

A VIDA COMO UM FILME:  
FAMA E CELEBRIDADE  
NO SÉCULO XXI

Coordenação de

EDUARDO CINTRA TORRES  
E JOSÉ PEDRO ZÚQUETE



Texto

POR VONTADE EXPRESSA DOS AUTORES,  
ESTE LIVRO RESPEITA A ORTOGRAFIA  
ANTERIOR AO NOVO ACORDO ORTOGRÁFICO.  
NOS TEXTOS DE FABIANA MORAES E MARIA EDUARDA DA MATA ROCHA  
E MARIA CLAUDIA COELHO FOI MANTIDA A GRAFIA ORIGINAL BRASILEIRA.

TÍTULO: *A Vida Como Um Filme: Fama e Celebridade no Século XXI*  
AUTORES: Ana Jorge, Eduardo Cintra Torres, Fabiana Moraes, Fernando Ilharco, Jamil Dakhliá,  
José Pedro Zúquete, Maria Cláudia Coelho, Maria Eduarda da Mata Rocha, Martin Conboy,  
Matt Stefon, Paul Hollander e Paulo Tunhas  
COORDENAÇÃO: Eduardo Cintra Torres e José Pedro Zúquete  
© 2011, Eduardo Cintra Torres, José Pedro Zúquete e Texto Editores  
TRADUÇÃO (dos capítulos de autores estrangeiros): Michelle Hapetian  
REVISÃO: Eda Lyra

CAPA: Ricardo Tadeu / True Team Design  
FOTOGRAFIAS DOS AUTORES (nas badanas): Paulo Castanheira  
PAGINAÇÃO: Segundo Capítulo  
IMPRESSÃO e ACABAMENTOS: Eígal

1.ª Edição • Setembro de 2011  
Depósito Legal: 331 153/11  
ISBN: 978-972-47-4330-1  
Reservados todos os direitos.

Texto Editores, Lda.  
(Uma Editora do Grupo Leya)  
Rua Cidade de Córdova, n.º 2  
2160-038 Alfragide – Portugal  
Tel.: 21 427 22 00 / Fax: 21 427 22 01  
www.textoeditores.com  
www.leya.com

É proibida a reprodução desta obra por qualquer meio (fotocópia, *offset*, fotografia, etc.) sem o consentimento escrito da editora, abrangendo esta proibição o texto, os desenhos e o arranjo gráfico. A violação destas regras será passível de procedimento judicial, de acordo com o estipulado no Código de Direito de Autor e dos Direitos Conexos.

## ÍNDICE

Introdução . . . . .	9
Em busca do carisma perdido. . . . . José Pedro Zúquete	13
A «peopolização» política ou a cultura da celebridade em versão francesa . . . . . Jamil Dakhliá	41
A cultura da celebridade americana, a modernidade e a decadência . . . . . Paul Hollander	61
Televisão: A celebridade em estado natural. . . . . Eduardo Cintra Torres	81
Tão perto, tão longe: o cotidiano encantado dos famosos na revista <i>Caras</i> brasileira . . . . . Fabiana Moraes e Maria Eduarda da Mota Rocha	105
Celebridade na cultura tablóide britânica . . . . . Martin Conboy	123
A vida como história: o hiperprofissional do século XXI . . . . . Fernando Ilharco	149
«The Dogs on Main Street Howl, ‘Cause They Understand»: Bruce Springsteen, sonhos americanos e os laços que unem . . . . . Matt Stefon	167
Celebridades e jovens em Portugal: da televisão aos novos <i>media</i> . . . . . Ana Jorge	181

O Dilema do Fã: a experiência emocional da idolatria . . . . .	199
Maria Cláudia Coelho	
Fama e Tempo. . . . .	217
Paulo Tunhas	
Lista de Autores. . . . .	229
Índice Onomástico e Remissivo . . . . .	231

## INTRODUÇÃO

A história deste livro começa com um *e-mail*. Depois de ler um artigo no *Público* sobre celebridades, José Pedro Zúquete entrou em contacto com o seu autor, Eduardo Cintra Torres, e combinaram conversar sobre o assunto. Foi assim que os autores se conheceram e, após alguns encontros no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e num café lisboeta, decidiram realizar este projecto, tirando partido das suas diferentes formações, de modo a potenciar a investigação universitária de José Pedro Zúquete na área da política comparada e a de Eduardo Cintra Torres no campo da sociologia e da cultura dos *media*. Enquanto observadores do mundo, partilham o interesse pela chamada cultura das celebridades, nomeadamente a sua marcha avassaladora, e os seus efeitos, em todas as áreas da sociedade, da política à cultura, da comunicação social ao desporto.

«Agora, já ninguém é dono de si e do seu pudor», lamentou Miguel Torga no último volume do seu *Diário*, «somos públicos e baldios». Viver como se a observação do outro tivesse o carácter de uma produção mediática, assemelha a vida a um filme. Muitos de nós, com mais ou menos intensidade, tornámo-nos espectadores e actores. Todos vivemos um enredo. Somos personagens em narrativas que se vão escrevendo e vivendo, em directo

## BIBLIOGRAFIA

- Bateson, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
- Benzaquen de Araujo, R. e Viveiros de Castro, E., «Romeu e Julieta e a Origem do Estado», in G. Velho (org.), *Arte e Sociedade*, Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- Canevacci, Massimo, *Antropologia da Comunicação Visual*, São Paulo: Brasiliense, 1990.
- Coelho, Maria Claudia, *A Experiência da Fama – individualismo e comunicação de massa*, Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus*, São Paulo: EDUSP, 1992.
- Jenson, Joli, «Fandom as pathology: the consequences of characterization», in Lisa A. Lewis (org.), *The adoring audience: fan culture and popular media*, Londres e Nova Iorque: Routledge, 1992.
- Lindholm, Charles, *Carisma*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- Mauss, Marcel, «A Expressão Obrigatória dos Sentimentos», in *Ensaio de Sociologia*, São Paulo: Perspectiva, 1981.
- , «Esboço de uma Teoria Geral da Magia», in *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: EPU, 1974.
- MORIN, Edgar, *As Estrelas de Cinema*, Lisboa, Horizonte, 1980.
- , *Cultura de Massas no Século XX – vol. 1* – Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1974.
- Simmel, Georg, «A Metrópole e a Vida Mental», in O. Velho (org.), *O Fenômeno Urbano*, Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- Weber, Max, *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 1978.

## CAPÍTULO 11

### FAMA E TEMPO

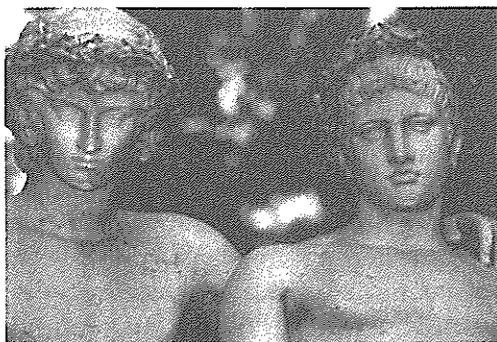
PAULO TUNHAS

#### Castor e Pólux

Conhece-se a história. Castor e Pólux (em grego: Polideuces) são ambos filhos de Leda, mãe também de Helena e Clitemnestra. O pai de Castor é Tíndaro, o de Pólux é o próprio Zeus. Os Dióscuros, como são conhecidos os gémeos, orgulho de Esparta, são inseparáveis nas várias aventuras (a viagem dos Argonautas, por exemplo) em que participam. Até que, numa expedição à Arcádia, em conjunto com outros dois gémeos, seus primos, Idas e Linceu – a quem haviam roubado as noivas, Hilária e Febe –, Castor é assassinado por Idas. Em castigo, este último é fulminado por Zeus, e Pólux mata Linceu (há versões diferentes da história, mas todas elas terminam com Pólux como único sobrevivente). Não podendo suportar a perda do irmão, Pólux pede ao seu pai Zeus que lhe conceda destino idêntico ao de Castor. Mas trata-se de uma quase impossibilidade, visto Pólux ter uma origem divina e Castor não. Finalmente, Zeus concede que ambos passem os seus dias alternadamente nos céus e debaixo da terra, ao mesmo tempo que projecta as suas imagens em duas estrelas, que constituem exactamente a constelação dos Gémeos (Graves, 1960: 245-252).

Como em relação a todos os mitos a interpretação é complexa e múltipla. Por isso, centrar-me-ei apenas em alguns aspectos que importarão para o tema de que este texto se ocupa: a relação entre tempo e fama. E comecemos por um pormenor assinalável. A Castor e a Pólux é atribuído, por Zeus, um lugar eminente na ordem do que é visível a todos os humanos: eles aparecem, como estrelas, nos céus; adquirem, por assim dizer, uma imortalidade cósmica. O gesto de Zeus tem uma

razão de ser: os feitos passados dos gémeos, bem como o feito, ainda mais memorável – quer dizer: mais imortalizável –, da fidelidade de Pólux a Castor. Na ópera de Rameau, *Castor et Pollux* (1737), o sacrifício de Pólux ganha ainda um relevo suplementar, dada a sua paixão por Hilária, a mulher de Castor. Abandonando o espaço dos vivos, abandona igualmente a possibilidade do amor. Não é por isso de estranhar que Castor e Pólux sejam os patronos de todos os aedos que, como Fémio na *Odisseia*, cantam, tornando-as imortais, as gloriosas batalhas do passado. *Phemios*, o aedo, é aquele que torna visível <*phemi*> através das palavras, aquele que revela a fama (em grego, *pheme*). A imortalidade de Castor e Pólux não se confunde com a imortalidade divina. A imortalidade relativa de Castor e Pólux coloca-os entre os *athanatoi*, os imortais, e os *brotoi*, os perecíveis (Vernant, 1990: 62 ss.). Na décima das *Odes Nemeias*, Píndaro assinala-o. Pólux, enquanto ser divino, é posto por Zeus face à necessidade de escolher entre viver no Olimpo e assim escapar à morte e à «repelente velhice» e viver metade da vida «debaixo da terra e metade nos dourados palácios do céu». A imortalidade de que os gémeos gozam – porque, apesar de tudo, se libertaram das leis da morte – é, como se viu, uma imortalidade astral, originada por uma decisão de Zeus. Não é sem dúvida por acaso que as palavras «astro» e «estrela» têm, na nossa cultura, o significado que têm: elas apontam para uma fama que confina com uma espécie de imortalidade.



Os gémeos Castor e Pólux, entre o tempo e a fama.

### A questão do tempo

A história de Castor e Pólux é filosoficamente muito interessante. Até porque lida, de uma forma muito particular, com a questão da temporalidade. E não apenas filosoficamente interessante, interessante também do ponto de vista da consciência comum. Pois se há questão filosófica que entronca na interrogação comum e lhe explora as perplexidades naturais, é bem a questão do tempo. Mais na sua vertente «psicológica» (a que encontramos em Agostinho e, de certa forma, também em Husserl, e que respeita à experiência própria da temporalidade pelo sujeito) do que na sua vertente física e cosmológica, é verdade. Mas também sobre esta última a interrogação comum é quase necessariamente levada a reflectir (e, por isso, ela encontra um lugar significativo nas «Antinomias» da «Dialéctica transcendental» da *Crítica da Razão Pura* kantiana, cujo tema são as ilusões *necessárias* da razão).

Não procurarei aqui, evidentemente, retomar essa questão infinita. Tentarei apenas explorar muito rapidamente um dos seus conteúdos particulares, um conteúdo que pertence àquilo que, para utilizar uma expressão de Kant, designarei como «domínio da liberdade». Convém efectivamente distinguir o domínio da liberdade – que, em Kant, é o lugar da acção humana, nos seus aspectos éticos e políticos – tanto do domínio da natureza – cujos objectos são os objectos das ciências, eminentemente da física – quanto do que poderíamos chamar «campo da beleza» – que engloba todos os aspectos implicados na apreciação estética (Tunhas, 2011). Cada um destes lugares teóricos possui uma temporalidade própria: a temporalidade das ciências, por exemplo, é uma temporalidade cumulativa (Gil, 1984), o que não acontece nem com a temporalidade estética nem com a temporalidade ética (sabemos mais de física do que Platão, certamente, mas não sabemos mais sobre o agir moral, como também não podemos falar com propriedade de um eventual progresso em arte desde, por exemplo, Lascaux). Igualmente, não é este o lugar para explorar esta questão, nem sequer para procurar determinar o que é específico à temporalidade da liberdade como um todo. Isso implicaria, com efeito, que, entre muitas outras coisas, nos interrogássemos sobre os vários aspectos da acção humana – da intenção à acção propriamente dita, passando pela deliberação

e pela escolha –, e sobre as disciplinas que com ela lidam, da antropologia à história. Implicaria também uma reflexão sobre o risco e sobre o assento metafísico deste, a contingência. Ao invés, centrar-me-ei num único problema: o da temporalidade de algo que é um poderoso motivo de certo tipo de acções, as acções políticas. E esse motivo é o desejo da fama. Reencontraremos assim muito do que nos conta a história de Castor e Pólux.

### O espaço da aparência

Hannah Arendt colocou o desejo da fama no centro do seu elogio da acção política, em *The Human Condition*, sob o nome de «desejo de imortalidade». Tal desejo nasce no «espaço do aparecer no sentido mais lato: o espaço em que apareço aos outros e os outros me aparecem, onde os homens não existem simplesmente como outros objectos vivos ou inanimados», mas irrompem explicitamente (Arendt, 1988: 258), e irrompem através da palavra e da acção. «O espaço da aparência começa a existir a partir do momento em que os homens se reúnem sob o modo da palavra e da acção: ele precede, por conseguinte, toda a constituição formal do domínio público e as formas do governo, isto é, as diversas formas sob as quais o domínio público se pode organizar» (Arendt, 1988: 259). É essa irrupção, esse aparecimento no domínio público, que é atravessado pelo desejo da imortalidade: «O dever dos mortais, e a sua grandeza possível, residem na sua capacidade de produzirem coisas – obras, feitos e palavras – que mereceriam pertencer, e até um certo ponto pertencem, à duração sem fim, de modo a que, por seu intermédio, os mortais possam encontrar lugar num cosmos onde tudo é imortal à excepção deles» (Arendt, 1988: 54-55). O «desejo de imortalidade», como coisa distinta da «experiência do eterno», é assim inerente ao «modo de vida do cidadão», ao *bios politikos* (Arendt, 1988: 56). Os gregos e os romanos sabiam-no, mas os tempos modernos, de acordo com Arendt, ocultaram-no. «Nada sem dúvida testemunha melhor a perda do domínio público nos tempos modernos do que o desaparecimento quase total de uma autêntica preocupação de imortalidade, desaparecimento de algum modo menos notado pela perda simultânea da preocupação metafísica da eternidade» (Arendt, 1988: 96). Sinal maior da

perda do desejo de imortalidade seria a confusão conceptual de tal desejo com o vício privado da vaidade. Um momento complexo de tal transformação encontra-se talvez (Arendt não o refere) no *Leviatã* de Hobbes, embora com um significado bem preciso, inscrito no processo de regimentação do corpo político (a crítica dos *exempla* gregos e romanos no Cap. XXIX participa desta regimentação, e contém em si uma rejeição da imortalidade humana). Em todo o caso, o desejo de imortalidade encontrar-se-ia ainda presente na concepção maquiavélica da política: «Para Maquiavel, o critério da acção política era a glória, tal como para a antiguidade clássica» (Arendt, 1988: 120). A excelência revela o agente no acto, e sem essa revelação – que é condição de imortalidade –, «a acção perde o seu carácter específico e torna-se uma forma de actividade entre outras» (Arendt, 1988: 237). Mais precisamente: «o comportamento substitui a acção como modo primordial das relações humanas» (1988: 80). Conviria acrescentar que, a partir do início do século XIX, num gesto próximo, também o vocabulário das emoções substitui o vocabulário das paixões (Dixon, 2003).

### *Aevum*

Qual a forma temporal (num sentido lato de «temporal») dessa imortalidade que, como Arendt sublinha, não se confunde com a eternidade? Não custa imaginar – e a coisa não implica anacronismo excessivo – que ela em muito se aparente àquilo que certos filósofos medievais designavam por *aevum*, que traduz parcialmente o *aiôn* da filosofia grega (a de Platão ou Aristóteles, por exemplo) e que se refere a algo que ocupa um espaço intermédio entre o tempo e a eternidade. Trata-se de um conceito que, como Ernst H. Kantorowicz o lembrou num capítulo célebre de *The King's Two Bodies* (1957, Cap. VI), gozou de uma excepcional fortuna no século XIII e, sobretudo, no século XIV. Transitando da filosofia e da teologia – onde se referia ao modo específico da duração dos corpos celestes e dos anjos – para o vocabulário dos juristas, ele servirá para conceber a continuidade e a perpetuidade do corpo político. E permitirá igualmente, ao arripio da tradição originada em Santo Agostinho, fundada na dualidade do tempo e da eternidade, uma

concepção positiva da fama: «A nova continuidade do Tempo não criou, mas intensificou, o desejo da perpetuação da fama e do nome dos homens. A fama, apesar de tudo, só fazia sentido se se acreditasse que este mundo e a humanidade eram, de um modo ou de outro, permanentes e imortais; e se o Tempo fosse Vida e não Morte. Podemos considerar, talvez, a «fama imortal» neste mundo como o equivalente, ou o substituto secular, da imortal beatitude do outro mundo, e as almas perdidas no Inferno imploravam conseqüentemente a Dante que mantivesse viva a sua memória e a sua fama na terra, com vista a compensar a perda, e até muitas vezes desprezada, eterna beatitude da alma» (Kantorowicz, 1957: 278). Kantorowicz refere *Inferno* (XIII, 53, bem como VI, 88 ss., XVI, 85 e XXXI, 127), e nota que em Dante é no Inferno que o *aevum* se encontra – o Paraíso vive na *aeternitas* (o *nunc semper stans* de Agostinho ou o «ponto que os tempos todos tem presentes» de Dante – *Paraíso*, XVII, 18, na sempre admirável tradução de Vasco Graça Moura) e o Purgatório no *tempus* (o Purgatório acaba). «Não faria sentido, é claro, que os pecadores sofressem na ausência de tempo, pois nesse caso não haveria uma infinita sucessão de punição e dor» (Kantorowicz, 1957, 280: nota 15).

Valerá talvez a pena indicar, muito esquematicamente, alguns aspectos da teoria do *aevum* tal como ela se apresenta na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, I, Questão X, artigo 5; Gilson, 1924: 208-211; Gilson, 1952: 401-7). Ela aplica-se ao regime de temporalidade (no sentido lato) que preside à existência dos anjos e dos corpos celestes. S. Tomás lembra-nos que o *aevum* difere do tempo e da eternidade, ocupando um lugar intermédio entre estes. De acordo com certos autores, a diferença fundamental entre os três reside na sua diversa relação ao começo e ao fim: a eternidade não tem começo nem fim; o *aevum* tem um começo e não tem fim; o tempo tem um começo e um fim. Mas esta diferença é, para S. Tomás, acidental, e é-o porque, mesmo que os seres medidos pelo *aevum* tivessem sempre existido e devessem existir para sempre, e mesmo que eles percessem um dia (o que se encontra no poder de Deus), mesmo em tal caso o *aevum* distinguir-se-ia da eternidade e do tempo.

Há igualmente, continua S. Tomás, quem estabeleça uma outra diferença, fundada no par antes/depois: a eternidade não conhece nem antes nem depois; o tempo tem um antes e um

depois, comportando começo e envelhecimento; o *aevum* tem um antes e um depois, mas sem começo nem envelhecimento. Mas uma tal posição é contraditória. A contradição é manifesta se começo e fim se referem à própria medida da duração: pois, não podendo ser simultâneos o antes e o depois, se o *aevum* tem um antes e um depois, é inevitável que, quando um se retira, o outro chega como algo de novo, e deste modo haverá começo no *aevum* tal como existe no tempo. Se estes termos se referem não às medidas, mas às coisas medidas, a conclusão é ainda inadmissível. Pois se a coisa temporal é envelhecida pelo tempo, é porque ela possui um ser submetido à mudança, e é a mutabilidade do medido que introduz na medida o antes e o depois. Se o sujeito do *aevum* não é susceptível nem de envelhecer nem de começar, será então porque o seu ser é imutável. Assim, a sua medida de duração não terá nem antes nem depois.

O essencial para a determinação da verdadeira natureza do *aevum* deverá, portanto, residir noutra coisa, a sua relação à permanência. Sendo a eternidade a medida do ser permanente, aquilo através do qual alguma coisa se afasta da permanência no ser é aquilo através do qual ela se afasta da eternidade. Ora, existem criaturas que se afastam da permanência do ser pelo facto de o seu ser se encontrar sujeito à mudança, ou consistir mesmo na mudança, e essas criaturas são medidas pelo tempo; é o caso de todo o movimento, e é o caso do próprio ser das coisas corruptíveis. Outras criaturas afastam-se menos da permanência do ser, já que o ser delas não consiste numa mudança e não se encontra sujeito à mudança; no entanto, encontra-se conjugada com o seu ser imutável uma mudança, quer actual, quer potencial. É o que vemos nos corpos celestes, cujo ser substancial é imutável, mas que conciliam essa imutabilidade com a mudança local. Do mesmo modo, os anjos têm um ser imutável, e são variáveis nos seus pensamentos, nas suas afecções e nas relações que mantêm, à sua maneira, com diferentes lugares. É por isso que estes seres são medidos pelo *aevum*, intermediário entre a eternidade e o tempo. Quanto ao ser cuja medida é a eternidade, ele não é nem variável em si mesmo, nem associado a nenhuma espécie de variação. Deste modo, o tempo comporta o antes e o depois; o *aevum* não possui antes nem depois, mas o antes e o depois podem acompanhá-lo; e, por fim, a eternidade não tem antes nem depois, nem os admite de qualquer modo que seja. O *aevum*

é tudo simultaneamente <totum simul>, mas nem por isso se confunde com a eternidade, já que é compatível com o antes e o depois. No próprio ser do anjo, considerado em si mesmo, não há diferença entre o antes e o depois, mas unicamente quanto às mudanças que se lhe associam.

Resumindo. O *aevum* distingue-se do tempo por não ter fim, e da eternidade por ter um começo. É uma diferença, como nota S. Tomás, acidental, mas é uma diferença a ter em conta. O *aevum* não comporta essencialmente a relação antes/depois, quer esta relação se refira à medida ou às coisas medidas. A determinação essencial do *aevum*, como vemos considerando os anjos e os corpos celestes, consiste numa imutabilidade intrínseca, que é, no entanto, acompanhada de uma mutabilidade extrínseca. Em que consiste, propriamente, essa mutabilidade extrínseca, que distingue o *aevum* da eternidade? Verosimilmente, ela é ditada pela sua relação com o exterior. Os corpos celestes, em si mesmos imutáveis, conhecem uma «mudança local». Os anjos, não menos intrinsecamente imutáveis, mudam igualmente, por exemplo, em relação ao lugar (a relação entre os anjos e o lugar é objecto de uma doutrina complexa, tanto em S. Tomás como em S. Boaventura e Duns Escoto). E, podemos nós acrescentar, a fama, sendo em si também imutável, conhece variações extrínsecas em função dos diversos e mutáveis contextos em que é apreciada.

### Génese e morada da fama

O desejo da fama, da imortalidade – adquirida através de feitos, obras e palavras, como lembra Arendt –, é um desejo de nos assemelharmos, como Castor e Pólux, a algo de imutável e incorruptível, tal como as estrelas, um desejo inerente àqueles – cite-se agora Camões – «que por obras valorosas se vão da lei da morte libertando». Os *Lusíadas* dão, de resto, como se sabe, amplo lugar à deusa Fama (por exemplo, II, 58 e 103; VIII, 11; IX, 45; X, 19.). Porque a Fama, com efeito, é, para a antiguidade clássica, uma deusa. E uma deusa, no mínimo, ambígua. Não são só as «obras valorosas» que a Fama promove à imortalidade: são igualmente as danosas. Além disso, a promoção em questão dá-se equivocadamente, a imortalidade possível aos humanos não se caracteriza por uma limpidez excessiva.

Vimos já que os habitantes do Inferno, em Dante – eles que vivem, precisamente, no *aevum* –, a reclamam. Ora, a leitura dos antigos não tem o condão de nos tranquilizar na matéria. Hesíodo, n' *Os Trabalhos e os Dias*, diz-nos que uma má fama <pheme> «é coisa ligeira, que desperta facilmente; mas ela é, de seguida, penosa de suportar e é difícil dela nos desembaraçarmos. Nenhuma fama morre inteiramente, quando foram muitos a proclamá-la. A fama é também ela uma deusa» (Versos 760-764). É verdade que ela pode ser imortal filha da esperança <elpis>, como lembra Sófocles num cântico do *Rei Édipo* (Versos 157-158), mas isso não lhe garante nenhuma fundamental bondade. Como no-lo comprova a sua aparição na *Eneida* de Virgílio (IV, 174 ss.), onde, «mensageira tenaz da mentira e do mal, quanto da verdade», ela é «de todos os flagelos o mais rápido», «o movimento é a sua vida»; a fama <fama>, com «pés ágeis» e «rápidas asas», é um «monstro horrível, enorme, que tem tantos olhos vigilantes quanto penas no corpo, e sob essas penas, prodígio!, muitas línguas, muitas orelhas atentas».

E o seu retrato é ainda mais desagradável sob a pena de Ovídio, nas *Metamorfoses*: «delicia-se a misturar o verdadeiro e o falso, e, aproveitando-se do mínimo facto, tudo exagera pelas suas mentiras» (IX, 137 ss). Colocada no centro do mundo – em Ovídio, tal como em Virgílio, ela é filha da terra e não da esperança –, ela tudo observa. «Daí se vê tudo o que se passa em qualquer lugar, em qualquer longínquo país que seja, e não há voz que não chegue a ouvidos prontos a recebê-la. É a morada da fama; ela escolheu viver no ponto mais elevado, e, além disso, construiu para aí chegar inúmeros acessos, abriu mil aberturas nos muros e não fechou a entrada com nenhuma porta. Noite e dia esta morada encontra-se aberta. Ela é feita inteiramente de bronze sonoro. Os seus muros vibram de alto a baixo, reenviam os sons e repetem o que ouvem. Nenhuma parte, no interior, é calma, nenhuma parte é silenciosa. Não é, no entanto, um clamor barulhento: são murmúrios a meia voz, semelhantes ao barulho que fazem as ondas do mar quando as ouvimos ao longe, ou como, à distância, é o ribombar do trovão, quando Júpiter entrechoca as nuvens. Uma multidão enche os pórticos, um povo ligeiro vai e vem; misturados com as verdadeiras notícias, milhares de falsos rumores aí circulam, e confusos propósitos vagueiam. Alguns, sob a forma de conversas, enchem as orelhas

mais ociosas, alguns espalham por outros lugares o que lhes contaram; as proporções da mentira não cessam de crescer, e cada nova versão acrescenta um pormenor suplementar. É a morada da Credulidade, do Erro inconsiderado, da falsa Alegria, dos Terrores tomados de consternação, da Sedição que explode subitamente, dos Murmúrios de duvidosa proveniência. A Fama observa tudo o que se passa no céu, no mar, na terra, e inspeciona o universo inteiro» (XII, 39 ss.).

Mais profundamente do que ninguém, Ovídio descreve a própria gênese da fama, o mecanismo dos rumores que circulam e amplificam os feitos e as palavras, a vibração murmurante que confunde o verdadeiro e o falso, a maneira como a credulidade a acolhe. E subentende-se a passagem para a imortalidade, para um *totum simul* criado, que resulta de tal gênese, uma imortalidade que, de facto, em nada se confunde com a beatitude da eternidade. O imutável – o sem antes nem depois intrínsecos – gera-se, e fixa-se, por processos que em parte são turvos.

### O risco

Concluindo. O desejo de imortalidade, irrompendo no interior do espaço do aparecer, através da palavra e da acção, promete uma duração infinda especificamente humana. Tal duração, a duração da imortalidade, distingue-se da eternidade, de uma forma muito semelhante àquela que o *aevum*, segundo S. Tomás, se distingue da *aeternitas*. Tem um começo no tempo, um nascimento (lembramos que, para Hannah Arendt, «a natalidade, por oposição à mortalidade, é sem-dúvida a categoria central do pensamento político, por oposição ao pensamento metafísico», 1988: 43), possui uma imutabilidade e uma incorruptibilidade intrínsecas, que no entanto convivem com uma mutabilidade extrínseca. A apreciação de uma fama varia, naturalmente, de época para época – a fama, essa, permanece essencialmente idêntica. Que o *aevum*, tal como S. Tomás (ou S. Boaventura, ou Duns Escoto) o concebiam, fosse o dos anjos e dos corpos celestes, não constitui qualquer objecção redibitória. Como Kantorowicz o mostrou, a categoria foi rapidamente secularizada, e essa rápida secularização não podia provavelmente ter tido lugar se, desde o início, a categoria não se prestasse essencialmente a isso. Ela corresponde,

efectivamente, ao tempo que convém à imortalidade política de que fala Arendt.

A fama, no entanto, como escreve Arendt, é uma «muito cobichada deusa», mas «tem muitas faces» e chega-nos «sob várias formas e tamanhos» (Arendt, 1968: 153). Com efeito, à semelhança do *pharmakon* platónico (*Fedro*, 230 d-e), ela é simultaneamente veneno e remédio. Filha da esperança ou filha da terra, a deusa Fama confunde, como Virgílio ou Ovídio nos dizem, a verdade e a mentira. Hesíodo lembrava já que «nenhuma fama morre inteiramente», e Sófocles dizia-a «imortal». Ovídio insiste particularmente no seu extraordinário poder de amplificação. Mas essa imortalidade é, repitamo-lo ambígua. Os condenados do Inferno de Dante partilham-na com os heróis. Ambos vivem no *aevum*.

Nada disto contradiz as teses de *The Human Condition*. De certa maneira, elas até se vêm desta maneira reforçadas. Porque, para Arendt, grande pensadora da contingência e da novidade em política, o aparecimento no espaço público – o tal aparecimento que é promessa de imortalidade – encontra-se, desde o início, sob o signo do risco. O espaço público é também qual Ovídio o descreveu: o espaço de um povo ligeiro, que vai e vem, misturando com as verdadeiras notícias rumores sortidos que apelam à credulidade. Contrariamente ao dos anjos, o *aevum* humano não é unicamente o lugar do bem. É igualmente o lugar do mal, e até, mais significativamente, o lugar de uma indistinção última entre o bem e o mal, entre a verdade e a mentira. Mas pensar verdadeiramente neste último aspecto significaria sair para fora da questão da fama propriamente dita e inquirir o papel da contingência nas coisas humanas, inclusive na constituição da temporalidade própria a estas, o que extravasa em muito, como indicado no início, o propósito deste breve texto.

Resta que a peculiar imortalidade de Castor e Pólux permanece ainda uma boa maneira de pensar a fama, até porque encontramos nela todas as suas determinações essenciais: o aparecer máximo no espaço do visível; a realização de feitos admiráveis, pelos próprios deuses reconhecidos; a sua distinção da eternidade no sentido estrito; o carácter histórico da sua criação (há um antes e um depois); e, em último lugar, a sua relação extrínseca a espaços públicos circunstanciais. Tudo o que permite a arriscada imortalidade possível aos humanos.

## BIBLIOGRAFIA

- Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*, 8 volumes.
- Arendt, Hannah, *Men in Dark Times*, Nova Iorque, Harcourt, Brace & World, 1968.
- , *La condition de l'homme modern*, 1958, trad. francesa Paris, Presses Pocket, 1988.
- Dante, Alighieri, *A Divina Comédia*, Tradução de Vasco Graça Moura, Lisboa: Quetzal, 2011.
- Dixon, Thomas, *From Passions to Emotions – The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Gil, Fernando, *Mimésis e negação*, Lisboa, IN/CM, 1984.
- Gilson, Étienne, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1924.
- , *Jean Duns Scot. Introduction à ses propositions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.
- Graves, Robert, *The Greek Myths*, 1955, Harmondsworth, Penguin, vol. 1, 1960.
- Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, I.N.-C.M., 2006.
- Kantorowicz, Ernst H., *The King's Two Bodies – A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
- Ovídio, *Metamorfoses*, Lisboa: Livros Cotovia, 2007.
- Platão, *Fedro*, Lisboa: Guimarães-Editores, 1994.
- Sófocles, *Édipo Rei*, Lisboa: Editorial Inquérito, 1999.
- Tunhas, P., *O pensamento e os seus objectos – Maneiras de pensar e sistemas filosóficos*, Porto, Edições da Universidade do Porto, MLAG *Discussion Papers*, 2011.
- Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1990.

## LISTA DE AUTORES

### Maria Cláudia Coelho

Departamento de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual do Rio de Janeiro  
mccoelho@bighost.com.br

### Martin Conboy

Department of Journalism Studies, University of Sheffield  
m.conboy@sheffield.ac.uk

### Jamil Dakhli

Unité de Formation et de Recherche, Lettres, l'Université Nancy 2  
Jamil.Dakhli@univ-nancy2.fr

### Paul Hollander

University of Massachusetts, Amherst  
hollanderaz@yahoo.com

### Fernando Ilharco

Centro de Estudos de Comunicação e Cultura  
Faculdade de Ciências Humanas  
Universidade Católica Portuguesa  
ilharco@fch.ucp.pt