levará ao futuro, em tudo diferente do que Dido lhe propusera em Cartago. O encontro mítico com o outro multifacetado - Latino, Amata, Turno - vai-se esboçando assim, antevendo-se especialmente complexo.

Chegado à Itália, é a paz que procura, em vão; o povo de Latino escolhe a guerra e as armas ressoam: é a descrição da carnificina, onde as vidas ceifadas dizem do valor guerreiro do herói. Aqui, o encontro retoma o sentido original: «sentir que o outro está contra mim»³⁴ ³⁵. É o choque de olhares hostis que se cruzam negando a alteridade humana. É a visão da existência, reduzida a um ou outro pormenor. Eneias insiste na ideia da paz; é, aliás, isso mesmo que afirma ao inimigo quando este lhe pede tréguas para sepultar os seus mortos. Da impossibilidade da paz nasce, nas palavras de Eneias, a ideia do combate singular:

11. 115-118

'Aequius huic Turnum fuerat de opponere morti.

Si bellum finire manu, si pellere Teucros

Apparat, his mecum decuit concurrere telis;

Uixit, cui uitam deus aut sua dextra dedisset. '

570 «**Fora mais justo que Turno se expusesse a esta morte. Se ele se prepara para terminar a guerra pelo combate e expulsar os Teucros, deveria ter combatido comigo com estas armas**»³³

Este combate iminente - encontro brutal - delinea-se, aos olhos do leitor sensível, em tons de cinza e preto, assumindo contornos de injustiça: o duelo pela posse da Terra Prometida e pela mão de Lavinia, desejada por Turno mas prometida a Eneias, tem, desde há muito, um vencedor que se esbaterá, porém, nas cores desmaiadas da sua vitória.

O outro aproxima-se, assustadoramente, da metáfora de que se serve Levinas para o expressar. Turno, estrangeiro na sua própria pátria, para a qual tinha um projecto, na sua nudez e miséria humanas, manifesta-se como rosto auto-expressivo, impondo-se para além da forma plástica³⁶. A assimetria da relação eu/outro - estruturante da filosofia levinasiana - diz bem da figura do herói maldito: ela situa-se num plano

³⁴ P. L. Entrai go, *Teoria y Realidad del Otro* (Madrid 1983) 373.

³⁵ Ed. L. M. G. Cerqueira, 215.

³⁶ F. Bernardo, **rosto como Expressão: ou o acolhimento do outro/outro segundo E. Levinas**, *Revista Filosófica de Coimbra* 7, n.º 13 (1998); vd. especialmente 109 e ss.

mais elevado, é mais que o eu de Eneias na sua presença apelativa; tendo na relação a primazia, ela é já a própria palavra: «a epifania do rosto, por sob a qual a alteridade e a exterioridade do outro se “apresentam” na sua vulnerabilidade, inaugura a primeira palavra»³⁷. «“Tu não matarás” é a primeira palavra do rosto»³⁸ ³⁹. Eneias, todavia, indiferente à atenção que o outro lhe solicita, não ouve o seu apelo:

12. 936-938

' Vicisti et uictum tendere palmas

Ausonii videre; tua est Lauinia coniux.

Vtlerius ne tende odiis. '

«'Venceste, e o vencido os Ausónios o viram a estender as mãos suplicantes. Lavinia é tua esposa. Não leves mais longe o teu ódio'».³⁰

Num passo dado sob o signo da irreversibilidade, desfere Eneias o golpe fatal que rouba ao outro a graça da vida, mas não a possibilidade da transcendência infinita do seu ser - expressão original «mais forte que o homicida»⁴⁰. Também assim para aqueles que com Eneias fizeram caminho ou com cuja vida se cruzaram.

Se *Os Lusíadas* «são um canto de luz, que nitidamente triunfa das sombras»⁴¹, e a *Eneida* um canto de negrume e de morte, talvez isto se deva ao caminho que cada um dos seus heróis tem de trilhar para alcançar o objecto da sua busca: alteridade. A catábase virgiliana e o episódio da «Ilha dos amores», constituindo viagens a sub-mundos que respondem ao apelo lançado pelo outro, traduzem bem a diferença entre os dois poemas. Todavia, aproxima-os uma espécie de linha de futuro que, concorrendo com o passado, os atravessa e os transcende.

De facto, a epopeia de Virgílio e a de Camões em muito parecem reflectir a filosofia levinasiana - a ética como filosofia primeira - ⁴²

³⁷ *Ibidem*, 105.

³⁸ Levinas (1988), *op. cit.*, 80.

³⁹ Tradução de C. A. André.

⁴⁰ E. Levinas, *Le Temps et L'Autre* (Paris, Fata Morgana 1979) 59: «L'adage antique destiné à dissiper la crainte de la mort : Si tu es, elle n'est pas ; si elle est, tu n'es pas, - méconnaît sans doute tout le paradoxe de la mort, puisque'il efface notre relation avec la mort qui est une relation unique avec l'avenir.»

⁴¹ C. A. André, 'A Dimensão Visual da Épica Camoniana', *IV Reunião Internacional de Camonistas: actas* (Ponta Delgada 1984) 63.

⁴² Levinas propõe para a filosofia uma nova orientação: a ética não é mais o saber do bem fazer, traduzindo um programa normativo de um registo do campo filosófico, mas

pela constelação de valores em que se movem. A ideia de futuro expressa em Virgílio, com tudo o para o poeta ela significava - paz alicerçada na justiça, lealdade, clemência⁴³ - e o amor, largamente expresso em Camões, são apresentados como valores a que o Homem de todos os tempos aspira e pelos quais tende a bater-se. Mais do que Roma e Portugal, o que assoma é a ideia da refundação da Humanidade, na qual o Homem, artífice da sua própria vitória, tem um papel crucial. Neste contexto, é o perigar da identidade que conduz à alteridade. Assim, em vez de cerrar, a derrota final de Eneias abre um sentido novo: a morte faz falta à vida.

É este o significado profundo que faz com que seja, afinal, possível que a estranha sobrevivência das grandes obras se deva ao facto de terem nascido num presente - uma espécie de tempo sem tempo - no qual os Homens podem criar obras atemporais, com que transcendem a sua própria finitude.

O reflexo da própria imagem exercerá sempre um raro e indefensável fascínio. Porém, Camões e Virgílio souberam observar a distância conveniente do lago de Narciso. Miraram-se de longe e o deslumbre verteu-se em estranhamento: na vertigem do mergulho, o olhar emergiu, ganhou novo fôlego e reteve, por breves momentos, a imagem outrora nítida e única verdade que se diluiu e desvaneceu em réplicas concêntricas. O olhar, liberto, voltou-se para o Outro.

572

antes relação incondicional ao Outro. A tese central da obra *Totalidade e Infinito* - a ética como filosofia primeira - induziu Lévinas à crítica frontal da categoria totalidade, celebrada desde sempre pela filosofia ocidental nesse seu culto do Mesmo, do pensamento absoluto e globalizador. Por outro lado, o filósofo nela destaca o face a face humano como sendo a fonte de todo o sentido.

⁴³ Vd. M. H. da R. Pereira, 'Virgílio, poeta da paz e da missão de Roma', *Estudos em homenagem a Jorge Borges de Macedo* (Lisboa, Centro de Arqueologia e História da Universidade de Lisboa 1992) 73-85.