

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 27 - número 53 - março 2018



REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

Publicação semestral

Vol. 27 • N.º 53 • março de 2018

ISSN: 0872-0851

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_53

<i>Nota Editorial</i>	3
<i>Artigos</i>	
Edmundo Balsemão Pires – <i>Uma Estética do Movimento (1870-1930)</i> <i>An Aesthetics of Movement (1870-1930)</i>	9
Maria Luísa Portocarrero – <i>A dança como arte e terapia lúdica</i> <i>Dance as art and Therapeutic game</i>	49
Noël Golvers – <i>A ray of light on private mathematical culture in Coimbra in the mid-17th century: Francisco Pereira de la Cerda (†1656) ..</i>	65
Paulo Alexandre Lima – <i>Idades de ouro, idades de ferro. Presente e passado míticos em Hesíodo</i> <i>Golden Ages, Iron Ages Mythical Present and Past in Hesiod</i>	77
Rodrigo Barros Gewehr e Amanda Barros Pereira Palmeira – <i>Experiência e sentido no pensamento de Carl Gustav Jung: Um percurso pelo Livro Vermelho</i> <i>Experince and Meaning in Carl Gustav Jung’s thought: readings of the red book</i>	117
<i>Notícia</i>	
Antonio B. M. Lima – <i>Renaud Barbaras em Coimbra – Seminário Internacional “Corpo, Sentimento e Vida. Em torno da obra de Renaud Barbaras”</i>	141
<i>Recensões</i>	
Mário Santiago de Carvalho – <i>Iohannis Duns Scoti. Collationes Oxonienses</i>	147
Mário Santiago de Carvalho – <i>Escola Ibérica da Paz. A consciência crítica da conquista e colonização da América: 1511-1694</i>	153

Mário Santiago de Carvalho – <i>Jogo, Corpo e Teatro: A arte de fazer amor com o tempo</i>	158
Luís António Umbelino – <i>The Relationship between the Physical and the Moral in Man</i>	162
Artur Lemos da Silva – <i>Humour: A Very Short Introduction</i>	165
João Sardo Mourão – <i>International Journal for the Study of Skepticism</i>	167
Joaquim Braga – <i>Philosophie der Kultur – und Wissensformen: Ernst Cassirer neu lesen</i>	172

NOTA EDITORIAL

Neste primeiro número do vigésimo sétimo volume, a **Revista Filosófica de Coimbra** abre as suas páginas, como sempre, ao colóquio variado de perspectivas e temáticas filosóficas cuja atualidade e interesse são reforçados pelo vislumbre da penúria de pensamento que assola o tempo presente. O leitor competente de filosofia que nos honra com a sua atenção e fidelidade encontrará nestas páginas, portanto, a mesma atmosfera de pluralismo filosófico, de comunicação crítica, de atenção à tradição filosófica – na ignorância da qual sempre fenecerá o pensamento original – e de comprometimento intelectual atualizado a que os autores da **Revista Filosófica de Coimbra** sempre nos habituaram.

Respeitando um critério de ordenação alfabética, abre este número um texto de Edmundo Balsemão Pires. Todos quantos cultivam o gosto pela produção filosófica de qualidade, reconhecerão desde as primeiras linhas do artigo *Uma Estética do Movimento (1870-1930)* a densidade e o vigor teórico que são marcas distintiva do trabalho sempre metucioso do autor. Desta volta, somos conduzidos ao período de entre 1870 e 1930 para meditar a importância do problema da relação entre sensação e movimento (e, conseqüentemente, entre a dimensão terapêutica, progressivamente atenta aos fatores puramente psicológicos e afetivos, e o meio da arte, tornado lugar privilegiado – veja-se o caso da dança – das relações entre movimentos, gestos, sensações e emoções) no quadro da autonomização da Psicologia como Ciência. Por feliz coincidência temática, o segundo trabalho aqui publicado é igualmente dedicado à dança, agora numa abordagem hermenêutica. Referimo-nos ao artigo *A Dança como Arte e Terapêutica Lúdica* da autoria de Maria Luísa Portocarrero. A autora, reconhecida e amplamente respeitada especialista da área da Hermenêutica Filosófica, oferece-nos aqui páginas relevantes nas quais, apoiada por uma leitura atualizada do conceito gadameriano de jogo e atinente crítica da consciência estética, situa o fenómeno da dança na confluência de um renovado conceito de “reconhecimento”, capaz de resistir a qualquer tipo de tentame mercantilizador. Elenque-se seguidamente o trabalho da autoria de Noël Golvers, especialista de estudos da Religião e de Sinologia. No artigo que publica nestas páginas, e no qual imediatamente se reconhece a competência do experiente investigador da Faculdade de Letteren, somos convidados a viajar

entre a Biblioteca Nacional de Pequim e o Colégio das Artes de Coimbra nos seus anos de 1654-1656. Nesta viagem, onde se recuperou um tempo de influência global dos pensadores de Coimbra, Noël Golvers procura precisar a identidade de Francisco Pereira de la Cerda (†1656), bem como o perfil do Jesuíta Luís de Brito “e, indiretamente, de um seu homónimo” natural do Alvito e nascido em 1613. Em face do conjunto de dados recolhido, é toda uma nova luz que se lança sobre a cultura matemática (pois são alguns livros de matemática de Coimbra a circular na China em meados do séc. XVII que motivam a presente investigação) dos Colégios Jesuítas de Coimbra e também de Lisboa, mormente a sua intensa relação com o exterior e a sua surpreendente presença pelos quatro cantos do mundo. Segue-se um trabalho de Paulo Alexandre Lima intitulado *Idades de Ouro, Idades de Ferro. Presente e Passado Mítico em Hesíodo*. Representante de uma nova geração de competentes estudiosos de filosofia antiga e cultura clássica, igualmente estudioso de M. Heidegger com importante conjunto de trabalhos já publicado, Paulo Alexandre Lima centra-se, neste seu trabalho, na figura de Hesíodo a fim de dilucidar a filigrana temática de conceitos como “temporalidade cíclica” e “mito das idades”, no contexto do horizonte alargado e difícil da questão das categorias míticas. A secção dedicada aos *Artigos* inclui ainda um trabalho conjunto da autoria de Rodrigo Gewehr, professor da Universidade Federal de Alagoas (no momento a realizar investigações de pós-doutoramento em Filosofia dedicadas à presença e influência de H. Bergson no pensamento de Jung) e de Amanda Barros Palmeira, investigadora da mesma Universidade. Como fica claro lendo-se o título do artigo – *Experiência e sentido no pensamento de Carl Gustav Jung. Um percurso pelo Livro Vermelho* –, o escopo do trabalho aqui publicado é o de investigar, num fértil lugar de fronteira entre a psicologia e os estudos filosóficos, os problemas do sentido (*Sinn*) e do significado (*Beudeutung*) no contexto da obra de Jung e, ao mesmo tempo, meditar sobre o modo como essas noções se entrelaçam ao nível da “experiência psíquica”.

Este número inclui ainda, além dos artigos elencados, sete resenhas dedicadas a uma assinalável variedade de leituras e cujo interesse atesta e confirma, desde logo, o empenho e autoridade da comunidade cada vez mais alargada de colaboradores da **Revista Filosófica de Coimbra**. Antes de terminar esta *Nota Editorial*, seja-nos permitido destacar a *Notícia* que António Balbino Lima, docente da Universidade Estadual de Santa Cruz (Ilhéus-Brasil), em boa hora enviou à Redação. Nela encontramos o relato da inolvidável visita a Coimbra de Renaud Barbaras, distinto professor da Universidade de Paris I Panthéon-Sorbonne e um dos nomes maiores do pensamento filosófico francês contemporâneo. Essa visita do filósofo francês transformou o *Seminário Internacional “Corpo, Sentimento e Vida. Em torno da obra de Renaud Barbaras”* numa ocasião de rara importância filosófica, pois nessa ocasião feliz R. Barbaras apresentou duas comunicações cuja relevância não pode ser exagerada: a primeira retomando

os pontos centrais do seu projeto filosófico original; a segunda identificando as zonas de impensado de tal projeto, bem como a inflexão teórica com a qual começou a enfrentar tais inacabamentos e da qual, portanto, apresentou entre nós as primeiras conquistas. Conhecedor profundo da língua portuguesa, foram tais marcantes comunicações escritas e pronunciadas em português, selando também assim, de um modo que reforça a língua de Camões como língua de ciência, o encontro inesquecível entre o pensamento filosófico contemporâneo mais vigoroso e a mais antiga Universidade portuguesa, recentemente classificada como património da humanidade também por ser a guardiã plurissecular da língua e cultura portuguesas. Seja-nos permitido aproveitar este ensejo para anunciar aos nossos leitores a publicação dos referidos textos de Renaud Barbaras no próximo número da **Revista Filosófica de Coimbra**. Ficarão albergados nestas páginas, portanto, dois trabalhos que os estudiosos da obra de Barbaras e do horizonte da fenomenologia francesa contemporânea reconhecerão, seguramente, como incontornáveis.

Luís António Umbelino
Diretor

Adenda: Com o presente número já no prelo, a Redação da **Revista Filosófica de Coimbra** foi surpreendida com a notícia triste do falecimento da Sr.^a Professora Doutora Marina Ramos Themudo. É com profundo pesar e sentida consternação que transmitimos aos nossos leitores esta notícia que nos enluta. À família apresentamos as nossas sentidas condolências. E à memória da Sr.^a Professora Doutora Marina Ramos Themudo, docente estimada por gerações de estudantes e investigadora respeitada pelos seus pares, dedicamos este número da **Revista Filosófica de Coimbra**, para cuja fundação contribuiu.

L.A.U.

ARTIGOS

UMA ESTÉTICA DO MOVIMENTO (1870-1930)

AN AESTHETICS OF MOVEMENT (1870-1930)

EDMUNDO BALSEMÃO PIRES*

Abstract: Experimental Psychology defines a period of the autonomy of Psychology as Science and a movement of ideas that radiates from Europe to the United States in the temporal arc that can be placed between 1870 and 1930. The evidence required for a clear disciplinary independence will demand a whole field of experience, an object, instruments of measurement and laboratories defined according to criteria that are those of the Sciences of Nature. One tries to uncover the quantities of the psychic life as a system, above all the mechanisms through which the system connects to the outer world – sensations and movements. Subjects in the laboratory undergo rigorous measurements of the variables of their sensory-motor reactions to stimuli and psychic states are investigated in their immediate conscious forms. This was a part of the philosophical Aesthetics, with its gnosiological and metaphysical themes, converted into the domain of proofs of the autonomy of the psychic system and its academic discipline. Under the strong objections of Wilhelm Wundt, the investigation of the French line of the psychiatric clinic of the Salpêtrière, or the school of Nancy, dedicated to the study of mental illnesses, like the hysteria, with the aid of hypnosis, claimed the same title of “Experimental Psychology”.

Among all subjects of study, what can be considered the key, or the central problem of researchers and theorists is the relation between sensation and movement. This is a theme in which the conceptual density of the aesthetic tradition of the History of Philosophy and its concept of the unity of Man is well revealed. In the clinical context of the treatment of the hysteria with hypnosis of the Salpêtrière, the modern formation of the *medium* of the therapeutic relation makes its own way. One of the concepts used to conceive the therapeutic *medium* is suggestion. This category is embedded in the metaphysical assumptions of the anthropological *continuum* that psychological experimentation did not destroy, but kept. It will not only help to conceive the therapeutic pact as a purely psychological and affective relationship, but it will still serve to translate the *medium* of art as an irreflective and emotional *medium*. The arts of movement, and dance in particular, are the types chosen to evaluate, as a drama, the association between movements, gestures, sensations, and emotions in an epoch where the art *medium* is irreflective and doesn't participate in the art's message.

Key Words: Experimental Psychology, Aesthetics, movement, sensation, hypnosis, hysteria, unconscious, suggestion, art, dance.

* Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. edbalsemao@icloud.com. [Orcid.org/0000-0002-7958-4410](https://orcid.org/0000-0002-7958-4410)

Resumo: A Psicologia Experimental define um período da autonomia da Psicologia como Ciência e um movimento de ideias, que irradia da Europa para os EUA no arco temporal que se pode balizar entre 1870 e 1930. As provas requeridas para uma clara independência disciplinar vão exigir todo um campo de experiência, um objecto, instrumentos de medida e laboratórios definidos segundo critérios que são os das Ciências da Natureza. Assim se tentam descobrir as grandezas da vida psíquica como sistema, desde logo no que a liga ao mundo da matéria pelas sensações e movimentos. Os sujeitos, em laboratório, submetem-se a medidas rigorosas das variáveis das suas reacções sensorio-motoras a estímulos e os estados psíquicos são investigados nas suas formas imediatas para a consciência. Eis uma parte do campo da Estética de origem filosófica, com os seus temas gnosiológicos e metafísicos, transformado no domínio das provas da autonomia do sistema psíquico e da sua disciplina académica. Mesmo que sob fortes reservas de Wilhelm Wundt a investigação da linha francesa da clínica psiquiátrica da Salpêtrière, ou a escola de Nancy, dedicadas ao estudo de doenças mentais, como a histeria, com o auxílio da hipnose, reivindicava o mesmo título de “Psicologia Experimental”. Entre todos os temas de estudo, aquele que se pode considerar a chave-mestra ou o problema central dos investigadores e teóricos é o da relação entre sensação e movimento. Este é um tema em que se revela bem a densidade conceptual da tradição estética da História da Filosofia e o seu conceito da unidade do Homem. No contexto clínico do tratamento da histeria com hipnose da Salpêtrière está em curso a formação moderna do meio da relação terapêutica. Um dos conceitos que serve para o conceber é o de sugestão. Esta categoria está embebida nos pressupostos metafísicos

Résumé: La psychologie expérimentale définit une période d'autonomie de la psychologie comme science et un mouvement d'idées qui rayonne de l'Europe aux États-Unis dans l'arc temporel qui peut être placé entre 1870 et 1930. Les preuves requises pour une indépendance disciplinaire claire exigeront un domaine d'expérience, objet, instruments de mesure et laboratoires définis selon des critères qui sont ceux des sciences de la nature. On essaie de découvrir les quantités de la vie psychique en tant que système, surtout les mécanismes par lesquels le système se connecte au monde extérieur - sensations et mouvements. Les sujets en laboratoire subissent des mesures rigoureuses des variables de leurs réactions sensori-motrices aux *stimuli* et les états psychiques sont étudiés dans leurs formes conscientes immédiates. C'est le champ de l'esthétique philosophique, avec ses questions gnosiologiques et métaphysiques, convertis en un domaine de preuves de l'autonomie du système psychique et de sa discipline académique. Sous les vives objections de Wilhelm Wundt, l'enquête de la ligne française de la clinique psychiatrique de la Salpêtrière ou de l'école de Nancy consacrée à l'étude des maladies mentales comme l'hystérie à l'aide de l'hypnose revendique le même titre de « Psychologie Expérimentale ». Parmi tous les sujets d'étude, ce qui peut être considéré comme la clé ou le problème central des chercheurs et des théoriciens est la relation entre la sensation et le mouvement. C'est un thème dans lequel la densité conceptuelle de la tradition esthétique de l'histoire de la philosophie et son concept de l'unité de l'homme est bien révélée. Dans le contexte clinique du traitement de l'hystérie avec hypnose de la Salpêtrière, la formation moderne

do *continuum* antropológico que a experimentação psicológica não destrói, mas aproveita. Ela não ajudará apenas a conceber o pacto terapêutico como relação puramente psicológica e afetiva, mas ainda vai servir para traduzir o meio da arte como meio irreflectido e emocional. As artes do movimento, e a dança em especial, são os tipos eleitos para rever, como drama, a relação entre movimentos, gestos, sensações e emoções numa época em que o meio da arte é irreflexivo e, por norma, não participa na mensagem da própria arte.

Palavras chave: Psicologia Experimental, Estética, movimento, sensação, hipnose, histeria, inconsciente, sugestão, arte, dança.

du *medium* de la relation thérapeutique fait son chemin. L'un des concepts utilisés pour concevoir le milieu thérapeutique est la suggestion. Cette catégorie s'inscrit dans les hypothèses métaphysiques du *continuum* anthropologique que l'expérimentation psychologique n'a pas détruit, mais conservé. Il ne servira pas seulement à concevoir le pacte thérapeutique comme une relation purement psychologique et affective, mais il servira encore à traduire le *medium* de l'art comme non-réflexif et émotionnel. Les arts du mouvement et la danse en particulier sont les types choisis pour évaluer, comme drama, l'association entre les mouvements, les gestes, les sensations et les émotions à une époque où le *medium* artistique est irréflecti et ne participe pas au message de l'art.

Mots clés: Psychologie Expérimentale, Esthétique, mouvement, sensation, hypnose, hystérie, inconscient, suggestion, art, danse.

“Porque é que o inconsciente é melhor dramaturgo que a reflexão?”

(Paul Souriau 1893)

1. Experimentar com a mente

Como movimento de ideias científicas na Europa e nos E. U. entre os anos de 1870-1930, a “Psicologia Experimental” define-se por um projecto teórico-experimental sobre o sistema psíquico e os seus meios ambientes neurológico, físico-empírico e social em que a Estética, entendida como disciplina empírica, ocupa uma posição central. Nos trabalhos de Ernest Weber, Gustav Fechner, de Wilhelm Wundt e de Hermann Ebbinghaus as descrições teórico-experimentais sobre sensações, percepções, ilusões da percepção, associações, intensidades sensoriais quantitativamente avaliadas com referência a limiares e tempos de reacção a estímulos, atenção, curvas da memória e esquecimento, prazer e dor associados a representações e a sentimentos superiores, são alguns dos temas investigados na vida psíquica ime-

diata. Recorde-se que não é um experimentalismo sem propósitos teóricos mas vastos, na medida em que se pretende a superação da tradição metafísica das teorias da alma como substância, situar o terreno da experiência em sentido psicológico acedendo ao imediato da vida psíquica e encontrar a fórmula precisa do paralelismo psíco-físico.

Reproduzindo a iniciativa de W. Wundt em 1879, em Leipzig, se criaram ao longo dos anos 1880-90 centros europeus de “Psicologia Experimental” apetrechados com aparelhos de medida, nomeadamente em França, (Paris, 1889 e Rennes, 1896), em Inglaterra (Londres e Cambridge, com Francis Galton e James M. Cattell, 1886-1889) e nos E. U., em Harvard, por iniciativa de William James, nos finais da década de 1870, tendo por director Hugo Münsterberg (1892).

Em 1896, Benjamin Bourdon retratava o contexto da criação do Laboratório de Psicologia Experimental da Universidade de Rennes e inseria-o no contexto europeu e norte-americano de criação de laboratórios idênticos. A dificuldade terminológica em definir o carácter “experimental” da Psicologia levava-o a uma breve referência histórica à prática da hipnose, como o que na época ainda se tomava como a experimentação psicológica por excelência. A noção de “experimental” aplica-se convenientemente quando se trata de indicar o tipo de método de um conjunto de pesquisas, que não se reduzem à hipnose. A existência de variáveis isoláveis segundo protocolos do método experimental, a abstenção de tomada de posições sobre problemas metafísicos ou em questões gnosiológicas que possam tocar a Metafísica, o recurso à medição de resultados de experiências com indivíduos e a utilização de aparelhos calibrados para este efeito são os principais traços do predicado “experimental” em Psicologia. É possível que outras dimensões de “experimental” nas Ciências da Natureza como a generalização de resultados ou a previsibilidade dos fenómenos possam não se exprimir na Psicologia da mesma maneira. Os trabalhos sobre a visão do próprio B. Bourdon permitem confirmar a sua abstenção em assuntos metafísicos, mas não se pode generalizar esta atitude para todos os que enveredaram pela “Psicologia Experimental” e não evita questões gnosiológicas de fundo.

Em parte, por motivos relacionados com a dependência da Psicologia da Clínica Médica na investigação parisiense da Salpêtrière, a noção de uma experimentação psicológica representou, em Paris, uma continuação dos temas que gravitavam em redor da histeria e da hipnose da escola de Jean-Martin Charcot, não obstante os casos de notoriedade teórica fora desse meio como o de B. Bourdon em Rennes.

A atitude muito pouco benevolente de W. Wundt acerca da prática da hipnose revela como sob “Psicologia Experimental” há na Europa divergências sensíveis entre as escolas, nomeadamente entre o que se faz em Leipzig e o que se pratica em Paris. No entanto, sobre a importância da mesma

expressão comum bastará recordar que a obra fundamental de Pierre Janet *L'Automatisme Psychologique* (1889) em que a hipnose, a terapia das histéricas, a catalepsia, sonambulismo, desdobramento de personalidade e múltiplas correntes de consciência, esquecimento e lapsos de memória, ideias fixas, contracturas histéricas, etc., tudo tópicos correntes da clínica de J.-M. Charcot, levava por subtítulo “Essai de Psychologie Expérimentale”.

Entre os experimentalistas, a Estética está posicionada num campo privilegiado e de certo modo incontornável, a tal ponto que, sem exagerar a amplificação, se pode dizer que todos os seus temas formam assuntos de interesse para a Estética como ciência do conhecimento sensível ou “Gnosiologia inferior”, em aproximação às teorias estéticas do século XVIII.

Uma das questões investigada e que se revela essencial nas teorias estéticas dos autores franceses é a relação entre sensação e movimento. Parecerá a um leitor contemporâneo um problema demasiado geral. Porém, a generalidade pode ser ilusória se percebermos que certas pesquisas se desenvolveram como detalhes dessa moldura mais ampla e tendo em vista contribuir para soluções parciais do grande *puzzle*.

2. Sentir pelo Movimento

O quadro de referência da relação entre sensação e movimento é o corpo como eixo de articulação de movimentos internos, externos, conscientes, inconscientes, voluntários e involuntários com sensações e imagens. A gnosiologia empirista moderna das impressões e ideias não esteve especialmente focada no tema do valor cognitivo dos movimentos e, nessa medida, a relação aferente-eferente não lhe pareceu central para a avaliação do conhecimento, da sua validade ou certeza. Para reconhecer a certeza recorreu-se antes ao prolongamento da imagem sensorial na proposição lógica e não às formas incertas e imprevisíveis do movimento do corpo ligado à percepção.

A *Dióptrica* de René Descartes com a sua invocação do movimento universal e o exemplo do cego para referir a importância do movimento na formação da imagem visual, gesto recapitulado nas cartas de William Molyneux a John Locke a respeito da diferença entre imagens do tacto e da visão, na distinção entre figura visual e figura tangível do *Ensaio de uma Nova Teoria da Visão* de George Berkeley e na *Carta sobre os Cegos* de Denis Diderot, foi um sinal de certo modo adormecido na História das teorias empiristas do conhecimento, a julgar pelo modo como John Locke no *Ensaio sobre o Entendimento Humano* evitou posicionar o movimento na formação das impressões. Na gnosiologia moderna e contemporânea de feição empirista tudo se vai centrar na convergência ideal entre impressões, ideias e proposição lógica, entre imagens e juízos, a tal ponto que, nos exemplos da cegueira, o próprio movimento dos dedos dessa háptico-cinética silenciosa, que origina as imagens tangíveis, se descreve como um discurso feito com as mãos.

Remontando, nas suas fontes mais próximas, à distinção de Albrecht von Haller entre irritabilidade muscular e sensibilidade, o problema da articulação entre actividade motora e a sensibilidade dos organismos e a existência de um “sentimento da inervação” do corpo, singularizado como tal na vida psíquica, mas independente de um controlo voluntário, fizeram a sua via até aos trabalhos de Emil Harleß sobre a “Irritabilidade Muscular” (1851) baseado em medições de contrações musculares de animais *post-mortem* e em vida.

Sob influência da distinção kantiana entre forma e matéria da sensibilidade e adaptando aos seus propósitos a teoria de Johannes Müller sobre energia específica dos órgãos sensoriais, no *Manual de Fisiologia Óptica* (1867) de Hermann von Helmholtz se esboça uma teoria-quadro da percepção visual em que não só há lugar para o movimento ocular, para a convergência binocular da visão como processo concluído com movimento, mas também para a tese do carácter inconsciente dos actos involuntários, que têm de ocorrer nos olhos para formar imagens conscientes, e o carácter simbólico da relação entre imagem psíquica e objecto externo. O lado inconsciente e o consciente dos movimentos fazem, ambos, parte das inferências que terminam em imagens conscientes.

As mensurações da intensidade, da duração, a identificação de limiares dos estados psicológicos é a forma exterior de que se reveste uma ciência fascinada com a ideia de força, que lhe pode ter advindo da Filosofia da Natureza de inspiração romântica.

No terreno da Oftalmologia Clínica os ensaios de medida de tempos de resposta em processos fisiológicos como os da acomodação ocular, por exemplo, foram desenvolvidos por Frans Cornelis Donders (1864) colocando também no centro o papel dos vários movimentos dos olhos na formação da imagem na retina, da imagem psíquica e da relação entre imagem psíquica e objecto.

As teses teóricas mais vincadas que decorrem destes supostos experimentais fecundam no filósofo Benjamin Bourdon e nos trabalhos experimentais que lhe legitimaram a direcção do “Laboratório de Psicologia e Linguística Experimentais” da Universidade de Rennes e na obra sobre Visão do médico Jean-Pierre Nuel.

Na obra *La Perception Visuelle de l'Espace* (1902) B. Bourdon mencionava a diferença entre as imagens formadas na fóvea da retina e a informação visual completa. Esta última está presente na relação entre visão e actividade muscular do organismo lançado no movimento, que não é somente a deslocação externa de sólidos, mas logo as moções oculares dos músculos dos olhos e da cabeça. Há sensações destes movimentos, internas e externas, envolvidas na percepção das formas visuais que se encontram em certas posições à volta do organismo. Tais sensações estão condicionadas pelos impulsos e reflexos fisiológicos, seus impactos musculares e mecânicos.

Um exame da retina indica que as imagens a que chamamos claras e distintas se formam na região da mácula e particularmente na fóvea. O autor sustenta que é aqui que se deve localizar o que chamamos imagem retiniana directa. Porém, há elementos indirectos ou uma “imagem indirecta”¹, pois a retina não é toda feita de células idênticas. Nela há formações que não possuem um valor de refração integral da luz. B. Bourdon refere, a propósito, “lacunas”. É o movimento ocular, na sua complexidade e nos seus diversos níveis de impacto na geração da nitidez da imagem da retina, o responsável pela continuidade da imagem visual no sentido psíquico.

Entre ambos os tipos de imagens há um jogo que se designa por acomodação e que é o responsável pela formação da imagem final, como uma síntese. Em concurso, a imagem retiniana e os três tipos de sensações dependentes do movimento - o tipo muscular, o articular e o táctil – assim como o ajustamento binocular engendram a imagem final.

É a curvatura do cristalino sob acção do músculo ciliar que varia ao olharmos para formas situadas a diferente distância dos nossos olhos. É esta variação muscular que se chama acomodação. Esta designa um mecanismo neuro-muscular, que procura alcançar para uma forma visual a nitidez possível tendo em conta a situação do observador, a distância das formas visuais relativamente ao olho, a iluminação ambiente e a velocidade de adaptação dos músculos ópticos a variações². B. Bourdon atribuía a H. Helmholtz a responsabilidade pela identificação de algumas destas variáveis da visão retiniana.

A unidade sintética final da imagem dos dois olhos da síntese binocular da informação visual é atribuída ao hábito da associação entre a imagem formada no olho esquerdo e a do olho direito. Pode dizer-se que as duas imagens formam uma síntese mantida na memória muscular dos olhos. Em vários pontos das suas descrições³ considera o teórico experimental que a visão não pode ser abstraída dos juízos e outras operações intelectuais que ocorrem quando os olhos mudam de direcção devido a nova posição do corpo ou deslocação significativa da cabeça e, sobretudo, não se desvincula de retenções mnésicas, de tipo muscular e imagístico. A noção de uma “sensação de posição”⁴ reflecte o facto de a formação da imagem estar dependente da posição relativa do organismo movente em relação aos objectos circundantes e de isso mesmo se tornar manifesto no processo de síntese adaptativa da imagem no centro da retina. A fixação da imagem no centro da retina é fruto de colaboração entre sensações musculares e imagem retiniana se esta se pudesse ainda representar isoladamente de toda a envolvência muscular.

¹ Benjamin Bourdon, *La Perception Visuelle de L' Espace* (Paris: Schleicher Frères, 1902), 7.

² Bourdon 1902, 11.

³ Bourdon 1902, 137.

⁴ Bourdon 1902, 139.

A visão estereoscópica está, portanto, imersa no movimento intraocular e extraocular. A expressão retiniana do movimento total do corpo orgânico, que subjectivamente parece coincidir com o que Ewald Hering atribuiu ao “olho de ciclope”, situado idealmente no centro dos dois olhos, se tem de atribuir a responsabilidade da síntese e da continuidade das figuras visuais⁵.

Uma parte substancial da obra descreve várias experiências que o autor realizou para relacionar a percepção visual e os movimentos de objectos no campo visual, a relação entre objectos imóveis e móveis no movimento, o papel da velocidade, externa e da acomodação ocular, do seu incremento ou diminuição na percepção do movimento, ilusões do movimento, formação da profundidade no movimento e visão estereoscópica e ainda descrições sobre a mútua implicação do movimento do corpo próprio, incluindo os olhos, da cabeça e do torso na percepção visual do movimento externo. Embora se desenvolva sempre no registo descritivo de experiências, há uma tese subjacente à obra, que consiste na ideia de que o movimento representado sensorialmente na visão não é uma grandeza externa, objectiva, mas uma síntese entre aspectos externos ligados à velocidade de deslocação de objectos e as expressões tácteis emergentes do foco ocular da atenção, desde logo as que observamos nas oscilações das pálpebras.

O livro *La Vision* (1904) do médico luxemburguês Jean-Pierre Nuel continua na linha de B. Bourdon. Nele, dois temas novos ampliam o problema geral do estatuto do movimento nos processos sensoriais.

O primeiro é o da necessidade de um escrutínio da percepção visual tendo em conta dados da Biologia comparada, pois não é o mesmo falar-se em formas visuais da visão animal e da visão humana. As formas visuais não são do mesmo tipo na escala animal.

O segundo tópico é o do significado do princípio físico da conservação da energia, quando se pretende explicar a influência de processos físicos, como o movimento, na formação da percepção visual e se diz que um domínio (o físico) causa o outro (o psíquico).

Relativamente ao primeiro aspecto, J. P. Nuel recusa admitir que os animais veem, sentem ou percebem se por estas noções se estiver a entender operações do tipo antropológico na suposição de órgãos sensoriais de seres humanos⁶. A sua objecção ao que chama “psicologismo” tem aqui especial agudeza.

Quanto ao segundo tema, largamente difundido no contexto das doutrinas sobre emergência biológica, o oftalmologista examina-o à luz de uma teoria experimental sobre a visão, favorecendo uma exposição estritamente fisiológica dos processos visuais e tentando eliminar factores psicológicos além do estritamente necessário.

⁵ Bourdon 1902, 144.

⁶ Jean-Pierre Nuel, *La Vision* (Paris: Octave Doin Éditeur, 1904), 91.

As duas questões estão associadas no espírito do autor, embora o modo como as cruza não seja a mais clara.

De facto, a crítica de J. P. Nuel ao psicologismo (à introspecção e à redução da visão ao sentido antropológico) padece de uma insuficiência, na medida em que confunde dois aspectos. Ao afastar qualquer interpretação psicológica dos movimentos visuais da visão dos animais e ao reclamar o isolamento dos elementos e comportamentos de base biológica e uma explicação apenas com base nestes últimos não permite a suposição de um sentido psíquico animal, certamente diferente do que se encontra nos homens. A razão de ser da exclusão de um psiquismo animal se deve a que julga que o psíquico só pode ser reconhecido à luz da tradição das teorias metafísicas da Alma ou das ideias modernas sobre a introspecção. Como o acesso a uma alma animal é algo de inviável no prisma da descrição experimental e como não sabemos o que pode ser a visão interior da vida psíquica animal pelo próprio animal, a hipótese do psiquismo animal tem de se afastar. Ora, assim se perde uma parte da força do seu argumento relativo à intransparência de sentido psíquico entre animais e homens. Quando nos diz que as explicações fisiológicas são suficientes para dar conta do comportamento visual dos animais é para afastar explicações teleológicas com suposições que não se podem provar. Todavia, reconhece a dificuldade em separar, com exactidão, o fisiológico do psicológico⁷.

Ater-se a uma explicação fisiológica estrita impõe tarefas como clarificar noções como olho, olhar, visão, sensação visual, etc., em um quadro comparativo do ponto de vista bio-fisiológico. Por isso, não se estranha a questão de saber se os animais diferentes do homem possuem “olhos”, “sensações visuais”, “visão”, etc., como habitualmente o Homem e os observadores humanos da visão descrevem estes mecanismos.

J. P. Nuel refere-se aqui, sem o nomear, ao estatuto da auto-referência bio-fisiológica da percepção visual nas suas implicações psicológicas. A auto-referência estava já presente quando o médico intuía, mesmo que vagamente, que não era possível atravessar a clausura do sistema bio-psíquico dos humanos e atribuir sentido psíquico equivalente às formas visuais dos animais não-humanos.

Com os conceitos de foto-receptividade e foto-reacção pode conseguir-se um substituto da vaga noção psicológica de visão, tal a proposta do autor. Algumas moções de organismos vegetais e animais se podem explicar por heliotropismos que envolvem foto-receptividade e vários movimentos endógenos e exógenos de resposta aos raios luminosos, mas não propriamente olhos e visão.

A importância da crítica do autor ao olho como órgão essencial da visão vai crescendo à medida que a obra se desenvolve e vai revelando mais

⁷ Nuel 1904, 115.

pormenores sobre a grande variedade de células receptoras da luz nas dermes dos organismos, fazendo assim intervir na visão toda uma háptico-cinética como a Mecânica da Biologia. Assim, descrever a visão impõe tarefas que vão além do que tradicionalmente se atribui à capacidade do olho como órgão sensorial isolado frente a um objecto isolado situado no campo visual e, no caso do Homem, a perspectiva mecânica sobre os movimentos está longe de se ter de reduzir ao impacto externo da força dos raios luminosos nos olhos sem mais movimentos adicionais.

Atribui o autor a Sigmund Exner em dois artigos sobre a sensibilidade óptica ao movimento, datados de 1888 e 1891, a tese de que só há sensação visual na presença de respostas fisiológicas ao movimento orgânico⁸. A foto-reacção é um dado elementar da formação da visão nos animais e no homem, mas esta não se pode reconhecer sem moção que responde a moção e, sobretudo, sem movimento da unidade orgânica de referência em resposta a outros movimentos - nas moto-recepções e nas moto-reacções.

As ícono-reacções são um tipo de resposta orgânica a estímulos dotados das características de formas no movimento que suscitam novos movimentos orgânicos. É isso mesmo que o médico resume ao dizer que

as ícono-reacções consistem geralmente na fina regulação de movimentos do corpo excitados por outras recepções (internas ou externas), e não na excitação mesma desses movimentos⁹.

As ícono-reacções referem-se a moto-recepções e moto-reacções. Prosseguindo na linha de S. Exner, a acuidade visual emerge como síntese da reacção orgânica ao movimento e da auto-regulação do movimento no organismo de que as tango-reacções e as quimio-reacções são casos exemplares¹⁰. Nos insectos, o que parecem ser ícono-reacções a formas visuais que surgem durante o voo são na verdade moto-reacções e adaptação do próprio movimento do voo à identificação da direcção e velocidade de movimentos exteriores¹¹.

As ícono-reacções que se podem resumir a formas visuais coincidentes com objectos completos no sentido corrente só ocorrem em mamíferos superiores e mesmo nestes casos não estão isentas de referência a moto-reacções. Nos mamíferos superiores e em especial no Homem, só a fôvea, no centro da retina, tem capacidade para formar imagens dotadas da chamada acuidade visual. A periferia da retina vê com acuidade reduzida. Os outros mamíferos e animais de outras classes não precisam formar imagens nítidas na acepção

⁸ Nuel 1904, 80.

⁹ Nuel 1904, 83.

¹⁰ Nuel 1904, 84.

¹¹ Nuel 1904, 91.

de acuidade visual da fóvea para serem organismos funcionais na relação com os seus meios-ambientes.

A resposta ao problema de saber que tipo de mecanismo opera para atribuir certos valores internos aos objectos externos ocupa a secção do livro intitulada “Exteriorização Visual – Percepção Visual do Espaço – Visão propriamente dita”¹².

Está a visão orientada pelo fim da obtenção da clareza das formas visuais? Responder afirmativamente é admitir uma teleologia da visão e, particularmente, dos movimentos orgânicos que geram a percepção. Tal implicaria que o voluntário e o involuntário nos movimentos se pudessem, ambos, interligar continuamente. A representação psíquica do objecto visual seria a causa dos movimentos voluntários do olho. Contudo, os mesmos autores que defendem esta orientação teleológica para a representação clara e distinta do objecto visual também afirmam que é o movimento ocular que é causa da visão de tais objectos. Assim se forma um vaivém do movimento ocular para o objecto e deste para os movimentos voluntários atribuídos ao olho. Teríamos a mecânica ao serviço da cognição. Só que, como se suspeitava, J. P. Nuel rejeita uma tal dependência. Os movimentos orgânicos não se produzem nos corpos para produzir conhecimento ou, desde logo, a acuidade visual.

É como se nos movimentos se produzisse uma inteligência própria, distinta da que se presume na visão desencarnada.

Chegamos, aqui, a um argumento central.

Os autores que defendem a fonte da visão nos movimentos e, ao mesmo tempo, consideram que todas as formas visuais tendem para um aprimoramento na acuidade visual da representação clara sustentam duas coisas diferentes. Há uma terceira via que tem de ser encontrada e pesquisada na forma geral do movimento do organismo e na carga nervosa que comporta para reacções do mesmo organismo. “*Este terceiro é precisamente o processo nervoso foto-reactor sobre o corpo*”¹³. O estado psíquico final é um resultado da enervação fisiológica e assim também as formas visuais. O processo nervoso origina a “imagem cerebral visual” que é uma convergência de acções nervosas e cerebrais, acústicas, visuais e outras ligadas à memória visual e só como epifenómeno uma representação psíquica de um objecto nítido do campo visual. Só uma parte da enervação participante da “imagem cerebral visual” é que se isola para constituir a imagem psíquica. Na imagem cerebral não está apenas o que é fixado psiquicamente.

Daí que o conceito de “imagem cerebral” e a noção concomitante de foto-reactores somáticos sejam decisivos. Estes participam na geração de foto-reflexos e estes, por sua vez, se subdividem em foto-reflexos congénitos e em foto-reflexos adquiridos por educação ou treino.

¹² Nuel 1904, 123 e ss..

¹³ Nuel 1904, 249.

O médico concebia assim, em termos gerais, a articulação do sistema motor com o sensorial, mas retirava desse modelo, aberto à contingência do movimento, da memória sensorio-muscular e dos hábitos háptico-cinéticos, consequências críticas para o que entendia ser uma metafísica inapropriada do alcance e fim das sensações visuais.

Afirma, com efeito, que a grandeza absoluta dos objectos visuais é uma “especulação puramente metafísica”¹⁴. Em vez disso só pode dizer-se que a grandeza dos objectos é um produto de factores somáticos e dos foto-reactores somáticos reunidos na “imagem cerebral”. O cálculo da grandeza dos objectos visuais é semelhante ao cálculo da distância a que esses objectos se encontram do organismo receptor. É fruto de convergência ou divergência o que vemos somaticamente dos objectos visuais e o que nestes projectamos a partir do que sabemos deles graças aos nossos juízos¹⁵. As ilusões ópticas são constitutivas da formação de todas as imagens visuais. Inescapáveis por serem inerentes à própria dinâmica locomotora do sistema, as ilusões parecem provar a forma háptico-cinética das ligações sensorio-motoras. Algo como a grandeza objectiva das formas visuais só os juízos a constituem.

É com base em todo este exame e na crítica da orientação teleológica dos movimentos para a fixação de objectos segundo a sua aparência psíquica, representacional, que J. P. Nuel pode afirmar, em remate, que “*todas as representações visuais são motrizes*”¹⁶.

Admitindo que a explicação háptico-cinética é suficiente para descrever os aspectos mais centrais da formação da imagem visual permanece ainda por explorar o largo território da consolidação dos referentes visuais no espaço extra-orgânico mediante a estrutura de sinal, formada no treino e na aprendizagem.

Ainda que recorrendo à analogia entre movimento dos órgãos sensoriais e inferências, quando observadores dos movimentos dos olhos, como B. Bourdon ou J. P. Nuel, explicam que o que registam nas suas medidas são as oscilações de movimentos locais na presença de estímulos luminosos como se de juízos se tratasse e que, sem estes, não há um efeito final de valor cognitivo sobre as formas visuais, estão a desafiar a crença da gnosiologia moderna na tradução de impressões e ideias em conhecimento discursivo sem um concurso háptico-cinético. No entanto, nem B. Bourdon nem J. P. Nuel cruzam a sua ideia do dinamismo psico-motor com a aquisição e uso de sinais orgânicos pré-linguísticos na relação entre os organismos e os meios e não examinam criticamente o que entendem por “juízos”. Os trabalhos de Jakob von Uexküll sobre os meios ambientes orgânicos e a teoria biológica do significado só surgiriam anos depois.

¹⁴ Nuel 1904, 266.

¹⁵ Nuel 1904, 267.

¹⁶ Nuel 1904, 256.

3. Movimentos do inconsciente

Uma das características do movimento orgânico na vida psíquica é que ele não se dá nunca de uma só vez para um estado definido da atenção. É por isso essencial compreender como é que a memória pode actuar para o resto não atendido dos movimentos orgânicos. Além disso, na memória há já sinalização para esse não atendido que não obedece à forma sujeito-predicado da proposição lógica, a qual apenas pode exprimir o conteúdo reflectido da percepção.

Com que bases psicofisiológicas se considera que se iniciou um movimento voluntário e que relação mantém este tipo de movimento com os que chamamos involuntários assim como com as sensações relativas a movimentos? Tais eram os problemas discutidos por Emil Harleß no ensaio de teoria “Der Apparat des Willens” (1861).

O ensaio de E. Harleß apresenta uma proposta de modelo da articulação do sistema sensorial (*sensorium*) e do motor (*motorium*), em que se leva em conta as diversas combinações entre movimentos conscientes e inconscientes, voluntários e involuntários, de origem intra- ou extra-orgânica com as sensações correspondentes em equilíbrio dinâmico. Às imagens sensoriais do movimento resultantes da activação do sistema motor atribui um certo grau de automatismo, sem impossibilitar, contudo, que alguns desses movimentos que decorrem do equilíbrio sensório-motor possam ser controlados por actos voluntários. À imagem sensorial dos movimentos chama “Effektbild”.

O grau de liberdade de um movimento é medido pelo alcance do nosso conhecimento sobre as causas que o formaram. Se o conhecimento estiver muito afastado dessas causas é possível que consideremos o movimento como livre e voluntário. Todavia, se for o contrário, vemos nele uma consequência necessária de causas em concurso, cujo tipo perfeito é o da causalidade mecânica.

Os motivos são comparados a causas internas, nascidas do espírito ou da liberdade do sujeito.

Além destes tipos mais evidentes, o fisiologista indicava movimentos inconscientes como aqueles que surgem sem uma percepção pelo próprio agente, como em algumas acções automáticas, em que, no entanto, há uma relação entre causa e efeito semelhante à orientação finalística que atribuímos às acções voluntárias e conscientes que levam de um dado acontecimento à produção de outros.

A ligação entre estados orgânicos e movimentos deriva da multiplicidade de ligações nervosas em que o organismo se encontra, ligações essas que são, elas próprias, movimentos. Mesmo que a vontade se não aperceba há movimentos que decorrem de tais ligações e circunstâncias em que se deve referir a actuação de um “mecanismo automático”¹⁷.

¹⁷ Émil Harleß, “Der Apparat des Willens” in *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 1861, 38 (2), 59.

O tema da memória está entre os mais tratados na vasta corrente da “Psicologia Experimental”. Recorde-se os trabalhos de Hermann Ebbinghaus, as suas curvas da aprendizagem e do esquecimento e as experiências com fixação das séries de sílabas sem sentido (*Über das Gedächtnis*, 1885).

Foi o mesmo H. Ebbinghaus que, em 1873, sustentou uma tese de doutoramento sobre a Filosofia do Inconsciente de Karl Eduard Hartmann. Esta última era aí entendida como uma síntese das propostas de Filosofia da Natureza e do Espírito que, na época, eram representadas na alternativa entre Schelling e Hegel. Neste vasto território deveria inserir-se a Psicologia e, especialmente, os temas psicológicos sobre a relação entre movimentos voluntários e não voluntários ou a relação recíproca entre o sistema motor, os sentimentos e as representações. Ao abordar a relação entre a vontade do sujeito psicológico e o estado geral do condicionamento nervoso do organismo, H. Ebbinghaus justificou a teoria de E. Hartmann sobre o inconsciente como um meio-termo entre a natureza instintiva e o espírito inteiramente consciente de si mesmo, entre vontade e representação segundo os termos de A. Schopenhauer. Como justificação psicológica das teses de K. E. Hartmann refere a mediação entre o voluntário e o involuntário nos movimentos do sujeito e o facto de não existirem movimentos voluntários sem a enervação total de um organismo, de que não pode haver, contudo, qualquer consciência distinta¹⁸. Na sua tese, não pode excluir-se esta enervação psíquico-orgânica do campo dos fenómenos espirituais, pois a sua realidade não pertence à Mecânica. Não sendo o sentimento da enervação corpórea uma representação, no sentido próprio deste conceito, como consciência sobre si reflectida, terá de se conceber como produção inconsciente do espírito.

A memória e a aprendizagem com recurso à memória, com os seus ciclos de repetição e tempos de pausa, vão ocupar uma parte deste campo da actividade do espírito que não está reflectida sobre si mesma e a que se chamou inconsciente segundo os pressupostos de K. E. Hartmann.

Não é um equívoco. De facto, E. Ebbinghaus trazia o inconsciente e a sua aparente aleatoriedade para os estudos experimentais sobre a memória, a retenção e o esquecimento. Na Psicologia Experimental francesa, o tema não só esteve presente em todos os cientistas e praticantes de experiências sobre processos sensoriais como assume um significado particular no campo da clínica da histeria, com os estudos sobre memórias alternadas no sonambulismo histórico de Pierre Janet passando pela *Evolução da Memória* (1910), de Henri Piéron, obra esta sobre ritmos e memória numa perspectiva evolutiva e inter-espécies.

¹⁸ Hermann Ebbinghaus, *Über die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten* (Düsseldorf: Fr. Dietz, 1873), 14.

A fraqueza muscular irritável, associada a outros sinais de agitação ou paralisia somática, era um dos sintomas da histeria. A astenia ligada a outros sintomas de rigidez muscular é definida como sintoma da histeria ao fim de dois séculos de descrições do que, de início, se definiu como padecimentos da “sufocação do útero” (Ambroise Paré, 1561, apoiado em *Timeu* 91b-92b) e, mais tarde, rotulado, com convicção e firmeza, como “doença de mulheres”, diferenciada da hipocondria masculina, no artigo “Hystérie” escrito pelo médico Jean-Baptiste Louyer-Villermay, colaborador de Philippe Pinel, para o reputado “Dictionnaire des Sciences Médicales” (1818) de Charles-Joseph Panckoucke. As paralisias e as contracturas podiam ter uma explicação na redução acentuada da atenção e do pensamento e não directamente na dimensão somática. Porém, o reconhecimento da fonte psicológica dos efeitos somáticos implicaria sempre uma explicação para o paralelismo psico-físico.

Envolvidas em mistério e fascínio, as descrições dos padecimentos das histéricas focaram-se nas anestésias parciais de órgãos, paralisias, fraqueza muscular, astenia e imobilidade, hemiplegias, contracturas e fadiga psicológica ilustrada nas ideias fixas, no actos automáticos, compulsão para a repetição, sonambulismo e catalepsia. O carácter inusitado de muitas dessas manifestações e a forte oposição das pacientes a uma conversão racional do comportamento torna o quadro nosológico da histeria muito apetecível para a experimentação.

Em 1886, Charles Féré e Alfred Binet assinavam um livro sobre o Magnetismo Animal, que pretendia ser uma síntese dos trabalhos experimentais na Salpêtrière, sob a direcção de J. M. Charcot. Charles Féré foi um médico que estudou sob a direcção de J. M. Charcot com trabalhos sobre degenerescência e o papel da hereditariedade nas doenças nervosas. O livro sobre magnetismo animal não é de pouca importância para sustentar as suas teses sobre o movimento da sua outra obra *Sensation et Mouvement* (1887), pois na história do magnetismo animal revia a noção de movimento dos corpos sob influência de metais, o princípio da atracção e repulsa, os polos magnéticos, etc., tudo noções básicas de uma ciência do movimento físico com reflexos na vida mental. Em 1889 Paul Souriau publica *l'Esthétique du Mouvement*, antecipada em 1881 da sua tese latina *De Motus Perceptione*. Charles Richet publica uma *Metapsíquica* na década de 1920, cujo objecto, entre outros, é a telequinesia, levitações, etc., propondo-se investigações experimentais sobre a influência da sugestão na produção de movimentos. É como um produto valioso deste denso interesse na relação entre movimento e vida psíquica que colocamos o ensaio de 1925 do Padre Marcel Jousse no campo da Psicolinguística “Le Style Oral Rythmique et Mnémotechnique chez les Verbo-Moteurs”.

Concretamente, no contexto da Salpêtrière de finais do séc. XIX, o médico C. Féré, assistente de J.-M. Charcot, propôs na sua obra *Sensation et*

Mouvement (1887) uma *dinamometria* como estudo dos efeitos dinâmicos das funções psico-fisiológicas. Tendo o material humano da clínica de J.-M. Charcot à disposição, não é acidental que chame às histéricas “as rãs da Psicologia Experimental”¹⁹.

Identificar, medir e descrever os níveis de fadiga ou agitação muscular nos padecimentos histéricos é um tema legítimo da experimentação psico-fisiológica sobre fenómenos da clínica, justificando-se as referências a Claude Bernard e às teses deste sobre a coordenação entre o sistema circulatório, o sensorial e o neuro-motor.

O comportamento dos pacientes sob hipnose é uma ilustração do dinamismo psíquico e dos mecanismos de carga e descarga, a que o sistema nervoso está sujeito, quando influenciado por certas imagens nas sugestões do terapeuta, no “sono hipnótico” ou sonambulismo induzido²⁰. A hipnose, que promove a perspectiva dinâmica sobre o paralelismo psico-físico, é encarada como um dos métodos da Psicologia Experimental e as mensurações da intensidade das sensações e das demais respostas orgânicas, sob influência hipnótica, tidas como inteiramente credíveis.

O fundamento teórico da *dinamometria* de C. Féré reside na tese da universalidade do movimento e da posição de mediação do corpo humano na transmissão do movimento da sua fonte psíquica para o exterior. Tem uma dupla orientação: motor-ideativa e ideo-motora.

A sua tese diz-nos:

O corpo humano comporta-se como qualquer massa de matéria que transforma e transmite o movimento comunicado com as variações relativas à constituição molecular do corpo²¹.

O esforço muscular e a fadiga são aspectos da capacidade dinâmica geral do corpo e dos estados mentais, traduzindo-se na geração ou terminação do movimento e das acções mais complexas no meio-ambiente externo.

Na orientação ideo-motora, uma das conclusões parece apontar para o facto de a energia de um movimento aumentar com a intensidade da representação mental que lhe está associada²². Esta relação e a sua proporção são especialmente importantes no caso dos movimentos impulsivos, que partem de ideias dominantes ou irresistíveis e pressionam na direcção da acção. No horizonte experimental está o comportamento das histéricas. A ideia subjacente é a de que o pensamento e a direcção da atenção alteram os tempos de

¹⁹ Charles Féré, *Sensation et Mouvement* (Paris: Félix Alcan, 1887), 26.

²⁰ Féré 1887, 141.

²¹ Féré 1887, 52.

²² Féré 1887, 14-15.

reação nos movimentos musculares e, conseqüentemente, podem, por fim, serem eles os responsáveis mais importantes na produção dos movimentos e de outros acontecimentos somáticos. Sobre o papel da atenção nas reacções musculares refere C. Féré, G. Fechner e W. Wundt.

É a respeito das pacientes diagnosticadas com histeria (ou histerio-epilepsia) que o nosso médico apresenta medições da força muscular. A medida do tónus muscular permite detectar quais os órgãos afectados por padecimentos histéricos e, sobretudo, o alcance da inibição histérica das doentes.

O movimento na excitação nervosa periférica actua no sentido de formar um caudal de energia em relação com certos pensamentos e órgãos do corpo, por mediação da actividade muscular. Esta energia pode ser mantida em latência quando não ocorrem os factores responsáveis pelo desencadeamento de certas reacções, assim se gerando um halo virtual em redor do foco atencional da consciência.

Sensation et Mouvement indica uma regra da articulação entre a háptico-cinética do corpo e as sensações dotadas de conteúdo cognitivo definido:

Qualquer sensação produz um movimento esteja ou não ligada a representações mentais mais ou menos compostas. Destes movimentos não há uma percepção contínua na consciência, mas estão presentes no organismo²³.

Esta regra contém um problema. Chamemos-lhe o problema da percepção descontínua dos movimentos orgânicos. É o de saber o que ocorre no estado de inervação geral do organismo, com valor para a génese da sensação, mas que não está presente num estado definido da consciência. Foram esta regra e este problema que motivaram a noção de inconsciente na sua associação com os movimentos orgânicos e as sensações. O inconsciente é a única fórmula de compromisso entre a inervação contínua do corpo orgânico e a descontinuidade dos actos de consciência voltados para os seus conteúdos cognitivos. A obra de C. Féré demonstra como a tese do inconsciente na vida psíquica decorre da atenção à háptico-cinética e à articulação virtual-actual que decorre da ligação entre o efeito geral dos movimentos e a consciência no seu presente.

Qualquer excitação periférica do organismo põe em movimento todo o sistema nervoso e, nesta medida, também todo o corpo. A localização do influxo de energia não desmente a influência global. Uma excitação, mesmo não percebida pelo sujeito, tem efeitos no corpo e no estado geral de excitação orgânica. O prazer e a dor orgânicos relacionados com a excitação periférica não dependem apenas da energia actual presente nos locais receptores da excitação, mas ainda do que o autor chama “energia potencial do sujeito”²⁴.

²³ Féré 1887, 102.

²⁴ Féré 1887, 65.

Em *l'Âme et le Corps* (1905), A. Binet propunha várias aproximações a uma definição do inconsciente. O enunciado inicial do cap. VIII coloca o “problema do inconsciente” como a questão hipotética sobre a “subsistência das ideias nos períodos em que não temos delas consciência”²⁵. Admitir esta subsistência, em paralelo com a permanência da matéria no mundo externo, como exigiria o rigoroso paralelismo psico-físico, implica reconhecer um valor à potencialidade psíquica das ideias. A. Binet refere mesmo a hipótese de uma “existência virtual”, um “poder que não se exerce”, “reserva”, “possibilidade de ser”²⁶. Este inconsciente virtual é, contudo, rectificado através do exame das três definições possíveis do inconsciente no pensamento, que levam desde *i.* os fenómenos de “diminuição do campo da consciência” numa consciência desperta, em que o limite é o desaparecimento da consciência ou inconsciente passando pelos *ii.* desdobramentos das correntes de consciência típicos do sonambulismo histerico e das memórias alternadas dos fenómenos dissociativos até *iii.* à noção “difícil de conceber” de uma conservação inconsciente da consciência²⁷.

Frente a estas alternativas promove uma outra definição como sendo o “conceito fisiológico” de inconsciente²⁸. Este reside, então, na condição nervosa geral do organismo, seguindo a teoria da inervação orgânica do paralelismo psico-físico de W. Wundt, em que a estimulação corporal pode sofrer desvios mais ou menos consideráveis até chegar aos “centros nervosos superiores” associados aos estados mentais conscientes. As outras vias da estimulação podem não atingir tais centros e originar as reacções mecânicas no organismo. Assim se perspectiva a intersecção psico-fisiológica nos tempos de reacção, mais ou menos longos, acompanhados ou não de percepção com diversas consonâncias e dissonâncias. Ora, é na noção de tempo de reacção que se liga a memória e o inconsciente. Não obstante a figura imprecisa de um “inconsciente fisiológico” se percebe que o inconsciente não tem qualquer localização dentro ou fora do corpo, mas é função dos tempos de reacção e da memória como mecanismo psicológico.

La Vie Inconsciente et les Mouvements de Théodule Ribot foi publicado em 1914, mas as suas ideias foram preparadas desde muito antes, em especial, para o que nos importa, nas *Doenças da Personalidade* (1885). Ali ecoam, além disso, muitas ideias que vemos desenvolvidas nos trabalhos de Pierre Janet, que partem de um contexto clínico definido. “Por todo o lado há movimento e representações do movimento”²⁹, eis em grande síntese a tese

²⁵ Alfred Binet, *L'Âme et le Corps* (Paris: Ernest Flammarion, 1905), 130.

²⁶ Binet 1905, 131.

²⁷ Binet 1905, 134.

²⁸ Binet 1905, 135.

²⁹ Théodule-Armand Ribot, *La Vie Inconsciente et les Mouvements* (Paris: Félix Alcan, 1914), 26.

de T. Ribot. Os movimentos são como o “tecido conjuntivo” da vida psíquica. O movimento atravessa toda a vida psíquica e relaciona-se com vários aspectos do funcionamento cerebral. T. Ribot invoca William James, mas logo de início da obra referia S. Freud em prova do carácter não-voluntário, inconsciente, de muitos destes movimentos. O problema inicial tratado é o de saber o que é uma imagem motriz³⁰.

Uma primeira resposta considera que se trata de revivescência de sensações anteriores. A revivescência da sensação do movimento ocorre em graus de consciência indo desde as imagens conscientes, às subconscientes até ao esquecimento puro e simples. Porém, o autor parece estender o significado da persistência das sensações cinestésicas originais a uma grande variedade de estados psíquicos, indo desde as alucinações até às visões místicas. Estas são as imagens que adquirem uma plena consistência no plano da consciência, formando por si mesmas unidades de sentido. Frente a estas isola o filósofo as que são já subconscientes e que se distribuem por diversos estados mentais ligados a diferentes centros sensoriais.

Muitas destas entram na penumbra da subconsciência e são retomadas pelo pensamento, mas enquanto sensações pensadas e reflectidas e não já verdadeiramente sentidas.

Apoiado numa obra de C. Feré e em Morton Henry Prince, T. Ribot constata que pode existir uma sensação consciente que não está ligada a nenhuma actividade particular da consciência, mas que simplesmente ocorre. Guiando-se especialmente por Morton Prince refere a possibilidade de existirem, segundo esta modalidade subconsciente, as mais diversas recordações. Estas produzem efeitos emocionais na vida psíquica semelhantes às que ocorreriam em estados perfeitamente conscientes segundo a definição convencional da consciência polarizada por objectos. Assim se concretiza, na teoria, a conexão entre mecanismos da memória e recordação, inconsciente e movimentos de um modo explícito.

Para isso é necessário que o mecanismo da memória possua uma face consciente e outra inconsciente, uma relacionada com as funções neuro-musculares e motoras e outra com o valor cognitivo das sensações e imagens.

Não por acaso é ao trabalho de Ernest Mach sobre a sensação que T. Ribot se refere para mostrar como é falsa a tese de que a sensação é uma retenção de traços psíquicos sobre objectos externos para, em vez disso, significar antes um agrupamento de sensações motrizes³¹. Outras referências à Psicofisiologia da época iam no sentido de definir sensação como um reflexo das imagens do movimento no cérebro e, portanto, como produto inteiramente mediado por complexidade neuronal e tempos de reacção.

³⁰ Ribot 1914, 10.

³¹ Ribot 1914, 20.

Depois de situar o movimento no processamento concreto das sensações encaminha-se para a tese do carácter cinético da memória. Esta é um resultado de associações retidas, a que chama “associações dinâmicas”. A repetição dos cachos associativos da memória leva a que se fixem certas ligações que são as concordantes com as correspondentes conexões anatómicas. O que importa no estudo da memória não é a ideia de impressão de traços mnésicos de imagens, que de certo modo falseia o trabalho mnésico, mas sim a constelação que os elementos associados formam na sua capacidade para representar o movimento para a consciência, segundo o que chama *complexus*.

Na presença de um elemento invocador da série associativa toda a série mnésica do mesmo cacho pode vir a ser reproduzida para a consciência, automaticamente. Devido ao mais pequeno deslize no mecanismo invocador em vez de ser aquela série associativa a chamada pode ser outra³².

4. A(o)s histórica(o)s revelados à luz da Hipnose

A obra recente de Sabine Arnaud (2015) chamou de novo a atenção para a grande riqueza das hipóteses científicas e filosóficas que rodearam a História do isolamento nosológico da histeria na sua relação com a hipnose. Para S. Arnaud, no trânsito para o século XIX identificam-se três tendências no saber médico na sua relação com os sintomas histéricos. Uma primeira tendência que qualifica como “espiritual”; o magnetismo e sonambulismo e a orientação para o contexto moral e social dos padecimentos³³. O mesmerismo e a obra do Marquês de Puységur são apenas uma linha de uma corrente de curiosidades mais vasta e complexa do saber médico. Entre outros interesses e curiosidades se conta a semiologia médica, desperta pelo dramatismo das convulsões histéricas e epiléticas, que faz do médico um minucioso observador de sintomas, mas também um “herói” na luta contra a doença³⁴.

Franz A. Mesmer desenvolveu as suas hipóteses sobre o poder mental do magnetismo sob o efeito de uma crença muito difundida no séc. XVII relativa ao magnetismo da terra. William Gilbert de Colchester, um autor do século XVI-XVII, acreditou que a alma da terra consistia na atracção magnética ela própria. O sol e os astros eram descritos como corpos dotados de forças interiores com capacidade para atrair e/ou repelir outros corpos em relação com o campo magnético da terra. As noções de espíritos e de forças são usadas para referir estes movimentos internos dos corpos celestes. A gé-

³² Ribot 1914, 32-33.

³³ Sabine Arnaud, *On Hysteria: The Invention of a Medical Category between 1670 and 1820* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), 364.

³⁴ Arnaud 2015, 369.

nese deste conjunto de ideias parece estar na noção de um fluido subtil que percorre e preenche os intervalos dos corpos, presente em Paracelso, a que se atribuíam faculdades curativas, mas sobretudo um poder de influenciar movimentos e acções³⁵.

Em redor de crenças sobre fluidos magnéticos se desenvolveram também ideias gerais sobre o poder curativo dos magnetos, especialmente em casos de epilepsia. Esta era tida como muito próxima da possessão demoníaca e a cura era o exorcismo.

Animado pela ideia tradicional de que um mal se cura pelo mesmo mal, “a loucura cura a loucura”, F. A. Mesmer organizou um autêntico meio-ambiente das crises de magnetismo, desde a utilização de cordas magnetizadas até a quartos especiais, “câmaras das crises”, onde colocava os pacientes. A magnetização era responsável por produzir crises nos pacientes. Estas crises tinham a forma de vômitos, convulsões e desmaios, em tudo semelhantes às “crises histéricas”. Posteriormente, surgiu a administração aos pacientes de correntes e choques eléctricos, a que se seguiam estados catalépticos.

Entretanto, na Salpêtrière, a evolução de Philippe Pinel dá testemunho de uma caracterização da histeria fora das doenças mentais, identificando-a com uma doença de mulheres. Na sua *Nosographie Philosophique* de 1802-03 Ph. Pinel toma a histeria no grupo das “neuroses de gestação” ou neuroses genitais da mulher. Parecia estar seguro da sua origem no útero. J. M. Charcot e Paul Richer mantêm a referência geral às neuroses, mas corrigem a ideia de uma “doença das mulheres” ao mencionarem alguns casos no sexo masculino. Não obstante, as gravuras de P. Richer representativas de pacientes histéricos são quase todas de mulheres.

Quando J. M. Charcot resgata a hipnose das práticas anteriores o magnetismo de inspiração mesmerista estava profundamente desacreditado há pelo menos duas décadas, em parte devido à crise de reputação dos sonâmbulos postos ao serviço do médico mesmerizador ou de escândalos relacionados com sonâmbulos, sob hipnose, empregues na descoberta de crimes. Na Salpêtrière, a obra do médico evoluiu entre o estudo e mensuração detalhada dos sintomas, nomeadamente no que se refere às contracturas, a hiperexcitabilidade ou afasias e a dramatização da doença perante um público de curiosos num anfiteatro da clínica. É nesta dupla vertente, clínico-semiológica e espetacular que detalha, com o anatomista e escultor P. Richer, a “grande hystérie” na História.

Na obra sobre os *Demoníacos na Arte* (1887) J.-M. Charcot e P. Richer tentando entrever, numa primeira parte, em gravuras antigas de possessão demoníaca e exorcismo traços da semiologia dos pacientes histéricos modernos, focando-se na forma do corpo humano revelada pelos gestos, sublinham

³⁵ Apoiado em E. M. Thornton, *Hypnotism, Hysteria and Epilepsy. An historical synthesis* (Oxford: Butterworth-Heinemann, 1976).

a plástica dos movimentos na posição incomum dos membros, na tensão muscular do dorso em arco (“arc de cercle”), nos sinais de agitação geral, convulsões e contracturas, alterações dos nervos das mãos (nervo cubital), braços estendidos em cruz, até à fisionomia dos rostos reveladora de emoções extremas. Assim combinavam a Fisiognomia clássica com a sua estética clínica do movimento, a cenografia da histeria nos seus períodos, como actos de um drama, e todo um conjunto de pormenores artísticos e históricos das gravuras comentadas. A expressividade dos movimentos no corpo traduz-se na noção semiótica de gesto.

Na parte da obra sobre “Os ‘demoníacos convulsivos’ de hoje” ao descrever todas as etapas do grande ataque histérico nos dois sexos os autores chamam explicitamente “drama” ao ataque da grande histeria³⁶ e indiciam a mudança de actos dramáticos na transformação dos movimentos do corpo e dos esgares no que se decifra do plano motor, sensorio-motor e ideo-motor dos corpos dos pacientes.

Na segunda fase do ataque, por exemplo, o período do “clownismo” é uma pantomima, baseada em contorsões e no exercício violento, eventualmente acrobático, dos “grandes movimentos”. A inspiração nas artes do movimento para interpretar as crises não pode ser mais clara. No entanto, não é apenas o percurso especialmente agitado da segunda fase que justifica a aproximação à pantomima e ao drama, mas a concepção das etapas do conjunto do grande ataque como tipos expressivos - o epileptóide, o demoníaco, o extático e o delirante - em que se dá, em epítome, o que o clínico deve procurar nos gestos e agitações para um diagnóstico adequado dos pacientes. Os sintomas só serão atendidos se corresponderem aos movimentos tipificados.

J. M. Charcot e P. Richer veem na regularidade da passagem dos actos do drama com os respectivos movimentos e gestos a “constância e inflexibilidade de uma lei científica”³⁷ e assim revelam a concordância entre o ritmo plástico da execução dos movimentos e as fases de manifestação da doença.

Já dois anos antes, nos *Études Cliniques sur la Grande Hystérie* (1885) P. Richer dedicava uma secção muito curiosa deste volumoso compêndio às epidemias medievais de dança³⁸.

Referia que, em 1374, na região de Aix-la-Chapelle, um grupo de pessoas executava em público uma dança frenética, acompanhada de gritos, halucinações e extases³⁹. Por razões que não explica, desta região o fenómeno

³⁶ J.-Martin Charcot & Paul Richer, *Les Démoniaques dans L' Art* (Paris: Adrien Delahaye et Émile Lecrosnier, Éditeurs, 1887), 95, 102.

³⁷ Charcot & Richer 1887, 95, 109.

³⁸ Cf. Paul Richer, *Études Cliniques sur la Grande Hystérie ou Hystéro-Épilepsie* (Paris: Adrien Delahaye et Émile Lecrosnier, Éditeurs, 1885), 799 e ss.

³⁹ Richer 1885, 800.

é exportado para os Países-Baixos por contágio mimético, justificando-se a expressão de epidemia corêutica. Na Alemanha conhece-se um movimento semelhante, devendo referir-se uma febre de danças na Europa Central que atemoriza populações e persiste, com variantes, até ao séc. XVI, cruzando-se com os movimentos dos fanáticos. Nos gestos, estas danças têm linhas semelhantes à coreia dos médicos, a traços da possessão demoníaca e à histeria. Os seus movimentos são gestos fisiognómicos, exprimem, mas o que exprimem não é uma consciência de si clara e uniforme. O problema de saber o que se esconde por detrás dos gestos dos histéricos atravessa a obra de P. Richer e é isso que explica a proximidade entre a observação clínica e a corêutica.

Há o perigo de o médico criar a doença à imagem dos gestos e etapas em que decifrou os seus sintomas. Porém, este risco é ainda maior no caso da histeria, pois o que sob esse diagnóstico se esconde é um tipo de personalidade ou, mais concretamente, um enigma sobre a pessoa.

A pergunta que quer dizer a(o) histérica(o) equivale a *quem se exprime naquelas convulsões*. É isto mesmo que explica a parecença com a possessão, como expressão do demónio, que se oculta mostrando-se, e a dança delirante.

A construção da(o) histérica(o) como personalidade acompanha igualmente o emprego das técnicas da hipnose na relação entre pacientes e médico, em que a sugestão pela palavra está presente com os seus passes e cenografia e, conseqüentemente, se abandona a aspiração wundtiana de isolar o sujeito da experiência do seu *milieu*, da interacção com o médico ou experimentador, que apenas observam e registam correlações objectivas e medidas.

Um dos que se apercebeu das implicações da interpretação da histeria para a teoria da personalidade foi Théodule Ribot no seu trabalho sobre as *Doenças da Personalidade*, datado de 1885.

A noção psicológica de pessoa é investigada à luz da Psicologia Experimental na sua feição francesa, ou seja, no que decorre desse grande laboratório que é o tratamento dos doentes epilépticos e histéricos.

É o próprio que afirma que desde 1844 se interessou pelo tema da “consciência subjectiva dos estados orgânicos”, que faz recuar a E. de Condillac e a Maine de Biran⁴⁰. O “princípio de individuação” dos escolásticos, procurado no corpo ou na matéria, deve agora ser investigado no organismo ou na “personalidade física”⁴¹. A pessoa é o resultado da influência de dois factores - a constituição do corpo com as suas tendências e sentimentos e a

⁴⁰ Théodule-Armand Ribot, *Les Maladies de la Personnalité* (Paris: Félix Alcan 1885), 25-26.

⁴¹ Ribot 1885, 49.

memória⁴². Quando estes dois factores não coincidem no seu desenvolvimento ou só o primeiro facto se modifica sem o segundo, se formam então as dissociações mais ou menos severas com uma transformação do eu. As perturbações podem ir mais longe e levar a uma separação entre o eu e as suas bases orgânicas, como nas doentes histéricas. A dissociação da personalidade é um tópico recorrente na interpretação da histeria, especialmente do sonambulismo histérico ou hipnótico, que T. Ribot menciona e será desenvolvido com minúcia por Pierre Janet, igualmente no quadro de uma teoria da personalidade. A hipnose é o conjunto de técnicas que permite desvendar o enigma dos convulsivos como um mistério sobre a personalidade. Assim se vai do sintoma gestual, cinético, até à fonte lesionada da unidade operatória dos movimentos.

T. Ribot e P. Janet não deixaram de aprofundar o problema da ligação entre personalidade orgânica e a unidade consciente das representações, encontrando a sede desse vínculo na função psico-orgânica da memória. Com as experiências citadas dos *Estudos Clínicos* de P. Richer, T. Ribot ilustra a sua tese sobre as bases orgânicas (cerebrais) da alucinação assim como a doutrina neuro-fisiológica sobre a relativa independência dos dois hemisférios cerebrais, que lhe motiva a hipótese do duplo cérebro⁴³.

Partindo de rompimentos na fonte orgânica da memória e da personalidade se sustenta que as transformações da personalidade se acompanham de metamorfoses mais ou menos profundas da cinestesia. Três tipos diferentes de dissociação da personalidade podem ocorrer em consequência. *I.* A dissociação através de mudanças completas na representação da unidade do eu, em que anteriores personalidades são esquecidas e substituídas. T. Ribot não é aqui tão claro quanto P. Janet, quando este último refere o papel do automatismo psicológico na revelação do esquecimento, embora não omita os actos automáticos⁴⁴. *II.* O fenómeno de desestruturação psíquica resultante do não acompanhamento da base da memória orgânica e da personalidade é mais comum quando a antiga personalidade muda, se originou uma outra, mas na memória orgânica e nos seus automatismos motores se conserva a anterior. *III.* O terceiro tipo é representativo de casos de alternância em que as personalidades e as memórias se cruzam alternadamente vindo ao de cima ou uma ou outra. Entra neste último caso a ordenação da corrente mnésica segundo cachos associativos paralelos, descontínuos, que se volta a assinalar em P. Janet, em que cada cacho parece dizer respeito a tempos diferentes da personalidade ou da memória orgânica.

⁴² Ribot 1885, 81.

⁴³ Ribot 1885, 116.

⁴⁴ Ribot 1885, 124.

Partindo do que o automatismo motor revela da personalidade cindida, a sugestão hipnótica prometia um acesso às memórias ocultas do sujeito. Porém, T. Ribot suspeitava, com razão, que as práticas de hipnose relatadas através de P. Richer indicavam que os hipnotizados que entravam em sonambulismo representavam um teatro da personalidade orgânico-psíquica, deixando em aberto saber se a indução hipnótica repetida não causava uma alteração profunda do carácter.

5. Sugestão

O sucesso do tema da sugestão e da sugestibilidade nos finais do séc. XIX, em França, é comprovado não só por capítulos e títulos de obras científicas, mas pelo significado social e comportamental que se atribui cada vez mais a este mecanismo psicológico. A sugestão vai interessar os publicistas e escritores de obras ideológicas de grande divulgação numa época em que a sociedade se percebe como colectividade dirigida por chefes numa corrente anímica. A sociedade é uma mole sugestionável nesta transição das formas monárquicas pessoais para o tipo anonimizado da grande indústria e do crescimento em importância do capital financeiro. Há neste sucesso muito para escrutinar, que se relaciona por um lado com a estrutura psicológica do mecanismo, a sua aplicação à hipnose e, por outro, sob que pressupostos se expande para as teorias da sociedade, pela via de uma teoria da imitação, tornando-se um tema maior da comunicação.

Clareza na definição da sugestão é característica dos textos de Hyppolite Bernheim. Em 1884 introduzia uma definição que iria repetir em obras posteriores - *a sugestão é um meio de introduzir uma imagem que involuntariamente se insinua no cérebro e aí origina certos movimentos de associação imagísticos e motores*. Em *Hypnotisme, Suggestion, Psychothérapie* (1891) H. Bernheim volta a repetir a mesma definição de sugestão, mas numa moldura descrita como psico-terapêutica para dizer que a sugestão ocorre quando o cérebro *aceita* a imagem e *crê* nela⁴⁵. Por conseguinte, há um instrutor que diz ou faz algo perante o instruendo, de que resulta uma imagem que se implanta “no cérebro” deste último, tornando-se aí crença. Na sugestão completa, à ligação entre impressão e ideia aceite pelo cérebro se segue o acto. Por acto entende o médico outras sensações, imagens ou movimentos (*l' idée devient mouvement*⁴⁶). Uma parte significativa dos movimentos que decorrem da invocação de uma ideia que o cérebro aceitou têm lugar inconscientemente. H. Bernheim atribui um alcance muito grande à correlação

⁴⁵ Hyppolite Bernheim, *Hypnotisme, Suggestion, Psychothérapie* (Paris: Octave Doin, Éditeur, 1891), 25.

⁴⁶ Bernheim 1891, 37.

praticamente instantânea entre imagens e movimentos internos ou externos, pois considera que é incindível uma representação de um movimento. Ao entrar nos detalhes da sugestão psico-terapêutica com recurso à hipnose percebemos que este processo ocorre de um ponto de vista psíquico, mesmo quando o instrutor fala ao instruendo e exerce sobre ele um manifesto poder. A fala é tida como sensação acústica e assim ligada a um dos sentidos que servem para suggestionar. No caso da audição, se um paciente ouve uma frase, associa o seu conteúdo a uma imagem e às imagens ligadas a ela. A sugestão está apenas no cérebro que *aceita* a imagem e *crê* nela. Portanto, o sujeito percebe o que ouve e não é um autómato desprovido de semântica. A fala é um auxiliar na via de entrada da impressão no cérebro e não a própria coisa. O acto comunicativo do falar e do ouvir vem somente adicionar força ao que talvez pudesse decorrer só com base nos movimentos dos passes e da imitação. O instruendo apenas percebe o suficiente para se esquecer de si e deve ter de compreender muito pouco. Depois, entra, então, na inconsciência do automatismo ideo-motor. Este é o quadro hipnótico da sugestão na descrição do clínico de Nancy. Dela se abstraíram a natureza de pacto da relação entre instrutor e instruendo, a sua forma comunicativa especial e o poder de um sobre o outro. Os hipnotizadores da Psicologia Experimental preocupados em manter apenas a ligação causal fiscalista da impressão com a imagem para salvar a reputação de investigadores experimentais não veem que é no resto que sobra do mecanismo que descrevem - pacto, fala e poder - que reside a sua natureza.

Será que a sugestão é um fenómeno universal da natureza humana e assim verificado fora do meio psicoterapêutico? A resposta positiva de H. Bernheim e de praticamente todos os grandes hipnotizadores anteriores é o que justifica que se tenha exportado a sugestão para fora da hipnose. Desde logo, o uso da sugestão é visto com um bom recurso pedagógico nas escolas. Na obra e técnicas do médico de Nancy, embora se recuse os fluídos, magnetos e outros artefactos do período do mesmerismo conserva-se a ideia adquirida de que a prova da universalidade da sugestão está, desde logo, no sono. Os dois predicados da “aceitação pelo cérebro” e da “crença na imagem” permitem identificar todos os fenómenos vulgares de sugestibilidade desde a indução do sono, a auto-sugestão nas suas variedades, a sugestão artística na criação de emoções estéticas, ao fanatismo religioso e político que exacerba a fé, etc.

Nestas teses não parece haver diferenças substanciais entre as escolas de Nancy e a Salpêtrière, o que o próprio H. Bernheim constata na sua resposta a Paul Janet. A obra de C. Féré de 1887 incluía um capítulo sobre a “Sugestão Mental”. Aqui se podia ler uma nota sobre “indução psico-motora”. Por esta entendia o autor a transmissão dos pensamentos, na modalidade de uma difusão de movimentos. Por meio de certos gestos, e da mímica em geral, é

possível activar em outrem certos pensamentos e actos. É a isto que chama *sugestão*⁴⁷.

Com facilidade, o entusiasmo publicístico em redor da sugestão como tema se podia desenvolver e transferir para a teoria da sociedade.

Com efeito, a obra *Les Lois de l'Imitation* (1890) de Gabriel de Tarde faz um uso tão aberrante do termo que o seu autor vê no “homem social” um sonâmbulo e no estado social uma forma de estado hipnótico. Na sociedade moderna, nomeadamente, a mutualidade das relações entre os indivíduos opera como uma generalização da magnetização⁴⁸. A relação social é rigorosamente interpessoal, por pares, e reproduz os traços da relação entre o magnetizador e o magnetizado, em que o primeiro, pelo prestígio da sua figura, leva o segundo a imitá-lo inconscientemente, desde as contracções musculares até às acções mais complexas. Os inventivos e os chefes são fascinadores e pelo fascínio causam a imitação das suas obras, ou seja, limitam poderosamente o campo de atenção daqueles que os seguem até não ficar mais que aquilo que lhes importa que se pense e faça.

Em 1901, em *L'Opinion et la Foule*, discutindo noções como público e multidão, G. de Tarde vai detalhar mais a sua ideia em redor de um dueto de base de toda a associação humana, constituído por um membro que sugestiona e guia e outro que é sugestionado e guiado. Esta “sugestão por proximidade” é alargada a todo o grupo social pelo mecanismo a que chama “sugestão à distância”. Faz o elenco de vários tipos de associação em que predomina a sugestão primária, desde o casal na família, a pequenos grupos profissionais, regimentos no exército, assembleias e facções, cortes e claque ou auditórios de teatro. Em todos estes casos a dualidade do sugestionador e do sugestionado se confirma e o que conta como laço social é a persistência de nexos formados na sugestão primária. Um pormenor de interesse ocorre quando analisa o efeito da sugestão nos espectadores de teatro e recorda que eles estão sentados. A posição de sentado como espectador representaria um isolamento de si pouco permeável à corrente da sugestão. O grau de sugestibilidade destes espectadores pode não ser completo. Para haver sugestibilidade e uma multidão no sentido próprio é necessário que os indivíduos estejam de pé ou, ainda melhor, em marcha.

Em 1893, Paul Souriau publica a sua *La Suggestion dans l'Art*, seguindo-se, um ano depois, *Les Lois Psychologiques de l'Évolution des Peuples* de Gustave le Bon, obra em que a sugestão entra novamente no domínio sociológico ao lado de uma série de temas e conceitos conexos como o automatismo psicológico, a imitação, o hipnotismo, o contágio colectivo, o poder e a lide-

⁴⁷ Charles Féré, *Sensation et Mouvement* (Paris: Félix Alcan, 1887), 118.

⁴⁸ Gabriel Tarde, *Les Lois de L'Imitation. Étude Sociologique* (Paris: Félix Alcan, 1890), 83-84.

rança. São temas de larga difusão que acalentam as ideias sobre Alma colectiva, o Espírito das raças e a Psicologia dos povos e preparam o caminho da agitação das massas pela força hipnótica da voz do chefe frente às paradas.

As Leis Psicológicas ... (1894) do médico-filósofo Gustave le Bon é uma obra apostada em glorificar as virtudes da sugestão inconsciente, desta vez na sociedade e no seu governo político, combinando as teorias psicológicas com as teses da Retórica clássica e com uma concepção geral da Metafísica da força. Discutindo as noções de raça e de massa, de alma colectiva, de liderança e de subordinação, esta obra, que antecipa a *Psicologia das Multidões*, é também um protesto contra o ensaio kantiano de fundar a moral na razão e uma defesa implícita das crenças colectivas impostas por chefes carismáticos na alma das massas ou por uma longa tradição na alma das raças.

É na divisão VII intitulada “La Persuasion” que G. le Bon analisa os três tópicos da sugestão, da repetição e do contágio. A arte da persuasão é por ele composta nas cinco partes da afirmação, da repetição, do prestígio, sugestão e contágio. “Persuadir é fazer agir”, quer dizer: produzir movimento. O que explica que a persuasão precipite a acção está na capacidade de penetrar o inconsciente por via da sugestão. Assim que uma opinião recebida por contágio é fixada no espírito não consegue extrair-se dele por via da racionalização, pois afecta a camada inconsciente das mentes individuais. O grande fim dos líderes deve então ser o da transformação das personalidades dos que lhes obedecem, criando motivos para a acção que actuam por si mesmos, como no automatismo psicológico a que se submetem os hipnotizados. A persuasão política tem de se dirigir, por isso, ao que G. le Bon chama “alma inconsciente” para conseguir a obediência⁴⁹.

No livro de P. Souriau as experiências com os doentes histéricos e a sugestão hipnótica eram invocadas como bons exemplos no estudo da arte. Na sua capacidade para despertar certas emoções, sentimentos e pensamentos nos espectadores, a arte é um tipo de sugestão. A tese é mesmo mais clara e afirma que há coincidências entre o êxtase da arte e o estado hipnótico⁵⁰. Fascínio é o conceito de uma atenção concentrada exclusivamente na imagem de uma experiência. É esta noção que o filósofo explora no sentido de continuar a aproximar a contemplação artística da sugestão da hipnose. O fascínio pode ocorrer por via visual, auditiva (hipnose musical) e outras, desde que a actividade sensorial seja levada à mais alta concentração sobre uma só imagem. Tudo o resto deve ser sistematicamente afastado do centro da atenção, de modo a não perturbar o sentido da influência. A concentração da atenção em um ponto é o elemento comum aos fumadores de tabaco, de

⁴⁹ Gustave le Bon, *Les Lois Psychologiques de l'Évolution des Peuples* (Paris: Félix Alcan, 1894), 178.

⁵⁰ Paul Souriau, 1893, 2.

ópio, aos hipnotizados e aos que contemplam uma obra de arte até à monomania.

O que é pretendido nesta perspectiva psicológica sobre a acção comunicativa da arte é revelar na influência estética um poder de conversão ao sentido do criador, que se posiciona como um hipnotizador do seu público.

Deste modo, se invoca a eloquência da arte oratória no seu papel de gerar no auditório as emoções e sentimentos pretendidos pelo orador. A finalidade é tornar semelhantes as acções dos que escutam. Por isso, diz-nos o autor que a meta da oratória não é estética mas sim dinâmica: *l'effet de la haute éloquence n'est pas esthétique mais dynamique*⁵¹.

A sobriedade e reservas de W. Wundt destoam neste clima eletrizado. Em um texto sobre hipnose e sugestão (1893), em que W. Wundt reagia contra a expansão do hipnotismo, além de avançar as suas objecções à aplicação à hipnose da classificação de método experimental, no sentido restrito e próprio, explicava como a sugestão altera o carácter pessoal e voluntário do objecto de qualquer experiência psicológica e, dado o imprevisível do que pode acontecer ao se associar à hipnose, não permite ao experimentador controlar o curso das experiências ou, então, origina somente a repetição dos mesmos actos automáticos. Ao restringir o bom uso do “método sugestivo” a padecimentos ligados ao mau funcionamento neurológico de certas funções orgânicas, criticava a aplicação da sugestão às “doenças morais”, à instrução das crianças nas escolas, na administração das penas e no direito civil e criminal, nas artes, religião e na compreensão das motivações na História Universal.

Quando A. Binet publica em 1900 o seu próprio título *La Suggestibilité*, num tom crítico a respeito da hipnose e em defesa do espírito crítico das crianças educadas nas escolas contra as pretensões da sugestão, todas estas ideias estão muito vivas. Para além deste, entre os médicos e psicólogos saídos da escola de J. M. Charcot só encontramos um paralelo em sobriedade e rigor em Pierre Janet.

No *Automatisme Psychologique* (1889), no capítulo em que introduzia a sugestão ao lado do seu conceito de „estreitamento do campo da consciência“ lembrava P. Janet que fazer uma história da sugestão equivalia a fazer uma história completa do hipnotismo e do magnetismo, com as suas virtudes e erros, as crenças em substâncias fluídas milagrosas e em poderes ocultos de metais⁵². Porém, a verdadeira história da sugestão começa quando alguém se lembrou de invocar o simples poder da sua voz para suggestionar outrem, sem auxílio de magnetos ou de fluídos obscuros – *Le véritable intérêt de la suggestion se trouve dans les commandements que l'on peut donner par la*

⁵¹ Souriau 1893, 221.

⁵² Pierre Janet, *L'Automatisme Psychologique* (Paris: Félix Alcan 1889), 141.

*parole*⁵³. É esta possibilidade de influenciar outrem, enquanto tal, sem o concurso de meios técnicos especiais, que define o conceito de sugestão - *cette influence d'un homme sur un autre qui s'exerce sans l'intermédiaire du consentement volontaire*⁵⁴. A sugestão é um efeito psicológico da manipulação da linguagem e de percepções na geração de respostas automáticas de complexidade variável. O que caracteriza o mecanismo da sugestão é, assim, a obtenção em alguém de uma correspondência entre o sentido comunicado, a percepção e os movimentos. A descrição janetiana chega aqui a um ponto essencial, muito embrulhado na exposição de H. Bernheim.

O clínico procede a uma classificação dos efeitos do poder da sugestão que vão desde a catalepsia, acções e alucinações comandadas pela palavra, em directo ou em diferido, acções e alucinações complexas ou com recurso a automatismos até às alucinações gerais que implicam transformação ou dissociação da personalidade.

É contra as ideias sobre normalidade e carácter primitivo da sugestão e do condicionamento hipnótico na vida social vulgar que se volta P. Janet⁵⁵. Alega que um indivíduo normal não é facilmente sugestionado. Apoiado em teóricos da hipnose defende que a sugestibilidade é na maior parte dos casos adquirida com base em algum treino. Na medida em que o ponto de partida tem de ser a aprendizagem da sugestão, pode então concluir que ela não é uma disposição primitiva natural, mas depende dos passes, instrumentos, palavras e técnicas do mesmerizador, ou seja, de uma encenação. Trata-se de um adestramento encenado totalmente artificial. Isto não significa que certos estados mentais de pessoas comuns não se expliquem por sugestibilidade e sugestão passageira. É o caso de algumas alucinações e delírios em estado de embriaguês ou sob o efeito do consumo de haschich.

Outras tentativas no sentido de rever a sugestão em estados psicológicos incomuns como o sonambulismo ou o sono hipnótico ou em comuns, como o sono, merecem-lhe idênticos reparos críticos. Especialmente negativo a propósito da aproximação entre sonambulismo e sugestão em estado de vigília comum, P. Janet invoca a sua teoria da “existência segunda” no sonambulismo histérico e nas dissociações profundas da personalidade para demonstrar que nenhuma semelhança existe, em complexidade psicológica, com pessoas normais, momentaneamente sob influência do poder fascinante de outra pessoa⁵⁶. A constatação clínica da simulação dos sintomas acompanhou sempre as suspeitas lançadas contra a hipnose e contra a histeria como quadro nosológico definido, que se têm de alargar à sugestão.

⁵³ Janet 1889, 146.

⁵⁴ Janet 1889, 139-140.

⁵⁵ Janet 1889, 168-169.

⁵⁶ Janet 1889, 174.

A sobriedade de P. Janet foi a inspiradora de um movimento de progressiva afirmação da comunicação para fora do seu revestimento psicológico, que prossegue com a “cura pela palavra” de S. Freud.

A imitação imediata de gestos é o que muitas vezes permite identificar a sugestibilidade de alguém, sobretudo quando acompanhada da obediência a instruções. É uma ideia que parece explicar a impressão de que de um gesto se segue outro semelhante, como de uma ideia outra ideia ou de uma ordem dada de viva voz a sua execução por um agente. Foi por isso que se disse que a imitação é o primeiro grau da sugestão.

Todavia, o gesto como unidade de significação e movimento não se pode cindir do endereçamento de mensagens, podemos, hoje, dizê-lo. Responder apenas a estímulos gestuais, a movimentos ou a instruções simples, tal parece a condição dos sonâmbulos. É assim e não é, pois na sugestão o estreitamento do campo da consciência é acompanhado pelo estreitamento do campo da comunicação. Um é o reflexo do outro.

Deste modo, a hipnose já actuava para concentrar a atenção do paciente “num único ponto”. Este mecanismo muito simples é enganador. O que se concentra no único ponto é a comunicação com o paciente. O estreitamento do campo da comunicação opera para que nada mais seja comunicado na mensagem que o instrutor envia ao instruendo, habitualmente a ordem sobre o acto a praticar. O nada mais há no mundo a não ser *x*, de que te vais ocupar, é a mensagem. É daqui que decorre o estreitamento do campo da consciência nas pessoas chamadas sugestionáveis. Eventualmente, estas podem querer simplesmente compreender todo o alcance da ordem que lhes é dirigida e não padecer de nenhum mal. A imitação gestual ou a ecolalia sonâmbula além de serem os meios para dar início ao completo automatismo psicológico do pacto hipnótico revelam o toque da mensagem no inconsciente, que é um momento essencial do mecanismo da sugestão. Quando a mensagem aqui chega está a falar para as possibilidades que a comunicação elegeu, como se a mensagem viesse tocar no seu eco. O sujeito paciente apenas devolve em gestos e actos o corpo da mensagem entendida. Assim, sugestionar é criar uma pessoa como eco da comunicação.

O mecanismo completo é ainda coroadado por uma ilusão ideológica. Esta consiste na crença de que o comando não veio de fora, mas sim da voz interior patológica. A hipnose criou assim, sem dúvida, os seus pacientes, à custa de tornar em dor que deveras sente aquela que se começou por fingir perante o instrutor.

Quanto mais surge como comando do inconsciente tanto mais se oculta a sua origem no instrutor. Este actua no sentido de fazer perceber a sua voz ao sugestionado como voz imperativa da pulsão, por dentro do sujeito animado de movimentos inexplicáveis e horríveis convulsões.

6. Que quer dizer a dança?

A passagem dos princípios estéticos formados na moldura semântica e epistemológica do *continuum* antropológico da Psicologia Experimental para a arte e as teorias regionais da arte constitui um aspecto dessa mesma moldura, em que a arte se entendeu a partir da forma do Homem. A dança será, aqui, um caso a investigar, dos mais importantes se não mesmo o mais sintomático.

A constituição do meio da arte como um feixe de acontecimentos histórico-semânticos, tecnológicos e comunicativos em que a arte se reflete, incluindo, mas indo além, do sentido psíquico da formação e recepção de obras de arte por indivíduos, é uma descrição subordinada ou mesmo ignorada sobretudo na feição mais emotivista da Estética do *continuum* antropológico.

Em 1896, T. Ribot publicava *La Psychologie des Sentiments*, obra em que se propunha examinar os fundamentos de uma teoria psicológica das emoções e, no seu contexto, oferecer uma teoria estética e sobre a arte, num capítulo próprio sobre o “sentimento estético”⁵⁷. O ponto de partida das análises é o de saber se há uma “emoção estética” e em que consiste. Sobre esta considera T. Ribot existir um consenso de opiniões, que identifica a sua fonte com a sobreabundância da vida, o supérfluo ou o luxo da existência. Esta espontaneidade do impulso vital que não possui um fim definido, mas que se quer a si mesmo, teria sido reconhecido no conceito de jogo nas teorias estéticas do séc. XVIII, nomeadamente com Kant e Schiller.

No mesmo ano da publicação da *Psicologia dos Sentimentos* de T. Ribot apareceu *Die Spiele der Thiere* de Karl Groos, obra inspirada na noção de jogo de Kant e Schiller mas com pretensões a uma generalização bio-psicologia da “finalidade sem fim”. A proposta do autor era a de procurar na pulsão de sobrevivência dos animais a forma mais rudimentar da pulsão do jogo, refinada na direção dos interesses estéticos e artísticos na espécie humana. Para desenvolver a sua tese era-lhe necessário investigar as práticas do jogo na escala animal. K. Groos fazia depender a aplicação da noção de jogo na vida animal da verificação universal nos organismos animais de uma superabundância de forças na descarga neuronal não dirigida para fins definidos no campo da percepção ou da ação das unidades orgânicas.

Na interpretação desta obra por T. Ribot⁵⁸ se considerava não ser necessário escolher entre a tese da sobreabundância de força nervosa e a ideia de uma pulsão motriz interior para o jogo. Para o filósofo francês, as duas ideias são conciliáveis.

⁵⁷ T. Ribot, *La Psychologie des Sentiments* (Paris: Félix Alcan, 1896), 320 e ss..

⁵⁸ Ribot 1896, 322, nota 1.

O jogo define-se por uma grande variedade de notas entre as quais se contam a da despesa (gasto) e o prazer no gasto, imitação de certas actividades e uma experimentação e exploração livres de possibilidades da acção. Na sua génese, o jogo é inconsciente e obedece a uma vocação inconsciente antes de se tornar integralmente reflexiva e ser procurada por ela mesma. Este balanço entre a pulsão inconsciente e a livre reflexão é notório nos jogos infantis.

O resultado deste gasto supérfluo da pulsão do jogo é “uma combinação de imagens” que acaba por se confundir com “uma criação que tem o seu fim nela mesma”⁵⁹. O filósofo identifica este produto final com a imaginação criadora na sua forma desinteressada. Ora, entre todas as artes a que se encontra mais próxima das formas pulsionais primitivas, de que toda a arte deriva, é a dança, especialmente a dança-pantomima⁶⁰.

A dança é como a expressão primordial, próxima da despesa muscular e da agitação rítmica ainda pré-reflexiva, semi-fisiológica, mas já simbólico-artística. Dela se separaram depois duas artes fundamentais – a música e a poesia.

Acrescenta T. Ribot que a dança, a música e a poesia representam “as artes no movimento”⁶¹. As outras artes, cuja relação com o movimento não é directa, podem ser vistas como evoluções especializadas da dança como arte total. A razão de ser desta tese está no ponto de partida da teoria. O corpo humano é o protótipo e meio natural imediato da arte e por ele se dão todas as expressões que depois se especializaram.

As artes plásticas e a Arquitectura tiveram a sua fonte nos ornamentos corporais, depois autonomizados fora da pele em superfícies gráficas e em sólidos representando na evolução artística uma crescente desumanização.

Além de a dança se ligar directamente às forças fisiológicas serve finalidades sociais, modificando insensivelmente a sua forma desinteressada para se adaptar às funções tidas por úteis, como na preparação para actos guerreiros. É possível que a diferença entre o útil e o desinteressado não se encontrasse diferenciado na arte primitiva como acontece na época moderna.

As ideias de T. Ribot vão ao encontro da opinião recebida sobre o que os gregos antigos entendiam por música, compreendendo a melodia musical propriamente dita e ainda o texto com instruções de dicção e ritmo e movimentos de dança estilizados. Este conjunto era para ser encenado e representado em circunstâncias particulares da vida social. A combinação dos aspectos gestuais, linguísticos, musicais e teatrais teria a sua influência no significado do coro na representação dramática. Em parte, devido às várias

⁵⁹ Ribot 1896, 323.

⁶⁰ Ribot 1896, 325.

⁶¹ Ribot 1896, 326.

linhas de recepção dos livros de Aristóteles sobre a harmonia e o ritmo, a este conjunto se chamou, precisamente, “artes do movimento”.

Ora, na noção de que o corpo é expressivo está o mote do *continuum* antropológico, que atravessa tradições e formas de pensar nem sempre coincidentes em outros aspectos. O suposto de que a pulsão interior se liga ao exterior e continua em séries expressivas até à sugestão social ou do público da arte é o típico do entendimento da comunicação artística sob sua influência.

A noção integradora de gesto, mas mais especificamente, de gesto irrefletido, é mobilizada por mais do que um autor.

É o que P. Souriau, nomeadamente, destaca sob as prescrições metodológicas da “Psicologia Experimental”, em *L’Esthétique du Mouvement*.

A obra obedece a um plano em que o autor começa por identificar as bases físicas do movimento. A estrutura é dividida em três partes - beleza mecânica do movimento, sua expressão e a agradabilidade sensível.

A dificuldade do projecto é parcialmente vencida no conceito de gesto no qual se une o involuntário e o voluntário, o intencionalmente expressivo e o expressivo do inconsciente, o desinteresse do jogo e o trabalho.

Em paralelo com a concepção de gesto, a sua teoria dos ritmos revela de que modo estas oposições se equilibram ao se formar o juízo estético. O juízo estético sobre a graça nos movimentos tem o arrimo na percepção da unidade expressiva do Homem nos passes e gestos executados com energia, velocidade e espontaneidade.

A “beleza mecânica” pode estar já a espreitar nos ritmos naturais, que se assemelham a formas inteligíveis na sua apreensão intelectual. Porém, ainda requerem a representação da “finalidade sem fim” para entrarem, em pleno, na ordem espiritual. Ginástica, Dança, Esgrima, Natação, Marcha e Atletismo são actividades que requerem estudos científicos do movimento para converter os ritmos naturais em graça artística. Esta, sem definição possível, é uma meta do juízo estético sobre os movimentos em que a distinção mais decisiva é a que opõe o jogo ao trabalho. É de certo modo o carácter de jogo que revela como a graça não está na natureza, mas tem de ser posta nos movimentos pela arte⁶². A conclusão do autor destas premissas pode parecer surpreendente – *os gestos mais expressivos são os que não querem exprimir nada ou o fazem com base no automatismo*⁶³.

É em tal remate que, mais uma vez, se encontram a estética do movimento e as teses sobre a sugestão. O apoio para estas ideias está na obra dos fisiognomonistas como Johann K. Lavater ou o francês G.-B. Duchenne de Boulogne, antecessor de J. M. Charcot, com o seu Atlas da Fisionomia

⁶² Souriau 1889, 190.

⁶³ Souriau 1889, 211, nota 1.

Humana em fotografias. A singularidade da abordagem de P. Souriau reside em inserir o tema da expressão das emoções nos ritmos do movimento. A forma artística de um movimento ritmado advém-lhe do facto de o elemento emocional e moral perturbar a execução ou reprodução mecânica do ritmo natural. É isto que se reflecte numa expressão nova e criadora do agradável no quadro de um ritmo inicial.

O paralelismo entre gesto, voz significativa e ritmo é uma ideia que provém da Retórica clássica especialmente reconfigurada nos tratados de Oratória Sagrada dos sécs. XVII e XVIII. Neste sentido, não é, de modo algum, uma novidade do século XIX.

A Retórica clássica esteve estruturada em redor de cinco cânones *inventio, dispositio, elocutio, memoria, actio*. Particularmente, o gesto oratório recebe a designação de “eloquência do corpo” e é estudado no capítulo da *actio*. Compreendia os aspectos da inflexão da voz e do gesto. Desde meados do século XVII que, em França, se divulgam alguns tratados de Retórica que, entre outras questões, abordam temas de retórica gestual. Atribui-se o primeiro tratado sistemático sobre o gesto ao Padre Bary (1665), autor de uma *Rhétorique Française* que, ao gosto da época clássica, era de inspiração cartesiana. No séc. XVIII a Retórica envereda pelo caminho de uma disciplina auto-limitada ao domínio da linguagem verbal e da persuasão pela linguagem verbal, pondo em segundo plano as outras dimensões associadas à técnica geral da persuasão, como o gesto. Os tratados sobre a linguagem dos gestos ganha em consequência uma independência relativa ao longo desse século.

O Abade Dinouart escreveu uma *L'Éloquence du Corps dans le Ministère de la Chaire* em 1754 e em 1801 o Cardeal Maury escreve uma *Éloquence de la Chair*, em que vemos a eloquência sagrada a ocupar-se dos gestos significativos e suas regras⁶⁴. O capítulo XI da obra do abade Dinouart, “Du Geste”, constitui uma teoria da expressão, em que se trata de saber como devem fazer-se os movimentos do corpo para revelarem a alma numa pintura imitativa ao serviço da persuasão.

O que é novo em autores como T. Ribot ou P. Souriau está na apropriação do esquema retórico do gesto como pintura da alma, esvaziado da referência da oratória, para aí introduzirem o inconsciente como dramaturgo. Pela arte, o corpo dos actores, dos ginastas ou bailarinos tem de reproduzir os movimentos automáticos da arte, como se tivessem sido sugestionados para isso, pois só assim podem, por sua vez, sugestionar o público.

A ideia de G. le Bon de se apropriar das regras da retórica para as pôr ao serviço da sugestão da multidão era, afinal, mais comum do que parecia,

⁶⁴ Cf. Marc Angenot, “Les Traités de l'Éloquence du Corps” in *Semiotica*, 2009, VIII, 1, 60-82. doi:10.1515/semi.1973.8.1.60.

descontando as resistências de alguns médicos e psicólogos e a diferença no estilo. Algo de semelhante ao que se viu atrás no espaço psicoterapêutico formado pela hipnose vai ocorrer nas teorias estéticas sobre a dança e, mais tarde, na obra do Padre Marcel Jousse, em redor de investigações sobre as articulações verbo-motoras da comunicação oral. A percorrer estes domínios, aparentemente desligados, há uma coerência.

François Delsarte é um exemplo e um elo de ligação entre os teóricos da retórica do gesto e os teóricos dos movimentos da dança. As ideias estéticas de F. Delsarte são bastante imprecisas, mas irradiam a noção de expressão da Fisiognomia segundo o que o mesmo entende por uma Semiótica das formas orgânicas⁶⁵. Uma dimensão do seu ensino prático reflectiu-se em um conjunto de exercícios de expressão corporal, divulgados por Geneviève Stebbings, entre outros. Outra dimensão do ensino de F. Delsarte, a da Oratória, foi sistematizada pelo Abade Delaumosne na *Pratique de l'Art Oratoire de Delsarte* (1874) nas duas partes da voz e do gesto.

O abade vê no gesto “o agente directo do coração”⁶⁶. O gesto é uma linguagem elíptica, pois ou elimina as imprecisões da linguagem verbal ou introduz novos significados ambíguos ou sub-entendidos. Com o sentido de explicar as divisões da mímica (gesto) aqui revê os tipos da estática, da dinâmica e da semiótica. O gesto é um agente de persuasão⁶⁷, precede a palavra e é um “comentador da palavra”⁶⁸.

É na suplência que o autor vê a sua especificidade - o gesto ou vai onde a voz significativa não pode ir por força deficiente ou a substitui. Na sua origem, a suplência se justifica por compensação da força do significado da voz, mas chega a admitir que o gesto pode intervir aí onde não há palavra – *Le geste a été donné à l'homme pour révéler ce que la parole est impuissante à dire*⁶⁹.

A função de suplência opera sobretudo no modo e na simultaneidade em vez da sucessividade. A linguagem supõe a sucessividade das frases para exprimir emoções ou o pensamento, enquanto o gesto está todo ele contido no seu agora, vive da simultaneidade. O como do que se pensa ou sente só pelo gesto seria também verdadeiramente comunicado.

Condenado a operar na simultaneidade, o gesto parasita a elipse discursiva e dela se aproveita elípticamente. As formas de co-referência entre gesto e palavra podem ser inúmeras se as reconhecermos a partir deste conceito de

⁶⁵ Geneviève Stebbings, *Delsarte System of Expression* (New York: Edgar S. Werner, 1887), 58.

⁶⁶ Delaumosne, *Pratique de l'Art Oratoire de Delsarte* (Paris: Joseph Albanel, Libraire, 1874), 44.

⁶⁷ Delaumosne 1874, 50.

⁶⁸ Delaumosne 1874, 45.

⁶⁹ Delaumosne 1874, idem.

elipse. Delaumosne insiste que o gesto não repete simplesmente o que a palavra já diz. Daí não ser uma anáfora háptico-cinética do dito. O efeito retórico que resulta dele está precisamente no modo e não no conteúdo – a palavra pode querer dizer, mas não saber como. Aqui reside o poder próprio do seu outro gestual, concentrado na força performativa do instante⁷⁰.

Na medida em que a simultaneidade do gesto é colocada na continuidade do movimento, este último é um signo que se pode imobilizar, mas apenas num *flash* da atenção. Possivelmente, Delaumosne não teve o entendimento do problema que assim estava a propor, em todo o seu alcance.

No caso da dança, a Estética do expressionismo sentimental conhece um impulso com Émile-Jacques Dalcroze e a sua Eurítmica, que promove nos movimentos do corpo dos bailarinos a expressão rítmica das emoções. Pelo transbordar rítmico-acústico dos sentimentos se pretende envolver, em arrebato, o espectador desta dança-teatro. Porém, para tornar o corpo do bailarino em uma corda expressiva é necessário aliar a música e o movimento rítmico-muscular dos gestos. Assim, quando refere a diferença real entre métrica musical e ritmo é para recomendar que o coreógrafo a anule tanto quanto possível nos gestos criadores da ilusão da unidade. Esta imita a corrente vital que atravessa ritmicamente o corpo a partir da fonte sonora⁷¹ como se da dança se esperasse a mais clara exemplificação do *continuum* antropológico – físico-cinético, orgânico, ideo-motor e comunicativo.

A arte de Richard Wagner serve a E. J. Dalcroze de inspiração no que toca à harmonia entre poesia e música. Porém, o grande desafio está na síntese das duas artes do rimo musical e do ritmo plástico.

A arte do ritmo musical procura perceber a diferenciação das durações temporais dos sons, a sua combinação na sucessão melódica, a acentuação consciente ou inconsciente das durações. Assenta em leis fisiológicas sobre a escuta.

A arte do ritmo plástico procura exprimir o movimento no espaço, interpretar valores temporais longos em movimentos vagarosos e os curtos em movimentos rápidos, regulação das pausas ou intervalos nas diversas sucessões, variar a expressão da acentuação dos sons por meio da adição ou diminuição do peso do corpo. Baseia-se em leis sobre esforço muscular.

Se bem entendido, o princípio da sinceridade emocional leva a uma auto-gnose e a uma disciplina neuro-muscular de si mesmo que facilita o mais importante – a passagem das ordens do cérebro até ao movimento muscular de um modo contínuo e sem entraves⁷².

⁷⁰ Delaumosne 1874, 50.

⁷¹ Émile-Jacques Dalcroze, *Rhythm, Music and Education*, trad. Harold F. Rubinstein (New York/London: G. B. Putnam's Sons, 1921), 235.

⁷² Dalcroze 1921, 245-246.

O estudo do ritmo deve servir como ponto de partida de uma reforma da dança e da música. Deve servir o fim de treinar os bailarinos para automatismos tais que o ritmo seja sentido interiormente e flua do interior para o corpo, continuamente. O objectivo é gerar “imagens rítmicas definidas no cérebro”⁷³ em que as acções musculares correspondem aos movimentos dos sons. Este tipo de treino não está limitado aos bailarinos, pois E.-J. Dalcroze previa que mesmo os cantores podiam beneficiar de treino rítmico. Se for bem conseguido o treino está em condições de gerar um unísono emocional ou o que chama “emoção colectiva”⁷⁴ em todos os participantes do arranjo coreográfico – *o povo é uma harmonia rítmica*, diz-nos⁷⁵.

Presume em todas as suas teses a crença de que as emoções querem dizer alguma coisa. Neste sentido, os movimentos nos seus blocos gestuais podem ser entendidos como signos ou frases, enunciados de uma linguagem. O mesmo acontece com a música.

A dificuldade da discussão se pode haver, de facto, uma unidade entre ritmo plástico e ritmo musical, se a música serve, no fundo, para suggestionar o corpo só mais tarde é equacionada nas teorias e práticas da dança, como efeito retardado da outra discussão relativa ao significado da própria música encetada, entre outros, por Eduard Hanslick (1854) no equívoco contexto da teoria do belo.

Deixando de lado o movimento que parte de Rudolf Laban, com a sua especificidade, sob *dança expressiva*, *dança plástica*, *rítmico-plástica* ou designações equivalentes, habitualmente usadas para referir a dança inspirada em Isadora Duncan ou Mary Wigman, ao lado do Ballet clássico e das “danças de sociedade”, a partir dos anos 1920, encontramos mais rótulos para tensões e problemas do que etiquetas para a pacífica harmonia entre o gesto e a palavra. Há um irracionalismo do movimento que assim se insinua, que reclama a unidade, no transe, entre corpo e máscara e que teve o seu aproveitamento político. Não será indiferente ao itinerário de retorno ao primitivo e exótico nas artes plásticas e ao que muitos julgaram ser a fonte ritual das danças grega antiga e africana.

No centro do nosso tema está a fase pré-irracionalista da Estética do Movimento da Psicologia Experimental. Porém, na realidade, sob o nome de expressão, o irracionalismo só pode nascer na arte em virtude do que a Psicologia Experimental pôs a descoberto no vasto campo de experiência do *continuum* antropológico, acabando, paradoxalmente, por revelar a sua profunda e variada descontinuidade.

Do mesmo modo que o meio terapêutico da hipnose não revelava o meio na sua densidade relacional, mas era programado pela sugestão de movimen-

⁷³ Dalcroze 1921, 265.

⁷⁴ Dalcroze 1921, 271.

⁷⁵ Dalcroze 1921, 271-272.

tos, passes gestuais e instruções do instrutor ao instruendo, assim também a dança do princípio do século procura a irreflexibilidade do seu próprio meio, nos gestos em transe (*Hexentanz*, de Mary Wigman), apagando-o como meio da arte, para deixar ver, só, as formas agradáveis e dramáticas do automatismo psicológico, aquelas que se julga estarem ao serviço da sugestão de um público previamente construído como uma massa ávida do contágio de emoções.

T. Ribot, P. Souriau ou E. J. Dalcroze procuram nas artes do movimento e em particular na dança um meio para a sugestão universal, eventualmente não tão profunda como na hipnose e acautelando-se contra os excessos. Mas, seguramente, não deixam de ver nestas formas da arte a procura da *irreflexão cultivada dos movimentos*.

É uma tendência que choca com a construção por meios artísticos da arte como um *medium* auto-reflexivo na chamada “arte conceptual” que, na música e na dança, iremos encontrar nos trabalhos de John Cage e Merce Cunningham na segunda metade do século, preparados pela famosa atitude de distanciamento do actor no teatro de Bertolt Brecht, já como resistência contra a crise irracionalista.

Aqui, a pergunta já não é o que quer dizer a dança, mas o que quer dizer o que se construiu para encenar o que a dança nunca dirá – J. Cage 4’ 33”.

Referências

- Angenot, Marc, “Les Traités de l’Éloquence du Corps” in *Semiotica*, 2009, VIII, 1, pp. 60-82. doi:10.1515/semi.1973.8.1.60.
- Aristoxenus, *The Harmonics*, trad., ed. Henry S. Macran (Oxford: Clarendon, 1902).
- Idem, *Elements of Rhythm*, trad., ed., Christopher C. Marchetti (New Brunswick, New Jersey: Graduate School- New Brunswick, 2009).
- Arnaud, Sabine, *On Hysteria: The Invention of a Medical Category between 1670 and 1820* (Chicago: University of Chicago Press, 2015).
- Bernheim, Hyppolite, *De la Suggestion dans L’État Hypnotique. Réponse a M. Paul Janet* (Paris: Octave Doin, Éditeur, 1884).
- Idem, *De la Suggestion dans L’État Hypnotique et dans L’État de Veille* (Paris: Octave Doin, Éditeur 1884).
- Idem, *Hypnotisme, Suggestion, Psychothérapie* (Paris: Octave Doin, Éditeur, 1891).
- Binet, Alfred & Charles Féré, *Le Magnétisme Animal* (Paris: Félix Alcan, 1890).
- Binet, Alfred, *Introduction à la Psychologie Expérimentale* (Paris: Félix Alcan, 1894).
- Idem, *La Suggestibilité* (Paris: Schleicher Frères, Éditeurs, 1900).
- Idem, *L’Âme et le Corps* (Paris: Ernest Flammarion, 1905).
- Bon, Gustave le, *Les Lois Psychologiques de l’Évolution des Peuples* (Paris: Félix Alcan, 1894).
- Bourdon, Benjamin, “Création d’un Laboratoire de Psychologie et de Linguistique Expérimentales” in *Annales de Bretagne*, 1896, 11, pp. 227-231.
- Idem, *La Perception Visuelle de L’Espace* (Paris: Schleicher Frères, 1902).
- Charcot, J.-Martin & Paul Richer, *Les Démoniaques dans L’Art* (Paris: Adrien Delahaye et Émile Lecrosnier, Éditeurs, 1887).

- Dalcroze, Émile-Jacques, *Rhythm, Music and Education*, trad. Harold F. Rubinstein (New York / London: G. B. Putnam's Sons, 1921).
- Delaumosne, *Pratique de l'Art Oratoire de Delsarte* (Paris: Joseph Albanel, Libraire, 1874).
- Delsarte, François, "Address of François Delsarte before the Philotechnic Society of Paris" in Geneviève Stebbings, *Delsarte System of Expression* (New York: Edgar S. Werner, 1887²).
- Ebbinghaus, Hermann, *Über die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten* (Düsseldorf: Fr. Dietz, 1873).
- Idem, *Über das Gedächtnis. Untersuchungen zur Experimentellen Psychologie* (Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1885).
- Féré, Charles, *Sensation et Mouvement* (Paris: Félix Alcan, 1887).
- Freud, Sigmund & J. Breuer, *Studies on Hysteria*. In Freud, S. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, volume II (London: The Hogarth Press, 1955).
- Harless, Émil, "Der Apparat des Willens" in *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 1861, 38 (2), pp. 50-73.
- Helmholtz, Hermann, *Handbuch der Physiologischen Optik* (Leipzig: Leopold Voss, 1867).
- Janet, Pierre, "Note sur quelques phénomènes de somnambulisme" in *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1886, 21, pp. 190-198.
- Idem, "Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité pendant le somnambulisme provoque" in *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1886, 22, pp. 577-592.
- Idem, *L'Automatisme Psychologique* (Paris: Félix Alcan 1889).
- Idem, *L'État Mentale des Hystériques* (Paris: Félix Alcan 1911²).
- Idem, *La Médecine Psychologique* (Paris: E. Flammarion Éditeur 1923).
- Nuel, Jean-Pierre, *La Vision* (Paris: Octave Doin Éditeur, 1904).
- Piéron, Henri, *L'Évolution de la Mémoire* (Paris: Ernest Flammarion Éditeur, 1910).
- Ribot, Théodule-Armand, *Les Maladies de la Personnalité* (Paris: Félix Alcan 1885).
- Idem, *La Psychologie des Sentiments* (Paris: Félix Alcan, 1896).
- Idem, *La Vie Inconsciente et les Mouvements* (Paris: Félix Alcan, 1914).
- Richer, Paul, *Études Cliniques sur la Grande Hystérie ou Hystéro-Épilepsie* (Paris: Adrien Delahaye et Émile Lecrosnier, Éditeurs, 1885).
- Richet, Charles, *Traité de Métapsychique* (Paris: Félix Alcan, 1922).
- Souriau, Paul, *L'Esthétique du Mouvement* (Paris: Felix Alcan, 1889).
- Idem, *La Suggestion dans L'Art* (Paris: Felix Alcan, 1893, 1909²).
- Stebbing, Geneviève, *Delsarte System of Expression* (New York: Edgar S. Werner, 1887²).
- Tarde, Gabriel, *Les Lois de L'Imitation. Étude Sociologique* (Paris: Félix Alcan, 1890).
- Idem, *L'Opinion et la Foule* (Paris: Félix Alcan, 1901).
- Thornton, E. M., *Hypnotism, Hysteria and Epilepsy. An historical synthesis* (Oxford: Butterworth-Heinemann, 1976).
- Wundt, Wilhelm M., *Hypnotismus und Suggestion* (Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1892).

A DANÇA COMO ARTE E TERAPIA LÚDICA

DANCE AS ART AND THERAPEUTIC GAME

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO*

Abstract: The main goal of this paper is to mediate on dance as a work of art, from the point of view of Gadamer's phenomenological approach to the notion of game. We will also deal with dance as a method of existential therapy, of *catharsis* by means of a *muthos*. The importance of this approach can be measured in face of world governed by increasing individualism and the primacy effectiveness and rentability. The fundamental goal of this paper is then to reveal *recognition* as the fundamental meaning of this art form. Basic categories of the hermeneutics of H.-G. Gadamer are to be used extensively.

Key-words: Dance; Game; Hermeneutics; H.-G. Gadamer.

Resumo: Este artigo analisa a dança como obra de arte a partir da análise fenomenológica gadameriana da categoria do jogo e ainda como uma forma de terapia existencial do nosso mundo governado pelo individualismo e pela figura suprema da eficácia. Para o efeito o texto discorre, de forma sucinta, sobre a terapia enquanto *catharsis* por meio de um *muthos* e de uma representação. O objetivo fundamental desta comunicação é revelar o reconhecimento enquanto sentido fundamental desta forma de arte. São assim utilizadas

Résumé: Nous analysons dans ce texte la danse comme oeuvre d'art, en partant de la réflexion phénoménologique de Gadamer sur le concept de jeu. Nous plaidoyons aussi pour sa reconnaissance comme thérapie offerte à notre monde contemporain régi par l'individualisme et par la figure suprême de l'efficacité. Pour cela le texte dessine succinctement l'idée thérapeutique de la catharsis au moyen d'un *muthos* et d'une représentation. Le but fondamental de cette communication est d'illustrer la reconnaissance comme le

* Professora Catedrática do Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; Investigadora da Unidade I & D – CECH; email: mlp600@gmail.com; Orcid: 0000-0002-1288-9535.

categorias básicas da hermenêutica de H.-G. Gadamer.

Palavras-chave: Dança; Jogo; Hermenêutica; H.-G. Gadamer

sens fondamentale de cette forme d'art. Dans ce but les catégories de base de l'herméneutique de H.-G. Gadamer sont utilisées.

Mots-clés: Danse; Jeu; Hermeneutic; H.-G. Gadamer.

1. Dança, mimese e terapia

Neste texto¹ sustentamos que o fenómeno da dança partilha com o teatro o sentido aristotélico da *mimesis* que Gadamer reabilita enquanto a verdadeira essência do reconhecimento. A dança, a música e o teatro trágico são a forma mais antiga da *mimesis*, enquanto esta se diferencia da inteligibilidade própria da representação concetual. A *mimesis* em sentido aristotélico não é uma cópia nem uma ilusão como em Platão², mas uma transformação ou criação poética que nos ajuda a «ver como» ou melhor a perceber semelhanças entre campos semânticos diferentes. O âmbito do verosímil é o referente da *mimesis* que apenas promove o reconhecimento e não o conhecimento em sentido estrito e exacto.

Ora, reconhecer não é para Gadamer voltar a conhecer, mas conhecer mais, na medida em que vemos o conhecido «como», isto é, enquanto

livre de toda a casualidade do momento atual ou do então. Faz parte do reconhecer que se encare o permanente naquilo que é visto, isto é, o essencial, o que não está envolto nas circunstâncias contingentes do ter visto uma vez e do ter voltado a ver. É isto que constitui o reconhecimento e o que dá origem à alegria da imitação³.

Neste sentido, procuraremos desenvolver a seguinte tese: o verdadeiro conhecimento de nós próprios, enquanto humanos e a nossa familiaridade

¹ Retomamos neste artigo, na parte respeitante à análise fenomenológica que o filósofo H.-G. Gadamer faz do conceito de jogo, um tema que já desenvolvemos noutra publicação.

² Richard Kearney na sua obra *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la Figuration* (Paris: Beauchesne, 1984), nas pp. 16-22, defende que ao lado desta desvalorização da imaginação em Platão, aparece na sua obra (*Timeu e Fedro*) uma «outra noção de imaginação como faculdade extática». Nesta conceção que aparece mais esboçada do que articulada, «a imagem já não é desvalorizada como cópia, sensação ou não-ser, mas expressa-se como um transporte que nos leva ao ser compreendido como ser supremo e transcendente».

³ H.-G. Gadamer, «Arte y imitación» in Gadamer, H.-G., *Estética y hermenêutica*, Trad. (Madrid:1996), 88.

com o mundo tornam-se mais profundos mediante esta forma de reconhecimento; a *mimesis* artística, nomeadamente a da dança, pode, em nossa opinião, constituir uma forma de terapia ou catarse para o nosso mundo contemporâneo dominado que está pelo império do utilitário, do mercantil e da experiência de sentido ferreamente limitada pela redução nominalista moderna. Baseamo-nos quanto a isto na seguinte afirmação:

A ideia chave da *catharsis*, na sua aceção medicinal próxima da nossa homeopatia e que encontramos na prática da dança, é este investimento da emoção que começa por gestos, a frio, por assim dizer e que continua por meio da sua realização⁴.

Com efeito, o modo que tem a dança de dar carne às emoções fundamentais do humano diz respeito a uma forma de presença que nos é familiar: o corpo que dança não é o corpo imóvel da ciência descritiva e operatória. Ele movimenta-se e, por meio do seu mover-se, revela algo para além de si, fazendo referência a qualquer coisa; mas ele também esconde. Quer isto dizer: um corpo imóvel pode ser analisado, descrito e percorrido com o olhar; no entanto, o corpo que dança fragmenta toda a descrição e leitura, que perde o seu automatismo, e deve recorrer à imaginação para poder restaurar o que falta⁵. Assim, na dança, o espectador torna-se automaticamente co-autor de aquilo a que assiste, à maneira do jogo. A dança é *mimesis praxeos*, ação e imitação das ações da humanidade, sem que se possa distinguir nitidamente entre aquele que imita e aquilo que é imitado. Toda a *mimesis* é metamorfose por meio de um enredo, ela não procura fazer existir de novo o que já existiu, mas é uma intensificação que nos faz ver possibilidades da existência que reconhecemos como nossas e que nunca tínhamos visto.⁶

Ver aquele que dança, substitui-se então ao mover-se e tudo se passa como se o espetáculo da posse do dançarino pela dança produzisse também um efeito de posse no espectador, isto é, de fascínio que abre para um mais além. Toda a dança exige a música e estabelece-se nela uma ligação peculiar entre o visível e o sonoro, exatamente por meio da intencionalidade do corpo que dança.

Por outras palavras, a dança é aquilo por meio do qual o corpo visível incarna a música. Por meio do conjunto, a maior parte das vezes, codificado dos seus movimentos, o dançarino dá a *ver* a música que *ouvimos* e experimenta-a

⁴ Frank Pierobon, *L'humanité tragique. Contribution à une phénoménologie de l'écriture* (Paris, La nuit surveillée: 2008), 205

⁵ Pierobon, *L'humanité tragique*, 206.

⁶ H.-G. Gadamer, «Sobre el carácter festivo del teatro» in Gadamer, H.-G., *Estética y hermenéutica*, 220.

também corporeamente, como se o ritmo, que ele segue, organizasse de modo diferente a sua própria relação aos membros, aos músculos, ao torso e à cabeça⁷.

Há na dança, na música e no teatro, algo mais do que a mera informação que domina o nosso quotidiano: há enredo e neste sentido ela faz brotar em nós impressões, sentimentos ou sensações que não sabemos se nos investem do exterior ou se já as sentíamos sem disso ter clara consciência⁸.

A terapia, que aqui surge, é feita por meio da *catharsis* de que Aristóteles já falava na sua *Poética*, ao perguntar como é que os sentimentos de ódio, de cólera, de vingança, de sofrimento e morte «podiam receber no teatro um valor contrário àquele que lhes atribuímos na vida real»⁹. Na vida real tais sentimentos podem ser destrutivos, enquanto no teatro a sua discordância pode ser mediada pela concordância discordante. A questão residia para Aristóteles na tríade da *Poética*, *mimesis* – *muthos* – *catharsis*, isto é, na mimese feita por meio de um *muthos*. Com efeito, esta efetuava a concordância discordante dos vários elementos ou peripécias da ação e referia assim o real por meio de uma distância (a da ficção) que permitia que a ação imitada aparecesse sob uma luz nova. O mimético, diz-nos Gadamer «é e será uma relação originária na qual não acontece tanto uma imitação, mas uma transformação»¹⁰.

O *muthos* era, aliás, em Aristóteles a condição da *mimesis* que não era de modo nenhum uma cópia, mas uma obra conseguida que agia sobre as emoções de piedade e terror permitindo a sua purificação. O *muthos*, dizia-o o Estagirita, é combinação de factos e representação de uma ação¹¹. É uma operação dinâmica que consiste em representar a ação (é a intriga que representa a ação), segundo regras muito próprias e que consegue integrar e reunir numa história acontecimentos múltiplos e dispersos, que sem ela seriam meras ocorrências e careceriam de inteligibilidade. Compor uma intriga é assim construir um enredo que explicita um acontecimento; e é a união da ficção e da ordem na *poiesis* do poema que dá origem à obra bela. A experiência mimética originária, diz-nos também Gadamer, é a essência de todo o fazer figurativo em arte e poesia¹². E todo este fazer permite-nos reconhecer o essencial. Neste sentido a *Poética* é uma forma de terapia que

⁷ Pierobon, *L'humanité tragique*, 212.

⁸ Pierobon, *L'humanité tragique*, 216.

⁹ J. Porée, *Sur la douleur. Quatre études* (Paris: P.u.f, 2017), 104.

¹⁰ H.-G. Gadamer, «Poesía y mimesis» in Gadamer, H.-G., *Estética y hermenéutica*, 128.

¹¹ Cf., neste sentido, P. Ricoeur, «Life in quest of narrative» in David Wood (ed), *Narrative and Interpretation* (New York, London: Routledge, 1991), 20.

¹² Gadamer, «Poesía y mimesis», 128.

liberta a imaginação do ferrete da racionalidade científica e lhe dá forma configurando, segundo enredos plausíveis, as duas emoções básicas que a performance teatral provoca para em seguida produzir a sua catarse: as de terror e piedade.

A catarse como forma básica de terapia é assim inerente à mimese lúdica do teatro e da dança. A dança é catártica na medida em que dá figura aos excessos humanos, permitindo vivê-los por procuração. Neste sentido ela faz jus ao sentido místico-religioso do termo catarse e à sua dimensão médica de purgação¹³. A música e a dança são a forma mais arcaica e originária de *mimesis*. Ao contrário da imagem, elas não permitem que se distinga na sua *mimesis* entre modelo e cópia; são ações miméticas, isto é, «*mimésis praxeos* em que a ação cópia participa da ação modelo»¹⁴. E isto significa que a emoção que é suscitada por um determinado tipo de música ou dança é de natureza intersubjetiva, plástica e cénica.

Neste sentido parece-nos importante analisar agora o modo como a interpretação fenomenológica do conceito de jogo feita por Gadamer, nas suas obras, permite conceber a arte, neste caso da dança, como um fenómeno ontológico-hermenêutico pleno de sentido. O jogo arranca o pensamento ao seu movimento planificador, automático e operatório, fazendo-o pensar mais e de outro modo. Se, de facto, a ciência e a tecnologia são hoje omnipresentes, elas falham o sentido comunitário existencial da humanidade, que precisa de enredos para configurar os seus laços e se experiencia noutro tipo de vivências a que chamamos muitas vezes estéticas ou mesmo lúdicas. Aqui a obra abre um novo horizonte de sentido que é o horizonte estético do possível. O dizer subjetivo do autor é agora ultrapassado no dito da obra. A leitura hermenêutica destas obras procura, por sua vez, abrir-se aos mundos possíveis descobertos pelos seus enredos lúdicos.

2. Jogo, reconhecimento e desafio ético

Vamos agora recorrer de novo a Gadamer nomeadamente à sua análise fenomenológica do conceito de jogo como fio condutor da compreensão do fenómeno da arte que, segundo o filósofo, não se deixa reduzir ao moderno conceito do puramente estético. Digamos antes de mais que o conceito de jogo é desenvolvido pelo filósofo alemão no contexto da sua crítica à viragem subjetivista do pensamento filosófico da arte a partir de Kant e Schiller. A estética do génio, desenvolvida a partir de então, esquece a dimensão de apresentação, de exibição, de exposição própria da obra de arte

¹³ Pierobon, *L'humanité tragique*, 284.

¹⁴ Pierobon, *L'humanité tragique*, 288.

em prol da defesa da subjetividade genial do seu autor e nisto continua o subjetivismo da consciência que dominou a filosofia a partir de Descartes.

Gadamer considera, de facto, o belo como uma forma de verdade que não se reduz à regra da racionalidade metódica da modernidade, nem à dimensão meramente subjetiva da intersubjetividade estética, mas se liga ao verosímil e ao carácter onto-antropológico fundamental da imaginação e sua função heurística para a praxis. A obra de arte tem o seu próprio ser independente pelo facto de se converter numa experiência que é capaz de modificar quem a faz¹⁵. O belo tem uma função ética, política e social dado que é capaz de transformar o sujeito que alcança e reivindicá-lo para a sua concreção; ele não se reduz de modo algum a objeto da tradicional consciência estética. Esta é apenas uma declinação da moderna consciência metódica que Gadamer rejeita enquanto princípio do sentido.

Reduzir a arte, à maneira metódica da consciência estética, herdeira de Kant e da sua subjetivação do gosto, à categoria do puramente estético ou de um sentimento de prazer que, enquanto tal, não nos transmite qualquer conteúdo, é esquecer, segundo o filósofo, o núcleo antropológico da experiência do belo. Enquanto estivermos sob o domínio do preconceito nominalista, só poderemos compreender a arte de modo insuficiente. Não se reconhece a sua pertença ontológica ao mundo da vida humana e a consciência estética surge então como o centro de experiências vividas que determinam a norma de tudo o que é arte.

Com efeito, Kant ao distinguir o juízo de gosto do juízo lógico, remeteu a estética para o livre jogo da imaginação e do entendimento, apostando no juízo lógico como único lugar de verdade e afirmando que o juízo de gosto não consegue chegar a conceitos que determinem aquilo que está em questão na obra de arte. O juízo de gosto é, de facto, um ato particular e singular e embora o universal não seja aqui dado à partida, existe nele um princípio regulador disponibilizado pela faculdade de juízo reflexivo, em ordem à realização da sua atividade.

A faculdade de julgar e a sua representação não possuem uma referência objetiva, pois elas são uma capacidade de prazer e desprazer relatada ao sentimento subjetivo. O gosto incluía em Kant dois traços fundamentais: a universalidade referida ao jogo livre das faculdades e o carácter de comunidade. Ele representava uma forma de senso-comum, quer isto dizer, o sentimento público enquanto faculdade de julgar o que é universalmente comunicável sem conceitos. Natural ou não, o belo encaminhava-nos sempre para o que nos agrada ou desagrade. A consciência estética do período romântico desenvolveu-se assim como verdadeiro corolário do dualismo que

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke I. Wahrheit und Methode I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (Tübingen: Mohr, 1986), 118-119.

caracterizava a consciência de si moderna, partilhada por Kant. O poder da consciência estética passa a residir na capacidade que esta tem de efetuar, na obra, a abstração estética e lançar assim as bases da distinção estética.

A partir de então, diz-nos Gadamer: «“a arte” poderá converter-se num fenómeno autónomo. A sua tarefa já não será a representação dos ideais da natureza, mas o encontro do homem consigo mesmo na natureza e no mundo humano e histórico»¹⁶.

O diálogo de Gadamer com esta conceção estética é profundamente crítico e visa recuperar o papel ordenador da arte no mundo, despojando-a para isso do subjetivismo cogenial ou da sua redução à categoria do puramente estético. O que o autor rejeita no espírito romântico e em todo o clima historicista que se lhe segue é justamente a submissão destas correntes do pensamento do século XIX aos pressupostos metodológicos e positivistas da moderna conceção de ciência. Estes são quadros que obrigam a um esquecimento da tradição humanista, própria das ciências humanas e que limitam o âmbito do sentido da obra de arte, impondo uma leitura puramente estética do belo. Continua aqui a prevalecer o conceito metódico de verdade, que desde Kant se limitava à ciência, logo perante o qual a obra de arte não falava verdade, era apenas objeto do gosto estético subjetivo.

A distinção estética entre sujeito e objeto, introduzida na estética moderna, continuou a distinção epistemológica que divulgou a visão da arte como ilusão ou sonho. Esta perspetiva dominou a estética moderna, ela tem as suas origens, segundo Gadamer, na extensão da conceção científica da relação do homem com o mundo ao mundo da arte; facto que surge no séc. XVIII.

Ora, para o filósofo contrariar esta tese e sustentar que a obra de arte veicula uma verdade, obriga a questionar os pressupostos epistemológicos da modernidade. Enquanto se continuar a «medir com Kant a verdade do conhecimento segundo o moderno conceito de ciência e segundo o conceito de realidade que é sustentado pelas ciências da natureza»¹⁷, é impossível fazê-lo. «É necessário tomar o conceito de experiência de um modo mais alargado do que Kant, de modo que a experiência da obra de arte possa ser compreendida também como experiência»¹⁸.

O que significa para Gadamer submeter a estética a uma crítica radical orientada por uma ontologia da linguagem.

Será que existe uma forma de conhecimento na arte? Não surgirá na experiência da arte uma pretensão de verdade diferente da da ciência, mas seguramente não subordinada nem inferior a ela? Claro que se deverá tratar

¹⁶ Gadamer, *Wahrheit un Methode*, I, 55.

¹⁷ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 103.

¹⁸ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 103.

de uma forma muito distinta do conhecimento sensorial que proporciona à ciência os últimos dados com que esta constrói o seu conhecimento da natureza».¹⁹ Segundo o filósofo, todo e qualquer encontro com a *linguagem da arte* «é um encontro com um acontecer inconcluso e é por sua vez parte desse acontecer. É esta a tese que Gadamer defende «frente à consciência estética e sua neutralização do problema da verdade»²⁰.

Partilhando com os clássicos a ideia do belo como o contrário do útil, isto é, como indicador da natureza daquele tipo de bens, não palpáveis que não se reduzem pela participação, pelo contrário aumentam-se, Gadamer recorre a uma fenomenologia do jogo para conceber a representação própria da arte. Ela não é cópia nem fantasia, mas prefiguração poética dos possíveis da humanidade, sempre à procura de figuras novas, como revela a análise do jogo.

O que será então o jogo fenomenologicamente pensado enquanto fenómeno de representação? «(...) uma função elementar da vida humana»²¹, lembra Gadamer, na linha de outras meditações sobre o tema, tão elementar que não podemos pensar o mundo da cultura sem o jogo²². O jogo é justamente uma forma de realização da liberdade humana que ultrapassa todo o subjetivismo voluntarista, pelo facto de exigir o cumprimento de regras e de prescrições que implicam da parte de quem joga uma capacidade de inscrição num âmbito simbólico comum. Todo o jogo tem uma consistência própria que é independente da subjetividade do jogador. Jogar é esquecer-se de si próprio e abandonar-se às regras e ao movimento de vaivém do jogo. Este é um movimento de interação que não serve um objetivo utilitário determinado por uma qualquer subjetividade já constituída. É em si mesmo ser em relação, uma suscitação conjunta ou encenação de possibilidades de ser e de estar-no-mundo, que remetem o jogador do mundo dos objetos, manipuláveis e consumíveis, para o plano da figuração que põe em jogo a interioridade relacional mais íntima do jogador. No mundo do jogo é, de facto, o modo

¹⁹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 103: «Soll in der Kunst keine Erkenntnis liegen? Liegt nicht in der Erfahrung der Kunst ein Anspruch auf Wahrheit, der von dem der Wissenschaft gewiß verschieden, aber ebenso gewiß ihm nicht unterlegen ist? Und ist nicht die Aufgabe der Ästhetik darin gelegen, eben das zu begründen, daß die Erfahrung der Kunst eine Erkenntnisweise eigener Art ist, gewiß verschieden von derjenigen Sinneserkenntnis, welche der Wissenschaft die letzten Daten vermittelt (...)».

²⁰ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 243-244.

²¹ H.-G. Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, (Stuttgart: Reclam, 1977) 29: «Die erste Evidenz, die wir uns verschaffen müssen, ist, dass Spiel eine Elementare Funktion des menschlichen Lebens ist, so dass menschliche Kultur ohne ein Spiel element überhaupt nicht denkbar ist».

²² Cf., nesta linha, J. Huizinga, *Homo Ludens. Essai sur la Fonction Sociale du Jeu*. (Paris: Gallimard, 1951), 16-56.

relacional de ser do homem que está em questão, pois «jogar exige sempre que se jogue com alguém»²³.

Além disso, jogar é fundamentalmente ser jogado e cada jogada é sempre nova, está por jogar; o que implica que o jogo precisa de ser jogado mais do que uma vez. O jogo e as suas regras apenas podem existir nas suas novas apresentações; não pré-existem às suas realizações, têm de ser efetivamente executados para poder ser.

A meditação fenomenológica sobre o jogo que Gadamer propõe visa concebê-lo corretamente, isto é, libertá-lo de todas as conotações pejorativas que lhe foram atribuídas por uma sociedade planificada pela técnica, tal como desligá-lo da sua vinculação a uma dimensão meramente intimista da interioridade humana (Kant e Schiller)²⁴.

Nesta meditação a primeira característica a sublinhar é então a seguinte: «o jogo é um movimento de vaivém que continuamente se repete», sem obedecer à realização de qualquer objetivo que lhe dê sentido²⁵. O próprio uso do linguístico do termo, lembra-nos o filósofo, nomeadamente o dos seus significados metafóricos²⁶ indica uma forma de movimento puramente autotélico, cuja dinâmica é tão envolvente que torna totalmente absurda a questão de um sujeito do jogo²⁷. Neste sentido é habitual dizermos que algo se joga ou está em jogo em tal ou tal parte. O jogo está ordenado de tal maneira que faz com que o jogador se perca nele, dispensando-se de ter que assumir a iniciativa, que constitui o grande esforço diário da existência. Experiência festiva em que o imaginário regrado me solicita, o jogo torna-me parte do acontecer do mistério do sentido. Mostra-me que o sentido não está já dado, mas acontece apenas na temporalidade das suas encenações e que eu faço parte delas, singularizando-me.

O movimento lúdico distingue-se, pois, de toda a forma de ação que caracteriza o comportamento habitual do humano, pela sua liberdade relativamente às tarefas concretas. É uma forma de movimento sem objetivo nem fim; visa, pelo contrário, o movimento enquanto movimento, um movimento de grupo que pela sua repetibilidade deixa entrever algo que o excede: «uma representação que a vida faz de si»²⁸ e do sentido comum. É um movimento conjunto, com regras, dotado de uma racionalidade própria (livre de toda a

²³ Gadamer, *Die Aktualität*, 31.

²⁴ Gadamer, *Die Aktualität*, 29.

²⁵ Gadamer, *Die Aktualität*, 29: «Wenn reden wir Spiel, und was ist darin impliziert? Sicherlich als erstes das Hin und Her einer Bewegung die sich ständig wiederholt (...), d. h. eine Bewegung die nicht an ein Bewegungsziel gebunden ist ».

²⁶ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 108.

²⁷ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 109.

²⁸ Gadamer, *Die Aktualität*, 30.

finalidade), que exige, além do jogador, o próprio envolvimento do espectador.

De notar que todos os jogos são diferentes uns dos outros, mas em todos *se joga algo*, ou algo toma figura, isto é, em todos se põe em obra um espetáculo por meio da colaboração de jogadores e espectadores; com efeito, «a verdadeira característica do jogo é ser um conjunto de atores e espectadores»²⁹. É na abertura e *efeito* da sua figura sobre o espectador que o jogo se eleva à sua idealidade própria. A suscitação do diferente implicada no movimento lúdico de re(a)presentação do real só faz, de facto, sentido se alguém nele descobre sentido. Sem referir ninguém em particular, a categoria do espectador designa todos aqueles que, afetados pela transgressão lúdica, conseguem transformá-la numa apropriação singular³⁰. O modo de ser do jogo consiste pois na própria apresentação, ele é «por excelência autorepresentação»³¹. Ora, representar é ver como e exige sempre alguém para quem é feita tal figura.

A superioridade do jogo face às figuras ao espectador e do jogador surge justamente pelo facto de dele fazerem parte integrante duas categorias: a entrega às tarefas lúdicas e as regras do jogo. Com efeito, a *seriedade própria*³² do jogo exige que jogador e espectador se comportem de uma maneira diferente daquela que os caracteriza enquanto sujeitos de algo. O jogo só pode acontecer realmente «quando nenhum ser para si da subjetividade limita o horizonte temático e quando não há sujeitos que se comportem ludicamente»³³mas, pelo contrário, indivíduos que suspendem as exigências da sua subjetividade quotidiana e se abandonam totalmente ao ritmo e harmonia do movimento lúdico. Jogar é «*ser jogado*»³⁴, quer dizer, participar num movimento que nos envolve e arrasta transportando-nos para um espaço próprio³⁵: o *mundo lúdico*, que surge através de uma suspensão do nosso modo quotidiano de ser e deste se distingue, embora nunca possa existir sem ele, pelo conjunto de possibilidades que consegue oferecer à variação imaginativa do eu³⁶.

O jogo, enquanto movimento que reclama uma suspensão das leis e costumes do mundo operatório, implica a metaforização do sujeito e da sua

²⁹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 114.

³⁰ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 115-116.

³¹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 113.

³² Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 107-108.

³³ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 108.

³⁴ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 112: «Alles Spielen ist ein Gespieltwerden. Der Reiz des Spiels, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, dass das Spiel über den Spielenden Herr wird.»

³⁵ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 112-113.

³⁶ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 113-114.

abertura relacional ao mundo e aos outros. É neste aspeto que ele funciona como terapia: ajuda-me a distanciar-me de mim e a considerar-me como outro. O jogo joga-se sempre entre um eu e um tu e exige participação dos dois; é movimento, exibição espetáculo (teatro)³⁷, isto é, um acontecer de sentido que põe em cena a dimensão icónica ou não especializada da condição humana. Ele traz à luz do dia o carácter inefável de um referente, que nada é sem as suas sucessivas encenações³⁸. Daí que o núcleo ontológico do sentido do jogo seja a celebração, uma repetição que, apesar de sujeita às mesmas regras, não copia mas recria: «À transformação pela qual o jogo humano atinge a sua própria realização, que é tornar-se arte chamo a transmutação em figura»³⁹.

A análise gadameriana do jogo, enquanto modelo festivo da racionalidade da criação artística ou literária, reconhece no movimento lúdico o paradigma de uma nova ontologia, a do estar a ser que requisita o acontecer originário da figuração simbólica implicada na própria ideia de linguagem⁴⁰. Aqui desabrocha toda uma nova ideia de linguagem. O núcleo fundamental desta é o conceito de *mimesis*, cerne da imaginação produtora de enredos e não reprodutora de coisa já feitas. Neste sentido, o autor lembra-nos:

o jogo que se produz na representação cénica não deve entender-se como a satisfação de uma necessidade de jogar mas como o surgimento da própria ideia de poesia⁴¹.

Esta não deve entender-se como cópia que descreve ou ainda como uma alteração do original, mas como uma autêntica transmutação exigida pela própria coisa que, de repente, se transforma numa outra e alcança assim o seu verdadeiro ser⁴².

O mundo da obra de arte, no qual o jogo se exprime plenamente, desta maneira, na unidade do seu desenrolar-se é de facto um mundo inteiramente metamorfoseado. Ao vê-lo cada um está pronto a dizer: é assim que acontece⁴³.

³⁷ Cf. Gadamer, *Gesammelte Werke* 8, 297

³⁸ Cf., neste sentido, Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I,139 ss.

³⁹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I,116: «Ich nenne dieser Wendung in der das menschliche Spiel eine eigentliche Vollendung.Kunst zu sein, ausbildet, Verwandlung ins Gebilde».

⁴⁰ Neste sentido devemos compreender a célebre afirmação de Gadamer, em *Wahrheit*, I, 478: «*Sein das Verstanden werden kann, ist Sprache*».

⁴¹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 122: «Das Spielen des Schauspiels will nicht als Befriedigung eines Spielbedürfnisses verstanden werden, sondern als das Ins-Dasein-Treten der Dichtung selbst».

⁴² Cf., Gadamer *Gesammelte Werke* 8, 83-85.

⁴³ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 118: « Die Welt des Kunstwerks, in de rein

Ver outras dimensões da *praxis*, até agora inacessíveis, eis o sentido do jogo. O mundo da dança e também o da música ajudam-me a perceber aspetos do movimento do mundo ou da ação como o horizonte das possibilidades humanas e inhumanas.

Deixa assim de ter sentido a habitual contraposição, expressa pela ideia moderna de «distinção estética», entre o mundo da vida e o mundo da arte. Pelo contrário, a experiência da arte faz, segundo Gadamer, parte do mundo da vida do homem que recusa o efeito muralha da ciência no seu existir. Ela confronta o ser humano com uma forma concreta da sua compreensão de si: aquela cuja dizibilidade rejeita a luz puramente antropomórfica do conceito ou a perspetiva vivencial da genialidade estética e requisita aquele que sabe participar no reconhecimento do outro sentido do mundo⁴⁴.

O que acontece na arte da dança não é apenas algo que pertence ao passado ou que diga exclusivamente respeito ao presente, mas o que se lhes apresenta como possível e, no entanto, é reconhecido como o mesmo: a abertura possível do homem – desde sempre implicada na atitude simbólica e metafórica—, hoje seriamente comprometida pelo império do conhecimento especializado e operatório.

A tese é pois que o ser da arte não pode ser definido como objeto de uma consciência estética, uma vez que inversamente a conduta estética é mais do que ela conhece acerca de si mesma. Ela é uma parte *do processo ontológico de representação* e pertence ao jogo enquanto jogo, enquanto momento essencial⁴⁵.

O que significa que a dimensão lúdico-metafórica da linguagem, aquela que nos faz «ver como», deve ser reabilitada como fio condutor do acesso a uma verdade, que é ela mesma um acontecer: o da elevação do meramente sensível ao sentido da humanidade, transformação sem a qual o homem acaba por se reduzir a animal ou autómato.

Reconhecendo no fenómeno lúdico, na linha de outras meditações sobre o tema, um traço fundamental da essência do homem concreto, o objetivo de Gadamer é salientar o modo de ser do jogo que transcende o comportamento do jogador singular; o jogo não é um ente fixo e determinado como o «facto»; é movimento com um conjunto de regras, enfim um ritual de convi-

Spiel sich derart in der Einheit seines Ablaufs voll aussagt, ist in der Tat eine ganze und gar verwandelte Welt. An ihr erkennt ein jeder: so es ist».

⁴⁴ Cf., Gadamer, *Die Aktualität*, 42-49.

⁴⁵ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, I, 121-122: «Die These ist also daß das Sein der Kunst nicht als Gegenstand eines ästhetischen Bewußtsein bestimmt werdwn kann, weil umgekehrt das ästhetische Verhalten mehr ist, als es von sich weiß. Es ist ein Teil des *Seinsvorganges der Darstellung* und gehört dem Spiel als Spiel weswshhaft zu».

vência que metaforiza o acontecer de um sentido inesgotável que se refigura de novo em cada uma das suas execuções.

Para Gadamer, a metáfora do jogo revela a singularidade de fenómenos como a arte, a tradição e a cultura, isto é, a sua temporalidade feita de refigurações e de retroações. Neste sentido, dizemos, habitualmente, que algo se joga ou está em jogo em tal ou tal lugar⁴⁶. O jogo não é nada em si mesmo enquanto não for encenado. No entanto, sempre que é jogado representa, por meio do movimento dos jogadores, uma figura, cuja idealidade significativa perdura, se é interpretada. O movimento lúdico distingue-se de toda a forma de ação que caracteriza o comportamento pragmático pois dá origem a uma configuração que se singulariza em cada novo acontecer, assemelhando-se o jogo ao tipo de movimento inerente à Natureza. Ele não é nada sem acontecer e no seu acontecer é a metáfora de um agir em conjunto que surge e que vai muito para além da cidadania utilitária. Esta metáfora abre espaços imaginários de partilha de significado e re(a)presenta modos de viver no mundo da ação.

Somos, com efeito, transportados, por meio do jogo, para um espaço próprio: o mundo simbólico que surge através de uma suspensão da autonomia do quotidiano instrumental. O jogo distingue-se deste apesar de não poder existir sem ele, pelo facto de ser um mundo em marcha, a caminho de uma comunicação em que não existe verdadeiramente uma distância entre quem joga e aquele que vê o jogo desenrolar-se.⁴⁷ O jogo dá origem a uma obra que reserva para cada um dos que a acolhem uma margem de liberdade que deve ser preenchida. A introdução do conceito de jogo, diz-nos Gadamer, tinha um objetivo: «mostrar precisamente que no jogo cada um toma parte»⁴⁸.

Assim a dança tal como jogo, têm uma identidade, como qualquer outra obra de arte, no conjunto das suas regras, na sua performance e na tarefa que, perante ela, incumbe ao espectador: atualizar *hic et nunc* a sua identidade na variação das suas realizações. O que a arte exige de nós, lembra o filósofo, em todos os casos e seja de que forma for,

é um trabalho de construção pessoal, seja sob a forma de uma aproximação do familiar que lhe foi dada pelas tradições figurativas, seja pela aproximação do não familiar, ligado à ausência de tradição que caracteriza a arte de hoje⁴⁹.

⁴⁶ Gadamer, *Die Aktualität*, 99.

⁴⁷ Gadamer, *Die Aktualität*, 31.

⁴⁸ Gadamer, *Die Aktualität*, 37.

⁴⁹ Gadamer, *Die Aktualität*, 49-50.

É aqui que cresce e amadurece, lembra Gadamer,

a qualidade autenticamente humana da existência, aquela que une o passado e o presente e torna simultâneos umas às outras as épocas, os estilos, as raças e as classes. Tudo isto é humano.⁵⁰

O motivo antropológico mais profundo que se esconde por trás do jogo da arte tem como correlato a nossa finitude e o desejo «de dar duração»⁵¹. É este desejo de deixar marca que distingue o «jogo dos homens e particularmente o da arte de todas as formas de jogo presentes na natureza»⁵².

Ora, o que dura não é uma coisa a conhecer, mas pelo contrário, algo a reconhecer. Já vimos que reconhecer não é voltar a ver a mesma coisa que já se conhecia; é

reconhecer na atualidade o que já conhecíamos do modo mais autêntico que nos era possível, no momento em que tivémos o primeiro encontro com isso, enquanto éramos precisamente prisioneiros do instante. Reconhecer é perceber o que permanece no que é fugaz⁵³.

A linguagem lúdica distingue-se da linguagem científica porque não acaba o movimento de referência que faz enquanto comunica algo mas interceta-o através da solicitação epocal que nos dirige, no sentido de penetrarmos nesse mesmo movimento de reconhecimento. Instados a repetir, fazemos novamente o caminho incorporando, no entanto, algo de diferente: refiguramos a partir da nossa forma histórica de representação. A nossa expressão configuradora é o contexto de atualização que, partindo da sua própria pré-compreensão do referente, realça outras perspetivas abrindo assim o caminho a um novo movimento de figuração.

O jogo pressupõe esta participação que contribui para o sentido da refiguração feita no espetáculo e que contraria a passividade da figura do espectador. Este joga o jogo da cooperação que a arte reclama de nós: sem espectador não há espetáculo.

O que verdadeiramente toda a criação artística exige de nós é que cada um se abra à linguagem falada numa obra de arte e que a aproprie como sendo a sua⁵⁴.

⁵⁰ Gadamer, *Die Aktualität*, 61.

⁵¹ Gadamer, *Die Aktualität*, 62.

⁵² Gadamer, *Die Aktualität*, 62.

⁵³ Gadamer, *Die Aktualität*, 62.

⁵⁴ Gadamer, *Die Aktualität*, 66.

Reunimo-nos aqui tendo em vista algo, sem que ninguém possa dizer verdadeiramente o que a todos nos reúne. A importância da arte reside justamente no facto de ela permitir ao homem «olhar sem amargura o que normalmente o esmaga e impede de viver»⁵⁵.

A beleza está sempre do lado da forma, da proporção e da medida, tão importantes para a vida sempre marcada pelo caos, pelo esforço, pelo sofrimento e pela dor. A arte cria a distância necessária para que não soçobremos perante as tragédias da vida. É uma forma de agir e de realizar valores não mercantis nem negativos. Ela permite reconhecer uma consonância, na dissonância da vida, tornando-nos singulares, pessoas, na apropriação que dela fazemos e que simultaneamente nos transforma e transborda.

A dança é terapia e poema, na medida em que é a transformação lúdica de uma forma de vida por uma forma de linguagem que perdura e a de uma forma de linguagem por uma forma de vida sempre singular. Ela lembra-nos que existe também

uma ordenação da vida que inclui entre outras as formas da criação artística, a decoração, a ordenação arquitetónica do nosso espaço de vida tal como o seu embelezamento por meio de todas as formas possíveis de arte⁵⁶.

3. Conclusão

Recorrendo a Gadamer e aos seus conceitos fundamentais de crítica da consciência estética e de jogo como fio condutor da leitura ontológica da obra de arte, foi-nos possível pensar a dança como representante do fenómeno lúdico da arte e ainda como terapia relativamente a um mundo administrado e governado pelo primado do trabalho, do labor e da eficácia. A dança enquanto *mimese* de um mundo de possibilidades a acontecer na ação e relação entre os homens é salutar e pode elevar-nos ao reconhecimento do essencial que o mundo dos afazeres nos faz esquecer. Além disso, como todo o fenómeno do belo, ela é instauradora de um valor não comercial nem mercantil pois ele ganha agora com a interpretação e exige testemunho para ser.

Exemplo da realização de uma obra que não é um simples artefacto consumível, mas teatro de uma outra dimensão do sentido, festiva, comunitária, a dança é poética e ética enquanto nos desafia neste mundo a ver como e agir de um outro modo. Ela faz-nos perceber por meio do seu jogo que o humano surge na e nas figuras que a comunidade apresenta de si mesmo.

⁵⁵ J. Porée, *Sur la douleur*, 105.

⁵⁶ Gadamer, *Die Aktualität*, 66.

Bibliografía

- H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Trad. (Madrid:1996).
- H.-G. Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, (Stuttgart: Reclam, 1977).
- Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik I Wahrheit un Methode, I Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (Tübingen: Mohr, 1986).
- J. Huizinga, *Homo Ludens. Essai sur la Fonction Sociale du Jeu*. (Paris: Gallimard, 1951).
- R. Kearney, *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la Figuration* (Paris: Beauchesne, 1984)
- F. Pierobon, *L'humanité tragique. Contribution à une phénoménologie de l'écriture* (Paris, La nuit surveillée: 2008).
- J. Porée, *Sur la douleur. Quatre études* (Paris: Puf, 2017).
- P. Ricoeur, «Life in quest of narrative» in David Wood (ed), *Narrative and Interpretation* (New York, London: Routledge, 1991).

A RAY OF LIGHT ON PRIVATE MATHEMATICAL CULTURE IN COIMBRA IN THE MID-17TH CENTURY:
FRANCISCO PEREIRA DE LA CERDA (†1656)

NOËL GOLVERS*

Abstract: *A closer consideration of some former Jesuit books in the National Library of Peking (Beitang collection) with the owner's name Francisco Pereira de la Cerda, brings us back to the milieu of the Coimbra college in 1654-1656, and proves that 'foreign' mathematical books were circulating in the margin of the College instruction, occasionally even among young Jesuit novices. At the same time, this study not only unravels the identity of the Angra do Heroísmo born Francisco Pereira de la Cerda; it evokes also the profile of Luis de Brito (born 1604, Abrantes) - and indirectly also his namesake (born 1613, Alvito); the former - later removed to the Domus Probationis in Lisbon - had also relations with the 'Mathematical library' of the Colégio Santo Antão (Lisbon), Athanasius Kircher (Rome) and some Jesuits in China; all this sheds some new light on the mathematical (book) culture in and around Coimbra and Lisbon, with less expected connections outside Portugal, almost precisely in the year F. Verbiest taught in Coimbra mathematics and took contact with Kircher.*

Keywords: *mathematics in Portugal; Francisco Pereira; Coimbra College; Luis de Brito, SJ; Ferdinand Verbiest, SJ; China mission.*

Resumo: Um exame atento a alguns livros jesuítas, existentes, após 1949, na Biblioteca Nacional de Pequim (na coleção conhecida por 'Beitang'), e que têm como nome de proprietário Francisco Pereira de la Cerda, levou-nos até ao Colégio das Artes de Coimbra, nos seus

Résumé: *En considérant de plus près quelques livres des Jésuites, présents depuis 1949 dans la bibliothèque Nationale de Peking (dans la collection dite 'Beitang') et ayant le nom du propriétaire Francisco Pereira de la Cerda, nous sommes conduits vers le milieu du*

* 'Senior Researcher' Faculteit of Letteren, OE Regiostudies, Afdeling Sinology; email: noel.golvers@kuleuven.be; orcid.org/0000-0001-7517-7191. I thank Dr. Emily Zhao Daying of the National Library of Beijing for her friendly collaboration.

anos 1654-56, onde alguns livros de matemática “estrangeiros” circulavam à margem da instrução que era dada no referido Colégio, e isto mesmo até entre os jovens noviços jesuítas. Em conjunto, a análise do caso não nos permitiu apenas precisar a identidade de Francisco Pereira de la Cerda (natural de Angra do Heroísmo), mas revelou também o perfil do jesuíta Luís de Brito (nascido em Abrantes, em 1604) e, indiretamente, de um seu homónimo (natural do Alvito, 1613). Havendo posteriormente ido para a Casa da Provação de Lisboa, o abrantino teve relações diretas com o Colégio de Santo Antão, e a sua biblioteca matemática; com Athanasius Kircher, em Roma; e com alguns jesuítas na China. Reunidos todos estes dados, uma nova luz passa a incidir sobre a cultura matemática dos colégios de Coimbra e de Lisboa, e as suas inesperadas relações com o exterior, mais ou menos no próprio ano da chegada de Ferdinand Verbiest a Coimbra na qualidade de professor temporário de ciências matemáticas, e em que contactou com Kircher.

Palavras-chave: Ciências matemáticas em Portugal; Francisco Pereira; Colégio de Coimbra; Luís de Brito, S.J.; Ferdinand Verbiest, S.J.; Missão na China.

Colégio das Artes à Coimbra dans les années 1654-56, où des livres mathématiques 'étrangers' circulaient dans la marge de l'instruction donnée au même collège, même parmi de jeunes novices jésuites. Au même temps, l'analyse du cas n'aide pas seulement à préciser l'identité de Francisco Pereira (né à Angra do Heroísmo), mais il révèle aussi le profil du Jésuite Luis de Brito (né 1604, Abrantes) – et indirectement celui de son homologue (né 1613, Alvito); le premier – après son mutation vers la Domus Probationis à Lisbonne - avait entretenu aussi des relations directes avec le Colégio de Santo Antão et sa bibliothèque mathématique à Lisbonne, avec Athanasius Kircher à Rome et avec quelques Jésuites en Chine. Tout ça jette quelque lumière nouvelle sur la culture mathématique au collège de Coimbra et de Lisbonne, et leurs relations plutôt inattendues hors du Portugal, à peu près dans l'année même de l'arrivée de Ferdinand Verbiest comme professeur temporaire de mathématiques.

Mots-clefs: Sciences mathématiques au Portugal; Francisco Pereira; Colégio de Coimbra; Luís de Brito, S.J.; Ferdinand Verbiest, S.J.; Mission en Chine.

*

In the actual National Library of Beijing is a small series of 8 Western precious books, which all have in common the fact that they once belonged to the same European owner, before having been offered, or arrived in the Jesuit mission of China. Following the list and the description of H. Verhaeren, in his *Catalogue de la Bibliothèque du Pé-t'ang* (Pékin: Impr. Des Lazaristes), 1949, these titles are:

- Christophorus Clavius, *Algebra C(hristophori) Clavii*, Aureliae All(obrogum) [i.e. Geneva], 1609 (no. 1290: “*Ir(mão) Francisco Pereira. Coimbra 1636*”, obviously to be corrected into 1656);

- Adrianus Metius, *Arithmeticae et Geometriae Practica*, Franequerae [i.e. Franeker], 1611 (no. 2239: “*Ir(mão) Francisco Pereira. Coimbra 1656*”);
- William Oughtred, *Arithmeticae in Numeris et Speciebus Institutio*, Londini, 1631 (no. 2357: “*Ir(mão) Francisco Pereira. Coimbra 1656*”);
- Nicola Cabeo, *In 4 Libros Meteorologicorum Aristotelis Commentaria et Quaestiones*, Romae, 1646 (no. 1170: “*Ir(mão) Francisco Pereira. Coimbra 1656*”);
- Girolamo Lunadoro, *Relatione della corte di Roma, e de’ riti da osservarsi in esta (...)*, Roma, 1654 (no. 3342: “*Fr(ater) Francisco Pereira Coimbra 20 Agosto 1656*”).
- Girolamo Savonarolo, *Triumphus Crucis*, Leiden, 1633 (no. 2677: “*Francisco Pereira de la Cerda faleceo na Comp(anhia) Coimbra. 1656*”).
- Famiani Strada, *De Bello Belgico*, Romae, 1648 (n^o 2879: “*Ir(mão) Francisco Pereira. 1656. Ao P(adr)e Pr(ocurato)re Martim Martinez*”)
- Henry More, *Vita et doctrina Christi Domini (...)*, Antwerp, 1649 (n^o 2283: “*Ir(mão) Francisco Pereira Coimbra 1656*”);

All of them have at least one book inscription, which indicates one (Jesuit) brother (*Ir(mão)*), called Francisco Pereira as their original (or 1st) owner, referring him to Coimbra, where he died (“*faleceo*”) in 1656. All these inscriptions are uniform and were entered in 1656 – i.e. the year of his death – app. all at once; the photographs show indeed that his name was (except in n.º 1170) written by the same hand, and represent a real owner’s mark; therefore we should accept Pereira acquired all these books in the 1st half of 1656, i.e. during his stay in Coimbra and before he died in August of that year. In 2 cases his name is combined to a reference to his death, obviously these additions (in another ink) were introduced after his death, when his private room was emptied, and his books were distributed, acc. to the normal rules.

These biographical details suffice to identify the original owner, as Francisco Pereira de la Cerda, a Jesuit, who was born in Angra do Heroísmo (Terceira, Açores) in 1637¹, entered the SJ in his 14th on the 14.XII.1652 in Lisbon, and after one year of novitiate in Lisbon - in those days in Cotovia (Lisbon)² – he was sent to Coimbra, where he finished the 2nd year in 1654

¹ From a noble ancestry: his father was Domingos Pereira Sarmentos.

² A. Lopes, *Roteiro Histórico dos Jesuítas em Lisboa*, Braga: Livraria A.I. : Editorial A.O., [1985], pp. 31 – 33.

(“*in fine biennii*”) and continued the following year 1655 to study ‘literature’. His presence in this College is indeed confirmed by the *Catalogi* of the Portuguese Province, viz.:

- Cat. Lus. 45, f^o 79r. (“Cat. 1us [i.e. primus] Collegii Conimbricens(is) A^o 1654”), s.v. Novitii (n^o 174):
 “*Fr(ater) Pereira – Angra – (aetas) 15 – (Vires) bonae – in fine biennii*”
- Cat. Lus. 45, f^o 180r. (“Cat. 1us Collegii Conimbric(ensis) Anno 1655”), s.v. *Fratres philosophi vel Humanistae* (n^o 104):
 “*Fr(ater) Franciscus Pereira Insulae 3ae (= the Latin form of Terceira) - ann(i) 17 – Anni Societ(at)is 2 – Vires: Bonae – Ministeria: Rhetoricae auditor*”.

Acc. to HS 48, f^o 42v., he died in Coimbra on 20 August 1656.

These and some other details correspond to the information given by Antonio Franco, *Ano santo da Companhia de Jesus em Portugal*, 1a ed., Porto: Editora, 1930, pp. 468 – 469. More important, however, is, that the date of decease mentioned in HS and by Franco matches with the date of 20 August, mentioned in one of the Chinese book inscriptions, viz. the copy of Lunadoro, *Relatione della Corte di Roma* (Verhaeren, n^o 3342) and that of Girolamo Savonarola (ibid., n^o 2277): ‘*faleceo na Companhia*’. It is, by consequence, clear that both persons, called Francisco Pereira, are indeed identical, and no homonyms; the additional information can by consequence also be transferred from the one source to the other.

With this personality, we trace a young Jesuit novice, of 17 years old, who was apparently the ‘owner’ of 4 mathematical books, all four published outside Portugal, viz. in Switzerland, Italy, Holland and England (3 of the 4 printed in non-Catholic cities as Franeker [Frisonia], Geneva and London), and which were in the year of his death, 1656, between 50 and 10 years old,³ i.e. according to contemporary standards rather recent. I could not find any information on the way he acquired them, nor whether this happened when he was in Coimbra, or already before, during his one year stay in the novitiate of Lisbon; the latter is possibly the most probable hypothesis, as already in the early 17th century mathematical books from other countries could be

³ The other, not-mathematical books were even slightly ‘younger’, published between 1633 and 1654.

acquired and circulated in Lisbon, through ‘foreign’ book shops, or book sellers of foreign origin⁴.

On the other hand, at least one book he may have acquired in Coimbra, viz. n° 2283, in which appears also the name of Luis de Brito, in a different handwriting. Acc. to the *Defuncti* lists and the *Catalogi*, this should be Luis (*al.* Ludovico) de Brit(t)o, sj (1604 - 1691), Jesuit, born in Abrantes (Estremadura) on 4.11.1604; he entered the Society on 3 May 1618; was professed on 1 Nov. 1640; in 1649 “*comes / socius*” – or secretary – of the Provincial (Lus. 45, *Catalogus* 1649, f° 30, n° 493), and in 1652 ‘*Visitor Insularum*’⁵; in 1654 he is mentioned in the Coimbra college as a preacher (Lus. 45, *Cat(alogus) Patrum & Fratrum Coll(egii) Conimbr(icensis)*, f°85r/v.: “*P. Ludovicus concionator*”), and his presence there is confirmed in 1655 (Lus., 45, f° 175: *Cat(alogus) Ius (i.e. primus) Coll(egii) Conimbricensis*, n° 40⁶) and again in 1658 (Lus. 45, f° 252, n° 29 of the *Index Alph(abeticus) Patrum Coll(egii) Conimbr(icensis)*).⁷

⁴ See for instance the copy of Thomas Finck, *Geometriae rotundi libri XIII*, Basel, 1583, and offered in 1617 in Lisbon (“*Olyssipone*”) by a Coimbra *irmão*, called Nogueira to Pantaleon Kirwitzer (H. Verhaeren, *Catalogue*, n° 1608); another example is no. 3063 of the same catalogue, a copy of Adriaen Vlack, *Trigonometria artificialis*, Gouda, 1653, app. since 1668 in Lisbon, as property of a further unidentified *Estevão Soares (“*Ex libris Stephani Suarez a° 1668 – Orent R(everen)di Patres Deum, pro peccatore Joanne Engeler sacerdote Germano 1672 13 Martii Ulyssobena [better: Ulyssobona?]- V(ice) Prov(inciae) Sinensis*”); the most convincing and impressive evidence, however, are the mathematical books now in the BNP, which were published in the 16th century all over Europe, even when in these cases we mostly don’t know when they arrived in Lisbon (see: H. Leitão, *Livros de ciências XVI s. in BNP, passim [see Indices]*).

⁵ This indication in the catalogi is confirmed by Lus. 54, f° 47v. (15.10.1652), where the Provincial is mentioned by name, viz. Jeronimo Vogado (1645 – 1648 [sic]).

⁶ No longer as a preacher: “*P(ater) Lodovicus de Britto. Docuit Latinitatem per 4 annos, rector Collegii Brigantini, Provincialis comes, Insularum visitor, Prof(essus) 4 votorum*”; in 1655 the preacher was José de Britto (ibid., n° 30).

⁷ In these *Catalogi* (especially the one of 1661) he is described with the following ‘ministeria: “*Docuit gramm(aticam) 3 ann(os); Rect(or) 3 (annos) Collegii Brigantini; Soc(ius) Prov(incialis); Visitor insularum*”; cf. further F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal, Tomo 3º. A provincia Portuguesa no século XVII, 1615 – 1700. Vol. 1 Nos colégios – Nas ciências e Letras – Na Côte*, p. 27 and 28; id., *Tomo Terceiro*, vol. II, p. 75 and 374 (quoting a document of an unknown date: among the “*Societatis Lusitaniae in Prov(incia) Extrematuria seu Ulyssiponensi Professi*” was: “*P(ater) Ludovicus de Brito, Artium Magister, Vice-Rector olim Collegii Brigantini, Minister Domus Professae Ulissiponensis, Socius Patris Provincialis, nunc Visitor Insularum*”. In fact, in the *Catalogi* wich I consulted, he appears not earlier than 1661 in the *Domus Probationis / Cotovia novitiati* of Lisbon (*Cat. Ius Prov(inciae) Transtaganæ* 1661: JS 45, f° 297; in the short period between 1654 and 1661 Lisbon

This identification becomes the more probable, as his name appears also in some other extant books in the China mission, now in the Beitang⁸; finally as he was also a correspondent of François de Rougemont, who was in 1655-1656 also in the Coimbra college, together with the Dutch Jesuit Ignatius Hartoghvelt⁹. This identification can help to understand the relation between both names (de Brito; Pereira) within the same book: it may have been a former private book of De Brito, he offered as a present to the young Pereira, during their shared short period in Coimbra¹⁰.

was part of the *Prov. Transtagana*). Therefore, the statement of Franco, *Ano Santo*, p. 14: “*O mais de sua vida, que foi dilatada, passou na casa de São Roque (...)*” should at least be modified. Another aspect in the curriculum of Luis de Brito may have brought him directly in contact with the young Pereira, viz. the fact that on 15 Oct. 1652 he was “*visitor insularum*” (JS 54, f^o 44), incl. in Terceira, i.e. only two months before Pereira on 14 Dec. of the same year entered the noviciate; one can easily guess some (causal?) connection between both facts.

⁸ De Brito, Luis, Padre (S.J.): no. 1121, a copy of Tycho Brahe, *Astronomiae Instauratae Progymnasmata*, Pragae, 1602 (“*dado al Provincia da China pello P(adre) Luis de Britto*”); cf. no. 1911 (in a copy of A. Kircher, *Iter Extaticum*, Rome, 1657, once offered by the author himself to L. de Brito: “*R(everendo) P(atr) Ludovico de Britto (donavit) author*”); 2283 (H. More, *Vita et Doctrina Christi*, Antwerp, 1649, in combination with Francisco Pereira); 3876 (F. de la Torre, *El peregrino atlante S. Francisco Xavier*, Lisboa 1674). These 4 titles demonstrate his interest in astronomy and preaching in the Far Eastern mission, but especially the personal donation by Athanasius Kircher of a copy of his *Iter Extaticum* appeals to the imagination; because his name is not in Kircher’s correspondence (see the list of W. Gramatowski & M. Rebernik, *Epistolae Kircherianae*, Rome, 2001) we can no longer reconstruct the character of this contact. Probably De Brito’s name appears in still another book (or rather: map) donation, viz. in a copy of [Mercator], *Las XVII Provincias de la Tierra Baxa* (...), Duysburg, s.n., s.d., now in the Ajuda Library (14-XIII-30), with the inscription: “*Este mapa me deo o Pr. Luis de Brito p(er) a esta livraria da math(ematica) de S(anto) Antão*” (mentioned by L. Giurgevich, in: *As bibliotecas e o livro em instituições eclesiais. Actas do II e III encontro nacional*, 2013, p. 183; I thank Dr. Maria de Fátima Gomes for her verification and correction of the inscription on the ms).

⁹ See my: *François de Rougemont*, p. 365: De Rougemont in a (lost) letter to Philippe Couplet, partially quoted in the *Elogium Fr(ancisci) de Rougemont* of Egidius Estrix (ARSI, Flandro-Belg., 70, II, p. 1031ff.), p. 1041, concerning the appointment of Charles de Noyelle as German assistant in 1661: “*Hoc certo mihi constat ex litteris P(atris) Ludovici de Brito*”; this implies, by consequence, that in or shortly after 1661 L. de Brito was a correspondent of F. de Rougemont, a correspondence which can have been started precisely when both were in 1655/6 in the *Colégio* of Coimbra. On Rougemont & Hartoghvelt between 6 May 1655 and early 1656 in the *Colégio*, see my presentation on the Conference organized by the *Museu da Ciência* in Coimbra in May, 2017 (Dir. Carlota Simões) and the Proceedings (forthcoming).

¹⁰ For the sake of completeness, we should mention a namesake ‘Pater Luis de Britto’, born in 1613 in Alvito (Beja; Alentejo), mentioned in the Cat. of 1649 (Lus. 45, f^o 4r.)

At any rate, these 4 mathematical books were in Pereira's property in Coimbra in 1656, almost certainly not as a bibliographical curiosity or a collector's item, but as the instruments for mathematical reading and training¹¹. This we should most probably locate within the framework of a private mathematical "*studium privatum*" of the owner, as the catalogues of the Coimbra Jesuit college do not mention any curricular mathematical teacher for 1654-1655 (Cat. Lus. 45);¹² only shortly after Pereira's death Verbiest arrived in Coimbra, to teach mathematics (cf. infra). Learning mathematics through "*studium privatum*" was, within the Society of Jesus, not exceptional, and it is, for instance, explicitly mentioned as the source of the mathematical fame of other contemporary Jesuits such as Ferdinand Verbiest (attributed to him by his friend François de Rougemont¹³), his later successor Antoine Thomas (in an auto-testimony)¹⁴, Egidius (al. Gilles) Estrix, the later secretary of

in the college of Porto; in that of 1655 (Lus., 45, f^o 110v., n^o 25) he was in the *Domus Professa*, i.e. São Roque of Lisbon; this Luis de Brito is in all probability mentioned as Aloy de Britto, who died in Evora on 30.02.1686.

¹¹ It may be relevant also that, of these 4 titles, only A. Metius's *Arithmetica* was in the 'general library' of the Coimbra College: see the catalogue of mathematical and medical books in ANTT, Ministério dos Negócios Eclesiásticos e Justiça, caixa 50, maço 61 (2.08.1766): L. Giurgevich & H. Leitão, *Clavis Bibliothecarum*, n^o 710.

¹² The mathematical culture in Coimbra in these years was described by Rodrigues, III, 1, p. 213 as follows: 'desceu o ensino e estudo da matematica na Universidade a lastimosa decadencia por todo o século XVII. Durante muitos anos totalmente faltou a frequencia dos estudantes e por muitos outros faltaram estudantes e lentes. Nas cortes de 1654 pediu-se ao rei D(on) João, que restaurasse aquelles estudos, porque havendo cadeira da matematica, não havia quem a estudasse. Depois de João Turriano que obteve a cargo de professor em 1653...até 1682 quasi sempre vagou a cadeira, sem mestres e sem discipulos" (T. Braga, *Historia da Universidade de Coimbra*, II, 824). A lack of appropriate mathematical books in the Coimbra area was explicitly mentioned on 28.03.1678 by Antoine Thomas in a letter to Maria de Guadalupe, the Duchess of Aveiro (*Far Eastern Catholic Missions, 1663-1671: the Original Papers of the Duchess d'Aveiro*, Tenri: Tenri Univ., 1975, II, p. 157): "*Perveni Conimbricam vigesima quinta huius, a R[everen]do Patre Provinciali missus ad docendas scientias mathematicas hoc anno. Quare intra paucos dies illas inchoabimus, omni quidem fere librorum subsidio destituti, eo quod in his regionibus vix ulli mathematici libri reperiantur*". Mathematical books were to be found in other private collections, such as that of Andre de Almada, SJ († 1642) and Francisco Rodrigues Cassão († 1666).

¹³ F. de Rougemont, in a letter of 27.07.1661 to Philippe Couplet: "*ob admirabilem peritiam rerum mathematicarum et, quod admirationem augeat, privato studio acquisitam*" (C.F. Waldack, in: *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique*, 9, 1872, p. 19).

¹⁴ A. Thomas, on 27.01.1671 and 24.05.1672 from Douai selected for himself an entire "*suite*" of mathematical sciences, explicitly in preparation of being sent to the China mission. According to his own information, this included the study of: (1) Euclid's'

Tyrus Gonzales (in his obituary)¹⁵, etc. Yet, as far as I know, it is the first explicit testimony from the mid-17th century Coimbra Jesuit context (but see *infra*).

The contents of these 4 books - not necessarily the only mathematical ones in his property, others probably having been lost later, either in Coimbra or in China - have to do with arithmetic and algebra (3 volumes), and Aristotelian meteorology (1 title). Despite Clavius's textbook of algebra (1st issue 1608)¹⁶, this discipline was apparently not a central matter in Jesuit mathematics¹⁷, and still in his *Synopsis Mathematica* (red. ca. 1677-78) – a textbook for Jesuit 'tyrones' who prepared themselves for the China mission, and prepared during his term as a mathematical teacher in the Coimbra *Colégio das Artes* - Antoine Thomas excluded algebra from his overview of 15 mathematical disciplines, or postponed it until the last chapter, which was never printed¹⁸; still, in spite of Thomas's conviction that algebra was 'not adapted for early beginners ("*tyronibus parum accomodatam*")', Pereira had a copy of Clavius's algebra with him, and therefore he exceeded the level of a pure 'tyro'. Oughtred and Metius were two other popular textbooks on arithmetic and geometry, while Cabeo's book on Aristotelian meteorology refers to a much broader specter of interest, and exceeds also the framework of A. Thomas's limited mathematical curri-

Elementa; (2) the calculation of solar and lunar movements, and their eclipses, followed in a third phase (3) by unspecified "*alias matheseos scientias*"; for these and other parts of his curriculum he indicated "*studium privatum*" as the most appropriate way: cf. JS 148, f^o 13 and 14.

¹⁵ See Brussels: KBR (Royal Library), Ms. 6487, f^o 378 – 383v^o (translated from the original Flemish report): "in the beginning, he studied the science, which we commonly call mathematics, on fixed hours, but afterwards he destined – in order to get a better / deeper understanding – also all the time, which he found 'empty' from his current exercises and concerns, and this not only because of the great pleasure he got from the 'certainty' and the clearness of this science, but also because he couldn't find any other, which was more adapted to 'settle' a certain nostalgia (depression) and 'tristezza' than to consider with attentive concentration some of its propositions".

¹⁶ On its contents: G. Schubring, in: http://www.chiesadelgesu.org/documenti/120212_Clavius_Algebra_it.pdf (consulted 11/07/2017).

¹⁷ See my discussion on this *Synopsis* in EASTM, vol. 45, 2017.1, pp. 121 – 185 (forthcoming). This seems now confirmed by a statement of Thomas himself in his ms., now in the library of the Hispanic Society of New York, where he explains why he had postponed this discipline to the last (= 16th) chapter: "*Algebra, quae est subtilior ars numerandi, ab Arabibus excogitata, deinde a P(atre) Clavio S.J. magnopere illustrata ac deinde a[d] Descartes in novam methodum longe meliorem traducta, quae proinde dicitur 'algebra speciosa'. **Hanc partem Tyronibus parum accomodatam in hunc locum remittimus***".

¹⁸ C. Jami, in *A Lifelong dedication to the China mission. Festschrift J. Heyndrickx*, Leuven, 2007, pp. 459 – 466; see also C. Jami, *The Emperor's new Mathematics*, Oxford: OUP, 2012, p. 201.

culum. All this may characterize the young Pereira's mathematical level as rather 'advanced'. This is in all probability the reason of the great expectations one had in his "ingenium"¹⁹.

Here are rising various questions, which due to a lack of sufficient evidence are hardly to be answered. Was his study indeed completely 'independent', or had he some support among the Jesuits or other competent persons within the Coimbra context? As far as mathematics included astronomy – André de Almada, SJ, had died in 1642, and I don't know whether his informal '*academia*' and patronage was still functioning after his death²⁰; Francisco Rodrigues Cassão (born 1596) was in 1654 58 years old, and had himself some practical astronomical experience, but we don't know whether he had also a broader mathematical interest, nor whether he was interested in supporting or monitoring young *scholastici* of the class of rhetoric. Certainly Pereira died shortly (i.e. some 3 months) before Ferdinand Verbiest, SJ (1623-1688) arrived in Coimbra, invited as an *Indipeta* with some mathematical training, and reputation; his courses – on which we don't know anything in detail – covered the period from Oct. 1656 to March 1657²¹, and 'missed' therefore the young Pereira.

Yet, the almost complete coincidence of the moment of Pereira's decease and the arrival of the *Indipeta* Verbiest could explain why this group of 8 books arrived after Pereira's death in China: as Jesuits in general were looking for mathematical (and other scholarly) books for the China mission – where a mathematical training was a very important element in the recruitment and the selection – it looks almost evident that the books were 'offered' during the temporary stay of Verbiest, either to himself or to the 'organizer' of the group, Martino Martini. The latter hypothesis seems to be proven by the fact, that Martini's name is found in one of these books (n.º. 2879), in a personal dedication in Portuguese ("ao...Martinez").²² The

¹⁹ According to a laconical statement of Francisco Franco, *Synopsis Annalium Societatis Jesu in Lusitania ab annis 1540 usque ad annum 1725*, Augsburg – Graz, 1726, p. 316, n.º 16: "*Magnas de ipsius ingenio spes conceptas morbus diuturnus & mors secuta inturbavit*".

²⁰ On his 'Academia' in Coimbra, see M. Carolino, 'Science, patronage and academies in early seventeenth-century Portugal: The Scientific Academy of the nobleman and university professor André de Almada', in: *History of Science*, 54.2, 2016, pp. 107-137.

²¹ See N. Golvers, 'Two overlooked letters of Ferdinand Verbiest to A. Kircher. How a missionary project was shaped, and Kircher's books were received in mid-17th century Spain and Portugal', in: *Humanistica Lovaniensia*, LIV, 2005, pp. 267 – 284.

²² Apart from being known from other locations (e.g. also in the Low Countries he was known under his Spanish name variant), its presence also in Coimbra (side by side with the Portuguese "*Martim*") reminds us of the many other signs of Spanish influence in Coimbra, as I found in the 1655 letter of Ignatius Hartoghvelt (see note 9).

Pereira books were assigned – either by the procurator of the Far Eastern Mission in Lisbon (or his *socius*, both in the *Colégio Santo Antão*²³) or in Macau – to the Chinese Vice-Province or to the college in Macau²⁴; after arrival, some of these books were put in the ‘room (‘cubiculum’)-library of the Chinese Vice-Provincial (n° 3342²⁵) or in that of the Japanese Provincial (nos 2677; 2283²⁶); n° 1290 was later transmitted to the Portuguese college Xitang (Nantang) in Peking²⁷, and the copy dedicated to Martini arrived with him in Hangzhou, and was, after his death in 1661, transferred to the local college library, following the common rule²⁸.

Unfortunately we don’t know whether this transmission to the China mission happened according to Pereira’s own intention or will; neither we have any application letter from his hand for China, which could refer to particular interest in the China mission, a frequently attested desire among young Jesuit novices with a particular mathematical ‘profile’ / interest – or was decided independently from his person by the Jesuit superiors in Coimbra and the Portuguese province.

At any rate, the presence of these 4 rather advanced mathematical books next to the ‘poor’ mathematical collection of the Jesuit College library shows that mathematics could, in particular conditions, be part of *personal* culture and practiced also by young novices, in the margin of the simultaneous official curricula. Currently, these forms of informal mathematical study can only be known from data, such as these 4 book inscriptions – preserved

²³ In 1655 it was Father Cosme Coelho: cf. Lus. 45, f° 112v., n° 17 in the *Cat. Ius Coll(egii) Olisipon(ensis) D(ivi) Antonii a(nno) D(omini) 1655*: “procurator Generalis (per) 4 ann(os), cuius munus curam etiam nunc gerit pro provinciis Orientalibus & Lusitaniã”; confirmed on f° 185r. (n° 297): “Cosmus Coelho...Diversis temporibus Procurator et Minister Coll(egii) Conimbricensis, nunc Procurator Provinciae et simul Provinciae Indiae”.

²⁴ No. 1170: “Aplicado a Missao da China ou ao collegio de Macao”; n° 2239: “Aplicado a Missam da Comp(anh)ia de Jesu da China ou ao Collegio de Macao”; n° 2357: “Aplicado a Missao da China no novo collegio de Macao”. I assume that an ‘open’ dilemma between an assignment to the Vice-Prov. or the College in Macau is less probable in Macau itself, which could argue for an assignment made by the procurator in Lisbon.

²⁵ 3342: “Aplicado a Vice-Provincia da Comp(anh)ia de Jesu da China – No cubiculo do P(adre) V(ice) Provincial”.

²⁶ 2677: “Aplicado ao collegio da Comp.a de JESU Macao na China. No cubiculo do Pe Provincial – Cuno (??) Cubiculo do P(adre) Reitor; 2283: Aplicado a ViceProv(inci)a da Comp(anh)ia de JESU da China. No cubiculo do P(adre) Provincial”.

²⁷ 1290: “Aplicado a Missam da Comp;a de JESU da China ou do colegio de Macao – Applicatus Collegio S.I. Pekim”.

²⁸ 2879: “Aplicado a Missao da Comp(anh)ia de JESU da China – Ao P(adre) P(rocurado)re Martim Martinez – Caza de Ham cheu”.

in China, inventories of individual book collections and other related documents²⁹. When these can be traced, they become a small, but relevant correction on the generally low esteem of modern scholars for the mathematical culture in 17th-century Portugal outside Lisbon.

Rome – July 2017

Bibliography

Abbreviations:

ANTT:	Arquivo Nacional Torre do Tombo
ARSI:	Archivum Romanum Societatis Iesu
CHAM:	Centro de História de Além-Mar
HS:	Historia Societatis (section of ARSI)
JS:	Japonica Sinica (Section of ARSI)
KBR:	Koninklijke Bibliotheek / Bibliothèque Royale (Brussels)
Lus:	Lusitania (section of ARSI)

Primary Sources:

Brussels, *KBR* : Ms. 6487

Coimbra, *Biblioteca Geral*, ms. 602 and 633.

Lisbon, *Arquivo Nacional Torre do Tombo, Ministério dos Negócios Eclesiásticos e Justiça*, caixa 50, maço 61.

Rome, *ARSI, Lusitania, Catalogi varii*.

Rome, *ARSI, Japonica Sinica, var.loc*.

Secondary Literature

Carolino, Luis Miguel, 'Science, patronage and academies in early seventeenth-century Portugal: The Scientific Academy of the nobleman and university professor André de Almada', in: *History of Science*, 54.2, 2016, pp. 107-137.

Franco, António, *Ano santo da Companhia de Jesus em Portugal*, 1a ed., Porto: Editora, 1930

Franco, Francisco, *Synopsis Annalium Societatis Jesu in Lusitania ab annis 1540 usque ad annum 1725*, Augsburg – Graz: Sumptibus Philippi, Martini & Joannis Veith Haeredum, 1726.

²⁹ Such personal declarations of book ownership in 17th century Coimbra are preserved in Coimbra, *Biblioteca Geral*, ms. 602, f^o 81ff. (among others from Manuel de Magalhães) and Ms. 633 (18th century): I owe this reference to a kind communication of Dr. H. Baudry (CHAM).

- Giurgevich, Luana & Leitão, Henrique, *Clavis Bibliothecarum. Catalogos e inventarios de livrarias de instituições religiosas em Portugal até 1834*, Lisbon (Moscavide): Sersilito, 2016.
- Giurgevich, Luana, ‘O livro científico nas bibliotecas monastic-conventuais: tentativa de uma caracterização à escala nacional’, in: *As bibliotecas e o livro em instituições eclesiais. Actas do II e III encontro nacional (Bens culturais da Igreja, nº 2)*, Lisboa (Moscavide): Sersolito, 2013, pp. 170-183.
- Golvers, Noël, ‘Two overlooked letters of Ferdinand Verbiest to A. Kircher. How a missionary project was shaped, and Kircher’s books were received in mid-17th century Spain and Portugal’, in: *Humanistica Lovaniensia*, LIV, 2005, pp. 267-284.
- Golvers, Noël, ‘The Jesuits in China and the circulation of Western Books in the Sciences (17th-18th Centuries): The Medical and Pharmaceutical Sections in the SJ Libraries of Peking’, in: *East Asian Science Technology and Medicine*, 34, 2011, pp. 15-85.
- Gramatowski, Wiktor & Rebernik, Marjan, *Epistolae Kircherianae. Index alphabeticus. Index geographicus (Subsidia ad Historiam S.I.)*, Rome: Institutum Historicum S.I., 2001
- Jami, Catherine, ‘A Discreet Mathematician: Antoine Thomas (1644-1907) and his textbooks’, in: N. Golvers (ed.), in *A Lifelong dedication to the China mission. Essays presented in Honor of Father Jeroom Heyndrickx, CICM (Leuven Chinese Studies, XVII)*, Leuven: F. Verbiest Institute, 2007, pp. 447-468.
- Jami, Catherine, *The Emperor’s new Mathematics*, Oxford: OUP, 2012.
- Leitão, Henrique, ‘O livro científico antigo, séculos XV e XVI. Notas sobre a situação portuguesa’, in: *O Livro Científico dos Séculos XV e XVI. Ciências Físico-Matemáticas na Biblioteca Nacional*, Lisbon: Biblioteca Nacional, 2004, pp. 15-53.
- Lopes, Antonio, *Roteiro Historico dos Jesuitas em Lisboa*, Braga: Livraria A.I.: Editorial A.O., [1985].
- Rodrigues, Francisco, *Historia da Companhia de Jesus na assistência de Portugal, Tomo 3º. A provincia Portuguesa no século XVII, 1615-1700*, Porto: Apostolado de Imprensa, 1931 etc.
- Schubring, Gert, in: http://www.chiesadelgesu.org/documenti/120212_Clavius_Algebra_it.pdf
- The Far Eastern Catholic Missions, 1663-1671: the Original Papers of the Duchess d’Aveiro*, Tenri: Tenri Univ., 1975.
- Verhaeren, Hubert, *Catalogue de la Bibliothèque du Pé-t’ang*, Pékin: Impr. Des Lazaristes, 1949.
- Waldack, Charles F., ‘Le Père Philippe Couplet, Malinois, S.J., missionnaire en Chine (1623-1694)’, in: *Analectes pour servir à l’histoire ecclésiastique de Belgique*, 9, 1872, pp. 5-31.

IDADES DE OURO, IDADES DE FERRO PRESENTE E PASSADO MÍTICOS EM HESÍODO

GOLDEN AGES, IRON AGES
MYTHICAL PRESENT AND PAST IN HESIOD

PAULO ALEXANDRE LIMA *

Abstract: The myth of ages should be understood as changing the status of the *Works and Days*, for it explains the present times by means of mythical categories. The general sense of the myth is a degeneration of ages. Along the way, there are two moments of regeneration, where two kinds of “return” to the golden age and two manifestations of cyclical temporality occur. Together, the iron and the golden age form the two major pillars in the composition of the myth. In the alternative, which the iron people are confronted with, between good and justice/evil and injustice, the ultimate meaning of the myth and the possibility of the second manifestation of cyclical temporality are at stake.

Keywords: Cyclical temporality, myth of ages, mythical categories

* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Endereço electrónico: lima.pauloalexandre@gmail.com. Orcid id: 0000-0002-8022-2003.

O presente artigo corresponde a uma versão bastante alargada e remodelada de uma parte de uma comunicação – com o título “Idades de ouro, idades de ferro: Presente e passado míticos em Hesíodo e Platão” – apresentada ao *workshop Poesia e filosofia na Grécia antiga: Afinidades, cruzamentos, querelas*, que teve lugar na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (nos dias 1 e 2 de Novembro de 2013) e foi organizado pela Unidade de I&D *Linguagem, Interpretação & Filosofia* da Universidade de Coimbra. Gostaria de deixar aqui uma palavra de agradecimento a todos os participantes no *workshop* pelas perguntas e sugestões feitas nessa ocasião, em especial à Professora Maria José Martín-Velasco (Universidade de Santiago de Compostela) e ao Professor António Caeiro (Universidade Nova de Lisboa).

Resumo: O mito das idades deve ser entendido como algo que muda o estatuto de *Os trabalhos e os dias*, pois explica o tempo presente através de categorias míticas. O sentido geral do mito é o de uma degeneração das idades. Ao longo dessa degeneração, há dois momentos de regeneração, nos quais ocorrem dois tipos de “regresso” à idade de ouro e duas manifestações de temporalidade cíclica. A idade de ouro e a idade de ferro formam, em conjunto, os dois principais pilares da composição do mito. É na alternativa, com a qual estão confrontados os habitantes da idade de ferro, entre bem/justiça e mal/injustiça que se jogam o sentido último do mito e a possibilidade da segunda manifestação de uma temporalidade cíclica.

Palavras-chave: Temporalidade cíclica, mito das idades, categorias míticas

Résumé: Le mythe des âges doit être compris comme quelque chose qui change le statut du poème *Les travaux et les jours*, car il explique le temps présent à travers de catégories mythiques. La signification générale du mythe est celle d’une dégénérescence des âges. Tout au long de cette dégénérescence, il y a deux moments de régénération, où il y a deux sortes de “retours” à l’âge d’or et deux manifestations de la temporalité cyclique. L’âge d’or et l’âge de fer forment ensemble les deux principaux piliers de la composition du mythe. Dans l’alternative, à laquelle le peuple de fer est confronté, entre le bien/la justice et le mal/l’injustice, le sens ultime du mythe et la possibilité d’une seconde manifestation de la temporalité cyclique sont en jeu.

Mots-clés: Temporalité cyclique, mythe des âges, catégories mythiques

I

Neste estudo, procuraremos considerar a relação e o contraste *estruturais* entre a idade de ouro e a idade de ferro. Como veremos melhor, entre a idade de ouro e a idade de ferro não existe apenas um contraste ou uma oposição; existe, na verdade, também uma relação de *remissão*, segundo a qual a idade de ouro degenera e, ao cabo de uma série de etapas, se transforma na idade de ferro e segundo a qual a idade de ferro tem a possibilidade de se regenerar e de se assemelhar à idade de ouro. Por outras palavras, nem a idade de ouro nem a idade de ferro são idades absolutas, no sentido em que seria possível definir cada uma delas exclusivamente a partir de si mesma; sucede antes que nenhuma delas pode ser definida fora da sua relação com a outra; mais do que isso, nenhuma delas pode ser definida fora da sua relação com a “*narrativa*” *global* das idades, quer se trate de uma narrativa que privilegia a mera sucessão linear das várias idades, quer se trate de uma narrativa que procura acentuar o carácter “regressivo” ou cíclico da transição de certas idades para outras.

Consideraremos, portanto, a relação e o contraste estruturais entre a idade de ouro e a idade de ferro, entendidos nestes termos. No entanto, a necessidade, agora mesmo indicada, de integração de cada uma das idades na narrativa global das idades chama a atenção para uma questão central, que se pode formular do seguinte modo: que compreensão(ões) do *tempo* pode(m) estar implicada(s) na ideia geral de uma narrativa das idades?

Mais adiante, esta questão será objecto de consideração da nossa parte. Mas, para já, consideremos alguns aspectos que resultam do facto de a narrativa das idades ser justamente uma narrativa ou uma *história* – e uma narrativa ou uma história das idades do *Humano*. Desde logo, a narrativa das idades do Humano costuma ser apresentada precisamente como um *mito*¹. Não nos interessa discutir aqui a fundo todos os desenvolvimentos de que este conceito foi objecto, quer no pensamento grego antigo, quer depois nos estudos modernos sobre a mitologia.² Interessa-nos, sim, considerar que a narrativa das idades do Humano, enquanto narrativa mítica, corresponde a uma peculiar tentativa de *compreensão* da “realidade” que, sem comprometer com isso integralmente o seu estatuto de “*verdade*”, nos conta uma história, fazendo uso de figuras ficcionais – ou *quase-ficcionais* – cujas acções ocorrem “*algures*”, num tempo e num espaço *indefinidos*. As narrativas míticas são, o mais das vezes, narrativas sobre o *passado* – sobre um passado *sem cronologia definida*, que não conseguimos localizar exactamente em relação ao presente em que vivemos e que situamos por meio do calendário. As narrativas míticas e o passado mítico que elas retratam estão vaga e difusamente “lá para trás”; não deixam, porém, de retratar o passado – um tempo

¹ Cf. v. 106, onde Hesíodo refere que vai apresentar, sob a forma de um esboço (ἐκκορυφώσω), uma outra história ou narrativa (ἕτερόν ... λόγον). Embora Hesíodo use λόγος em vez de μῦθος, tal não significa que o que vai apresentar não possua um carácter mítico – uma vez que, no período arcaico, os termos são sinónimos (veja-se R. G. A. Buxton, *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology* (Cambridge, 1994), 12-13). Mesmo o uso de ἐκκορυφώσω nada diz nesse sentido, já que a ideia de esboço pertence ao âmbito da historiografia (como sustenta T. G. Rosenmeyer, “Hesiod and Historiography”, *Hermes*, 85, 1957, 269) mas também ao da mitologia – considere-se, a tal respeito, B. Currie, “Hesiod on Human History” in J. Marincola, L. Llewellyn-Jones and C. Maciver (edd.), *Greek Notions of the Past in the Archaic and Classical Eras: History without Historians*, (Edinburgh, 2012), 38, n. 5, que cita as *Fábulas de Hígino* e, do próprio Hesíodo, a *Teogonia* e o *Catálogo de mulheres*. Quanto ao texto grego de *Os trabalhos e os dias* e à sua referência, seguimos a edição de G. W. Most, *Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*, Edited and Translated (Cambridge MA, 2006; repr. with corr. 2010). Na citação de *Os trabalhos e os dias*, usamos apenas o(s) número(s) do(s) verso(s) de cada vez em causa.

² A esse respeito, veja-se M. Detienne, *L'invention de la mythologie* (Paris, 1981).

que precede o nosso e que desempenha um papel relevante no modo como o tempo em que vivemos se acha *conformado* (mesmo que não consigamos determinar exactamente como desempenha esse papel).³

Contudo, um dos aspectos interessantes da narrativa sobre as idades do Humano é que ela inclui expressamente uma caracterização *mítica* do nosso *presente*. Segundo a narrativa das idades do Humano, a idade de ouro corresponde a uma “parte” do nosso passado e a idade de ferro corresponde ao que *ainda é* o nosso presente. Ora, se a idade de ouro consiste numa narrativa mítica sobre o nosso passado, a *idade de ferro* não consistirá senão numa *narrativa mítica sobre o nosso presente*.⁴

Na verdade, é bem mais fácil aceitar esta tese em relação ao passado do que aceitá-la em relação ao presente – e até mesmo ao futuro. Pois, vendo bem, a narrativa das idades do Humano fala do passado como um passado longínquo – mas fala do presente *onde e como* o conhecemos. Todavia, a partir do momento em que identificamos o presente em que vivemos como algo que *provém* de um passado ao limite *não-situável* (por outras palavras, a partir do momento em que identificamos a idade de ferro em que vivemos como algo que *provém* de uma idade de ouro ao limite *não-situável*) também o *presente* – a *idade de ferro* – se torna *não-situável*, adquirindo assim um *carácter mítico*.⁵

Mas, segundo a narrativa das idades do Humano, o carácter mítico do presente – da idade de ferro – não se deve apenas ao facto de o presente – a

³ Sobre esta compreensão do mito e do tempo mítico, veja-se M. I. Finley, “Myth, Memory, and History”, *History and Theory*, 4, 1965, 281-302.

⁴ A própria designação do tempo em que Hesíodo viveu como idade *de ferro* situa imediatamente esse tempo no plano do *simbólico*, isto é, num plano de *significação* ou *codificação* que *transcende* o plano do *real*: do mero facto ou do mero acontecimento. A propósito desta função simbólica do mito e da sua relevância para a compreensão do tempo dito histórico (e, até mesmo, do tempo presente), veja-se e.g. M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, 1963, pp. 11-34 et passim. A despeito das muitas diferenças que distinguem o tempo de Hesíodo do tempo presente em que vivemos, as características da idade de ferro são, no fundamental, *também características do nosso tempo*; e, nesse sentido, o nosso tempo pode, de certa forma, *também ser designado como idade de ferro*; ou, dito de outro modo, podemos admitir que Hesíodo compreenderia o nosso tempo como *pertencendo ainda à idade de ferro*: isto é, compreendê-lo-ia *a partir de categorias míticas e simbólicas*. E quem diz Hesíodo diz também quem quer que partilhasse ou partilhe da sua perspectiva.

⁵ O mito das idades do Humano procura identificar as *origens* da idade em que vivemos, quer dizer, da idade de ferro; e, nesse sentido, procura identificar algo que *caracteriza ainda e sempre* a idade de ferro, ou seja, aquilo que constitui as suas origens. Sobre esta forma de relação entre as origens e o originado, tal como se exprime na mentalidade grega antiga, veja-se e.g. B. A. van Groningen, *In the Grip of the Past: Essay on an Aspect of Greek Thought* (Leiden, 1953), 13-23 et passim.

idade de ferro – ser algo que provém do passado, da idade de ouro; isto é, não se deve apenas ao facto de corresponder ao termo último (ou quase-último⁶) de uma sucessão temporal linear. Com efeito, o carácter mítico do presente – da idade de ferro – decorre também da circunstância de o presente – a idade de ferro – ter a possibilidade de se “regenerar” e de assumir como *ideal* dessa regeneração o passado *mítico* da idade de ouro. Mais do que isso, como veremos melhor, o presente – a idade de ferro – possui um carácter mítico porque encerra em si *marcas* ou *sinais* do *passado* – da *idade de ouro* – a que aspira “regressar”; e essas marcas ou esses sinais são, vendo bem, a “condição de possibilidade” da própria “apercepção” da presença da idade de ouro na idade de ferro enquanto seu ideal e da própria execução do movimento de regresso à idade de ouro por parte dos habitantes da idade de ferro.

Porque se trata de um regresso, a narrativa mítica das idades do Humano implica uma concepção “regressiva”, *cíclica*⁷, do tempo. A temporalidade

⁶ A respeito da questão de saber se, no mito das idades, Hesíodo se refere ou não a uma sexta idade, que pode suceder à idade de ferro, veja-se a secção VIII do presente estudo.

⁷ Sobre a noção de tempo cíclico na sua relação com o mito das idades, no que diz respeito não só à literatura grega antiga mas também à literatura latina, veja-se e.g. R. H. Martin, “The Golden Age and the Κύκλος Γενέσεων (Cyclical Theory) in Greek and Latin Literature”, *G&R*, 12, 1943, 62-71. No presente estudo, o nosso propósito não é o de caracterizar o modo como os gregos antigos calculavam o tempo (para tal, vejamo-nos e.g. M. L. WEST, *Hesiod: Works & Days*, Edited with Prolegomena and Commentary (Oxford, 1978), 376-381 e P. Vidal-Naquet, “Temps des dieux et temps des hommes” in *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec* (Paris, 2005), 69-71, mas antes o de caracterizar as *formas de temporalidade implicadas no mito das idades*. Quanto à temporalidade específica deste mito, considerem-se J.-P. Vernant, “Le mythe hésiodique des races. Essai d’analyse structurale (1960)” in *Œuvres: religions, rationalités, politique I* (Paris, 2007), 258; “Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point (1966)”, *ibid.*, p. 307 (nn. 1-2). (As listas bibliográficas são apresentadas por ordem cronológica.) Para Vernant, a temporalidade do mito hesiódico é de natureza cíclica (e tanto quer dizer também: cósmica) – não de natureza linear. Vidal-Naquet, “Temps des dieux et temps des hommes”, 71, propõe-se analisar as relações entre o tempo dos deuses (ou seja: o tempo cósmico) e o tempo dos homens (isto é: o tempo histórico) – em vez das relações entre a temporalidade linear e a temporalidade cíclica. Ao longo de todo o nosso estudo, procuramos mostrar que no mito hesiódico vigoram *simultaneamente* uma temporalidade cíclica e uma temporalidade linear. No contexto desse mito, longe de se oporem enquanto duas temporalidades distintas (e apesar do domínio da temporalidade linear sobre a cíclica), ambas concorrem para a formação de *uma mesma temporalidade fundamental de carácter complexo e com uma multiplicidade de potenciais modos de manifestação*. Esta complicada forma de temporalidade não possui nem um carácter histórico (pois consiste numa temporalidade *mítica*) nem um carácter cósmico (uma vez que diz respeito especificamente à temporalidade *mítica dos seres humanos*) – mesmo que seja determinada pelos deuses. Considere-se infra n. 95.

da narrativa das idades é, portanto, complexa – implica, na verdade, o *cruzamento* de diferentes *temporalidades*: a temporalidade *linear* da *degeneração* sucessiva das idades⁸ e a temporalidade “regressiva”, cíclica, da possibilidade de *regeneração* da idade de ferro. O mito das idades do Humano envolve, assim, o cruzamento destas duas temporalidades. O complexo temporal resultante desse cruzamento é o de uma idade de ouro que sucessivamente acabou por degenerar na idade de ferro e o de uma idade de ferro cujo futuro – passe o aparente contra-senso – pode estar marcado pela tentativa de regresso ao passado mítico da idade de ouro (ainda que um regresso apenas parcial⁹).

Para examinarmos adequadamente a relação e o contraste estruturais entre a idade de ouro e a idade de ferro, não podemos deixar de levar em conta os aspectos temporais que temos vindo a expor: eles *definem* essa relação e esse contraste no seu carácter *mítico*.¹⁰

⁸ Como é sabido e representa uma tese comumente aceite entre os estudiosos dos poemas hesiódicos, a idade dos heróis introduz uma interrupção na degeneração sucessiva das idades iniciada com a extinção da idade de ouro. Sobre o significado e as consequências dessa interrupção para a interpretação do mito das idades (em especial, para a interpretação do mito das idades que aqui apresentamos), vejam-se *infra* a secção III e, sobretudo, as secções VII e X.

⁹ Como veremos *infra* na secção VIII e, sobretudo, na secção IX.

¹⁰ A análise estrutural clássica do mito hesiódico das idades foi levada a cabo por Vernant, “Le mythe hésiodique des races. Essai d’analyse structurale”, 255-280; “Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point”, 281-313; “Méthode structural et mythe des races (1985)” in *Œuvres: religions, rationalités, politique* I, pp. 314-334 (doravante nesta nota, por uma questão de economia, faremos só referência às páginas da edição das obras completas de Vernant). A interpretação de Vernant foi (e continua a ser) de tal maneira influente nos estudos hesiódicos que se pode dizer até que há um *antes* e um *depois* da sua interpretação – a qual, ao longo dos diversos estudos em que se materializou e a despeito das diferenças de precisão e acentuação entre tais estudos, permanece congruente. Nesse sentido, importa proceder aqui a uma breve apreciação crítica da posição de Vernant. Na linha de V. Goldschmidt, “Théologia”, *REG*, 63, 1950, 33-39, Vernant sustenta que, no mito das idades, não há contradição entre *gênese* e *estrutura*, na medida em que a explicação da estrutura que lhe está subjacente é aí realizada a partir da apresentação de uma *gênese* ou *genealogia*; Vernant defende – como já o havia feito Goldschmidt – que, no mito em questão, a sucessão temporal das idades dá conta da estrutura hierárquica permanente do cosmos, a qual preside ao mundo dos deuses e dos seres humanos (cf. pp. 258, 262, 274; 285, 286). Segundo Vernant, a forma de temporalidade exclusiva do mito das idades é a temporalidade cíclica e, desse modo, não existe lugar no mito para a temporalidade linear; Vernant reconhece a presença nele de um sentido geral de decadência, mas defende que esta não segue um curso regular nem contínuo; três momentos fundamentais dessa ausência de linearidade, continuidade ou regularidade são a passagem da idade de prata para a idade de bronze, que Vernant diz

não exprimir decadência, o aparecimento da idade heróica, que – para Vernant – consuma um ciclo perfeito, bem como a destruição final da idade de ferro, que – segundo o autor – dará origem a um recomeço absoluto do ciclo total das idades (cf. pp. 258, 259; 287, 305). Vernant concebe a estrutura do mito hesiódico com base na sucessão de um jogo de antinomias entre as idades ou no seio de uma só idade (idade de ouro/idade de ferro, idade de bronze/idade heróica, bens/males no interior da idade de ferro); cada uma destas antinomias surge no contexto de uma determinada função social (real, guerreira ou de fertilidade) e manifesta, em cada caso, a oposição fundamental entre $\deltaίκη$ e $\tilde{\upsilon}\beta\rho\iota\varsigma$ (cf. pp. 259-262, 262-265, 265-272, 272-274). No âmbito de uma especificação da sua posição de fundo sobre o significado do mito, Vernant procura demarcar-se ligeiramente da interpretação de Goldschmidt (loc. cit.) para quem o mito está construído por forma a espelhar a organização do mundo segundo a compreensão da teologia tradicional; e procura fazê-lo recorrendo ao expediente da estrutura trifuncional indo-europeia identificada por G. Dumézil (cf. *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 259), já que – para Vernant – esta estrutura tem a capacidade de englobar a hierarquia determinada pela teologia tradicional (cf. p. 315). Mas, segundo o próprio Vernant, parece claro – em virtude do facto de o mito hesiódico introduzir algumas perturbações na estrutura trifuncional referida (uma vez que a função relativa à fertilidade, representada pela idade de ferro, abrange a humanidade actual inteira: cf. p. 317) – que o objectivo do texto do mito é sobretudo patentear o contraste $\deltaίκη/\tilde{\upsilon}\beta\rho\iota\varsigma$ (cf. p. 318). A nossa interpretação do mito distingue-se, antes do mais, da de Vernant pela circunstância de fazermos um uso mais ligeiro da noção de *estrutura*, de acordo com o qual esta *não* se acha associada à ideia de uma estrutura *permanente e sincrónica* da realidade. Falamos aqui de estrutura somente para nos referirmos aos *pilares* ou *sustentáculos* – ao plano ou *lógica* – *fundamentais* da construção do mito hesiódico *tal como o texto de Os trabalhos e os dias no-los revela*. Assim, é a estrutura *temporal* do mito (os paralelos entre as várias idades enquanto são de ordem temporal) que constituem o objecto do nosso estudo – e o que, quanto a nós, está principalmente em questão no texto hesiódico. Não há, com efeito, para nós – como para Vernant – uma subordinação da sucessão temporal em relação a uma estrutura sincrónica: é, antes, a *própria estrutura inerente às formas de temporalidade que se cruzam no mito* que se encontra no seu centro e que nos importa estudar. Não nos interessa, pois, identificar uma estrutura permanente por detrás do mito hesiódico (uma estrutura tradicional, trifuncional ou antinómica): mas sim determinar o objectivo principal e manifesto de Hesíodo à superfície do texto do seu mito, bem como o lugar deste último no contexto global de *Os trabalhos e os dias* (cf. infra secção II). Na nossa concepção do mito, a temporalidade linear – a temporalidade que nele é dominante (cf. infra secção VI) – e a cíclica (cf. infra secções VII-IX) coexistem; ambas contribuem para que o sentido geral do mito consista numa decadência mais ou menos regular – com as duas excepções em que essa decadência se interrompe ou pode vir a interromper: o surgimento da idade dos heróis (cf. infra secção VII) e a realização da versão justa da idade de ferro (cf. infra secção VIII). O jogo de antinomias apresentado por Vernant, o jogo de oposições que sustenta a sua concepção exclusivamente circular da temporalidade do mito, oferece significativos problemas – assim como os oferece a aplicação ao mito da trifuncionalidade indo-europeia de Dumézil (vimos que o próprio Vernant o reconhece). Desde logo, a primeira antinomia $\deltaίκη/\tilde{\upsilon}\beta\rho\iota\varsigma$, a antinomia entre a idade de ouro e a de prata, é perturbada pela circunstância de $\deltaίκας$ (v. 124) – para

A apresentação que acabamos de realizar é, porventura, algo abstracta; destina-se apenas a expor o quadro geral de problemas que procuraremos considerar adiante de forma mais concreta – a partir de *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo (vv. 106-201). Este poema contém a versão mais emblemática do mito das idades¹¹; as considerações precedentes tiveram-na de algum modo já em vista e quiseram sobretudo preparar uma determinada interpretação do que nela se encontra.

II

Não se percebe o mito das idades (em *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo) se não se procurar situar esse mito no contexto global do poema em que

além de poder não se referir a δίκη no sentido de justiça moral mas apontar para a ideia de sentenças judiciais – dizer respeito ao destino *post mortem* dos habitantes da idade de ouro (portanto a um tempo diferente daquele em que os habitantes da idade de ouro viviam enquanto γένος anterior ao da idade de prata: cf. infra n. 38). Depois, no caso da passagem da idade de prata à de bronze, é de decadência que se trata, ao contrário do que sustenta Vernant na sua interpretação de οὐκ ἀργυρέω οὐδὲν ὁμοίον no v. 144 (cf. infra n. 63). Além disso, o aparecimento da idade dos heróis não constitui um ciclo perfeito, pois em muitos aspectos mesmo as condições de vida dos heróis nas Ilhas dos Bem-aventurados fica aquém das vigentes na idade de ouro (cf. infra secção VII). No nosso estudo do mito, não está em causa – como para Vernant – um jogo de antinomias que perturba a decadência mais ou menos regular das idades, mas precisamente uma sucessão de tendência decadente com dois momentos de interrupção ou possível interrupção: com maior destaque para o segundo desses dois momentos (a actualização da versão justa da idade de ferro; cf. infra secção X).

¹¹ Sobre a origem da designação mito das *idades* e a imprecisão da tradução de γένη por idades, veja-se H. C. Baldry, “Who Invented the Golden Age?”, *CQ*, 2, 1952, 83-92 (em especial, 87-90). Contudo, somos aqui da opinião de S. A. Nelson, *God and the Land: The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil* (Oxford, 1998), 75: “Hesiod’s γένη, literally «races», are also, and equally, «ages». They can be both because the two, the time and conditions under which human beings live, and the kind of beings they are, to Hesiod’s eyes are the same.” Ou, mais precisamente: o tempo e as condições em que os habitantes das diversas idades vivem *determinam* o seu modo de ser. Além disso, segundo o mito das idades, o tempo e as condições em que os habitantes de cada idade vivem conferem *colectivamente* a *todos* os habitantes de uma *mesma idade* a *mesma natureza* ou o *mesmo carácter*, de sorte que se pode falar de γένη como correspondendo também a *gerações*. É assim que N.-L. Cordero, “Passé mythique et présent historique chez Hésiode” in A. Thivel (ed.), *Le miracle grec*, Nice (1992), 81 (em especial, n. 4), traduz γένη (embora pareça rejeitar *idades* como vertendo fielmente o termo). Quanto à posteridade de *Os trabalhos e os dias* e do mito das idades em particular, considerem-se R. Hunter, *Hesiodic Voices: Studies in the Ancient Reception of Hesiod’s Works and Days* (Cambridge, 2014); H. van Noorden, *Playing Hesiod: The ‘Myth of the Races’ in Classical Antiquity* (Cambridge, 2015).

se insere. Para o referirmos de modo muito breve – pois não é esse o foco principal do presente estudo –, *Os trabalhos e os dias* tentam explicar, entre outras coisas, a *origem do mal e da injustiça*¹². Vendo bem, *Os trabalhos e os dias* não se reduzem a isso; mas, de todos os seus “grandes” temas, esse é um dos que mais pode contribuir para se compreender o sentido do mito das idades. A elaboração, por parte de Hesíodo, de *Os trabalhos e os dias* resulta de um motivo concreto, a saber, o desentendimento entre o autor (Hesíodo) e Perses (seu irmão) pelo modo como este último se apoderou de mais do que lhe cabia da herança paterna¹³.

Quer se sustente que todos os temas de *Os trabalhos e os dias* decorrem de uma generalização do modo como Hesíodo olha para os injustos actos de seu irmão¹⁴; quer se defenda que a causa do desentendimento entre Hesíodo e Perses não é senão uma manifestação concreta do mal e da injustiça do

¹² Cf. e.g. vv. 47-58, 90-104. Como ficou sugerido, não pretendemos sustentar que esse é o único, ou mesmo o principal, motivo que levou Hesíodo a compor *Os trabalhos e os dias*, mas apenas que esse é *um*, entre outros, dos motivos que levaram a tal composição ou, pelo menos, *um dos temas centrais* do poema hesiódico. Sobre a noção de δίκη, termos afins e contrastantes, tal como surgem em *Os trabalhos e os dias*, cf. e.g. vv. 213-224, 238-239, 270-273, 274-285. Vejam-se também *sch. Hes. Op.* 279a (PERTUSI); R. J. Bonner, “Administration of Justice in the Age of Hesiod”, *CPh*, 7, 1912, 17-23; M. Gagarin, “Diké in the *Works and Days*”, *CPh*, 68, 1973, 81-94; J. Fontenrose, “Work, Justice, and Hesiod’s Five Ages”, *CPh*, 59, 1974, 1-16; D. B. Claus, “Defining Moral Terms in *Works and Days*”, *TAPhA*, 107, 1977, 73-84; M. W. Dickie, “Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod”, *CPh*, 73, 1978, 91-101. Com Claus e Dickie – e contra Gagarin, que defende que δίκη, em *Os trabalhos e os dias*, tem um sentido estritamente legal –, sustentamos que δίκη e afins possuem também (e principalmente) um *sentido moral*.

¹³ Cf., em especial, vv. 27-41 e, ainda, vv. 213-285. Discute-se, entre os estudiosos de *Os trabalhos e os dias*, sobre se terá ou não havido uma disputa em tribunal entre os dois irmãos (veja-se, por exemplo, P. B. R. Forbes, “Hesiod versus Perses”, *CR*, 64, 1950, 82-87) e, até mesmo, sobre se Perses será uma personagem real ou uma personagem fictícia inventada por Hesíodo (vejam-se as indicações de J. S. Clay, *Hesiod’s Cosmos*, Cambridge, 2003, p. 34 n. 8). Independentemente, porém, da existência de Perses e de uma disputa legal entre este e Hesíodo, *Os trabalhos e os dias* podem ser considerados um *poema de carácter didáctico* que também se destina aos reis e ao restante público (e, em última instância, aos leitores do poema desde a Antiguidade até aos nossos dias). Sobre até que ponto o carácter didáctico está presente em *Os trabalhos e os dias* e determina a sua composição, vejam-se M. Heath, “Hesiod’s Didactic Poetry”, *CQ*, 35, 1985, 245-263; Cordero, “Passé mythique et présent historique chez Hésiode”, 84 n. 1. Sobre a natureza didáctica de *Os trabalhos e os dias* na interpretação antiga de Hesíodo, considere-se HUNTER, *Hesiodic Voices: Studies in the Ancient Reception of Hesiod’s Works and Days*, 40-122.

¹⁴ Veja-se F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca NY, 1949, p. 96, que invoca, em testemunho da sua tese, os vv. 276-280 de *Os trabalhos e os dias*.

tempo presente¹⁵ – uma coisa parece certa: *Os trabalhos e os dias* possuem uma *dimensão universal* e procuram dar conta (sob a forma particular do mito) da *presença* e do *predomínio* do mal e da injustiça no tempo presente. É para o cumprimento desse propósito que contribui o mito das idades, ao descrever a origem dos males *do tempo presente*; e nisso o mito das idades não está só – pois, vendo bem, complementa os dois mitos que o antecedem (o mito de Prometeu e o de Pandora¹⁶) e prepara a fábula do falcão e do rouxinol¹⁷.

Todas essas histórias, com efeito, contribuem para o cumprimento do propósito de *Os trabalhos e os dias*; mas – como indicámos e examinaremos melhor adiante – tentam mostrar também como é que o mal e a injustiça (cuja origem procuram explicar) *podem ser contrariados e “revertidos”*. De facto, uma parte significativa de *Os trabalhos e os dias* é dedicada a esta questão; isso está bem patente não só nas várias histórias que compõem o poema, mas também nos ensinamentos e conselhos de Hesíodo¹⁸ (os quais constituem autênticos manuais de como nos comportarmos uns com os outros, nos comportarmos no trabalho e perante os deuses e a natureza)¹⁹.

Por uma questão de economia, não vamos considerar as restantes histórias de *Os trabalhos e os dias* (nem em si mesmas, nem na sua posição

¹⁵ Em ambos os casos, reconhece-se a presença de uma *influência recíproca entre o indivíduo e a comunidade humana* (cf. e.g. vv. 240, 265-266; Call. *Aet.* 2.5 [Pfeiffer]). Clay, *Hesiod's Cosmos*, p. 36, diz – a nosso ver, acertadamente – o seguinte: “(...) it is precisely this combination of the general and the specific that gives the poem [i.e. *Os trabalhos e os dias*] its validity as a proreptic.”

¹⁶ Vv. 42-58 e 59-105, respectivamente. Uma vez que a criação de Pandora é uma consequência dos actos de Prometeu, poderíamos considerar que se trata de um só mito.

¹⁷ Vv. 202-212. Quanto ao carácter de *fábula* da história do falcão e do rouxinol, por contraste com as duas anteriores histórias na sua qualidade de mitos, veja-se NELSON, *God and the Land: The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil*, op. cit., pp. 77-78. A respeito da *natureza não-convencional* da fábula do falcão e do rouxinol, vejam-se HEATH, “Hesiod's Didactic Poetry”, loc. cit., 249; M. J. Mordine, “Speaking to Kings: Hesiod's *Álvoç* and the Rhetoric of Allusion in the *Works and Days*”, *CQ*, 56, 2006, 363-373.

¹⁸ Clay, *Hesiod's Cosmos*, op. cit., p. 46, chama a atenção para o facto de, após a secção relativa ao calendário de navegação, o nome de Perses desaparecer e Hesíodo passar a dirigir-se a um “tu” cujo nome não é referido. Tal corresponde a uma forma de Hesíodo *interpelar um universo mais vasto de pessoas*. A nosso ver, todavia, isso não significa que Perses deixe de estar incluído nesse universo mais vasto, embora se torne com isso em alguém que *só indirectamente é interpelado por seu irmão*.

¹⁹ Para um sumário da estrutura geral de *Os trabalhos e os dias*, vejam-se e.g. West, *Hesiod: Works & Days*, 1-3; Nelson, *God and the Land: The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil*, 46-48; Most, *Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*, xxxvi-xxxvii.

relativa)²⁰; e também não vamos considerar os aspectos pedagógicos ou didáticos do poema. Era, no entanto, indispensável apresentar uma certa interpretação do lugar que ocupa o mito das idades no plano geral de *Os trabalhos e os dias*.

III

Como assinalámos inicialmente, focaremos sobretudo a idade de ouro e a idade de ferro na sua relação e no seu contraste. Isso significa, dito de outro modo, que são essas duas idades (mais do que as restantes que se situam entre elas) que procuraremos analisar neste estudo. Não podemos, porém, deixar de referir que o sentido do “movimento” da idade de ouro para a idade de ferro é, em geral, o de uma *degeneração*, *decadência* ou *deterioração*²¹.

²⁰ A despeito das diferenças quanto à forma literária e à especificidade da mensagem que se pretende transmitir, existe uma certa *unidade entre as três histórias* – veja-se a síntese de Nelson, *God and the Land: The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil*, 61: “The first major section of the *Works and Days*, which includes the myths of Pandora and of the Five Ages and the fable of the Hawk and the Nightingale, explains why Zeus *wants* human life to be hard. Perses’ and the kings’ attempt to win an easy living is therefore doomed to failure. The section thus provides a mythological framework for Hesiod’s exploration of justice and farming.”

²¹ Esta é a posição comumente adoptada por quem estuda os textos de Hesíodo – cf. West, *Hesiod: Works & Days*, op. cit., p. 174. G. W. Most, “Hesiod’s Myth of the Five (or Three or Four) Races”, *PCPhS*, 43, 1998, 105-108, apresenta um sumário bastante completo da recepção, desde a Antiguidade até aos nossos dias, do mito hesiódico das idades como envolvendo degeneração. Actualmente, porém, ainda se continua a discutir a questão – vejam-se Cordero, “Passé mythique et présent historique chez Hésiode”, loc. cit., 82; L. Koenen, “Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the *Catalogue of Women*”, *TAPhA*, 124, 1993, 4 n. 11; Most, *ibid.*, 119; Clay, *Hesiod’s Cosmos*, 81-82; R. Gagné, “Invisible Kin: *Works and Days* 280-285”, *Hermes*, 138, 2010, 9. **Para a perspectiva segundo a qual o mito das idades não exprime degeneração, vejam-se** F. Bamberger, “Über des Hesiodus Mythos von den ältesten Menschengeschlechtern”, *RhM*, 1, 1842, 534; W. Hartmann, *De quinque aetatibus Hesioideis*, Friburgi Brisigauorum, Ex officina typographica Caritatis, 1915, 19-20, 30, 58; F. J. Teggart, “The Argument of Hesiod’s *Works and Days*”, *JHI*, 8, 1947, 52; Rosenmeyer, “Hesiod and Historiography”, 269-277; Fontenrose, “Work, Justice, and Hesiod’s Five Ages”, 8 n. 16; P. Smith, “History and the Individual in Hesiod’s Myth of Five Races”, *CW*, 74, 1980, 145, 158; T. M. Falkner, *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy*, Norman OK, 1995, 63-65; MOST, *ibid.*, 109; GAGNÉ, *ibid.*, 9. Sobre o *status quaestionis* em relação ao carácter da interpretação antiga do mito das idades e sobre o contraste entre o *status quaestionis* das interpretações modernas e as interpretações antigas do mito, considere-se van Noorden, *Playing Hesiod: The ‘Myth of the Races’ in Classical Antiquity*, 1-3 (nn. 3-8), 6 (nn. 22-24).

Isso torna-se evidente se considerarmos, por exemplo, o que acontece na “passagem”²² da idade de ouro para a idade de prata (vv. 127-129), da idade de prata para a idade de bronze (vv. 143-146) e da idade heróica para a idade de ferro (vv. 174-175); e, vendo bem, uma deterioração *mais profunda* (para não dizer mesmo *absoluta*) está na iminência de acontecer na própria idade de ferro: trata-se de uma deterioração que *pode* levar à passagem da idade de ferro para uma outra idade *não nomeada* por Hesíodo.

Há, no entanto, duas objecções de fundo à validade absoluta da tese de que o mito das idades (em *Os trabalhos e os dias*) é *integralmente* um mito sobre a *decadência humana*. Desde logo, a passagem da idade de bronze para a idade heróica consiste num movimento de sentido *inverso*: a idade heróica é *moralmente superior* à idade de bronze (vv. 156-160). Depois, a idade de ferro, apesar de estar na iminência de se tornar ainda pior, tem, segundo Hesíodo, a *possibilidade de se regenerar*, ou seja, não está “condenada” ao mal e à injustiça, antes se acha perante uma *alternativa*: a alternativa entre o mal e a injustiça (por um lado) e o bem e a justiça (por outro)²³. No primeiro caso (na passagem da idade de bronze para a idade heróica), há uma *efectiva regressão* da decadência; no segundo (em que o Humano está perante a alternativa referida), há a *possibilidade* dessa regressão. Isto, todavia, não invalida a tese da decadência, nem o seu predomínio no mito; apenas infirma a tese de que a decadência é o *único* sentido da sucessão das idades.

IV

Antes de nos debruçarmos sobre as características da idade de ferro e da idade de ouro, consideremos dois aspectos comuns a quase todas²⁴ as idades

²² Clay, *Hesiod's Cosmos*, 85-86, sustenta que em geral as idades não derivam umas das outras, mas são de cada vez produzidas pelos deuses. No entanto, quando aqui falamos da *passagem* de umas idades para as outras, não nos estamos a referir à derivação das idades umas das outras, mas simplesmente à ideia de que *as idades se seguem umas às outras*. Noutros termos, estamos a referir-nos à ideia da *sucessão cronológica das idades*, a qual comporta também uma *degeneração*.

²³ Cf. vv. 286-292, onde Hesíodo recorre à imagem dos dois caminhos – um que conduz à *Κακότης*, outro que conduz à *Ἀρετή* – ao dirigir-se a Perses. Para Clay, *Hesiod's Cosmos*, 43 (n. 38), *Κακότης* e *Ἀρετή* possuem um *significado ético*, em virtude da sua ligação com o argumento do *πανάριστος* (vv. 293-295). Segundo Clay, *ibid.*, 36, o conflito entre Hesíodo e Perses é, antes do mais, sobre *como se deve viver*.

²⁴ Na caracterização da idade heróica Hesíodo não aplica nenhum adjectivo relativo a metais. Veja-se, no entanto, A. S. Brown, “From the Golden Age to the Isles of the Blest”, *Mnemosyne*, 51, 1998, 396: “The heroes have no metal (...) because they are essentially warriors, and bronze, the only metal capable of representing warriors, has been used up (...).”

retratadas no mito de Hesíodo: eles vão ajudar-nos a compreender melhor quer a idade de ferro quer a de ouro. Referimo-nos ao significado do termo γένος (cf. vv. 109, 127, 143, 159, 176); e, por outro lado, ao significado da caracterização dos diferentes γένη com recurso a adjectivos relativos a metais: χρύσειον (v. 109), ἀργύρειον (v. 120), χάλκειον (v. 144), σιδήρειον (v. 176).

Comecemos pelo termo γένος. Γένος tem uma multiplicidade de acepções possíveis, de entre as quais interessa destacar duas. Γένος pode significar, entre outras coisas, “raça” ou “idade”.²⁵ São, com efeito, esses os dois sentidos que Hesíodo (em *Os trabalhos e os dias*) atribui ao termo γένος. Ao usar o termo γένος, Hesíodo não se refere ora à noção de “raça” ora à de “idade” ou “geração”; de facto, de cada vez que utiliza o termo, refere-se ao mesmo tempo aos dois significados, pois ambos estão *intrinsecamente ligados*. Assim, se, por um lado, γένος aponta para características (físicas ou morais) *comuns* a um determinado *conjunto de seres* (humanos, animais, plantas, etc.)²⁶, por outro, aponta também para o facto de um determinado conjunto de seres ter uma *mesma origem* e pertencer a um *mesmo tempo*²⁷. Ora, não é difícil perceber em que é que consiste a *unidade* destes dois sentidos de γένος: é que o “carácter” de um conjunto de seres é *indissociável* da sua origem, quer dizer, do facto de pertencerem a um mesmo tempo e a uma *mesma “geração”*. Estes dois sentidos, unificados no termo γένος, servem na perfeição o propósito de Hesíodo no mito das idades: de cada vez, determinar a *qualidade*²⁸ de um *conjunto de seres humanos* situando as suas vidas

²⁵ Veja-se supra n. 12.

²⁶ Cf. *LSJ* s.u.

²⁷ Em R. 414b8-415d5 (Burnet), Platão apresenta os diferentes γένη como sendo contemporâneos, numa clara apropriação do mito hesiódico das idades – veja-se H. van Noorden, “«Hesiod’s Races and Your Own»: Socrates’ «Hesiodic» Project” in G. R. Boys-Stones and J. H. Haubold (edd.), *Plato and Hesiod* (Oxford, 2010), 180. Mais recentemente, numa tentativa de fornecer uma interpretação fiel do pensamento de Hesíodo, Smith, “History and the Individual in Hesiod’s Myth of Five Races”, loc. cit., sustenta que os diversos γένη correspondem a diferentes estádios no processo de crescimento de um mesmo indivíduo, desde a infância até à idade adulta. Não obstante o interesse do estudo de Smith, discordamos da sua posição, por entendermos que a intenção de Hesíodo é caracterizar *todo o γένος actual* como *idade de ferro* e apresentá-lo como uma etapa avançada de um *processo de degeneração colectiva* por meio de uma cronologia que *extravasa o tempo de vida de um só indivíduo e até mesmo o de uma só geração*. É neste último aspecto que reside muito do carácter mitológico do mito das idades (veja-se supra secção I).

²⁸ Não tencionamos discutir se a decadência que o mito das idades reflecte é, em todos os casos, de natureza moral ou se, nalguns casos, é também de natureza física ou, até mesmo, de outra natureza. Aquilo que pretendemos afirmar é, simplesmente, que, ao longo do mito, há, em geral, uma sucessiva decadência da qualidade dos seres humanos e que, quer no caso da *passagem da idade de bronze para a idade heróica*, quer no caso

num *mesmo período de tempo*, algures num passado longínquo.

Ora, é também ao procurar determinar a qualidade de um conjunto de seres humanos pertencentes a um mesmo período de tempo no passado que Hesíodo recorre aos tais adjectivos relativos a metais. Com efeito, os adjectivos em causa (χρύσειον, ἀργύρειον, χάλκειον, σιδήρειον) indicam que algo possui as qualidades *físicas* dos respectivos metais: algo feito “de ouro” (χρύσειον), “de prata” (ἀργύρειον), “de bronze” (χάλκειον), “de ferro” (σιδήρειον). A circunstância de se tratar de um mito – de uma narrativa que faz uso de elementos que, pelo menos para nós hoje, são em grande medida ficcionais – não nos autoriza a pôr absolutamente de parte a possibilidade de Hesíodo estar também a dizer que os seres humanos pertencentes a cada uma daquelas quatro idades são *feitos* do respectivo *metal*²⁹. De todo o modo, não é só isso que Hesíodo parece estar a querer dizer (nem isso parece ser o fundamental da sua “mensagem”) – pois, vendo bem, os adjectivos em questão podem servir também para determinar as *qualidades* (morais ou de outra ordem) dos seres humanos a que dizem respeito³⁰. Assim, o que Hesíodo pretende exprimir, ao usar tais adjectivos, é *ao mesmo tempo* a importância *absoluta e relativa* da *qualidade* de cada uma daquelas gerações de seres humanos³¹. Na *escala* da superioridade ou inferioridade traçada por

da *passagem da idade heróica para a idade de ferro*, as transformações em questão assumem um *carácter preponderantemente moral*. É esse mesmo carácter preponderantemente moral que está em causa na *alternativa* com que os habitantes da idade de ferro se acham confrontados. Noutros termos, é esse carácter preponderantemente moral que vai estar em causa numa *eventual sexta idade*, quer esta acabe por corresponder a um *melhoramento* em relação à quinta idade que é a idade de ferro actual, quer acabe por corresponder a uma *ainda maior degradação*.

²⁹ Platão, em *R.* 415a2-415c6 (Burnet), naquilo que parece ser uma paródia do mito hesiódico das idades, concebe a doutrina segundo a qual os membros das diferentes classes são feitos de diferentes metais: ouro, prata, bronze e ferro. Veja-se, quanto a isto, P. Pucci, “Lévi-Strauss and Classical Culture”, *Arethusa*, 4, 1971, 116 n. 10 (com uma remissão para os vv. 91ss. do livro VII da *Odisseia*). Considere-se, além disso, W. J. Verdenius, *A Commentary on Hesiod (Works and Days, vv. 1-382)* (Leiden, 1985), 79-80, ad v. 109, que chama a atenção para o facto de, no pensamento grego arcaico, os metais não conterem apenas um valor simbólico: também se assemelham aos poderes ou às capacidades que os seres vivos possuem.

³⁰ Veja-se Verdenius, *A Commentary on Hesiod (Works and Days, vv. 1-382)*, 79-80, ad v. 109.

³¹ Se admitirmos que cada metal entra literalmente na composição física dos habitantes da idade a que respeitam, podemos distinguir dois modos fundamentais segundo os quais os metais caracterizam os habitantes das diferentes idades: 1) o *modo literal* e 2) o *modo simbólico*. Este último, por seu turno, pode dividir-se em vários géneros, de acordo com o tipo de características a que os metais digam respeito: a) características *físicas*, b) características *morais*, etc. Importa não esquecer que, no que respeita às características

Hesíodo, a idade ou geração *de ouro* e a idade ou geração *de ferro* ocupam os dois *extremos*: a idade ou geração *de ouro* é *superior* a *todas* as outras³² e a idade ou geração *de ferro* é *de facto* a idade ou geração *moralmente mais corrompida*.³³

V

Importa agora analisar um pouco mais detidamente as duas idades que aqui procuraremos pôr em diálogo: a idade de ouro e a de ferro. Começemos por tentar acompanhar a caracterização geral da idade de ouro tal como se acha feita por Hesíodo (vv. 109-126). A melhor forma de começar é, talvez, proceder a uma determinação mais exata da *simbologia do ouro*. A simbo-

físicas, os metais são susceptíveis de equivaler a uma de duas formas de caracterização: i) a *caracterização física literal* e ii) a *caracterização física simbólica*. No que diz respeito a esta última, os metais possuem uma *função metafórica ou analógica*. Em expressões como *χάλκεον ἦτορ* (“coração de bronze”; cf. Hom. *Il.* 2.490 [Allen]) ou *σιδήρεος θυμός* (“temperamento de ferro”; cf. Hom. *Il.* 10.357 [Allen]), está em causa a ideia de que o *ἦτορ* (“coração”) é *como* o – tem *características análogas* ao – bronze e a ideia de que o *θυμός* (“temperamento”) é *como* o – tem *características análogas* ao – ferro. Vendo bem, aquilo que podemos designar como o *modo simbólico moral dos metais* (por contraste com o modo simbólico físico dos mesmos) também possui tal função metafórica ou analógica. A secção V do presente estudo mostrará que quer a *função metafórica/analógica física* quer a *função metafórica/analógica moral* estão presentes no mito hesiódico das idades; e mostrará também que ambas as funções desempenham um papel decisivo no estabelecimento da *hierarquia da qualidade das diferentes idades* a partir das características e da simbologia dos diferentes metais.

³² A superioridade do ouro em relação a todos os outros metais tem que ver sobretudo com o facto de estar *associado aos deuses* e à *ideia de incorruptibilidade* – veja-se BROWN, “From the Golden Age to the Isles of the Blest”, loc. cit., 395, 397. Sobre a relação entre os deuses e a ideia de incorruptibilidade e afins, veja-se J. S. Clay, “Immortal and Ageless Forever”, *CJ*, 77, 1981/1982, 112-117. Para mais elementos relativos à simbologia do ouro no contexto do mito das idades, veja-se infra secção V.

³³ Do ponto de vista do valor real dos metais, não se sabe se, na época arcaica, o ferro era ou não menos valioso do que o bronze – veja-se M. Y. Treister, *The Role of Metals in Ancient Greek History*, Leiden, 1996, 96. Do ponto de vista *simbólico*, porém, o ferro é *menos valioso do que o bronze* (consistindo, portanto, no *menos valioso dos metais*) – vejam-se B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim, 1967, 44-45; F. Lämmli, *Homo faber: Triumph, Schuld, Verhängnis?*, Basel, 1968, 20; Verdenius, *A Commentary on Hesiod (Works and Days, vv. 1-382)*, 97, ad v. 151; Falkner, *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy*, 67; Most, “Hesiod’s Myth of the Five (or Three or Four) Races”, loc. cit., 113: “Hesiod was (...) committed (...) to a highly negative symbolic interpretation of iron”.

logia do ouro está ligada à ideia de *incorruptibilidade física e moral*³⁴; o ouro está também associado à ideia de *ingenuidade e inocência*³⁵; é, além disso, representado como um metal *divino*³⁶. Estas três grandes ideias implicadas na simbologia do ouro reforçam-se mutuamente: por ser *incorruptível moralmente*, o que é *de ouro* mantém-se *inocente*, pois continua a não conhecer o mal nem a injustiça; por outro lado, o ouro é, desde logo, *incorruptível e imaculado* porque corresponde a um metal *divino*.³⁷

Estas três ideias encontram confirmação na descrição da idade de ouro em *Os trabalhos e os dias*: desde logo, quando Hesíodo diz que os seres humanos e os deuses têm uma mesma origem³⁸; depois, quando o mesmo Hesíodo refere que os seres humanos viviam como os deuses: com o espírito livre de cuidados³⁹. Segundo a caracterização de Hesíodo, a *semelhança*

³⁴ Vejam-se West, *Hesiod: Works & Days*, 178, ad v. 109; Verdenius, *A Commentary on Hesiod (Works and Days, vv. 1-382)*, 79, ad v. 109; Brown, “From the Golden Age to the Isles of the Blest”, 395.

³⁵ Veja-se West, *Hesiod: Works & Days*, 178, ad v. 109.

³⁶ Vejam-se West, *Hesiod: Works & Days*, 178, ad v. 109; Brown, “From the Golden Age to the Isles of the Blest”, 393, 397.

³⁷ Independentemente de o ouro ter ou não, enquanto símbolo destinado à descrição da primeira idade, uma significação moral, o metal em questão, tal como se acha expresso em muitos outros passos da literatura grega antiga, pode envolver esse tipo de significação. Quanto à sua significação no contexto da descrição da primeira idade, ela *não possui um valor moral em sentido rigoroso*, uma vez que os habitantes dessa idade *não se acham perante a alternativa entre o bem e o mal ou a justiça e a injustiça*. Na descrição da primeira idade, o vocabulário mais próximo do que poderia ser considerado uma significação moral tem que ver com algo que corresponde a males (cf. v. 115: κακῶν ... ἀπάντων) ou bens (cf. v. 116: ἐσθλὰ ... πάντα) que são fornecidos aos habitantes da primeira idade por forças exteriores e, portanto, *não implicam um conflito interno sobre como se deve agir* (cf. v. 114: ... ἐπῆν, vv. 117-118: ... ἔφερε ... / αὐτομάτη ...). Além disso, a paz (cf. vv. 118-119: οἱ ... ἐθειστοί / ἡσυχοί ...) e a partilha de bens dos habitantes da primeira idade (cf. v. 119: ... ἔργ’ ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν) constituem, de certo modo, um resultado natural da ausência de necessidade de trabalho (cf. v. 113: ... νόσφιν ἄτερ τε πόνου καὶ οἰζύος) – e *não o resultado de uma decisão expressa e consciente pela paz e pela justa distribuição*. Na segunda parte da descrição da idade de ouro, relativa ao destino *post mortem* dos seus habitantes (vv. 121-126), segundo o qual eles passam a ser uma espécie de guardiães dos habitantes da idade de ferro, ocorrem dois termos (v. 124: ... τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα ...) que podem comportar uma carga moral no sentido referido acima. Hesíodo, no entanto, está aí a falar de um *tempo diferente*: do tempo presente (quer dizer, do tempo da idade de ferro), *no qual a alternativa bem/mal ou justiça/injustiça já se apresenta* – e se apresenta *como algo que tem de ser resolvido a partir da decisão dos seres humanos*.

³⁸ V. 108: (...) ὡς ὁμόθεν γεγάσι θεοὶ θνητοὶ τ’ ἄνθρωποι.

³⁹ Vv. 112-113: ὥστε θεοὶ δ’ ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες, / νόσφιν ἄτερ τε πόνου καὶ οἰζύος (...).

entre o modo de vida dos *deuses* e o dos *seres humanos* manifestava-se na “*incorruptibilidade*”⁴⁰ destes últimos: não envelheciam, mantinham-se sempre iguais⁴¹; a ingenuidade e a inocência deles eram tais que viviam em festividades e livres de todo o mal⁴²; nem a morte lhes era dolorosa: morriam como quem adormece⁴³. Uma das marcas distintivas da idade de ouro – sobretudo na posteridade⁴⁴ – é o facto de a terra dar frutos em abundância, sem precisar de ser trabalhada⁴⁵. Em virtude dessa abundância e de não precisarem de trabalhar arduamente, os habitantes da idade de ouro não conheciam a inveja: partilhavam os alimentos e viviam em paz⁴⁶. Assim como as restantes características da idade de ouro, assim também a ausência de trabalho árduo e a paz social daí decorrente ligam bem com o que vimos estar implicado na simbologia do ouro: trata-se de características que promovem (e, ao mesmo tempo, exprimem) a *incorruptibilidade* e a *inocência* dos habitantes da idade de ouro.

Passemos a uma breve descrição das características da idade de ferro (vv. 174-201). Importa referir, desde logo, que a simbologia do ferro está ligada à ideia de *teimosia* e à de *persistência*, assim como a simbologia do bronze. É possível que a escolha do ferro, por parte de Hesíodo, se deva à circunstância de o ferro se revelar mais apropriado para descrever o seu tempo também

⁴⁰ Não há uma absoluta incorruptibilidade dos habitantes da idade de ouro, pois – apesar de, em vida, manterem a mesma constituição (cf. v. 114: ... αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι ...) – acabam por morrer (cf. v. 116: θνήσκον ...). A sua morte – ainda que não seja o resultado de uma progressiva deterioração física – é, ainda assim, uma forma de corrupção. Hesíodo pretende retratar uma idade que, a despeito de todas as suas desejáveis características, é composta de membros que são *humanos* e, portanto, têm de morrer. Na descrição hesiódica da idade de ouro, a mortalidade funciona, por um lado, como forma de distinção entre os seres humanos (mesmo os mais perfeitos de entre todos os concebíveis) e os deuses; e, ao mesmo tempo, funciona também como a condição de possibilidade da própria degeneração sucessiva das idades, já que uma idade tem de se extinguir para poder dar lugar à seguinte. Todavia, como no mito das idades está em causa uma descrição comparativa de *idades humanas*, a ausência de envelhecimento (cf. vv. 113-114: οὐδέ τι δειλὸν / γῆρας ἐπῆν ...) e a leveza da chegada da morte (cf. v. 116: θνήσκον δ’ ὥσθ’ ὕπνω δεδμημένοι ...) na idade de ouro equivalem à expressão de uma *quase-incorruptibilidade* ou de uma *incorruptibilidade ao modo dos seres humanos*.

⁴¹ Vv. 113-114: οὐδέ τι δειλὸν / γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι (...).

⁴² V. 115: (...) τέρποντ’ ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων (...).

⁴³ V. 116: θνήσκον δ’ ὥσθ’ ὕπνω δεδμημένοι (...).

⁴⁴ Veja-se Baldry, “Who Invented the Golden Age?”, loc. cit., 84.

⁴⁵ Vv. 117-118: καρπὸν δ’ ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα / αὐτομάτῃ πολλὸν τε καὶ ἄφθονον (...).

⁴⁶ Vv. 118-119: οἱ δ’ ἔθελμοὶ / ἦσχοι ἔργ’ ἐνέμοντο σὺν ἔσθλοῖσιν πολέεσσιν.

por ser o *metal então mais utilizado*.⁴⁷ De todo o modo, não foi certamente só por isso que Hesíodo escolheu o ferro para caracterizar o tempo em que viveu (e em que – em grande parte – também nós ainda vivemos); nem é certamente só por isso que o ferro se revela adequado para proceder a tal caracterização.

Como observámos anteriormente, a simbologia dos metais está associada também à ideia de qualidade moral. Ora, em virtude da sua *inferioridade (enquanto metal)* em relação a quase todos os metais utilizados na descrição das restantes idades (o ouro e a prata), o ferro serve para simbolizar aquele que nos parece ser o traço fundamental da idade de ferro: a *inferioridade (moral)*⁴⁸ dos seus habitantes – não só em relação aos da idade de ouro, mas também aos da idade de prata, aos da de bronze e aos da dos heróis.⁴⁹

Os vv. 183-196 de *Os trabalhos e os dias* dão testemunho da extrema *insensibilidade moral* que marca a idade de ferro – extrema ao ponto de os seus

⁴⁷ Até aqui, a nossa caracterização do ferro tem seguido de perto a de Verdenius, *A Commentary on Hesiod (Works and Days, vv. 1-382)*, 106, ad v. 176. Todavia, como se tornará manifesto já de seguida, consideramos, ao contrário de Verdenius, que o recurso ao ferro, por parte de Hesíodo, tem que ver também, e sobretudo, com o facto de esse metal possuir um *valor simbólico altamente negativo* (cf., além da análise que se segue, a n. 34 do presente estudo).

⁴⁸ A escala fixada no mito das idades não parece possuir, *integralmente*, um carácter *moral* (vejam-se supra nn. 29 e 38). No entanto, como ficará mais claro na continuação, a descrição hesiódica da idade de ferro envolve uma *avaliação do carácter moral* dos seus habitantes, de tal modo que isso constitui *o centro da descrição hesiódica da idade em questão*. Nesse sentido, a inferioridade dos habitantes da idade de ferro equivale a uma *inferioridade de carácter moral*, ainda que tal possa implicar uma *transformação* ou uma *deslocação do princípio de construção do mito*.

⁴⁹ Como sugerimos atrás (n. 34), a *analogia* entre o *valor real* do ferro e o seu *valor simbólico não é perfeita*. Se, por um lado, do ponto de vista do seu *valor real*, o ferro *pode não ser menos valioso do que o bronze*, por outro, do ponto de vista do seu *valor simbólico*, é, sem dúvida, *o metal menos valioso de todos*. Nesse sentido, o *recurso ao ferro* na caracterização da quinta idade constitui, uma vez que os metais podem servir para simbolizar a qualidade (moral ou de outra natureza) dos seres humanos, uma forma de descrever os habitantes da quinta idade como *aqueles que estão no patamar mais baixo da escala de idades (efectivamente já existentes) traçada pelo mito*. Isso mesmo parece estar indicado nos vv. 174-176 de *Os trabalhos e os dias*: μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι / ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι. / νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον (...). Nestes vv., a circunstância de se tratar da idade *de ferro* é apresentada por Hesíodo como *evidência de que era preferível viver em qualquer outro tempo* (cf. v. 176: νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον). Sobre o ferro como simbolizando insensibilidade moral, veja-se Most, “Hesiod’s Myth of the Five (or Three or Four) Races”, 124-125.

habitantes manifestarem um total desrespeito pelos pais já envelhecidos⁵⁰. Mas, segundo Hesíodo, outros aspectos (relacionados com a insensibilidade e a inferioridade morais para que apontámos) caracterizam a idade de ferro: o trabalho, o sofrimento e a preocupação, de noite e de dia⁵¹; a coexistência de bens e de males⁵²; o envelhecimento precoce e a iminência da destruição⁵³; a discórdia generalizada, as vinganças e os conflitos entre cidades⁵⁴; o predomínio da inveja⁵⁵.

Se prestarmos atenção aos traços da idade de ferro que sucintamente enunciámos, verificamos que têm uma clara relação com a *dureza de carácter* que se acha associada ao ferro⁵⁶; e percebemos, além disso, que tal dureza de carácter *fomenta* a (e é, ao mesmo tempo, o *espelho* ou o *reflexo* da) insensibilidade moral simbolizada pelo ferro.

VI

Depois desta breve descrição da idade de ouro e da idade de ferro, estamos mais bem preparados para proceder a um exame mais concreto das formas de temporalidade implicadas no mito das idades (em *Os trabalhos e os dias*). Do nosso ponto de vista, a forma de temporalidade *dominante* no mito é a temporalidade da *sucessão linear* das idades. Seria, na verdade, possível interpretar a descrição das várias idades, por parte de Hesíodo, como uma descrição de diferentes possibilidades (cuja execução pode ou não dar origem a diferentes “mundos”) subsistentes num mesmo tempo.⁵⁷ Esta interpretação não nos parece totalmente desprovida de sentido, pois julgamos que há como que “*sementes*” da idade de ouro na idade de ferro; e, portanto, concordamos com a tese de que existe, pelo menos neste caso, o “*envolvi-*

⁵⁰ Vv. 185-188: αἴψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας / μέψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποῖς βάζοντες ἔπεσιν, / σχέτλιοι, οὐδὲ θεῶν ὅπιν εἰδότες· οὐδὲ μὲν οἳ γε / γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτήρια δοῖεν.

⁵¹ Vv. 176-178: οὐδέ ποτ' ἦμαρ / παύσονται καμάτου καὶ οἰζύος οὐδέ τι νύκτωρ / τειρόμενοι· χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας.

⁵² V. 179: ἀλλ' ἔμψης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἔσθλα κακοῖσιν.

⁵³ Vv. 180-181: Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων, / εὗτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν.

⁵⁴ V. 189: χειροδίκαι· ἕτερος δ' ἑτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει (...).

⁵⁵ Vv. 195-196: Ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν οἰζυροῖσιν ἄσασιν / δυσκέλαδος κακόχαρτος ὀμαρτήσει, στυγερῶπης.

⁵⁶ A este respeito, veja-se Most, “Hesiod’s Myth of the Five (or Three or Four) Races”, loc. cit., 124-125.

⁵⁷ Veja-se Smith, “History and the Individual in Hesiod’s Myth of Five Races”, loc. cit. (e, ainda, a n. 28 do presente estudo, onde discutimos a posição adoptada por Smith).

mento” de uma idade (a de ouro) na outra (a de ferro)⁵⁸. Todavia, o mito das idades está claramente “construído” por Hesíodo como um mito que descreve *diferentes idades*, que tiveram lugar em *diferentes momentos*. O advérbio πρώτιστα (v. 109), bem como os adjectivos δεύτερον (v. 127), τρίτον (v. 143), τέταρτον (v. 157) e πέμπτοισι (v. 174), não exprimem apenas a ordem da descrição das várias idades; apontam também para o facto de as diferentes idades terem tido lugar em diferentes momentos do tempo.⁵⁹

Mas, desde logo, estes elementos parecem chamar a atenção para a *deca-dência*, *degeneração* ou *deterioração* que se acha em causa na sucessão temporal das idades (assim como é descrita em *Os trabalhos e os dias*).⁶⁰ Ora, a

⁵⁸ Sobre o “envolvimento” da idade de ouro na idade heróica e o “envolvimento” da idade heróica na idade de ferro, vejam-se, respectivamente, secções VII e X.

⁵⁹ Vejam-se G. Wakker, “Die Ankündigung des Weltaltermythos (Hes. Op. 106-108)”, *Glotta*, 68, 1990, 88; Most, “Hesiod’s Myth of the Five (or Three or Four) Races”, 108-109; C. Calame, “Succession des âges et pragmatique poétique de la justice: le récit hésiodique des cinq espèces humaines”, *Kernos*, 17, 2004, 73, 76, 80; R. NÜNLIST, “Hesiod” in I. J. F. de Jong and R. Nünlist (edd.), *Time in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek Narrative*, vol. 2, Leiden, 2007, n. 1; Gagné, “Invisible Kin: *Works and Days* 280-285”, 9. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, 34, fala, até, de uma “Abstufung” ou gradação decrescente, deixando sugerido que as formas ordinais podem exprimir uma *ordem hierárquica das idades*; todavia, não desenvolve, tampouco demonstra, tal ideia.

⁶⁰ De facto, as formas ordinais – isto é, os advérbios e os adjectivos com um valor ordinal – constituem *elementos estruturantes* do mito hesiódico das idades; ao todo, são sete as ocorrências de formas ordinais no mito das idades (vv. 109: πρώτιστα, 127: δεύτερον, 142: δεύτεροι, 143: τρίτον, 157: τέταρτον, 160: προτέρη, 174: πέμπτοισι; no entanto, aqui interessam-nos sobretudo as ocorrências dos vv. 109, 127, 143, 157 e 174). Se virmos bem, as formas ordinais representam elementos que se encontram na descrição de *todas* as idades apresentadas no mito (ao contrário do que se passa com outros elementos também estruturantes do mito, aos quais se costuma atribuir maior relevância, tais como a referência aos metais: lembre-se que a referência a metais se acha ausente na descrição da idade heróica; contudo, veja-se supra n. 25). Ora, em grego antigo, as formas ordinais podem servir para indicar a *posição de algo ou alguém no contexto de uma determinada hierarquia* (cf. *LSJ* s.u. πρότερος B.1.4); tal hierarquia pode ser apresentada em sentido ascendente ou em sentido descendente (no caso do mito hesiódico, a hierarquia das idades é apresentada *em sentido descendente*). No v. 142, encontramos a forma δεύτεροι, a qual possui um *sentido inequivocamente hierárquico* e nos leva a pensar que *quase todas* as restantes formas ordinais envolvem o mesmo valor. A excepção está na idade heróica, que Hesíodo introduz como a quarta idade, mas que, do ponto de vista hierárquico, não se acha abaixo da terceira. É possível, no entanto, explicar o uso não-hierárquico de τέταρτον (v. 157) do seguinte modo: Hesíodo, na apresentação das diferentes idades, começou por utilizar um *esquema de formas ordinais com valor ao mesmo tempo enumerativo, cronológico e hierárquico*; mas, ao manter a utilização do mesmo esquema no momento em que introduz uma idade que está hierarquicamente acima da anterior (a este propósito, veja-se

decadência, degeneração ou deterioração, para que tais elementos parecem já apontar, está bem patente no texto do poema de Hesíodo; sempre que passa à descrição de uma nova idade, Hesíodo faz menção da qualidade dessa idade em relação à anterior: em relação ao γένος de ouro, o γένος de prata é χειρότερον⁶¹; o γένος de bronze é em nada semelhante ao γένος de prata⁶²;

a secção seguinte do presente estudo), *empobrece* o valor da respectiva forma ordinal *reduzindo-a ao seu valor meramente enumerativo e cronológico* (para logo de seguida, ao introduzir a quinta idade, *retomar o valor ao mesmo tempo enumerativo, cronológico e hierárquico* que as formas ordinais do mito possuíam originalmente: a idade de ferro equivale, com efeito, à quinta de entre as idades quanto à enumeração, à cronologia e à hierarquia). A respeito da utilização de πρώτος e afins em sentido hierárquico, vejam-se Van Groningen, *In the Grip of the Past: Essay on an Aspect of Greek Thought*, 16; W. H. Race, “How Greek Poems Begin”, *YCIS*, 29, 1992, 13-38. Em relação ao sentido hierárquico de δεύτερος, cf. *LSJ* s.u. A.1-3. Sobre a expressão proverbial δεύτερος πλοῦς em particular, cf. *CPG* 1.359-360, 2.24-25 (Leutsch-Schneidewin); Pl. *Phd.* 99c9-99d1, *Phlb.* 19c2-19c3, *Plt.* 300c2 (Burnet). Quanto à utilização de formas ordinais na apresentação de escalas descendentes, cf. *Orph. Fr.* 14 (KERN) (=Pl. *Phlb.* 66c8-66c9 [BURNET]); Pl. *Plt.* 297e1-297e6, *Lg.* 728c9-728d4, 739a1-739e7 (Burnet).

⁶¹ Cf. vv. 127-129: δεύτερον αὐτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν / ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ’ ἔχοντες, / χρυσέω οὔτε φηὴν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα. Sobre a inferioridade do γένος de prata em comparação com o de ouro, cf. também vv. 140-142: αὐτὰρ ἐπει καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν, / τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται, / δεύτεροι, ἀλλ’ ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.

⁶² Cf. vv. 143-146: Ζεὺς δὲ πατήρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων / χάλκειον ποίησ’, οὐκ ἀργυρέω οὐδὲν ὁμοῖον, / ἐκ μελιᾶν, δεινόν τε καὶ ὄβριμον, οἷσιν Ἄρηος / ἔργ’ ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες (...). O sentido de οὐκ ἀργυρέω οὐδὲν ὁμοῖον é negativo, quer dizer, exprime a inferioridade do γένος de bronze em relação ao de prata; isso é evidente em virtude de a expressão em causa ocorrer logo a seguir à referência ao bronze, ou seja, a um metal de valor inferior à prata; e, além disso, também se torna evidente pelo facto de a mesma expressão preceder a referência à guerra ou aos actos próprios de Ares, isto é, a algo com um carácter negativo e que se encontra ausente da descrição da idade de prata. Clay, *Hesiod’s Cosmos*, 82, sustenta que não há indicações claras, da parte de Hesíodo, sobre se o γένος de bronze é inferior ao de prata. Julgamos, todavia, que a referência ao bronze e aos actos próprios de Ares, bem como o sentido de οὐκ ἀργυρέω οὐδὲν ὁμοῖον, representam claras indicações de tal inferioridade. Além disso, também no que diz respeito ao destino *post mortem* dos dois γένη, é manifesto que o de bronze é inferior ao de prata – cf. vv. 152-154: καὶ τοὶ μὲν χεῖρεσσιν ὑπὸ σφετέρησι δαμέντες / βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἄϊδαο, / νώνυμοι (...). Com efeito, em relação ao destino *post mortem*, ao passo que os membros do γένος de prata são acompanhados de honra (cf. vv. 140-142, em especial v. 142: ... τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ), os membros do γένος de bronze vêem o seu nome apagado da memória humana (cf. v. 154: ... νώνυμοι). Numa sociedade que tem a honra e o renome como dois dos valores mais elevados, esta diferença deve ser considerada como estando a apontar para a inferioridade do γένος de bronze em relação ao de prata. Considere-se também Currie, “Hesiod on Human History”, 47 n. 47.

enfim, o γένος de ferro é o mais indesejável de entre os já existentes⁶³.

De todas as etapas “a caminho” da idade de ferro descritas por Hesíodo, importa considerar sobretudo o facto de a situação dos habitantes da idade de ferro equivaler a uma *inversão completa* da situação dos habitantes da idade de ouro: se os habitantes da idade de ouro vivem como os deuses, na idade de ferro a situação é tal que Αἰδώς e Νέμεσις abandonam os seres humanos e vão para o Olimpo⁶⁴; se os habitantes da idade de ouro não envelhecem, na idade de ferro os seres humanos tendem a envelhecer prematuramente (cf. vv. 113-114 e vv. 180-181); na idade de ouro os males são inexistentes, ao passo que na idade de ferro há uma coexistência de bens e de males (cf. v. 115 e v. 179); na idade de ouro a terra não precisa de ser trabalhada para que dê frutos em abundância, ao passo que os habitantes da idade de ferro passam a vida cheios de trabalhos e cuidados (cf. vv. 117-118 e vv. 176-178); os habitantes da idade de ouro vivem em paz, porém os da idade de ferro vivem em conflitos (cf. vv. 118-119 e v. 189); os habitantes da idade de ouro partilham os alimentos, porém os da idade de ferro são invejosos⁶⁵. Há, assim, um claro e decisivo *paralelismo* entre as características da idade de ouro e as da idade de ferro (um paralelismo que não se parece verificar entre nenhuma

⁶³ Cf. vv. 174-176: μηκέτ’ ἔπειτ’ ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι / ἀνδράσιν, ἀλλ’ ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι. / νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον (...). A propósito deste passo enquanto indicação de que o γένος de ferro está no patamar mais baixo da hierarquia traçada por Hesíodo, veja-se supra n. 50.

⁶⁴ Cf. v. 108 e vv. 197-200: καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρουδείης / λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένω χρῶα καλὸν / ἀθανάτων μετὰ φῦλον ἴτον προλιπόντ’ ἀνθρώπους / Αἰδώς καὶ Νέμεσις (...).

⁶⁵ Cf. vv. 118-119 e vv. 195-196. Na descrição hesiódica da idade de ferro, abundam as formas verbais no tempo futuro. Isto, no entanto, não quer dizer que Hesíodo esteja a descrever uma idade que não existe de facto e que só existirá ulteriormente. Segundo Rosenmeyer, “Hesiod and Historiography”, 276-277, as formas verbais em questão equivalem a instâncias daquilo a que chama “deterministic future” e que explica como uma forma modal do tempo futuro que, na descrição da idade de ferro, serve para Hesíodo indicar que certos acontecimentos “are bound to occur, and will continue to occur for some time, as long as men remain iron”; por outras palavras, *enquanto os habitantes da idade de ferro continuarem a comportar-se de uma determinada maneira*. De um modo que julgamos perfeitamente compatível com a tese de Rosenmeyer, Verdenius, *A Commentary on Hesiod (Works and Days, vv. 1-382)*, 106, ad v. 177, diz que, no mito das idades, Hesíodo “regards his own lifetime as the beginning of a period in which matters will become worse and worse”. Neste sentido, aquilo que Hesíodo indica na sua descrição da idade de ferro parece corresponder a um *estado-de-coisas com uma tendência para se agravar* e cujo agravamento *pode acabar por levar à destruição completa da idade em questão*. Tal, porém, não significa que a tendência em vigor seja irreversível e que a idade de ferro não possa regenerar-se. É para a reversibilidade dessa tendência que parece apontar o v. 179. A este respeito, veja-se, sobretudo, a secção VIII do presente estudo.

das restantes idades⁶⁶); o que leva a concluir que o mito de Hesíodo está “construído” em torno da idade de ouro e da idade de ferro (que, se assim se pode dizer, o mito se acha “centrado” na relação entre os seus extremos).⁶⁷

VII

Mas, como se indicou anteriormente⁶⁸, no mito de Hesíodo também se pode verificar a existência de uma temporalidade “regressiva” ou *cíclica*; desde logo, quando Hesíodo, após a descrição da idade de bronze, introduz a idade heróica e a caracteriza como melhor e mais justa do que a anterior (v. 158). Isso significa, como parece evidente, que o movimento de degeneração sucessiva das idades sofre uma *interrupção*⁶⁹. Ora, como também resulta claro, o movimento de degeneração não é apenas interrompido; mais do que isso, sofre uma “*inversão*”: da idade de bronze para a idade heróica, dá-se um melhoramento da qualidade moral dos seres humanos. Não se pode, porém, falar de uma inversão no sentido em que o tempo volta para trás, já que da idade de bronze não se regressa à idade de prata nem a nenhuma outra das idades que a precedem; pode, sim, falar-se de uma *regeneração moral*, uma vez que há um efectivo melhoramento nesse sentido.

⁶⁶ Existe, vendo bem, um paralelismo também entre a idade de ouro e a heróica; e, além disso, entre a idade heróica e a de ferro. Tais paralelismos, porém, são menos fundamentais, no que tem que ver com a “construção” do mito, do que aquele entre a idade de ouro e a de ferro. A consideração deles fica, entretanto, reservada para as secções VII e X deste estudo.

⁶⁷ A apropriação do mito das idades a partir do destaque dos dois limites da hierarquia apresentada por Hesíodo foi feita por Platão em *Plt.* 268d5-274e4 (Burnet). A nossa leitura difere, como parece evidente, da de Platão. Do ponto de vista da atribuição de relevo a certas idades, todavia, estamos de acordo com a atitude do filósofo (ou melhor, com a atitude da personagem do Estrangeiro, que é quem conta o mito do *Político* de Platão).

⁶⁸ Veja-se supra secção I.

⁶⁹ Sobre a perspectiva segundo a qual a introdução da idade heróica não corresponde a uma interrupção na degeneração das idades, vejam-se M.-C. Leclerc, “Le mythe des races: une fiction aux sentiers qui bifurquent”, *Kernos*, 6, 1993, 218-219; A. Ballabriga, “L’invention du mythe des races en Grèce archaïque”, *RHR*, 215, 1998, 336; Nelson, *God and the Land: The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil*, 70-74. Para Vernant, “Le mythe hésiodique des races. Essai d’analyse structurale”, *loc. cit.*, 261, a idade problemática não é a dos heróis mas a de ferro – uma vez que, segundo a sua interpretação, o que está em causa no mito das idades não é a degeneração mas o jogo de antinomias entre as idades. Em “Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point”, 318, Vernant diz inclusivamente que a idade de ferro produz uma distorção na estrutura funcional – como se fosse o mito das idades que tivesse de espelhar essa estrutura e não ela que tivesse de ser posta à prova na sua capacidade de interpretar o mito hesiódico. A propósito do sentido global da interpretação de Vernant, considere-se supra n. 11.

Na passagem da idade de bronze à idade heróica, dá-se, com efeito, uma interrupção do movimento de degeneração das idades; e, em certo sentido, dá-se uma “*regressão*” do tempo, se se considerar que o tempo da sucessão das idades tem, até aqui, coincido com o tempo do decurso da degradação delas⁷⁰; mas, como veremos melhor, trata-se de uma regressão *parcial e temporária*. Ora, a demonstração de tal parcialidade e temporariedade levar-nos-á a questionar a centralidade dessa regressão na construção global do mito das idades por parte de Hesíodo.

As dúvidas a tal respeito poderiam acentuar-se caso se aceitasse a seguinte tese: o mito das idades tem uma origem oriental; Hesíodo criou uma nova versão do mito e introduziu a idade heróica entre a idade de bronze e a

⁷⁰ Neste sentido, com a introdução da idade heróica, o mito deixa, temporariamente, de estar regido pela *coincidência* entre a *temporalidade da sucessão* e a *temporalidade da degeneração*. Dito de outro modo, o aparecimento da idade heróica revela que a temporalidade da sucessão e a temporalidade da degeneração são *duas formas de temporalidade diferentes*, as quais podem *coincidir* ou *não coincidir*. Isso significa que, ao longo do mito hesiódico das idades, há uma forma de temporalidade que *se mantém* (a saber, a temporalidade da sucessão ou a temporalidade cronológica) e duas outras formas de temporalidade *alternáveis* (designadamente, a temporalidade da *degeneração* e a temporalidade da *regeneração*); em certo sentido, estas formas de temporalidade podem ser vistas como *duas expressões de uma só forma mais fundamental de temporalidade*, apelidável de *temporalidade qualitativa das idades*). Conforme se produza uma confluência entre a temporalidade da sucessão e a da degeneração ou entre a temporalidade da sucessão e a da regeneração (numa palavra, uma *confluência entre a temporalidade da sucessão e a temporalidade qualitativa numa ou noutra das suas expressões*), têm lugar *duas formas globais de temporalidade diferentes entre si*. No primeiro caso, tem lugar uma forma global de temporalidade que se pode caracterizar como *linear*; no segundo caso, tem lugar uma forma global de temporalidade com um carácter “*regressivo*” em sentido restrito. Portanto, quando falamos de temporalidade “*regressiva*” em sentido restrito, está em causa a *confluência entre a temporalidade da sucessão e a da regeneração*; tal confluência produz uma forma global de temporalidade que é “*regressiva*” e que pode ter o carácter de *algo já efectivamente existente* ou o carácter de *algo que constitui uma mera possibilidade ainda não existente*. O carácter propriamente “*regressivo*” de tais formas globais de temporalidade “*regressivas*” tem que ver com o facto de se constituírem por “*regressão*”, “*reversão*” ou “*inversão*” da temporalidade há pouco definida como *linear*, a qual consiste na temporalidade dominante no mito hesiódico das idades. O que acabamos de apresentar como a constituição da temporalidade “*regressiva*” em sentido restrito (ou seja, enquanto envolve apenas a “*regressão*” da temporalidade linear) consiste numa *condição necessária mas não suficiente da constituição da temporalidade cíclica* (quer dizer, da temporalidade “*regressiva*” em sentido reforçado). Noutros termos, a temporalidade propriamente *cíclica* só vê *completado* o processo da sua *constituição* ou *formação* quando *se volta* à (quando se dá uma “*regressão*” da “*regressão*” da) temporalidade *linear*, a qual envolve a degeneração das idades.

idade de ferro⁷¹. Não cabe aqui discutir a correcção desta tese; cabe apenas referir que – quer tenha pertencido desde sempre a um mito que é de Hesíodo, quer tenha sido introduzida pelo poeta num mito ou num modelo que herdou da tradição oriental – a idade heróica *faz parte do mito das idades tal como este chegou até nós* e é partindo desse facto que o mito deve ser interpretado. Ora, levando em conta o significado da idade heróica para a interpretação do mito das idades, podemos dizer que ela dá expressão, no contexto desse mito, a uma *forma de temporalidade “regressiva”*; mais do que isso, ela constitui um dos passos a caminho do aparecimento da primeira⁷² manifestação de uma *forma de temporalidade propriamente cíclica*, já que, depois de um *melhoramento temporário, a degeneração das idades é retomada*, com a passagem da idade heróica à idade de ferro.

Torna-se, assim, claro que a regressão operada pela introdução da idade heróica tem um carácter *temporário*; de facto, tal regressão *não se mantém* por mais do que o tempo correspondente à existência da idade heróica e é ela própria *objecto de “regressão”*. Se, por um lado, é verdade que a “regressão” da regressão operada pela introdução da idade heróica é *conditio sine qua non* para que se constitua a *ciclicidade*⁷³ da temporalidade do mito das idades, por outro lado, sucede que ela atesta a *fraqueza* ou *fragilidade* da primeira regressão; com efeito, esta não tem a força ou consistência suficiente para não ceder ou não se dissolver (para que a idade heróica *continue a existir* ou para que o sentido da temporalidade da sucessão das idades *persevere enquanto regeneração*: não volte a cair na degeneração).

Até agora, porém, temos falado da regressão produzida pela inserção da idade heróica apenas enquanto interrupção do processo de degeneração das idades. Contudo, o aparecimento da idade heróica tem o efeito de uma regressão também no sentido de um “*regresso*” (quer dizer, também no sentido em que procura interromper o processo de degeneração das idades a partir de uma *adopção de condições de vida* que se inspira em condições de vida *existentes numa idade anterior*). Ora, por relação àquilo a que a idade

⁷¹ Vejam-se, a título de exemplo, West, *Hesiod: Works & Days*, 173-176; Clay, *Hesiod's Cosmos*, 81-82 (quer West quer Clay sustentam que a introdução da idade heróica no mito se deve à circunstância de Hesíodo procurar respeitar a tradição cultural grega; a este propósito, veja-se ainda Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, 83-84 n. 27). Todavia, Most, “Hesiod's Myth of the Five (or Three or Four) Races”, 120-127, mostra que a tradição épica grega contém elementos que terão permitido a Hesíodo criar o mito das idades sem precisar de recorrer a nenhum modelo oriental. Sobre a posição contrária à de Most (e sobre a comparação entre o método de Hesíodo e o de Heródoto na inclusão de elementos orientais nas suas narrativas), considere-se Currie, “Hesiod on Human History”, 58-64.

⁷² Quanto à segunda manifestação e sua complexidade, vejam-se as secções VIII-X.

⁷³ Como veremos, a ciclicidade da segunda manifestação da temporalidade cíclica depende da constituição da ciclicidade da primeira manifestação.

heróica pretende “regressar” – a saber, a *idade de ouro* –, poder-se-á compreender de que modo a regressão produzida pela introdução da idade heróica equivale a uma regressão somente *parcial*.

Vejamos, em primeiro lugar, em que medida se pode entender aquilo que está em causa na idade heróica como um “regresso” à idade de ouro; por outras palavras, consideremos os *paralelos positivos*⁷⁴ entre a idade heróica e a idade de ouro (na verdade, são tais paralelos que nos permitem sustentar que a idade heróica aspira a um “regresso” à *idade de ouro*). Desde logo, tal como os habitantes da idade de ouro⁷⁵, os habitantes da idade heróica têm o seu θυμός livre de cuidados ou preocupações⁷⁶. Além disso, à semelhança do que acontece na idade de ouro, em que a terra dá frutos incessantemente e em abundância sem precisar de ser cultivada⁷⁷, na idade heróica a terra dá frutos três vezes por ano⁷⁸.

Em que medida, em segundo lugar, se pode dizer que o “regresso” da idade heróica à idade de ouro é *parcial*? Ora, esse “regresso” é parcial em diversos sentidos. Por um lado, é parcial em virtude de *nem toda a descrição* da idade heróica poder ser considerada como “regresso” à idade de ouro.

⁷⁴ Ao contrário do que sucede com os paralelos entre a idade de ferro e a de ouro – os quais são de dois tipos (a saber, positivos e negativos; a respeito dos positivos, vejam-se infra secções VIII-IX) –, os paralelos entre a idade heróica e a de ouro são *exclusivamente positivos*.

⁷⁵ Vv. 112-113: (...) ὥστε θεοὶ δ’ ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες, / νόσφιν ἄτερ τε πόνου καὶ οἰζύος (...).

⁷⁶ Vv. 170-171: (...) καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες / ἐν μακάρων νήσοισι παρ’ Ὀκεανὸν βαθυδίην (...). Note-se a identidade da expressão ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες nos vv. 112 e 170.

⁷⁷ Vv. 117-118: (...) καρπὸν δ’ ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα / αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον (...). Ἄφθονον aponta para a ideia de que a terra não se recusa a dar frutos. Julgamos que o termo envolve aqui a ideia da *continuidade no tempo*, quer dizer, a de que a terra *nunca* se recusa a dar frutos, a de que ela dá frutos *sem cessar*. Se a terra desse frutos só durante alguns períodos, tal implicaria que nos restantes ela estaria a recusar-se a fazê-lo.

⁷⁸ Vv. 172-173: (...) ὄλβιοι ἦρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν / τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα. O facto de os habitantes da idade heróica terem um θυμός des preocupado parece-nos excluir a possibilidade de necessitarem de cultivar a terra para que esta lhes dê o seu fruto. Atente-se na identidade da expressão ζεῖδωρος ἄρουρα nos vv. 117 e 173 (o carácter formulaico de tal expressão não nos deve dissuadir de considerar que Hesíodo parece estar a apontar para um paralelo decisivo entre a idade heróica e a idade de ouro). A circunstância de a terra dar frutos três vezes por ano equivale a uma referência à abundância de que gozavam os habitantes da idade heróica; veja-se Verdenius, *A Commentary on Hesiod (Works and Days, vv. 1-382)*, 104, ad v. 173.

Se virmos bem, uma parte significativa⁷⁹ dessa descrição está dedicada aos *actos guerreiros* dos habitantes da idade heróica e à circunstância de alguns destes últimos *acabarem por morrer* na guerra⁸⁰. Por outro lado, o “regresso” em questão é parcial uma vez que *só alguns* dos habitantes da idade heróica chegam a ir habitar nas Ilhas dos Bem-aventurados, enquanto aos restantes coube o destino da morte (vv. 166-171). Por último, o carácter parcial do “regresso” em causa tem que ver com os habitantes da idade heróica *não receberem plenamente* a vida que era a dos habitantes da idade de ouro. Antes do mais, porque *nem todas as características* da vida dos habitantes da idade de ouro parecem marcar a vida dos habitantes da idade heróica nas Ilhas dos Bem-aventurados: as semelhanças entre a descrição das características da vida dos habitantes da idade heróica e a descrição das características da vida dos habitantes da idade de ouro *restringem-se* aos temas da despreocupação do θυμός (v. 170) e da fertilidade da terra (vv. 172-173), quando a descrição da vida dos habitantes da idade de ouro inclui muitos outros aspectos⁸¹

⁷⁹ São seis versos no total (vv. 161-166), metade dos doze versos dedicados à descrição das condições de vida da idade heróica (vv. 161-173). Os primeiros cinco versos (vv. 156-160) servem apenas para introduzir a idade heróica na sua relação com a anterior (vv. 156-158), no seu carácter (vv. 158-160) e na sua proveniência (vv. 159-160). Segundo WEST, *Hesiod: Works & Days*, op. cit., p. 91, ad vv. 159 e 160, θεῖον γένος e ἡμίθειοι referem-se, entre outras coisas, à descendência divina dos habitantes da idade heróica. No entanto, de acordo com VERDENIUS, *A Commentary on Hesiod (Works and Days)*, vv. 1-382), 99-100, ad v. 160, ἡμίθειοι não aponta para a ideia de descendência divina, mas para a ideia de que os habitantes da idade heróica são quase-deuses. Seja como for, Hesíodo não estabelece nenhuma relação expressa entre tais designações e as condições de vida dos habitantes da idade heróica.

⁸⁰ Vv. 161-171: καὶ τοὺς μὲν πόλεμος τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνή / τοὺς μὲν ὑφ’ ἑπταπύλω θήβη, Καδμηίδι γαίη, / ὤλεσε μαρναμένους μήλων ἔνεκ’ Οἰδιπόδαο, / τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης / ἐς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ’ ἠυκόμοιο. / ἔνθ’ ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψεν, / τοῖς δὲ δίχ’ ἀνθρώπων βίον καὶ ἦθε’ ὀπάσσας / Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης, / καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες / ἐν μακάρων νήσοισι παρ’ Ὠκεανὸν βαθυδίνην (...). Alguns comentadores defendem que todos os heróis morrem, mesmo aqueles que vão habitar nas Ilhas dos Bem-aventurados; Verdenius, *A Commentary on Hesiod (Works and Days)*, vv. 1-382), 102, ad τοῖς, fornece referências sobre defensores dessa tese. Isso, contudo, não é dito no texto e a construção (...) τοὺς μὲν (...) τοῖς δὲ (...), nos vv. 166-167, permite distinguir claramente aqueles que morrem daqueles que vão habitar nas referidas ilhas.

⁸¹ Seria possível apresentar a objecção de que muitas das características da vida dos habitantes da idade de ouro estão presentes, por implicação, na descrição das características da vida dos habitantes da idade heróica. O facto, porém, de essas características não estarem explicitadas não permite afirmar com segurança tal presença. Neste sentido, a diferença nos termos expressos em que é feita cada uma dessas descrições será conside-

– como sejam a ausência de envelhecimento (vv. 113-114), o comprazimento nas festividades (v. 115), a leveza da morte (v. 116), a pacificidade (v. 119), a partilha dos bens (vv. 118-119), a abundância de gado ovino (v. 120), a honra de estarem presentes depois da morte entre os seres humanos actuais na condição de seus guardiães⁸². Depois, porque, no que diz respeito às características da vida dos habitantes da idade heróica que são semelhantes às da vida dos habitantes da idade de ouro, o modo de acolhimento destas por parte daqueles não passa de uma “*aproximação*” ao que era a vida na idade de ouro: os habitantes da idade heróica vivem com o θυμός despreocupado e beneficiam da fertilidade da terra, mas longe dos restantes seres humanos⁸³; além disso, o facto de a terra dar frutos três vezes por ano (vv. 172-173) consiste numa forma de abundância que fica aquém daquela de que

rada como uma *diferença quanto ao conteúdo concreto das condições de vida* presentes em cada uma das idades em questão.

⁸² Vv. 121-126. Dado que os habitantes da idade de ouro tornam a viver na qualidade de δαίμονες guardiães dos seres humanos actuais, gozam, ao que tudo indica, de imortalidade.

⁸³ Vv. 167-171 (em especial, v. 167). O facto de os habitantes da idade heróica irem viver *apartados dos restantes seres humanos* está em manifesto contraste com a circunstância de os habitantes da idade de ouro irem habitar, após a morte e o subsequente renascimento, *entre os seres humanos mortais* enquanto seus guardiães (a este respeito, veja-se Ballabriga, “L’invention du mythe des races en Grèce archaïque”, 336). Se o destino *post mortem* dos habitantes da idade de ouro corresponde a um aspecto *positivo* (cf. v. 126, no qual Hesíodo indica que tal destino equivale à concessão de um γέρας βασιλῆιον ou privilégio real), o afastamento do resto da humanidade, o qual marca a vida dos heróis nas Ilhas dos Bem-aventurados, parece, por contraste, consistir num aspecto *negativo* ou *menos positivo* (cf. vv. 167 e 168, nos quais Hesíodo enfatiza esse afastamento e não o conecta directamente com nenhum dos aspectos positivos das condições de vida dos heróis). Ora, se tal contraste permite ver que o afastamento dos heróis em relação aos restantes seres humanos pode equivaler a um aspecto negativo, a *parcialidade do “regresso”* da idade heróica à idade de ouro estará associada também à circunstância de o paralelo ou a “*aproximação*” entre as características da idade heróica e as características da idade de ouro representar um paralelo ou uma “*aproximação*” entre características *descritas em contextos diferentes* ou *em contextos de estatuto desigual* e, por consequência, um paralelo ou uma “*aproximação*” entre *características diferentes* ou *de estatuto desigual*. G. Nagy, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (Baltimore and London, 1979), 168-169, identifica o paralelo entre a idade heróica e a idade de ouro a respeito dos temas da despreocupação do θυμός e da fertilidade da terra e refere-se a isso como reflexo de uma plena circularidade desde a idade heróica até à idade de ouro. No entanto, não atenta na diferença de contexto das descrições nem na consequente diferença de estatuto das características descritas. Ou seja, não atenta em algo que torna o paralelo ou o “*regresso*” da idade heróica à idade de ouro num paralelo ou num “*regresso*” parcial. Neste sentido, considere-se também a posição de Vernant (supra n. 11).

gozavam os habitantes da idade de ouro (segundo a qual a terra dava frutos incessantemente⁸⁴).⁸⁵

Seja como for, na descrição hesiódica da idade heróica, há um “*cruzamento*” entre duas idades, a saber, a idade heróica e a idade de ouro. Isso significa, noutros termos, que *a idade de ouro está presente na idade heróica* enquanto *modelo/ideal* de que esta se “*aproxima*” ou a que esta “*regressa*”. Em virtude das *limitações* desse “regresso”, está em causa a presença da idade de ouro na idade heróica *ao modo da idade heróica*.

VIII

A “regressão” da idade heróica em direcção à de ouro, conjuntamente com a “regressão” dessa “regressão”, representam a primeira manifestação da temporalidade cíclica no mito hesiódico das idades; e, pelas razões que aduzimos, equivale a uma manifestação temporária e parcial. Há, no entanto, uma outra manifestação da temporalidade cíclica no mito, a qual nos interessa agora considerar na sua especificidade; trata-se da possibilidade de a idade de ferro se aperfeiçoar e “aproximar” da idade de ouro. Está, porém, em causa apenas a *possibilidade* da “regressão” ou “regresso” (do aperfeiçoamento da idade de ferro e sua “aproximação” à idade de ouro) e não a efectiva realização disso. Tal significa que o problema da segunda manifestação da temporalidade cíclica no mito hesiódico tem de ser suscitado levando em linha de conta a *alternativa* com que a idade de ferro se acha constantemente confrontada: escolher o bem e a justiça (e assim aperfeiçoar-se moralmente e “aproximar-se” da idade de ouro) ou o mal e a injustiça (e desse modo decair para uma sexta idade não nomeada por Hesíodo, a qual equivale à degeneração completa da sociedade humana).

⁸⁴ V. 118. Na sua identificação do paralelo entre a idade heróica e a idade de ouro, Nagy, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, 168-169, passa por cima desta diferença e deixa sugerida a existência de um paralelo total no que toca ao tema da fertilidade da terra.

⁸⁵ É em virtude de todos estes aspectos relativos à parcialidade do “regresso” da idade heróica à idade de ouro que a temporalidade cíclica envolvida na idade heróica só se constitui após a “regressão” de tal “regresso” (veja-se supra n. 71 in fine). Porque o “regresso” da idade heróica à idade de ouro é parcial (de uma parcialidade com as dimensões agora descritas), *não se chega a formar propriamente um ciclo*. Pois, ao ficar “*retida a meio caminho*” da idade de ouro (ao executar um “*regresso embargado*” a essa idade), a idade heróica *não chega a “atingi-la” ou “unir-se” a ela*. Por esta razão, só se constitui uma temporalidade propriamente cíclica no momento em que a degeneração se restabelece e se produz a dupla “regressão” – a dupla “flexão” ou “dobra” – que *passa a configurar um “circulo” ou “anel”*.

A alternativa agora traçada não é expressamente referida por Hesíodo no mito das idades; mas, vendo bem, está presente nele e ao longo de *Os trabalhos e os dias*. O v. 175 constitui um primeiro testemunho da existência de uma *sexta idade* no mito hesiódico; aí, o poeta exprime o desejo de não ter vivido entre os habitantes da idade de ferro: preferia ter morrido antes ou nascido depois (... ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι). Por meio deste verso, sugere-se que também a idade que se segue à de ferro pode ser melhor do que esta, já que parece ser por isso que Hesíodo pode desejar ter nascido depois da idade em que vive⁸⁶. O v. 201 mostra, contudo, que tal melhora-mento é só uma possibilidade; aí, Hesíodo refere que, uma vez que Αἰδώς e Νέμεσις tenham abandonado os seres humanos, já não haverá defesa ou resistência contra o mal⁸⁷.

⁸⁶ Verdenius, *A Commentary on Hesiod (Works and Days, vv. 1-382)*, 105, ad v. 175, sustenta que ἔπειτα γενέσθαι constitui “a rhetorical complement to πρόσθε θανεῖν” e que a expressão ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι pretende comunicar que Hesíodo “would have preferred to live at any time but the present one (Maz[on])”. A nosso ver, porém, isso não significa – como Verdenius sustenta – que o conteúdo da expressão “cannot be meant seriously”. Como trataremos de mostrar na continuação da nossa análise, na descrição da idade de ferro há elementos que permitem concluir que os seres humanos estão postos perante uma *alternativa entre duas formas distintas – uma justa, a outra injusta – de uma idade ulterior à idade de ferro actual* e que Hesíodo parece estar a falar a sério quando diz que preferia ter nascido antes da idade de ferro actual ou depois (*no caso em que esse período corresponda à versão justa da sexta idade*). Para uma posição semelhante à nossa sobre esta matéria, veja-se Cordero, “Passé mythique et présent historique chez Hésiode”, 86-87. Vernant, “Le mythe hésiodique des races. Essai d’analyse structurale”, 258-259, refere que o mito das idades está construído com base numa temporalidade cíclica, no sentido em que o fim da idade de ferro significa um recomeço de todo o ciclo das idades a partir da idade de ouro. Em “Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point”, loc. cit., 307, Vernant defende que é no fim da idade de ferro, na consumação da sua tendência para a ὕβρις, que culmina a temporalidade cíclica do mito na sua globalidade. Sucede, porém, que o recomeço do ciclo das idades a partir do fim da idade de ferro não está atestado no texto de *Os trabalhos e os dias* (tal recomeço tornaria, vendo bem, algo absurda a intenção hesiódica de travar a degeneração moral da idade de ferro); assim, ao contrário do que sustenta Vernant, só se manifesta uma forma de temporalidade cíclica no que diz respeito à idade de ferro se a sua tendência para a ὕβρις se inverter (e isso pelas razões já invocadas e outras que se continuarão a apresentar na continuação).

⁸⁷ (...) κακοῦ δ’ οὐκ ἔσσειται ἀλήκη. O v. 201 não diz que a ausência de defesa ou resistência contra o mal é inevitável. Em conformidade com a leitura que fazemos do significado das formas verbais do futuro na descrição da idade de ferro (veja-se supra n. 66), tal só sucederá caso a tendência de comportamento actual na idade de ferro se mantiver. Com efeito, segundo o v. 179, os bens estarão misturados com os males (... μεμείξεται ἔσθλα κακοῖσιν). Ou seja, até que a degeneração da idade de ferro seja total, *continuará a haver a possibilidade de executar acções justas* que levarão os deuses à concessão de prosperidade aos seres humanos; sobre o significado de ἔσθλα como pros-

Estamos, então, perante *dois diferentes destinos* para a idade de ferro: o melhoramento ou a extrema degeneração. Ora, segundo *Os trabalhos e os dias*, a adopção de um ou outro destes dois rumos está *nas mãos dos habitantes da idade de ferro*. Podemos ver que é assim a partir da relação geral que o mito das idades tem com *Os trabalhos e os dias* na sua totalidade. De facto, só se a adopção de um dos rumos apresentados estiver nas mãos dos habitantes da idade de ferro é que faz sentido que Hesíodo dedique a maior parte de *Os trabalhos e os dias* a ensinamentos que são verdadeiras regras de comportamento para com os outros (cf. vv. 335-380, 694-723), os deuses (cf. vv. 335-380, 724-764) e os ciclos do tempo e da natureza⁸⁸; ou, dito de

peridade, veja-se Verdenius, *A Commentary on Hesiod (Works and Days, vv. 1-382)*, 82, ad ἔσθλά. Também no v. 179 o uso modal do futuro indica que se trata de uma tendência que se pode consolidar se a execução de acções justas perseverar. Quando aqui falamos de uma *sexta idade*, estamos a falar de *qualquer uma das idades que podem resultar da consolidação de uma ou outra das duas tendências de comportamento presentes na idade de ferro* (a saber, a tendência para a execução de acções justas e a tendência *actualmente predominante* para a injustiça). A sexta idade não tem, portanto, um conteúdo previamente definido, mas *depende da natureza das acções dos seres humanos*. No v. 180, Hesíodo fala da destruição da idade de ferro por parte de Zeus: Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων (...). Trata-se, na verdade, do *resultado final da tendência predominante da idade de ferro para a injustiça*. Como parece claro, nenhuma das versões da sexta idade para que estamos a apontar corresponde ao perecimento da idade de ferro, pois isso conduzirá à ausência de qualquer idade; vendo bem, qualquer uma das versões da sexta idade representa uma *transformação interna da idade de ferro*, pelo que *não pode ser precedida do desaparecimento dela*. Deste modo, quando nos referimos à sexta idade na sua versão injusta, está em causa uma *configuração temporária e extrema do encaminhamento actual da comunidade humana para o seu desaparecimento*. Por seu turno, a sexta idade na sua versão justa consiste numa *reconfiguração ou regeneração do quadro comportamental – e seus efeitos – actualmente predominante na idade de ferro*. Numa palavra, as duas versões da sexta idade representam *modalidades opostas da idade de ferro*; ou, se quisermos, a sexta idade será, em qualquer uma das versões que vier a prevalecer, uma *idade interna à idade de ferro*.

⁸⁸ Cf. vv. 381-693, 765-821. O final de *Os trabalhos e os dias* (vv. 822-828) faz menção conjunta destes aspectos: αἶδε μὲν ἡμέραι εἰσὶν ἐπιχθονίοις μέγ' ὄνειρα· / αἱ δ' ἄλλαι μετάδουποι, ἀκήριοι, οὐ τι φέρουσαι, / ἄλλος δ' ἄλλοιην αἰνεῖ, παῦροι δέ τ' ἴσασι· / ἄλλοτε μητρυῖ πέλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ / τάων. εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος, ὃς τάδε πάντα / εἰδῶς ἐργάζηται ἀνάιτιος ἀθανάτοισιν, / ὄρνιθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἀλεείνων. Como a fórmula εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος (v. 826) indica, a prática do bem e da justiça traz consigo prosperidade material concedida pelos deuses. Sobre o significado de ὄλβιος, εὐδαίμων e afins, vejamos N. J. Richardson (ed.), *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford, 1974), 310-311, ad *Hom. Hymn Dem.* 480-482, 314, ad *Hom. Hymn Dem.* 480; Verdenius, *A Commentary on Hesiod (Works and Days, vv. 1-382)*, 104, ad ὄλβιοι. Neste estudo, seguimos de perto a divisão e a categorização do poema hesiódico – simples, mas claras e acertadas – feitas por Most, *Hesiod: Theogony*,

outro modo, só assim faz sentido que Hesíodo ponha o mito das idades antes de tais ensinamentos⁸⁹. O mito das idades serve, entre outras coisas, para explicar a origem do mal e da injustiça⁹⁰, sim – mas também para fornecer pistas sobre *como se pode agir bem e justamente*; o mito fornece essas pistas quando, na descrição da idade de ferro, se sugere a possibilidade de inverter a tendência para a prática do mal e da injustiça (a qual inversão consistirá na dedicação ao trabalho⁹¹, no respeito pelos outros e pelos deuses⁹²).

Mas concentremo-nos na descrição hesiódica da idade de ferro, com o propósito de determinarmos se nesta se acha “*presente*” a idade de ouro e de que modo nela pode estar dada a possibilidade de uma “*aproximação*” a tal idade. Ora, se levarmos em linha de conta que a tendência actual dos habitantes da idade de ferro tem como resultado aspectos que reflectem um paralelismo negativo em relação à de ouro, torna-se claro que a *inversão de tal tendência* conduzirá a uma “*aproximação*” a esta idade. Noutros termos, a inversão da tendência predominante na idade de ferro produzirá uma inversão do sentido do paralelismo, que *de negativo passará a positivo*⁹³. Além disso, há um outro aspecto que, embora não pertença à descrição da idade de ferro, permite apresentar de modo mais consistente a ligação entre a idade de ferro e a de ouro. Com efeito, no final da descrição da idade de ouro, Hesíodo diz que os seus habitantes, após a morte e sob a forma de δαίμονες, renascem como guardiães dos habitantes do tempo presente (ou seja, dos ha-

Works and Days, Testimonia, xxxvi-xxxvii.

⁸⁹ Como pergunta Cordero, “*Passé mythique et présent historique chez Hésiode*”, 86: “*Mais si tout est déjà décidé, quelle serait la signification des exhortations privilégiant la justice et rendant un véritable culte au travail, à l’amitié, et surtout, aux divinités?*”

⁹⁰ A este propósito, veja-se supra secção II.

⁹¹ Cf. vv. 176-178: (...) οὐδέ ποτ’ ἦμαρ / παύσονται καμάτου καὶ οἰζύου οὐδέ τι νύκτωρ / τειρόμενοι· χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας. Estes vv., conjuntamente com o v. 179, referem-se àquilo que continuará a acontecer mesmo que se inverta a tendência actualmente predominante na idade de ferro (na verdade, só do v. 180 para diante se passa a descrever aquilo em que resultará a manutenção da tendência para o mal e a injustiça); por outras palavras, *o trabalho árduo será uma característica constante da versão justa da idade de ferro*, mas – como se sugere no v. 179, em que se fala da mistura de bens e de males – a dificuldade do trabalho estará *simultaneamente associada a uma sensação de facilidade*. A este respeito, cf. vv. 286-292: σοὶ δ’ ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση. / τὴν μὲν τοι Κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι / ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ’ ἐγγύθι ναίει· / τῆς δ’ Ἀρετῆς ἰδρωτά θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν / ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν / καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὶν δ’ εἰς ἄκρον ἵκηται, / ῥηιδίη δὴπειτα πέλει, χαλεπὴ περ εὐῶσα.

⁹² A atitude de respeito pelos outros e pelos deuses equivalerá à inversão da tendência descrita sobretudo nos vv. 182-194.

⁹³ Sobre o paralelismo negativo entre a idade de ouro e a idade de ferro, veja-se supra secção VI.

bitantes da idade de ferro: vv. 121-126); há, assim, uma ligação clara e *actual* da idade de ferro à de ouro. Neste sentido, uma vez que os δαίμονες vigiam os julgamentos e feitos cruéis dos habitantes da idade de ferro (vv. 123-124; cf. vv. 253-254) e lhes concedem riquezas (v. 126), a inversão da tendência dominante na idade de ferro – quer dizer, a inversão da tendência para executar julgamentos pelas próprias mãos (vv. 189, 192) e para a existência de seres humanos cruéis (v. 187), uma inversão que trará prosperidade (cf. vv. 179, 200-201) – pode ser considerada como uma *forma de relação a tais δαίμονες e, portanto, à idade de ouro*.

Percebe-se, assim, que o aperfeiçoamento moral da idade de ferro, a sua “aproximação” à idade de ouro, corresponde a *apenas uma* das possibilidades que ela envolve. Por outras palavras, é a adopção de *só uma* dessas possibilidades que se vai poder traduzir na *segunda manifestação da temporalidade cíclica* (isto é, na “regressão” ou “regresso” à idade de ouro)⁹⁴. Ora, a circunstância de o aperfeiçoamento moral da idade de ferro equivaler a somente uma das possibilidades indicadas afecta a segunda manifestação da temporalidade “regressiva” ou cíclica: *fragiliza-a* de um certo ponto de vista. De facto, do ponto de vista da *realização*, a segunda manifestação da temporalidade “regressiva” ou cíclica é *mais frágil* do que a primeira manifestação, já que a passagem da idade de bronze para a idade heróica *ocorre efectivamente*, ao passo que o “regresso” da idade de ferro à idade de ouro (e tanto quer dizer: a instauração daquilo a que chamámos a versão justa da sexta idade) *pode ou não realizar-se*: e, mesmo que chegue a realizar-se, o esforço de realização *tem de ser mantido a cada instante*. Com efeito, o “regresso” à idade de ouro requer dos habitantes da idade de ferro um esforço permanente, que se acha constantemente *sujeito ao fracasso*: o movimento de degeneração das idades *pode sempre repor-se*⁹⁵ e levar a idade de ferro à

⁹⁴ Clay, *Hesiod’s Cosmos*, 84-85, rejeita a interpretação segundo a qual o mito das idades envolve uma temporalidade cíclica: “(...) the assumption of a cyclical interpretation would completely undermine the paraenetic character and urgency of Hesiod’s message. Why worry if better days are undoubtedly ahead? Why change one’s evil ways? Indeed, Hesiod’s repeated insistence on mankind’s – and Perses’ – critical choice, his ethical responsibility, and the proximity of catastrophe would merely constitute empty blather.” A nosso ver, no entanto, a existência de uma temporalidade cíclica só anularia o carácter parenético ou exortativo do poema hesiódico *se fosse de ordem cósmica e implicasse necessidade*. Todavia, a temporalidade cíclica envolvida na descrição da idade de ferro tem o carácter de uma *possibilidade* e está nas mãos dos habitantes da idade de ferro (quer dizer, possui a natureza de uma *escolha* e depende da assunção de uma *responsabilidade ética ou moral*).

⁹⁵ O v. 179, no qual Hesíodo se refere à mistura de bens e de males na idade de ferro, permite concluir que a *possibilidade de uma queda na tendência para o mal e a injustiça é constante*. O mesmo v. indica, por outro lado, que a *possibilidade de inverter*

completa degeneração moral e subsequente destruição (a destruição da sociedade humana como tal).

No entanto, a segunda manifestação, em comparação com a primeira, caracteriza-se pela sua *positividade*. Pois, se tivermos em conta que há uma diferença entre “regressão” e ciclicidade⁹⁶, a ciclicidade da primeira manifestação *só ocorre no momento em que a temporalidade da degeneração se repõe* (e, nesse sentido, possui um *carácter negativo ou degenerativo*, ao passo que a “regressão” operada pelo surgimento da idade heróica se caracteriza por uma natureza positiva ou regenerativa). Pelo contrário, a ciclicidade da segunda manifestação só tem lugar *se os habitantes da idade de ferro contrariarem a tendência para a continuidade da temporalidade da degeneração* (ou seja, para a manutenção do curso da primeira manifestação) e assim contribuírem para estabelecer uma *ciclicidade de natureza positiva ou regenerativa* (quer dizer, coincidente com um restabelecimento do movimento de “regresso” à idade de ouro que se verifica com o surgimento da idade heróica).

Além disso, verificamos que, em contraste com o movimento de regeneração moral desencadeado pelo aparecimento da idade heróica, o movimento de regeneração moral ao alcance da idade de ferro, ao mesmo tempo que se caracteriza pela fragilidade resultante de consistir numa mera possibilidade cuja execução tem ainda e sempre de ser objecto de uma escolha, goza de *potencialidade*. De facto, ao passo que a regeneração moral operada pelo surgimento da idade heróica é *temporária e irrecuperável* (no sentido em que *jaz num passado a que não se pode realmente voltar*), a regeneração moral da idade de ferro é algo que os habitantes da idade de ferro *têm o poder de levar a cabo no presente e ao longo do tempo futuro da sua existência* (caso esta se execute no contexto da versão justa da sexta idade ou até que a versão injusta da sexta idade torne a tendência para o mal e a injustiça totalmente irreversível).

a tendência actualmente dominante na idade de ferro persiste até ao momento em que Αίδώς e Νέμεσις abandonem os seres humanos rumo à morada Olímpica (vv. 197-201). Vendo bem, a partir da posição do v. 179 e do significado da construção ἄλλ’ ἔμπης, é manifesto que a sua principal função é comunicar que, *apesar* dos males apresentados nos vv. 176-178, *ainda assim* haverá *também* (καί) bens para os habitantes da idade de ferro. Dito de outro modo, a tónica está posta sobretudo na *existência de bens* conjuntamente com os males antes descritos. Do ponto de vista da *situação objectiva vivida pelos habitantes da idade de ferro*, porém, a *coexistência de bens e de males* (os quais são o resultado da resposta divina ao carácter moral das acções humanas) permite que se interprete a *alternativa entre bem e justiça/mal e injustiça* como *constante* (nos termos definidos acima).

⁹⁶ Sobre esta diferença, vejam-se supra nn. 71 *in fine* e 86.

IX

Mas há um outro factor de *fragilização* da segunda manifestação da temporalidade cíclica ou “regressiva” (para além do seu carácter de mera possibilidade, para além da circunstância de dizer respeito apenas a uma das possibilidades contidas na idade de ferro). Trata-se, vendo bem, de uma fragilidade relativa a uma certa *ineficácia* do “regresso” *realizável*. É que, por mais que os habitantes da idade de ferro ajam bem e justamente, o “regresso” à idade de ouro *jamais passará de uma mera “aproximação”*, de sorte que os habitantes da idade de ferro *ficarão sempre aquém ou à distância* da idade de ouro. Dito de outro modo, a idade de ferro nunca possuirá mais do que uma *“lembrança embargada”*⁹⁷ da idade de ouro.

Consideremos, então, a descrição hesiódica da idade de ferro, com o objectivo de determinarmos em que sentido se pode dizer que a idade de ferro será sempre uma mera “aproximação” à idade de ouro. Em primeiro lugar, os vv. 176-179, os quais indicam aquilo a que poderíamos chamar a condição inerente dos habitantes da idade de ferro – isto é, aquela condição que continua a subsistir mesmo quando os habitantes da idade de ferro se decidem pela prática do bem e da justiça e, portanto, procuram inverter a tendência actualmente dominante na idade de ferro para o mal e a injustiça –, chamam a atenção para a permanência (vv. 176-177: ... οὐδέ ποτ’ ἡμᾶρ / παύσονται ... οὐδέ τι νύκτωρ ...) do esforço (v. 177: ... καμάτου ...), da dificuldade (v. 177: ... δίζυος ...), do cansaço (v. 178: ... τειρόμενοι ...) e das preocupações ou cuidados (v. 178: ... μερίμνας); isto representa, pelo menos, parte dos males que, de acordo com o v. 179, continuarão então a estar misturados com os bens. Como parece claro, os males mencionados nos vv. 176-179 decorrem da natureza humana *enquanto necessita trabalhar para poder obter*

⁹⁷ Ao reelaborar o mito das idades, Platão refere-se ao κόσμος, no período em que este se acha abandonado a si mesmo (período cuja descrição se inspira na idade de ferro hesiódica), como aquele que rememora, até onde lhe é possível, aquilo que lhe ensinou o seu criador e pai (cf. *Plt.* 273b1-273b2 [Burnet]: ... τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων διδαχὴν εἰς δύναμιν), designadamente, no período anterior a esse e cujas características se baseiam na idade de ouro hesiódica. Platão refere ainda que, no período em que o κόσμος se acha em movimento segundo a sua tendência natural e à medida que o tempo vai decorrendo, se introduz um esquecimento de tais ensinamentos (cf. *Plt.* 273c6-273c7 [Burnet]: ... προϊόντος δὲ τοῦ χρόνου καὶ λήθης ἐγγιγνομένης ἐν αὐτῷ ...). A despeito das diferenças entre o mito de Platão e o de Hesíodo, as categorias platónicas da *lembrança imperfeita* e da *tendência para o esquecimento* – as quais apontam para a *impossibilidade de raiz em restabelecer plenamente a situação relativa ao período em que a divindade conduzia o movimento cósmico* – parecem-nos adequadas para dar conta daquilo que está em questão na *incompletude do “regresso” da idade de ferro à idade de ouro*.

*os seus meios de subsistência*⁹⁸. Em segundo lugar, no resto da descrição da idade de ferro (vv. 180-201), onde Hesíodo aponta para a configuração extrema resultante da tendência dos habitantes da idade de ferro para a prática do mal e da injustiça, acham-se salientadas sobretudo três características: a execução da justiça pelas próprias mãos (v. 189: χειροδίκαι ...; v. 192: ... δίκη δ' ἐν χειρσί), a ausência de αἰδώς/Αἰδώς (vv. 192-193: ... αἰδώς / οὐκ ἔσται ...; v. 200) e de Νέμεσις (v. 200); os opostos destas características – os quais equivalerão, para os habitantes da idade de ferro, ao modo possível de “regresso” à idade de ouro – consistirão no pronunciamento de julgamentos justos, na posse de αἰδώς/na presença de Αἰδώς e na presença de Νέμεσις⁹⁹. No entanto, a necessidade de trabalho, o pronunciamento de julgamentos justos, αἰδώς/Αἰδώς e Νέμεσις não ocorrem na idade de ouro. Ora, tal significa que há, por assim dizer, uma *diferença de forma* entre as duas idades. Aquilo que na idade de ouro está *sempre já garantido* em resultado da própria natureza das condições de vida aí existentes – isso, na idade de ferro, só se pode alcançar a partir de uma *decisão moral* dos seus habitantes, a qual se exprime na *dedicação ao trabalho* e no *pronunciamento de julgamentos justos*. Na idade de ferro, há, por conseguinte, a possibilidade de um “regresso” à idade de ouro; mas trata-se de um “regresso” que equivale a uma mera “aproximação”. Está em causa, com efeito, aquilo a que podemos chamar um “*regresso embargado*”, que, em virtude do próprio *carácter do movimento que o constitui*, impossibilita a sua plena realização. A idade de ouro está, em verdade, “*presente*” na idade de ferro; quer dizer, há, na idade de ferro, um “*cruzamento*” entre ela e a idade de ouro. Tal “*presença*” ou “*cruzamento*”, porém, tem o *modo defeituoso* da idade de ferro.

A circunstância de a idade de ferro envolver a possibilidade de um “regresso embargado” à idade de ouro torna-se mais clara se considerarmos o modo como o mito das idades contagia ou se alastra a uma secção subsequente de *Os trabalhos e os dias* (designadamente, à secção em que Hesíodo

⁹⁸ Sobre a concepção hesiódica dos seres humanos como aqueles que necessitam trabalhar para subsistir, veja-se J.-P. Vernant, “À la table des hommes” in M. Detienne et J.-P. Vernant (edd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris, 1979), 37-132.

⁹⁹ A propósito do significado de αἰδώς/Αἰδώς e Νέμεσις como dois poderes inibitórios, vejamos West, *Hesiod: Works & Days*, 204, ad v. 200; Verdenius, *A Commentary on Hesiod (Works and Days, vv. 1-382)*, 114, ad αἰδώς, p. 116, ad Νέμεσις. Na qualidade de poderes *inibitórios*, não têm lugar na idade de ouro, já que os seus habitantes *não conhecem a tendência para o mal e a injustiça* (sobre os habitantes da idade de ouro não se acharem confrontados com a alternativa bem e justiça/mal e injustiça, veja-se supra n. 38). O pronunciamento de julgamentos não ocorre na idade de ouro, pois não haverá contendas judiciais para resolver entre os seus habitantes (cf. vv. 118-119).

procede a uma oposição entre dois modelos de cidade)¹⁰⁰. De facto, após o mito das idades, a fábula do falcão e do rouxinol e uma exortação a Perses (vv. 213-224), Hesíodo apresenta um contraste entre uma cidade em que reina a justiça e a abundância proveniente do trabalho (vv. 225-237) e uma cidade em que prevalece a injustiça, a fome e a calamidade (vv. 238-247). Na verdade, não nos interessa tanto o contraste entre estes dois modelos, quanto a circunstância de o modelo da cidade justa e do trabalho frutífero reflectir *características opostas* às da idade de ferro e um *paralelismo positivo* em relação às condições de vida na idade de ouro. As referências à idade de ouro na apresentação de tal modelo parecem-nos claras: fala-se da paz como nutridora dos jovens¹⁰¹, da celebração de festividades e da partilha dos alimentos¹⁰², da circunstância de a terra fornecer meios de subsistência em abundância¹⁰³, da posse de gado ovino com fartos tosões¹⁰⁴, da continuidade da presença de bens¹⁰⁵. Não menos clara é a existência de uma *oposição* entre as características deste modelo de cidade e as características da idade de ferro; trata-se de uma oposição que parece representar a *inversão da tendência dominante na idade de ferro e eo ipso a execução da possibilidade de “regresso”* envolvida nesta idade (com tudo o que vimos que tal “regresso” tem de retenção numa modalidade inerentemente defeituosa). Para além das características comuns à idade de ouro e à inversão possível da tendência predominante na idade de ferro, a descrição do modelo da cidade justa inclui as mesmas marcas que, segundo considerámos, assinalam que o “regresso”

¹⁰⁰ Vv. 225-247. Veja-se, a respeito do alastramento da descrição da idade de ferro a outras secções de *Os trabalhos e os dias*, Cordero, “Passé mythique et présent historique chez Hésiode”, 87: “La description de la génération actuelle, d’ailleurs, ne se termine pas, comme on le croit souvent, au vers 202: elle continue jusqu’à la fin de l’ouvrage.”

¹⁰¹ V. 228: (...) Εἰρήνη δ’ ἀνά γῆν κουροτρόφος (...). Cf. vv. 113-114, onde se refere que os habitantes da idade de ouro não envelhecem, antes se mantêm semelhantes na sua constituição física. Cf., além disso, v. 119, onde ἡσυχοὶ faz referência ao carácter pacífico dos habitantes da idade de ouro. No v. 189, é indicado, em vez disso, que, segundo a tendência predominante na idade de ferro, as cidades dos seus habitantes se destruirão mutuamente; e o v. 181 indica que, caso se mantenha a tendência predominante na idade de ferro, os seus habitantes acabarão por nascer já envelhecidos.

¹⁰² V. 231: (...) θαλῆς δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται. Cf. vv. 115, 118-119. Os vv. 195-196, ao contrário, dizem que, caso prevaleça a tendência actual na idade de ferro, Ζῆλος ou a Inveja acompanhará todos os seus habitantes.

¹⁰³ V. 232: τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον (...); v. 237: (...) καρπὸν δὲ φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα. Cf. vv. 117-118.

¹⁰⁴ V. 234: (...) εἰροπόκοι δ’ ὅτιες μαλλοῖς καταβεβρίθασι (...). Cf. v. 120.

¹⁰⁵ V. 236: (...) θάλλουσιν δ’ ἀγαθοῖσι διαμπερές (...). Cf. vv. 115, 116-117. Em contraste com isto, o v. 201, relativo à descrição da idade de ferro, aponta para a ausência de resistência face aos males.

da idade de ferro à idade de ouro *não pode ser senão um “regresso embargado”*. Ora, assim como na inversão possível da tendência dominante na idade de ferro, assim também no modelo da cidade justa a semelhança com a idade de ouro se constitui por via daquilo mesmo que impede a existência de uma identidade sem restrições ou absoluta: o pronunciamento de julgamentos justos (cf. vv. 225-226) e o trabalho frutífero (cf. v. 231: ... μεμηλότα ἔργα ...).

X

Procuremos, agora, considerar a questão da estrutura fundamental do mito hesiódico das idades, designadamente, a partir de uma análise da forma de “presença” da idade de ouro quer na idade heróica quer na idade de ferro. Ora, a idade de ouro, em virtude de equivaler à *primeiríssima* das idades¹⁰⁶, mas também por corresponder à idade que se acha “*presente*” em outras duas (e “presente” em outras duas *ao modo de um modelo/ideal* a que se pretende “regressar”), representa *um dos pilares fundamentais* da construção ou composição do mito. A nossa tese, além disso, é também a de que o outro dos dois pilares fundamentais do mito consiste na *idade de ferro*.

A idade heróica, contudo, parece poder constituir uma objecção à nossa tese, uma vez que, em virtude de algumas das suas características e da semelhança delas à idade de ouro, envolve uma significativa relação com esta idade, quer dizer, com o primeiro pilar fundamental do mito. De facto, na segunda parte da descrição da idade heróica (relativa ao destino *post mortem* dos seus habitantes), duas características apresentam uma grande proximidade às da idade de ouro: a despreocupação do θυμός e a fertilidade da terra. É certo que o “regresso” da idade heróica à de ouro tem as limitações que oportunamente considerámos¹⁰⁷; mas, a despeito de tais limitações e do

¹⁰⁶ Cf. v. 109: (...) πρώτιστα (...). Por essa razão, a idade de ouro *determina* o curso de todo o mito e de *Os trabalhos e os dias* na sua globalidade, no sentido em que a sua descrição é o *princípio* de explicação do surgimento da idade de ferro (enquanto esta constitui o *resultado de um movimento de degeneração* que se inicia com o desaparecimento da idade de ouro) e – uma vez que a descrição da idade de ferro se alastra a todo o poema – o princípio de explicação da *situação que conduz à elaboração* de *Os trabalhos e os dias*. Veja-se o contraste entre πρώτιστα e νῦν γὰρ δὴ (v. 176) enquanto manifestação, a partir de expressões linguísticas de natureza temporal, da estrutura e do enquadramento fundamentais do mito. A este respeito, considerem-se Calame, “Succession des âges et pragmatique poétique de la justice: le récit hésiodique des cinq espèces humaines”, 83-84; Gagné, “Invisible Kin: *Works and Days* 280-285”, 10; Currie, “Hesiod on Human History”, 41 n. 17.

¹⁰⁷ Sobre o paralelismo entre a segunda parte da descrição da idade heróica e a descrição da idade de ouro, bem como sobre as limitações do “regresso” da idade heróica à idade de ouro (as quais marcam tal paralelismo), veja-se supra secção VII.

ponto de vista da semelhança de uma dessas características à idade de ouro (designadamente, aquela que tem que ver com a *despreocupação do θυμός*), a idade heróica está *mais próxima da de ouro* do que a de ferro. Assim, ao passo que na idade heróica a terra dá frutos *sem precisar ser cultivada*¹⁰⁸, na descrição da idade de ferro (cf. vv. 176-179) – e, além disso, na apresentação do modelo da cidade justa (cf. v. 231), entendida como constituindo em parte um efeito de alastramento da descrição da idade de ferro – é indicado que os seus habitantes *necessitam trabalhar* para usufruírem de meios de subsistência e outros bens.

Mas, apesar disso, é a idade de ferro que representa o outro pilar da composição do mito. Desde logo, porque a descrição da idade de ferro diz respeito ao *tempo presente* ou ao *agora*; e o tempo presente ou o agora domina todo o poema, já que a sua *condição decaída ou degenerada* é o que se pode dizer que *motiva a própria composição* de *Os trabalhos e os dias*¹⁰⁹. Ora, isso mesmo se reflecte na circunstância de, na descrição da idade de ferro e na apresentação do modelo da cidade justa, os paralelismos com a idade de ouro atingirem *proporções maiores* (como resulta claro a partir do que vimos nas duas secções anteriores).

Em virtude do carácter mais amplo dos paralelismos associados à idade de ferro e ao seu alastramento ao modelo da cidade justa, podemos afirmar que a possibilidade de “regresso” da idade de ferro à idade de ouro *remete imediatamente para esta última*, quer dizer, *não precisa de qualquer mediação por parte da idade heróica*¹¹⁰. Por um lado, porque há um conjunto de semelhanças entre a idade de ferro (incluindo o seu alastramento ao modelo

¹⁰⁸ Cf. v. 170. A ideia de que os habitantes da idade heróica não precisam trabalhar a terra, depois de renascerem e irem ocupar as Ilhas dos Bem-aventurados, está expressa na circunstância de aí viverem com o θυμός despreocupado.

¹⁰⁹ Veja-se Cordero, “Passé mythique et présent historique chez Hésiode”, 83: “(...) le point du départ des *Travaux* est le *nun*, le présent réel, historique. *C’est à partir de son présent qu’Hésiode réfléchit sur le passé pour construire le futur.*” Cordero, no entanto, pressupõe uma oposição rígida entre o passado mítico e o presente (e o futuro) real ou histórico. Dito de outra maneira, não considera a *transformação de apercepção* operada pela explicação do tempo presente *como idade de ferro*, ou seja, como resultado de um processo de degeneração desde o desaparecimento da idade de ouro. Numa palavra, não leva em linha de conta a circunstância de, não só o passado, mas *também o presente e o futuro*, possuírem um *carácter mítico*, no sentido em que a sua compreensão envolve categorias míticas (como indicámos sobretudo na secção I).

¹¹⁰ Não estamos, por isso, de acordo com a tese de Most, “Hesiod’s Myth of the Five (or Three or Four) Races”, 119, para quem a idade de ferro tem uma conexão mais estreita com a idade heróica do que com a idade de ouro. Também discordamos de Brown, “From the Golden Age to the Isles of the Blest”, 389-390, que sustenta que a idade heróica desempenha um papel decisivo como modelo da idade de ferro.

da cidade justa) e a idade de ouro que *não existem entre a idade heróica e a idade de ouro*. Mas, por outro lado, porque – mesmo no que tem que ver com a semelhança entre o alastramento da idade de ferro ao modelo da cidade justa e a idade de ouro que também existe entre a idade heróica e a idade de ouro – aquela que diz respeito ao alastramento da idade de ferro ao modelo da cidade justa e à idade de ouro parece possuir uma *correspondência mais directa* do que aquela que diz respeito à idade heróica e à idade de ouro. De facto, ao passo que na idade heróica a terra dá frutos *três vezes por ano* (v. 173), no modelo da cidade justa γαῖα fornece meios de subsistência *em abundância*¹¹¹ e os seus habitantes florescem com bens *continuamente*¹¹².

Se assim é, o sentido do mito no seu todo joga-se na alternativa que a *multiplicação da idade de ouro na idade de ferro* permite abrir no interior desta, a qual multiplicação conduz à *multiplicação da idade de ferro no quadro da sua própria descrição*, uma vez que se passam a apresentar *duas potenciais idades de ferro com naturezas opostas*. Em suma, o sentido do mito joga-se na constituição da alternativa que pode levar ao estabelecimento *ou* de uma segunda forma de temporalidade cíclica¹¹³ *ou* à continuação do curso da primeira (neste caso, até que a própria idade de ferro sucumba às mãos de Zeus em resultado da sua extrema degeneração)¹¹⁴.

¹¹¹ V. 232: τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον (...). Cf. vv. 117-118: (...) καρπὸν δ' ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα / αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον (...). A propósito de γαῖα como termo que designa a terra cultivada, cf. *LSJ* s.u. III.

¹¹² V. 236: (...) θάλλουσιν δ' ἀγαθοῖσι διαμπερές (...). Cf. vv. 117-118: (...) καρπὸν δ' ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα / αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον (...). Sobre ἄφθονον enquanto envolve a ideia de continuidade no tempo, veja-se supra n. 78.

¹¹³ Uma vez que, na possibilidade de “regresso” da idade de ferro à idade de ouro, não há nenhuma espécie de mediação por parte da idade heróica, a temporalidade cíclica envolvida em tal possibilidade não tem que ver com o *conteúdo* do “regresso”, mas antes com a *forma* deste: enquanto *reintroduz um movimento de regeneração*, algo outrora também operado pela idade heróica.

¹¹⁴ Sobre o carácter moral ou ético da alternativa em questão, veja-se supra n. 95.

EXPERIÊNCIA E SENTIDO NO PENSAMENTO DE CARL GUSTAV JUNG: UM PERCURSO PELO LIVRO VERMELHO

EXPERIENCE AND MEANING IN CARL GUSTAV JUNG'S THOUGHT:
READINGS OF THE RED BOOK

RODRIGO BARROS GEWEHR*
AMANDA BARROS PEREIRA PALMEIRA**

Abstract: The attempt to comprehend the psychic experience is a constancy in Jung's work, the basis according to which his clinical practice and theoretical constructs were developed. The inner experience thus acquires both the status of cause and aim of the psychic fact. Within this context, *The Red Book* represents an important source for research, because of its biographical character and by what it presents as indications of important theoretical concepts. In this essay, we will address Jung's approaches to the question of sense (*Sinn*) and meaning (*Bedeutung*) in *The Red Book* and how these themes intertwine in the psychic experience.

Keywords: Carl Gustav Jung, Red Book, Psychic Experience, Sense, Sinn

Resumo: A busca pela compreensão da experiência psíquica é uma constante na obra de Jung, base a partir da qual sua prática clínica e seus construtos teóricos constituíram-se. A experiência interior adquire, assim, tanto o estatuto de causa como o de meta do fato psíquico. Neste contexto, o *Livro Vermelho* representa importante fonte de pesquisa, por seu caráter biográfico e também pelo

Résumé: L'œuvre de Jung est caractérisé par une quête constante du sens de l'expérience psychique, cela est même le fondement et de sa pratique clinique et de sa théorie. L'expérience intérieure acquiert, de ce fait, le double statut de cause et but du fait psychique. Dans ce contexte, le *Livre Rouge* est une importante source de recherche, à la fois pour ses aspects biographiques et pour

* Professor do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), e-mail: rodrigo.gewehr@ip.ufal.br. Orcid.org/0000-0002-3274-7032.

** Graduada em Psicologia pela UFAL. Grupo de Pesquisa Epistemologia e ciência psicológica (UFAL); e-mail: maddyxpp@gmail.com, orcid.org/0000-0002-2969-0178.

que há nele de indícios para importantes conceitos teóricos. Iremos abordar, neste ensaio, as aproximações de Jung, no *Livro Vermelho*, ao problema do sentido (*Sinn*) e do significado (*Beudeutung*), e como essas noções se entrelaçam na experiência psíquica.

Palavras-chave: Carl Gustav Jung, Livro Vermelho, Experiência psíquica, Sentido, Sinn

ce qu'il porte d'indices sur des concepts majeurs de son œuvre. Nous envisageons ici les approches de Jung au sens (*Sinn*) et à la signification (*Bedeutung*), et la façon dont ces notions s'entrelacent dans l'expérience psychique.

Mots-clés: Carl Gustav Jung, Livre Rouge, Expérience psychique, Sens, Sinn

Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewussten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewusstseins. (...) Ist diese Unmöglichkeit nur eine scheinbare, so ist es die erste Aufgabe der Wissenschaft von der Seele, darzulegen, auf welche Weise der Geist des Menschen in diese Tiefen hinabzusteigen vermöge.

Carl Gustav Carus¹

É possível afirmar o sentido de uma experiência? Ou, mais propriamente, que uma experiência *tem* ou *faz* sentido? A rigor, pensar a experiência exige um nível, por mínimo que seja, de compreensão. Do contrário, dificilmente poderíamos nos referenciar ao que acontece com nosso corpo, e nenhuma unidade de experiência seria possível, nenhum conjunto ordenado de sensações, internas ou externas, poderiam ser atribuídas ao eu, ainda que a resultante dos acontecimentos fosse eventualmente a aniquilação do organismo. Disso decorre que, para pensarmos um acontecimento em termos de experiência é preciso que haja certa relação entre acontecimento e consciência. Desta relação, uma vez que exige certa apropriação do acontecimento, pode emergir algo que denominamos compreensão.

Nesse primeiro nível de abordagem, ainda não é possível afirmar se à compreensão obtida pelo confronto com o acontecimento é possível atribuir algum juízo de verdade ou veracidade, se se trata de uma ilusão perceptiva ou de uma fantasia. No entanto, admitida a possibilidade da experiência, a questão do sentido surge inevitavelmente, e com ela uma série de crivos lógicos e valorativos. Não que seja necessário impor à experiência um sentido para justificá-la, mas sim pelo fato de que há no ser humano um impulso à compreensão. Independente das justificativas, e mesmo que não sejamos

¹ Carl Gustav Carus, *Psyche: Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (Pforzheim: Flammer und Hofmann, 1846), 1.

minimamente capazes de assimilá-la, a experiência surge no horizonte da consciência como um estranhamento mais ou menos radical, e por isso nos convoca ao sentido.

Não se trata, pois, de pensar o sentido como simples capacidade de perceber sensações, ou apenas como faculdade formal de atribuir à experiência uma concordância qualquer entre sujeito e objeto. Essas dimensões do sentido, e por conseguinte da experiência, embora sejam fundamentais para sua apreensão formal, passam ao largo de um elemento estrutural de todo construto epistêmico, o sujeito psíquico, e através deste, os atravessamentos de ordem afetiva e cognitiva que permitem, mas seguidamente também distorcem, nossa capacidade de experienciar e de conhecer.

“As únicas coisas que experienciamos imediatamente são os conteúdos da consciência. Ao dizer isso, não estou tentando reduzir o ‘mundo’ à ‘ideia’ que temos dele²”. Neste texto de 1927, Jung está buscando parâmetros para um método de apreensão da dimensão psíquica da experiência, não somente em sua singularidade, mas também em suas invariâncias. A primeira constatação a que chega é a de que toda experiência está estruturalmente relacionada ao sujeito psíquico, e particularmente, nesta abordagem inicial, à consciência. Mas não se trata, por esta via, de reduzir a experiência à psicologia, numa espécie de solipsismo que nos condenaria a um relativismo impossível de ser sanado. “O que estou tentando enfatizar poderia ser dito, num outro ponto de vista, afirmando: a vida é uma função do átomo de carbono. Esta analogia revela as limitações da perspectiva de um especialista³”.

Trata-se de ressaltar, aqui, uma estrutura geral de funcionamento. Da mesma forma que afirmar a vida como função do átomo de carbono pouco ou nada diz sobre os desdobramentos que nos levam do átomo de carbono aos ecossistemas; declarar que toda experiência que temos diretamente é a da consciência pouco nos ensina acerca das inúmeras formas de apreender a vida e suas vicissitudes. E assim como podemos falar de arranjos complexos de moléculas de carbono que resultam nas mais variadas composições materiais, também no que diz respeito aos processos psíquicos, as experiências que acumulamos, filo e ontogeneticamente, são emaranhados complexos cujo sentido não se esgota na consciência. Pelo contrário, mesmo nossas experiências mais corriqueiras – do ato de falar à forma como nos relacionamos com o corpo próprio e alheio, bem como todo nosso potencial de comunicação, tudo está codificado por uma série de fatores cujos traços mais longínquos nos escapam e ainda assim demarcam inúmeros parâmetros de nossas ações.

² C. G. Jung (1927), *The Structure of the Psyche* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 139-140.

³ Jung, *The Structure*, 140.

Em sua obra, Jung recorre com frequência a essa discussão, a fim de melhor assentar seu ponto de vista. Nas conferências que ministrou na Universidade de Fordham, em 1912, e já numa postura marcadamente crítica à psicanálise, o autor insiste sobre o fato de que operações demasiadamente reducionistas no campo do fato psíquico equivaleriam a “tratar da Catedral de Colônia num livro-texto de mineralogia, com base no fato de ela ser largamente constituída de pedras⁴”. O sentido da experiência psíquica, que serve de base para nossa apreensão do mundo, não poderia ser reduzido nem à consciência – por faltar a esta elementos que deem conta de fatos tão básicos como os sonhos, os sintomas, os mitos; nem a modelos explicativos reducionistas, e no caso em questão, o modelo causal. Para Jung, haveria, na redução do fato psíquico ao princípio de causalidade, uma concomitante redução dos sentidos possíveis de uma experiência.

Se queremos entender algo psicológico, devemos ter em mente que todo conhecimento é subjetivamente condicionado. O mundo não é apenas “objetivo”; ele é também como nós o vemos. Isso é ainda mais verdadeiro para a psique. Evidentemente, é possível compreender a psique objetivamente, tanto quanto é possível compreender desta forma o Fausto ou a Catedral de Colônia. Neste entendimento objetivo reside todo valor e ausência de valor da atual psicologia experimental e da psicanálise. Mas a mentalidade científica, na medida em que pensa causalmente, é incapaz de entendimento prospectivo⁵.

Esse entendimento prospectivo, por sua vez, retorna à questão do sentido da experiência e não apenas visando a dimensão do significado do fato psíquico isolado, mas exigindo também que se o pense em termos de conjunto, de síntese de afetos e vetor de ação. Na visão de Jung, existiria na psique um movimento complementar ao procedimento analítico, que diz respeito à realização de si mesma e à concomitante apreensão da realidade que isso exige. Esse movimento, além de objetivar-se pela via da análise das possibilidades de realização, também é impulsionado pelo vetor da sua efetivação, pelo fim almejado. Esse aspecto prospectivo é sintético pois conjuga, em última instância, toda a história de vida do sujeito agente. Não é possível, por conseguinte, apreender a totalidade do fato psíquico apenas através de seus elementos, razão pela qual o procedimento analítico precisa ser complementado por outro, de caráter sintético.

Isso já estava posto como problema para Jung desde suas conversas iniciais com Freud. Em carta de 12/04/1909, na qual relata brevemente o caso

⁴ C. G. Jung (1913), *The Theory of Psychoanalysis* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 123.

⁵ C. G. Jung (1915), *On Psychological Understanding* (New York: Pantheon Books Inc., 1960), 182.

de uma paciente que começara a atender, Jung fala em tendências prospectivas do ser humano, e afirma que “se existe uma psicanálise, deve existir também uma psicossíntese⁶”. O relato segue afirmando que o inconsciente da paciente preparava, em concomitância com fatores externos, um novo fato, consoante a seu sintoma. Disso decorreria o *efeito objetivo* da tendência prospectiva.

Nesta encruzilhada entre objetividade e subjetividade, na qual a psique está situada como fator primordial de condição do conhecimento, esse vetor de sentido que se estabelece através da ideia de prospectivo faz com que os fatos psíquicos sejam pensados não apenas como causadores de nossas atitudes, mas também indicadores. É a partir desta perspectiva que Jung se lança a pensar o símbolo, entendendo mitos e imagens religiosas não mais como representantes de um passado civilizatório ou de alguma carência individual, mas como formas de apresentação dessa estrutura prospectiva e sintética da psique.

E esta operação de síntese, em sua exigência de apreensão de conjunto, é que garantiria o salto de compreensão do sentido, não só do fato psíquico, como também do Fausto ou da Catedral de Colônia, para além de todos os planos de análise possíveis dessas obras. “Alguém que entenda *Fausto* “objetivamente”, partindo do ponto de vista causal, é – para tomar um exemplo drástico – como um homem que tenta entender uma catedral gótica a partir de seus aspectos histórico, técnico e finalmente mineralógico⁷”. E Jung segue o texto justamente se interrogando: Mas onde reside o sentido⁸ deste maravilhoso edifício? Qual o objetivo do homem medieval com essa obra? Questões que ultrapassam a capacidade do ponto de vista causal, segundo Jung, dada sua *intensão construtiva*, convocando assim a necessidade de uma visada sintética, sem a qual o sentido da experiência fica prejudicado, posto que uma de suas dimensões, no caso a dimensão valorativa, não encontraria um logos possível.

Por muito que esta visada sintética pareça inapropriada ou mesmo anacrônica ao pensamento científico, ocorre que ela nos quer propiciar um ponto de vista e um método para dar conta de parte significativa da experiência humana, pelo fato de sermos compelidos a valorar o que nos acontece. Seja por que um acontecimento pode trazer uma experiência de dor ou de satisfação ao corpo próprio, seja por ele remeter à não menos fundamental tendência

⁶ S. Freud e C. G. Jung, *Correspondance 1906 – 1914* (Paris: Gallimard, 1992), 294. (carta 138 J)

⁷ Jung, *On Psychological Understanding*, 182.

⁸ O texto em Inglês apresenta o termo *meaning*. O texto em Alemão, traduzido da versão original inglesa, traz, nesta mesma parte, o termo *Sinn*. Cf. C. G. Jung, *Nachtrag zu Der Inhalt der Psychose* (Leipzig/Wien: Franz Deuticke, 1914), 30.

a valorar ideias, sentimentos, sensações, fato é que a dimensão valorativa é constituinte da própria definição de experiência, sobretudo se considerarmos que mesmo uma análise minuciosa de um acontecimento é, por si só, uma atividade que deriva de algum grau de valoração.

Entender a psique causalmente é entendê-la apenas pela metade. Um entendimento causal do *Fausto* conta-nos claramente como ele se tornou um trabalho de arte finalizado, mas não nos mostra seu sentido vivo⁹¹⁰. Aqui fica demarcada a diferença entre os dois procedimentos, causal e sintético, e o quanto a perspectiva sintética está aliada mais diretamente à apreensão do sentido de uma experiência psíquica. O processo de análise, embora indispensável, precisa ser complementado, a fim de que as valências afetivas e a função de um fato psíquico possam ser estabelecidas mais amplamente.

Tendo isso em vista, não é estranho notar que Jung se dedique, ao longo do *Livro Vermelho* – texto que *a posteriori* vem sendo compreendido como espécie de matriz de toda sua obra¹¹ – a confrontar a experiência psíquica que estava vivendo, com o intuito de compreender o sentido das imagens que lhe ocorriam. Nessa travessia, cheia de percalços, a própria noção de sentido se vê questionada, e vemos desfilar termos tais como sentido supremo (*Übersinn*), tolice (*Unsinn*), sentido vindouro (*komend Sinn*), sentido obscuro (*geheimen Sinn*), sentido no absurdo (*Sinn im Widersinn*). Uma série de aproximações a essa questão de fundo, que subjaz à ideia mesma de um *sentido vivo*, ou seja, à compreensão, ainda que inicialmente obscura, de que não somente atribuímos sentido às experiências, como elas mesmas trazem consigo vetores de sentido, os quais podem se impor e irromper em nossas vidas com a intransigência dos automatismos. Por isso Jung insiste que “quanto mais inconsciente um homem for, mais ele irá se enquadrar no cânone geral do comportamento psíquico¹²”. Noutros termos, a interrogação permanente dos sentidos de uma dada experiência é fator determinante no processo de individuação, e por conseguinte, de integração psíquica.

Essa interrogação pelo sentido de uma experiência, que passa necessariamente por um questionamento acerca da psique, sua estrutura e funcionamento; que exige atravessar questões tão duras quanto saber se há de fato algum sentido nas experiências, ou se os sentidos são algo além de fabrica-

⁹ *Living meaning* e *lebendigen Sinn* na versão alemã. Jung, *Nachtrag*, 31

¹⁰ Jung, *On Psychological Understanding*, 183.

¹¹ Cf. Murray Stein, “How to read The Red Book and why”, in *Journal of Analytical Psychology*, vol. 57, n.º 3 (2012), 280-298; e Sonu Shamdasani, “Jung’s practice of the image”, in *Journal of Sandplay Therapy*, vol. 24, n.º 1 (2015), 7-22.

¹² C. G. Jung (1947), *On the Nature of the Psyche* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 160.

ções; esse confronto se constitui como temporalidade subjetiva e travessia necessária para que se possa habitar a vida de modo menos indiferenciado.

Retomando a questão do Fausto, e enfatizando aqui o aspecto coletivo do problema do sentido, Jung afirma, com base em Burckhardt: Fausto toca uma corda na alma de cada alemão¹³. É uma corda que segue ressoando não apenas na Alemanha, mas que fala também de um destino comum, que traz em si a dimensão sombria que jaz sob a arquitetura racional do homem moderno, representada pelo pacto de Fausto com Mefistófeles. Se as reflexões de Jung sobre o pós-guerra, em 1945, salientam esse aspecto coletivo, podemos afirmar que as mesmas questões estão já colocadas no *Livro Vermelho*, todavia observadas, neste, a partir de uma perspectiva que privilegia o âmbito singular do problema, sem que estes polos sejam excludentes. Pelo contrário. A trajetória do pensamento de Jung nos mostra a preocupação do autor em exemplificar exaustivamente o caráter complementar das dualidades que tratamos como dicotomias, dentre elas, singular e coletivo.

Parece-nos importante, por conseguinte, adentrar nalgumas minúcias do *Livro Vermelho* ou *Liber Novus*, uma vez que neste trabalho, Jung está lidando diretamente com o problema desse modo de apreensão da experiência que se dá pela via sintética, construtiva, prospectiva; e que visa coordenar afeto e razão, sentido e significado, espírito da profundidade e espírito do tempo. A experiência interior que lhe serve de base é fundamento não somente de um pensamento teórico, mas também de uma prática clínica, e de um método terapêutico. Para chegar a esse ponto, foi preciso que interrogasse o sentido e a função das produções psíquicas, trabalho que pode ser resumido na ideia de que *die Addition von Nullen niemals eins ergibt*¹⁴, a soma de zeros jamais resultará em um. Há, pois, um trabalho ativo da psique, tanto na apreensão quanto na invenção da vida.

Notas introdutórias ao Livro Vermelho

Aconteceu em outubro de 1913, quando estava sozinho numa viagem, que fui de repente surpreendido em pleno dia por uma visão [*Gesicht*]: vi um dilúvio gigantesco que encobriu todos os países nórdicos e baixos entre o Mar do Norte e os Alpes. Estendia-se da Inglaterra até a Rússia, das costas do Mar do Norte até quase os Alpes. Eu via as ondas amarelas, os destroços flutuando e a morte de incontáveis milhares.

¹³ Cf. C. G. Jung (1945), *After the Catastrophe* (Princeton: Princeton University Press, 1978).

¹⁴ C. G. Jung (1956), “Gegenwart und Zukunft”, in *Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, Bd 36, Heft 12 (Zürich: Rascher-Verlag, 1956/1957), 13.

Esta visão durou duas horas, ela me desconcertou e me fez mal. Não fui capaz de interpreta-la. Passaram-se duas semanas e então a visão voltou mais impetuosa do que antes, e uma voz interior [*eine innere Stimme*] falou: “Observa bem, é totalmente real e assim será. Não podes desesperar por isso”. Eu lutei novamente por duas horas com esta visão, mas ela me manteve preso. Isto me deixou esgotado e perturbado. E pensei que meu espírito havia ficado doente¹⁵.

Esse é o ponto de partida para uma longa travessia interior; “meu experimento mais difícil¹⁶” como o próprio Jung afirma em dezembro de 1913, logo após o início da série de fantasias que o assolaram por vários anos e constituíram a tessitura das narrativas que vão se construindo, e sendo em seguida interpretadas, ao longo do texto. Com efeito, a escrita deste livro – no qual o autor trabalhou por mais de 16 anos e que ficou “inacabado”¹⁷ – marca um processo de “confronto com o inconsciente¹⁸” que permanecerá uma atividade intensa até 1930, muito embora “suas tormentosas dúvidas a respeito de sua própria sanidade¹⁹” tenham sido uma constante ao longo da vida, e aliviadas apenas pela sua capacidade de trabalho e pelo efeito social de suas obras.

¹⁵ C. G. Jung, *O Livro Vermelho* (Petrópolis: Vozes, 2013), 113.

¹⁶ Jung, *O Livro Vermelho*, 21.

¹⁷ No Epílogo ao *Livro Vermelho*, escrito em 1959, Jung escreve: “Trabalhei neste livro por 16 anos. O conhecimento da alquimia, em 1930, afastou-me dele. O começo do fim veio em 1928, quando Wilhelm me enviou o texto da “Flor de Ouro”, um tratado alquimista. Então o conteúdo deste livro encontrou o caminho da realidade e eu não consegui mais continuar o trabalho. Ao observador superficial isto parecerá uma loucura. E teria se tornado isso mesmo, se eu não tivesse conseguido deter a força dominadora das experiências originais. Com a ajuda da alquimia pude finalmente ordená-las dentro de um todo.” (Jung, *O Livro Vermelho*, 489). Esta transição é grandemente importante por pelo menos duas razões: em primeiro lugar, marca o início de um importante trabalho teórico de Jung, no qual o autor investe na busca dos sentidos psíquicos das imagens alquímicas, dentro do princípio de que elas remeteriam a uma experiência psíquica, na transição do mundo clássico ao mundo moderno. Em segundo lugar, delimita um processo de transição entre o mundo interior e a cultura, enfatizando a ideia de fundo de sua psicologia, qual seja, a de que há correspondências possíveis “entre fantasias privadas e eventos públicos” (Cf. Sonu Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho* (Petrópolis: Vozes, 2013), 26). O epílogo em si mostra, ainda, a *consciência biográfica* de Jung, que reconhecia o potencial desse trabalho e seu possível destino, muito embora tenha hesitado enormemente em autorizar sua publicação. Esta se deu, de fato, em 2009, mais de trinta anos após sua morte.

¹⁸ Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 79.

¹⁹ Cf. Barbara Hannah, apud Sonu Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 16, nota 43.

O trabalho de confronto com as fantasias que emergiam espontaneamente guardou um caráter paradoxal, uma vez que foram, a um só tempo, questionamento contínuo sobre sua condição psíquica – a ponto de interrogar no que se diferenciava de Schreber, por exemplo²⁰ – e também a fonte primária de toda sua obra posterior. “Toda sua obra e tudo quanto realizou posteriormente proveio dessas imaginações²¹”. Não é, pois, exagero que se veja esse trabalho como o livro central de sua obra. Inúmeros conceitos que serão posteriormente desenvolvidos na obra teórica encontram aqui não apenas sua justificação, mas sobretudo o terreno onde foram germinados.

Experiência interior, vivência das imagens do inconsciente, confiança no sentido íntimo dessas imagens, são esses, poder-se-ia dizer, os motes propulsores de todo o percurso do livro. Não tendo condições de controlar as imagens que lhe vinham à mente, restava a Jung esperar, seguir vivendo e observando as fantasias²², ao risco de si mesmo. Talvez o grande valor deste livro esteja no fato de ele retrazar a trajetória de uma experiência que se deu no limite da sanidade, a um passo do ponto de não-retorno. Se Jung se questiona acerca da proximidade desta experiência com o que acometeu Schreber é por que sentia o quanto estava, em certo sentido, *flertando com o demônio*.

“A diferença entre esse estado e a insanidade estava no fato de que ele era intencional²³”. Mas se essa intencionalidade hoje nos serve como espécie de linha demarcatória entre uma experiência bem-sucedida e a deriva na loucura, ela estava longe de ser uma garantia ao longo do percurso. Numa de suas fantasias – entre 14 e 18 de janeiro de 1914²⁴ –, a questão da loucura emerge de forma contundente. Um dos momentos mais insólitos do livro, no qual sua alma o leva a admitir a loucura de si mesmo e a precariedade de todos os conhecimentos sobre a vida. “Esta é a noite em que todos os diques se romperam”, afirma Jung, “em que se move o que antes estava firme, em que as pedras se transformaram em cobras e todo o ser vivo ficou paralisado.

²⁰ “Ich habe mir Muehe gegeben, den psychischen Voraussetzungen, unter denen diese Bilder auftauchten, nachzukommen. Dach ist es so, wie wenn riesige einzelne Bloecke auf mich heruntergestuert waeren, die kaum zusammenhaengen. Ein Donnerwetter loeste das andere ab. Und das konnte ich nur in hoechst unbeholfener Sprache ausdruecken. Es ist ein Wunder, dass es mich nicht zerbrochen hat. – Andere sind davon zerbrochen worden, Schreber z.B, das ist einer, der davon zerbrochen wurde” (C. G. Jung, *Protocols for Memories, Dreams, Reflections* (Washington, D.C.: Library of Congress, 1983), 1064). Daniel Paul Schreber foi um juiz alemão diagnosticado com esquizofrenia paranoide, e que entrou para a história da psicopatologia por ter escrito as memórias de suas crises, *Memórias de um doente dos nervos*, que foram analisadas em detalhe por Freud, a partir de uma indicação de Jung, em seu livro *O caso Schreber*.

²¹ Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 79.

²² Cf. Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 15.

²³ Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 46.

²⁴ Na qual encontra um bibliotecário e acaba num manicômio.

É uma trama de palavras? Então a trama de palavras é inferno para aquele que nela está preso²⁵”.

O elemento desestabilizador aqui talvez seja o retorno sobre a própria linguagem, a ideia de fundo de que se essa admissão de loucura for apenas mais um jogo de palavras, isso não o poupa da insanidade, pois a loucura [*Wahnsinn*] “é uma forma especial de espírito [*besondere Form des Geists*] que adere a todas as teorias e filosofias, mais ainda à vida de todo dia, pois a própria vida está cheia de tolices e é profundamente irracional [*unvernünftig*]²⁶”. Estar preso a essa trama de palavras torna qualquer saída impossível, uma vez que a linguagem pode absorver todo tipo de significado, pode reiniciar *ad infinitum* o jogo especular dos significados que se sobrepõem e recompõem ao sabor do delírio de cada qual. A loucura, em suma, estaria na própria tessitura das palavras, no modo como nos apropriamos delas sem nos darmos conta que as palavras puxam para cima o submundo [*Unterwelt*].

Não à toa Jung convoca aqui a ideia de caos, como se houvesse percebido a armadilha, como se tivesse sentido que o ato de reduzir aquela profusão de imagens a mero exercício de imaginação não garantiria nenhuma solidez a seu sentimento ou a seu raciocínio, de modo que se poderia perder no próprio jogo especular de interpretação. Porém “o mais essencial não era interpretar ou compreender as fantasias, mas vivencia-las²⁷”, deixar-se levar. Nisso se conjugam as três dimensões acima citadas: trata-se sem dúvida de uma experiência em primeira pessoa, vivenciada no corpo próprio, e fundamentada numa tênue, obscura confiança de que para além dos significados todos que se podem construir por meio de análise e interpretação, há também um sentido para aquela experiência, um aprendizado a ser adquirido.

“Mais altura exige maior virtude. Não a possuímos. Temos de primeiro cria-la, aprendendo a viver com nosso não-poder [*nicht können*]. A ele temos de dar vida, pois como poderia evoluir para o poder [*können*] senão assim?²⁸”. E aprendizado que é também desaprendizado, pois exige o ultrapassamento dos significados construídos pela tradição, notadamente a tradição psiquiátrica e da chamada psicologia experimental, à experiência psíquica. Ultrapassamento também da erudição, como observa o eremita de outra de suas visões: “Só com a mudança de aprendizado [*umlernen*] passei muitos anos. Tu também já mudaste alguma vez de aprendizado [*umgelernt*]? – Então deves saber que é preciso muito tempo para isso²⁹”.

²⁵ Jung, *O Livro Vermelho*, 312.

²⁶ Jung, *O Livro Vermelho*, 308.

²⁷ Jung, *O Livro Vermelho*, 73.

²⁸ Jung, *O Livro Vermelho*, 140.

²⁹ Jung, *O Livro Vermelho*, 220. A versão inglesa traduz *umlernen* por *unlearning* e *umgelernt* por *unlearned* (Cf. C. G. Jung, *The Red Book – Liber Novus* (New York/

Esse *umlernen* só se dá pela via da experiência interior, pelo despreendimento de si, e necessita de uma dimensão de confiança no sentido da experiência a fim de não cair numa deriva infinita na vastidão da psique. Desde o início dessa travessia, Jung havia aprendido com o *espírito da profundidade* que “existe um saber do coração, que dá esclarecimentos mais profundos³⁰”. Uma vez mais retoma-se aqui as dimensões da vivência, do sentido e da confiança, que balizaram o percurso.

Mas não se trata apenas de uma vivência pessoal, pois através desta Jung reposiciona-se também como teórico, e como terapeuta. A partir dessa época, Jung reformula também sua prática. Se sua trajetória profissional é marcada desde o início pela ideia da “inteligibilidade das formações delirantes³¹”, esse momento marca uma transformação significativa na concepção mesma da psicoterapia: “Não mais preocupada unicamente com o tratamento da psicopatologia, ela tornou-se uma prática para possibilitar o desenvolvimento ulterior do indivíduo³²”, e com isso superar o que Jung considerava o mal-estar contemporâneo da alienação espiritual³³. Todo um aparelho teórico se constitui em torno dessa ideia de fundo. E um aparato alimentado por uma ideia de objetividade e universalidade, na medida em que Jung estava trabalhando na formulação de um modelo geral de estrutura e funcionamento do aparelho psíquico.

Independente de como classifiquemos esse trabalho, se se trata de arte, teoria, literatura, delírio, fato é que o método intuitivo que alicerçou todo o pensamento e prática junguiana tem aqui seu laboratório mais expressivo. Trata-se de um experimento da experiência interior como método de conhecimento, e de “cura”, experimento que alça a noção de sentido a um estatuto paradoxal de farol da experiência interior, e ao mesmo tempo da dimensão objetiva do inconsciente, “dura como granito e pesada como chumbo³⁴”. O sentido não apenas se constrói como também emerge, fato que os sonhos, mitos e símbolos mostram desde sempre.

Para dar conta desse método, e do lugar central atribuído à noção de sentido, Jung constrói um uso bastante preciso do vocabulário, salientando

London: Philemon Foundation and W. W. Norton & Co., 2009), 269. Parece-nos que a ideia de “desaprender” vai mais além de uma mudança de aprendizado e diz respeito a um abandonar-se, a um desapegar-se de tudo aquilo que consideramos formas de conhecimento, a fim de criar o ambiente necessário à emergência de um saber espontâneo.

³⁰ Jung, *O Livro Vermelho*, 121.

³¹ Cf. Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 9.

³² Cf. Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 67.

³³ Cf. Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 43.

³⁴ C. G. Jung (1946), *Epilogue to “Essays on Contemporary Events”* (Princeton: Princeton University Press, 1970), 235.

que “sentido” [*Sinn*] e “significado” [*Bedeutung*], assim como “espírito do tempo” [*Geist der Zeit*] e “espírito da profundidade” [*Geist der Tiefe*], remetem a estratos diferentes da experiência interior. Poderíamos aqui também falar de uma dimensão do conhecimento que se opõe à dimensão do saber; da explicação contraposta à compreensão.

Sobre a experiência interior

Eu me amputo do emaranhado arduo dos significados que eu dei ao além de mim. E minha faca corta ainda mais fundo e me separa dos significados que dei a mim mesmo. Aprofundo o corte até a medula, até que todo o significativo se desprenda de mim, até não ser mais nada do que poderia parecer a mim, até saber apenas ainda que sou, sem saber o que sou³⁵.

A trajetória teórica de Jung, e também sua biografia, estão marcadas por uma busca constante de compreensão da experiência interior. O *Livro Vermelho* atesta isso de forma contundente, uma vez que se mostra como entrelaçamento destas duas dimensões, teórica e biográfica. A busca pelo sentido do momento particular que estava vivendo ao longo da escrita deste livro passa por um atravessamento dos significados todos que havia construído ao longo de sua vida. Tanto no que diz respeito a suas crenças pessoais, quanto às “crenças” de caráter científico em relação à psique, que cultivara durante sua formação acadêmica e profissional, há um processo de contínua desidentificação com valores, ideais, saberes.

Logo no início do livro, seu conhecimento sobre a psique é colocado em xeque: “Naquele tempo estava ainda totalmente preso ao espírito dessa época e pensava de outro modo sobre a alma [*Seele*] humana. Eu pensava e falava muita coisa da alma, sabia muitas palavras eruditas sobre ela, eu a analisei e fiz dela um objeto da ciência”³⁶. Existe aqui já um primeiro corte, um estranhamento entre o conhecimento adquirido em sua prática psiquiátrica, e sua vivência de imagens, visões, vozes. A época, Jung era já um profissional com notoriedade nos meios psiquiátricos, e também um destacado estudioso da psicanálise, de modo que podia de fato acreditar-se *conhecedor da alma*.

No entanto, esse conhecimento acadêmico e literário é posto à prova a partir do momento em que Jung se vê confrontado a “delírios” que seriam típicos de seus pacientes, e dos livros eruditos que lera. O conhecimento objetivado da alma, um conhecimento a partir da exterioridade – para retomar os termos de Maine de Biran³⁷, mostra-se limitado e limitante, acaba

³⁵ Jung, *O Livro Vermelho*, 333.

³⁶ Jung, *O Livro Vermelho*, 117.

³⁷ Cf. Luís António Umbelino, *Somatologia Subjectiva : Apercepção de si e corpo em Maine de Biran* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010).

por reduzir as possibilidades de compreensão da experiência interior. “Tive de reconhecer”, prossegue Jung, “que aquilo que anteriormente eu designei como minha alma não foi na verdade minha alma, mas um sistema doutrinário morto”³⁸.

Os significados possíveis da alma, o arcabouço teórico que lhe permitiu criar, entre outros, um experimento de associação de palavras que visava explicar o funcionamento psíquico, tudo isso se torna insuficiente diante da insistência com que o “espírito da profundidade” o assolava, incitando-o a observar de outro modo os fenômenos psíquicos.

E isso se aplica também às suas crenças de fundo, à cultura na qual foi criado. As crenças religiosas nas quais estava imerso se viram frontalmente questionadas ao longo desse *confronto com o inconsciente*. Vários momentos³⁹ do livro remetem ao embate com os significados recebidos pela tradição, e à fixidez e vazio das imagens transmitidas como sagradas:

Compreendi que o Deus, que procuramos no absoluto, não há de ser encontrado no belo, bom, sério, elevado, humano, nem mesmo no divino absolutos. Lá estive uma vez Deus. Entendi que o novo Deus está no relativo. Se Deus é o belo e bom absolutos, como deve abranger a plenitude da vida, que é bela e feia, boa e má, ridícula e séria, humana e inumana?⁴⁰

A ideia de um Deus *Summum bonum*, criticada mais tarde em Resposta a Jó (1947/2011), mostra aqui sua limitação, e toda a arquitetura em torno dessa imagem será criticada, colocada em análise com base na experiência psíquica de uma vida plena de contradições, dissensos, insensatez.

A única forma de Deus não perecer é guardar a contradição que habita o ser humano, pois expressando em si os opostos que povoam a alma humana, mantém o potencial de reverberar a experiência interior, apesar de ser um conceito *impossivelmente paradoxal*⁴¹. “O Deus da palavra é frio e morto e brilha de longe como a lua, enigmática e inatingível”⁴². A experiência humana precisa incluir aquilo que foi relegado ao esquecimento, aquilo que foi expurgado como sendo da ordem do demoníaco, do pecado, da feiura, da loucura. Compreender as trevas de si e do mundo é, para Jung, um trabalho

³⁸ Jung, *O Livro Vermelho*, 117.

³⁹ Esse é um dos temas fundamentais do Livro Vermelho, e permanece como presença constante durante todo o processo de elaboração das imagens. Cf. por exemplo, nos capítulos Assassinato do Herói, Concepção de Deus, O Vermelho, O Eremita e boa parte de Aprofundamentos (Jung, *O Livro Vermelho*, 145-148, 148-156, 190-197, 215-225, 405-488).

⁴⁰ Jung, *O Livro Vermelho*, 150 e 126 (nota de pé de página).

⁴¹ C. G. Jung (1928), *A energia psíquica*, (Petrópolis: Vozes, 2017), 80.

⁴² Jung, *O Livro Vermelho*, 224.

fundamental, e trabalho que se dá através da experiência da paixão, em todas as formas, vivida no próprio corpo.⁴³

A compreensão da experiência através do sentido

No que concerne à questão que nos serve de base, sobre se é possível afirmar que uma experiência tem ou faz sentido, o *Livro Vermelho* parte de um contexto bastante específico e da tentativa de entender uma experiência que, a princípio, apresenta-se como incompreensível. É diante de tal não-compreensão que Jung explora a noção de sentido e resgata a dinâmica entre sentido e significado. Constatando o modo como aquelas imagens e acontecimentos parecem indecifráveis, ele é levado a reconhecer, através desse questionamento, os limites de seu próprio conhecimento⁴⁴.

A fim de reconstruir o percurso argumentativo empregado por Jung na compreensão da experiência interior e a relação que ele estabelece com o sentido, faz-se antes necessário recuperar a caracterização do estado de dúvida que ele identifica em si mesmo. A primeira parte do livro mostra as tentativas iniciais de elaboração da experiência com as imagens do inconsciente. “A visão do dilúvio tomou conta de mim, e eu senti o espírito da profundidade, mas eu não o entendia”⁴⁵. Para tanto, ele reconhece a ação de duas instâncias, denominadas como espírito da profundidade e espírito da época. Como pano de fundo da dúvida que se instaura, esses dois “espíritos” correspondem à inserção em diferentes ordens de sentido⁴⁶.

Isto pode ser visualizado no modo como Jung reconhece uma dissonância entre os acontecimentos inconscientes que o assolam e o discurso científico que pretende explicar os fatos psíquicos. Já que não consegue compreender a própria experiência interior, apesar de seus estudos psicológicos e conhecimentos científico e filosófico, aquele momento se apresenta a ele como uma

⁴³ “(...) Anyone who wants to know the human psyche will learn next to nothing from experimental psychology. He would be better advised [247] to [abandon exact science] put away his scholar’s gown, bid farewell to his study, and wander with human heart through the world. There, in the horrors of prisons, lunatic asylums and hospitals, in drab suburban pubs, in brothels and gambling-hells, in the salons of the elegant, the Stock Exchanges, Socialist meetings, churches, revivalist gatherings and ecstatic sects, through love and hate, through the experience of passion in every form in his own body, he would reap richer stores of knowledge than text-books a foot thick could give him, and he will know how to doctor the sick with real knowledge of the human soul.” (C. G. Jung (1912), “New Paths in Psychology”, in *Two essays on analytical psychology* (Princeton: Princeton University Press, 1977), 246-247).

⁴⁴ Cf. Jung, *O Livro Vermelho*, nota 36.

⁴⁵ Jung, *O Livro Vermelho*, 113.

⁴⁶ Cf. Jung, *O Livro Vermelho*, 109.

prova do limite da inteligibilidade – seja do próprio fenômeno em questão ou das narrativas sobre a alma. Neste ponto, ele realiza uma distinção fundamental: tudo que está de acordo com a cultura da época e a linguagem científica corrente faz parte do domínio que ele chama espírito da época e aparenta estar em oposição com as visões do inconsciente. A incompatibilidade entre o *Geist der Tiefe* e o *Geist der Zeit* seria o ponto de inflexão onde o espírito da época encontra seu limite de expressão dos acontecimentos.

A diferença entre esses dois estratos de realidade vai se compondo ao longo do livro através da construção de uma linguagem minuciosamente modelada, na qual a ênfase dada ao sentido e ao significado tende a refletir a relação que se estabelece, respectivamente, com o espírito da profundidade e o espírito do tempo. Isso se dá, assim entendemos, pelo fato de o sentido apresentar variadas modulações (*Unsinn, Wahnsinn, Übersinn, komend Sinn, geheimen Sinn*) e remeter a esse estrato mais profundo da experiência humana que é apresentado através da noção de espírito da profundidade. O significado (*Bedeutung*), assim como o espírito do tempo, tende a ser considerado como aquele que apresenta um caráter mais mecânico, de elaboração técnica, de construto delimitado pelos costumes e hábitos de seu tempo. Ainda na conversa com o Eremita, este diz a Jung: “leio os evangelhos e procuro seu sentido vindouro. Conhecemos seu significado como está patente diante de nós, mas não conhecemos seu sentido oculto que aponta para o futuro⁴⁷”. A tensão entre espírito do tempo e espírito da profundidade vai se exprimir, também, na tensão entre sentido e significado, tendo o sentido essa prevalência que o torna, a um só tempo, aquilo que fundamenta e desestabiliza o significado.

Ao receber a visão que o lançou no processo de confronto com o inconsciente, Jung afirma *sentir* o espírito da profundidade, apesar de não o entender. Assumindo que a profundidade e o inconsciente têm algo a dizer, Jung se vê na necessidade de questionar o próprio sistema de linguagem e interpretação dos fatos psíquicos, chegando a declarar: “minha linguagem é imperfeita. Não que eu queira brilhar com palavras, mas por incapacidade de encontrar aquelas palavras é que falo em imagem. Pois não posso pronunciar de outro modo as palavras da profundidade⁴⁸”.

Vale ressaltar que a formulação dessas dimensões da profundidade e do tempo presente surge no contexto da tentativa de compreensão de uma experiência interior radical, e o conseqüente questionamento e desenvolvimento de uma linguagem psicológica. Ou seja, o que está em questão é, diretamente, o conhecimento e a dúvida sobre a experiência interior. A não-compreensão e a ininteligibilidade estão associadas à tentativa de formular a própria experiência de acordo com padrões de representação previamente estabelecidos,

⁴⁷ Jung, *O Livro Vermelho*, 230.

⁴⁸ Jung, *O Livro Vermelho*, 112.

o que demonstra um impasse fundamental, que se apresenta na forma dessas duas dimensões que aparentemente se contrapõem. “Precisamos do conhecimento discernidor para esclarecer a confusão que o descobrimento da alma veio trazer. Por isso talvez seja preferível aguardar melhores conhecimentos antes de aceitar tudo com muita fé⁴⁹”. É assim que, através da confusão causada pelo desvelar da autonomia da alma, Jung ressalta o quanto a capacidade e a possibilidade de expressão dos conflitos despertados são determinadas por seu pertencimento a um sistema de representação.

Ao mesmo tempo em que Jung reconhece a impossibilidade de enunciar o que surge da profundidade de modo mais claro, ele reafirma o papel central de um sistema de representação formal. Partindo desse estofado, que inclui espírito da época e da profundidade como referências para entender os processos internos de seu funcionamento psíquico, as imagens que lhe surgem acabam sendo reconhecidas como um estado de loucura. Mesmo apontando a existência de uma outra possibilidade de referência, na figura do espírito da profundidade, Jung insiste na impossibilidade de compreensão: como se involuntariamente reconhecesse a correspondência entre sua própria capacidade de compreensão e o espírito da época, Jung é levado a ver somente o absurdo e a loucura em tudo que fuja ao escopo desse referencial.

O modo como Jung questiona a inteligibilidade da experiência interior, bem como seu status de loucura ou absurdo, ocorre através da delimitação das noções de sentido (*Sinn*) e significado (*Bedeutung*), como salientamos acima. A partir da caracterização de um tipo específico de sentido – o sentido supremo (*Übersinn*), ele traça uma série de considerações sobre o “ordenamento de palavras⁵⁰”. Sobre o sentido supremo, Jung afirma que é o trilho [*die Bahn*], o caminho [*der Weg*] e a ponte [*die Brücke*], “não é um sentido (*Sinn*) e não é um absurdo (*Widersinn*)⁵¹”. O que Jung chama de caminho faz referência à compreensão da experiência interior. Nesse panorama, o sentido supremo, tanto quanto a profundidade, implicam em um retorno ao ser e reafirmam a conexão entre este e o mundo através de uma operação que é primordialmente de compreensão e não de explicação⁵². E aqui se pode traçar outro paralelo importante, na construção da linguagem do *Livro Vermelho*: a explicação está para a dimensão do significado, como a compreensão para a do sentido. “Entender [*Verstehen*] uma coisa é ponte e possibilidade de voltar ao trilho [*Bahn*]. Mas explicar [*Erklären*] uma coisa é arbitrariedade e às vezes até assassinato. Contaste os assassinos entre os eruditos?⁵³”

⁴⁹ Jung, *O Livro Vermelho*, 416.

⁵⁰ Jung, *O Livro Vermelho*, 218.

⁵¹ Jung, *O Livro Vermelho*, 109-110.

⁵² Jung, *O Livro Vermelho*, 111.

⁵³ Jung, *O Livro Vermelho*, 111.

No entanto, se a compreensão da alma requer a entrada no sentido supremo, podemos supor que isto ocorre porque, de algum modo, o sentido (*Sinn*) não abarca a profundidade presente na totalidade da experiência interior. Através da sua experiência, Jung percebe que a alma tem uma extensão muito maior que a comportada nos significados dados a ela pelo discurso científico e que o saber que supostamente se refere à alma se apresenta enquanto um sistema fechado e incapaz de estabelecer conexão com aquilo que representa. A dissonância entre o funcionamento da alma e o significado que lhe é atribuído resulta numa falha no sistema interpretativo, a partir da qual não é possível avançar para compreender a própria experiência.

Com isso, Jung passa a tratar das condições de um tipo diferente de conhecimento, através da questão: como é possível observar o mundo interior? É por meio desse questionamento que ele introduz a noção de significado (*Bedeutung*) na construção do sentido (*Sinn*) e do sentido supremo (*Übersinn*).

As coisas não significam nada, só significam em nós. Nós criamos o significado das coisas. O significado é e sempre foi artificial; nós o criamos. Por isso procuramos em nós mesmos o significado das coisas (...) Aquilo de que precisais procede de vós mesmos, isto é, o significado das coisas. O significado das coisas não é o sentido que lhes é próprio. Este sentido encontra-se nos livros eruditos. As coisas não têm sentido⁵⁴.

O significado (*Bedeutung*) seria, pois, tomado como algo próprio a nós, criado (*wir schaffen sie*) e artificial (*kunstliche*), algo todavia necessário e que é fundamental no caminho que nos conduz às noções de alma e de sentido.

Jung afirma a existência de um sentido próprio às coisas, mas que se encontra nos livros eruditos e não nas coisas. Salienta, com isso, o aspecto da transmissão do saber, de como a dimensão do sentido é parte de uma tessitura de saber que se sobrepõe ao momento presente e nos coloca num plano social, histórico e, mesmo, transhistórico. Assim como Antígona enfrenta a lei da *polis* em nome de uma lei ancestral que a autoriza a enterrar seu irmão perto de si⁵⁵, a dimensão do sentido emerge por entre os significados que cada época atribui às experiências. Há nisso um vetor de tensão intrínseca à vida.

Ao passo em que Jung localiza o significado em nós mesmos e o sentido nos livros eruditos, o sentido supremo não é caracterizado em termos de posição específica, “não está nas coisas nem na alma⁵⁶”. Seu principal traço

⁵⁴ Jung, *O Livro Vermelho*, 138.

⁵⁵ Sófocles, “Antígona”, in *Édipo Rei*, trad. Jean Mellville (São Paulo: Martin Claret, 2007).

⁵⁶ Jung, *O Livro Vermelho*, 130.

é o tornar-se. “Eu mesmo não me torno sentido supremo ou símbolo, mas o símbolo torna-se em mim⁵⁷”. O corte provocado por um sentido que não se comunica com a realidade é contraposto a uma lógica do sentido que ecoa as características do funcionamento da psique elencadas por Jung no decorrer de sua obra⁵⁸. A partir de então, para avançar no diálogo com a alma, o sentido pressupõe a ambiguidade e está imerso num caráter cíclico complementar, que lhe confere a dinamicidade necessária para a compreensão da experiência.

Neste ponto, é necessário levar em consideração que mesmo a formulação das noções de sentido e significado são incapazes de reduzir a confusão que Jung experimenta diante das imagens que lhe ocorrem. Por um lado, isto não reduz a importância deste passo para o desenvolvimento da elaboração das imagens e da experiência interior. Poderíamos inclusive considerar que a primeira parte do livro é dedicada a caracterizar a relação entre *Sinn* e *Unsinn*⁵⁹ e as variações entre eles. Por outro lado, a confusão de Jung parece refletir a tendência a supor que a experiência interior seria autoexplicativa e necessariamente redutível à individualidade. A incerteza toca o que deveria ser o mais indiscutível. “Como eu não pudesse ver a que tudo isso se referia, sobre o que a alma fala e de que minha alma sofria (...), queria entender tudo como acontecimento pessoal meu, não conseguindo por isso compreender tudo nem acreditar em tudo⁶⁰”.

A partir disso, é como se sua questão norteadora fosse afinal: como posso não compreender minha própria experiência? De certa forma, Jung reafirma que o sentido da experiência não pode ser reduzido à consciência ou a modelos explicativos, embora todo o seu percurso argumentativo gire em torno do resgate do sentido – e não do significado. “Senti que não poderia aceitar o que minha alma predisse, porque eu não o entendi, eu queria entendê-lo sempre em relação a mim mesmo⁶¹”. Ao invés de isso ser um indicativo de que Jung está simplesmente substituindo uma convenção por outra, o modo

⁵⁷ Jung, *O Livro Vermelho*, 169.

⁵⁸ Cf. Jung, *On Psychological Understanding*; Jung, *On the Nature of the Psyche*; C.G. Jung, *Introduction to Jungian Psychology: Notes on the seminar on Analytical Psychology given in 1925* (Princeton: Princeton University Press, 2012); C.G. Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche* (Princeton: Princeton University Press, 1969).

⁵⁹ Cf. Paul Bishop, „Sinn, Unsinn, Widersinn, Wahnsinn, Übersinn – Selbst und Gottesstellungen im *Rotes Buch* von C. G. Jung“, *Recherches germaniques* 8 (2011), 137. „Es stellt sich heraus, dass Jung im *Liber Primus* die Beziehungen untersucht zwischen Sinn und Unsinn, zwischen Unsinn und Widersinn, zwischen Widersinn und Wahnsinn, zwischen Wahnsinn und dem, was er (mit offensichtlicher Anlehnung an Nietzsche) den Übersinn nennt“.

⁶⁰ Jung, *O Livro Vermelho*, 415.

⁶¹ Jung, *O Livro Vermelho*, 416.

como ele mantém não só o absurdo como a dimensão da confusão na elaboração das imagens do inconsciente aproxima-o, na verdade, da descrição dos limites da inteligibilidade da experiência interior sem realmente estar fora deles.

Jung não se atém a um modelo formalizado de produção de sentido, mas em sua capacidade de aflorar experiências e, com elas, a compreensão do que é vivenciado, para além dos julgamentos discriminadores da técnica, representada pelo *Geist der Zeit*. Se a linguagem não consegue explicar todos os tipos de experiência, este limite indicaria que mesmo o sentido, enquanto aquilo que traduz um ordenamento comum e que deveria trazer consigo certo índice de certeza, não pode ser considerado tampouco como algum tipo de absoluto. Tendo isso em vista, a impossibilidade de expressão e a ininteligibilidade que Jung experimenta não falam de um acontecimento sobre o qual nada pode ser dito, mas sobretudo dos limites de nossos instrumentos intelectuais. Esses limites não são puramente negativos, como dito anteriormente, formando certo quadro estável através do qual nos lançamos à apreensão da experiência, muito embora Jung chame atenção para o fato de serem também limitantes, no sentido estrito do termo. O espírito do tempo, e seu corolário de significados e explicações, quando tomado unilateralmente, engessa a experiência e a torna incompreensível, quando sua capacidade de assimilação dos sentidos se esgota.

Juntamente à interrogação das imagens que lhe surgem, Jung trabalha, ao longo do *Livro Vermelho*, assim como em toda sua obra posterior, o sentido da experiência religiosa, igualmente difícil de ser expressa ou compreendida: “essa teoria não conseguira eliminar a mínima parte da certeza de um ter experimentado Deus⁶²”. Tanto quanto as fantasias que o assolavam, a experiência religiosa também convoca a um questionamento a respeito da inteligibilidade dos fenômenos vivenciados. E assim como é possível reduzir as fantasias à loucura, a experiência religiosa, se analisada apenas sob a perspectiva do espírito do tempo, é rapidamente redutível a alguma espécie de *Unsinn*, ou de infantilismo – para se tomar uma interpretação corrente à época de Jung⁶³.

Em meio a toda a incerteza decorrente da tentativa de elaboração de imagens, Jung relata um momento de efeito oposto, que é a experiência de Deus e com ela uma certeza e “sentido tão extraordinário que se fica preso⁶⁴”. Apesar de aparentemente contrastantes ao extremo, ambas as experiências possuem em comum o ultrapassamento dos significados dados e a persistência de um

⁶² Jung, *O Livro Vermelho*, 416.

⁶³ S. Freud, *Correspondance avec le pasteur Pfister (1909 – 1939)* (Paris: Gallimard, 1966).

⁶⁴ Jung, *O Livro Vermelho*, 176, nota 211.

índice de sentido que resiste aos reducionismos explicativos. Uma das possibilidades de leitura do sentido no *Livro Vermelho* está na relação entre a imagem de Deus e as derivações do sentido⁶⁵. Para os fins deste texto, todavia, salientamos apenas o modo como a experiência de Deus se apresenta, diante da ininteligibilidade, como uma tentativa de recuperar a certeza e o sentido.

Tentativa esta que permanece incapaz de substituir a necessidade de um entendimento prospectivo do fenômeno psíquico, seja por ela já se ter esgotado como experiência histórica, seja pelo fato de não mais nos confiarmos plenamente à experiência da fé. Sendo assim, apesar de Jung sempre retornar ao argumento da experiência religiosa como possibilidade de compreender o aparentemente inexprimível, os Aprofundamentos (parte final do *Livro Vermelho*) mostram como a permanência nessa ordem de sentido mantém a continuidade da própria experiência como algo sempre inefável. Por um lado, a experiência religiosa traz consigo verdades profundas, parece falar da profundidade, mas se destaca de tal modo da realidade que permanece inexprimível apesar dos elaborados sistemas de representação que a circunscrevem. Por outro lado, Jung é levado a reconhecer que a defesa do inexprimível e das certezas inquestionáveis, científicas ou religiosas, comprometeriam o alcance da experiência interior e da apreensão do sentido inerente a ela.

O conflito entre espírito do tempo e espírito da profundidade se mostra também nesse âmbito. “Podemos nós de fato crer pura e simplesmente? Parece-me muito pouco. Pessoas que têm inteligência não podem crer pura e simplesmente, mas devem buscar o conhecimento com todas as suas forças. A fé não é tudo, nem o conhecimento⁶⁶”. O conflito está indelevelmente instaurado, e a incompatibilidade entre fé e razão é parte inerente ao espírito do tempo, de modo que a experiência religiosa não é possível sem um índice de estranhamento que a aproxima muita da psicopatologia. “Com fé em demasia, eu poderia facilmente tomar tudo literalmente e não seria nada mais que um louco⁶⁷”.

Guardadas as devidas peculiaridades entre a confusão diante das imagens e a experiência de Deus, nenhuma delas segue a linearidade da linguagem, indicando assim, ambas, a dificuldade em expressar o que é reconhecido como experiência, mas experiência que escapa ao sistema de representações que nos é fornecido pelo espírito do tempo – e aqui a necessária distinção que Jung faz entre religião e experiência religiosa, aquela podendo ser remetida ao *Geist der Zeit*⁶⁸. Como mencionado anteriormente, a primeira reação de Jung

⁶⁵ Jung, *O Livro Vermelho*, 139.

⁶⁶ Jung, *O Livro Vermelho*, 416.

⁶⁷ Jung, *O Livro Vermelho*, 416.

⁶⁸ “The disadvantage of a creed as a public institution is that it serves two masters: on the one hand, it derives its existence from the relationship of man to God, and on the other hand, it owes a duty to the State, i.e., to the world...” (C. G. Jung (1957), “The

diante da confusão é tentar compreender o fato como acontecimento puramente pessoal. A consideração deste limite deixa implícito o estabelecimento de uma oposição entre um sentido lógico-normativo e a esfera pessoal, uma resposta ao que escapa à apreensão do sentido. Uma vez que entre a representação e suas formas de expressão não há verdadeiramente correspondência, faz-se necessário o reconhecimento de um sentido “pessoal”, através do qual é possível compreender a experiência como “o conteúdo mais profundo de sua vida⁶⁹”. E dada a dissonância desta experiência com a normatividade que se pretende ver no sentido, ela assume semelhança com a experiência de Deus, ou com aquilo que parece desordenado (o absurdo e a loucura).

Levando em conta a força exercida pela experiência de Deus, poderíamos inferir que ela tem uma influência igualmente normativa, apesar de também exceder os limites do sentido. Caso Jung reconhecesse na experiência de Deus um substituto para o sentido, poderíamos inferir que isto eliminaria a necessidade do entendimento prospectivo. A normatividade e a singularidade da experiência interior seriam um só, demonstrando o encontro entre o inteligível e o que é sentido. Mas não é disso que se trata: a experiência religiosa participa, tanto quanto o confronto com as imagens do inconsciente, de um dinamismo psíquico que, nas premissas de Jung, visa à integralidade, ao aprofundamento da experiência de si no mundo. E essa experiência não pode prescindir nem do espírito do tempo, nem do espírito da profundidade, nem do que é íntimo e singular, e do que é construto cultural, donde uma complementaridade fundamental entre todas as esferas da experiência, e a necessidade de um conhecimento prospectivo, que amplie nossa capacidade de compreensão do sentido. Por outro lado, por mais que não consiga se desvincular dessa experiência, ela ainda se apresenta como algo que é apenas transmitido, retendo um quê de algo que tampouco é puramente acontecimento pessoal.

Referências bibliográficas

- Bishop, P. “Sinn, Unsinn, Widersinn, Wahsinn, Übersinn – Selbst und Gottesvorstellungen im *Rotes Buch* von C. G. Jung”, in *Recherches germaniques*, 8, (2011), 135-151.
- Bleuler, M. *Die schizophrenen Geistesstoerungen im Lichte langjaerhriger Kranken – und Familiengeschichten*. Stuttgart: Thieme, 1972.

Undiscovered Self (Present and Future)”, in *Civilization in Transition*, (Princeton: Princeton University Press, 1970), 265).

⁶⁹ M. Bleuler, *Die schizophrenen Geistesstoerungen im Lichte langjaerhriger Kranken – und Familiengeschichten* (Stuttgart: Thieme, 1972).

- Carus, C. G. *Psyche: Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*. Pforzheim: Flammer und Hofmann, 1846.
- Freud, S. e Jung, C. G. *Correspondance 1906 – 1914*. Paris: Gallimard, 1992.
- Freud, S. *Correspondance avec le Pasteur Pfister (1909 – 1939)*, Paris, Gallimard, 1966.
- Jung, C. G. (1912). “New Paths in Psychology”, in *Two essays on analytical psychology*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Jung, C. G. (1913). *The Theory of Psychoanalysis*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Jung, C. G. (1915). *On Psychological Understanding*. New York: Pantheon Books Inc., 1960.
- Jung, C. G. (1927). *The Structure of the Psyche*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Jung, C. G. (1928). *A energia psíquica*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- Jung, C. G. (1945). *After the Catastrophe*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Jung, C. G. (1946). *Epilogue to “Essays on Contemporary Events”*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Jung, C. G. (1947). *On the Nature of the Psyche*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Jung, C. G. (1947). *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- Jung, C. G. (1956). Gegenwart und Zukunft, in *Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, Bd 36, Heft 12. Zürich : Rascher-Verlag, 1956/1957.
- Jung, C. G. (1957). “The Undiscovered Self (Present and Future)”, in *Civilization in Transition*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Jung, C. G. *Das Rote Buch*. (Herausgegeben und eingeleitet von Sonu Shamdasani) Ostfildern, DE: Patmos Verlag, 2009.
- Jung, C. G. *Introduction to Jungian Psychology: Notes of the seminar on Analytical Psychology given in 1925*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Jung, C. G. *Nachtrag zu Der Inhalt der Psychose*. Leipzig/Wien: Franz Deuticke, 1914.
- Jung, C. G. *O Livro Vermelho*. (Editado e introduzido por Sonu Shamdasani) Petrópolis: Vozes, 2013.
- Jung, C. G. *Protocols for Memories, Dreams, Reflections*. Washington, D.C.: Library of Congress, 1983.
- Jung, C. G. *The Red Book – Liber Novus*. (Edited and Introduced by Sonu Shamdasani) New York/London: Philemon Foundation and W. W. Norton & Co., 2009.
- Jung, C. G. *The Structure and Dynamics of the Psyche*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Shamdasani, S. “Jung’s practice of the image”, in *Journal of Sandplay Therapy*, vol. 24, nº. 1, (2015), 7-22.
- Sófocles. “Antígona”, in *Édipo Rei*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- Stein, M. “How to read The Red Book and why”. *Journal of Analytical Psychology*, 57, nº. 3, 2012.
- Umbelino, L. A. F. C. *Somatologia Subjectiva: Apercepção de si e corpo em Maine de Biran*. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

NOTÍCIA

RENAUD BARBARAS EM COIMBRA

Seminário Internacional “Corpo, Sentimento e Vida.
Em torno da obra de Renaud Barbaras”

1.

Uma *Filosofia viva*, um *Pensamento vivo*: expressões como essas traduzem bem alguns daqueles momentos em que temos a felicidade de partilhar a palavra de um *filósofo*, “o homem que desperta e fala”, como nos diz Merleau-Ponty. Um de tais momentos felizes foi recentemente partilhado pela comunidade acadêmica da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, bem como por muitos visitantes vindos de outras partes do país e do exterior, com a visita do conhecido filósofo francês Renaud Barbaras. Ao longo dos dois memoráveis dias do seminário “Corpo, sentimento e vida”, que decorreu nos dias 16 e 17 de outubro de 2017, e que foi justamente dedicado ao trabalho do fenomenólogo francês, foram igualmente duas as aulas magistrais que tornaram esta ocasião inolvidável. Nas exposições do filósofo francês, ao longo do seminário – exposições claras de um projeto fenomenológico original se prolongaram na seriedade de uma constante autocrítica, capaz de atualizar e desenvolver o que ainda não foi pensado –, *sentimos* vivamente as palavras de Merleau-Ponty sobre o trabalho da fenomenologia, do seu “andar incoativo” e da sua “tarefa de revelar o mistério do mundo”. O que presenciámos, no entanto, foi bem mais: as propostas de um pensador original e vigoroso, que retoma a tradição fenomenológica de forma crítica para esboçar uma *fenomenologia da vida* alinhada com uma invulgar “cosmologia” tripartida: do mundo como fundo, potência, natureza; do mundo como a realização da potência, isto é, o ente; do mundo como o rastro, ou sedimento da multiplicidade, em outras palavras, como totalidade (*sempre em ausência*).

O que se pode constatar é que já não estamos apenas diante do autor de *De l'être du phénomène* (1991) ou de *Le tournant de l'expérience*; não foi já

apenas o comentador inovador de Merleau-Ponty que se escutou em Coimbra, mas um autor original que procura explorar os impensados da empresa fenomenológica de modo radical e novo. É neste contexto que chama a atenção o projeto barbarasiano de uma *fenomenologia da vida*. Tomando como ponto de partida o *a priori* universal da correlação do ente transcendente e a diversidade de suas aparições subjetivas, isto é, basicamente, a relação intrínseca da consciência com o mundo (que aparece a ela enquanto fenômeno), Barbaras elabora uma exaustiva crítica à tradição filosófica, notadamente aquela de viés fenomenológico que, segundo o filósofo, teria falhado na apreensão exata dessa correlação. Mais precisamente, não teria dado conta do *sentido de ser* do sujeito dessa correlação. Mesmo filósofos como Merleau-Ponty e Patočka (que, para Barbaras, mais se teriam aproximado de tal compreensão) não teriam sido capazes de, ao fim e ao cabo, se verem livres de algum traço de substancialização (ao modo herdado da tradição cartesiana) ou reificação desse sujeito. Segundo o filósofo, a única maneira de evitar tais aporias será partir da própria correlação, para só então poder definir os seus termos. Em seus textos recentes, como *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008), ou *Introduction à la philosophie de Husserl* (2008), vimos emergir um caminho filosófico em que a construção de uma *fenomenologia da vida* tem como afirmação basilar a ideia de que o *ser é viver*, no sentido de “estar vivo”, de “experienciar algo”. E viver é questão de um “automovimento” – o que faz com que o *ser viva* – que apenas o *desejo* pode caracterizar. A dinâmica entre *ser* e mundo proposta pela *fenomenologia da vida* de Barbaras amplia o horizonte da Fenomenologia tradicional, pois descobre em qualquer movimento um processo de fenomenalização. Dito de outro modo, nela o *ser* existe como movimento e “não existe movimento que não seja, de algum modo, um movimento de *aparecer*”¹.

2.

Cada um dos dias do Seminário Internacional “Corpo, Sentimento e Vida. Em torno da Obra de Renaud Barbaras” organizou-se do seguinte modo: comunicação de Renaud Barbaras, seguida de discussão iniciada com apresentações, comentários ou questões sistematizadas por parte de especialistas da obra barbarasiana. Nestes termos, conduziram as sessões Luís António Umbelino (UC), Paula Galhardo (UFSP/U.Panthéon-Sorbonne), Antonio Balbino (UESC) e José Manuel Beato (UC). É importante registrar a grande quantidade de presentes às duas sessões do seminário: docentes, in-

¹ R. Barbaras, “Dinâmica da manifestação”, in *Cadernos Espinosanos*, São Paulo: USP, n. XXVII, jul-dez, 2012, 11-29.

vestigadores e alunos encheram ao longo dos dois dias a sala Victor de Matos e o Anf.III. Durante a tarde do primeiro dia, merece igualmente notícia a sessão de apresentação do último livro de R. Barbaras: *Le désir et le monde*. A apresentação esteve a cargo de Paula Galhardo e de Luís António Umbelino. À primeira coube uma apresentação detalhada da novel publicação; o segundo dedicou a sua intervenção a uma contextualização do referido livro no conjunto da obra recente de Barbaras.

Durante os dois dias de seminário, R. Barbaras apresentou duas comunicações originais: a primeira retomou os pontos mais originais do seu projeto de uma fenomenologia da vida; o segundo surpreendeu o leitor atento e competente da sua obra com a introdução de uma nova inflexão em que se propõe “criticar” o que fez até agora e avançar pelas zonas de impensado que o próprio filósofo diagnosticou na sua obra. Assim, o seminário de Coimbra serviu – o que não é pouco – para os estudiosos de Barbaras contactarem com os desdobramentos mais recentes e, até ao momento, inéditos do seu pensamento, tal como são anunciados mas não ainda concretizados em algumas intuições de, por exemplo, *Métaphysique du sentiment* (2016) e *Le désir et le monde*. Interessou-nos, neste contexto, em particular, as razões filosóficas que conduzem já R. Barbaras na exploração do alcance “metafísico” da poesia, mas também e fundamentalmente o modo como pretende recolocar no centro do seu projeto as noções de espaço e de corpo.

Intitulada de *Univocidade e finitude*, a primeira exposição não poderia deixar de ser um exercício fenomenológico rigoroso. Nela o filósofo retomou o seu percurso na via de uma fenomenologia dinâmica *da vida como desejo*. Na segunda aula do filósofo pudemos escutar uma lição elegante e extremamente original, na qual R. Barbaras apontou pela primeira vez – e logo em língua portuguesa – o que, no seu projeto até ao momento, chama ainda a pensar: a necessidade de uma remediação (de um regresso?) aos conceitos de corpo e espaço. Com o título *O pertencimento. Para uma ontologia geográfica*, o filósofo tratou de proceder a uma crítica necessária das próprias lacunas dos seus trabalhos anteriores, sugerindo que trabalha já num novo recomeço capaz de libertar o que apenas através dos conceitos de espaço e corpo pode, efetivamente, no próprio coração do seu projeto, ser realmente pensado.

Mas, nomeadamente em relação ao corpo, o que falta ainda estudar? Eis a resposta: o corpo como *pertencimento*. A tese que abrirá um novo capítulo da obra de Barbaras poderia, neste sentido, ser assim formulada: ter corpo não significa nada mais do que pertencer; o pertencimento define o modo de ser do corpo, ou seja, não é por termos um corpo que pertencemos ao mundo, mas antes é por pertencemos ao mundo que temos um corpo. Como é próprio do trabalho filosófico, o conteúdo desta aula foi centrado na exposição das consequências dessa nova forma de abordar o problema do corpo.

3.

O encerramento de um grande acontecimento, como foi o da visita a Coimbra de Renaud Barbaras, reclamaria sempre reconhecimento institucional. Neste sentido, o Seminário Internacional “Corpo, Sentimento e Vida. Em torno da obra de Renaud Barbaras” contou, para o seu encerramento, com a presença generosa do Sr. Diretor da Faculdade de Letras, Sr. Prof. Doutor José Pedro Paiva. Assim se selou o encontro feliz entre a mais antiga Universidade portuguesa, hoje classificada como Património da Humanidade também por ser *a casa* da língua e cultura portuguesas, e um dos pensadores contemporâneos mais importantes, que escreve e fala – como conhecedor profundo – a língua de Camões.

Neste encontro feliz, que reforça a ideia de que a língua portuguesa é, de direito, uma língua de ciência, de saber, de filosofia, se encerrou um momento seguramente inolvidável da história recente da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e da sua secção de Filosofia.

Antonio B. M. Lima

Universidade Estadual de Santa Cruz – Brasil
Doutorando Faculdade de Letras
Universidade de Coimbra
abmlima@uesc.br

RECENSÕES

RECENSÕES

Iohannis Duns Scoti. Collationes Oxonienses. A cura di Guido Alliney e Marina Fedeli, Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo (Union Académique Internationale/Unione Accademica Nazionale: ‘Corpus Philosophorum Medii Aevi. Teste e Studi’: 24), 2016, CLXXXII+317pp. ISBN: 978-88-8450-737-2

É sempre um acontecimento digno de relevo o surgimento de uma edição crítica de mais uma obra do eminente filósofo e teólogo medieval franciscano João Duns Escoto (1265-1308) ou, como é o caso, vê-lo-emos, do seu círculo oxoniano. É sobretudo conhecida a dificuldade em levar a cabo um empreendimento sobre as obras de Escoto. Como escrevemos, em jeito de divulgação, entre nós, nas páginas de abertura da tradução que publicámos do *Tratado do Primeiro Princípio* (Lisboa 1998), os raids brutais levados a cabo por Richard Layton à Biblioteca da Universidade de Oxford (1535 e 1550) – um primeiro paralelo entre nós será, dois séculos mais tarde, a intervenção de Pombal relativamente à produção bibliográfica jesuíta, para já não falarmos do esbulho liberal, que agora podemos conhecer melhor graças à atenção de L. Giurgevich e H. Leitão (*Clavis Bibliothecarum*, Lisboa 2016) – e, depois, uma morte prematura, que impossibilitou Duns Escoto de uma última demão à sua obra, deixaram-nos uma tarefa impossível. Referimo-nos à ambição de reconstituir ou mesmo de conhecer a obra integral do mestre franciscano, seguramente um dos maiores filósofos ocidentais (vd. e.g. A. Vos, “Scotus’ Significance for Western Philosophy and Theology”, in *Lo Scotismo nel Mezzogiorno d’Italia*, Porto, 2010), digno de emparceirar com Platão, Agostinho, Descartes, Kant ou Hegel. Toda a gente conhece, depois, a famigerada correlação entre pensamento escotista e subtileza, patente no apelido escolar e doutoral com que Duns Escoto passou à história (logo após as palavras nesse mesmo sentido preferidas pelo seu superior e admirador, Gonçalo de Espanha). Como ápodo, no século XVII português, ele explica um comentário desapontado, que uma mão anónima deixou grafado no manuscrito de João do Amaral de Vasconcelos (1632): “scotistas são altos engenheiros, mas alguns tanto escuros, pera se não entenderem suas traças, nem serem compreendidas suas formalidades”. A obra que passamos a recensear tem algumas especificidades que a tornam ainda mais indispensável, em termos de edição, e mais problemática, em termos de

valoração. Estão, por isso, os dois editores principais, de parabéns, embora seja curial referir que o trabalho que iremos apresentar é obra de uma equipa, coordenada por G. Alliney. Sob a batuta dos dois co-editores referidos em epígrafe, integraram essa equipa Alessandro Pertosa, Jacopo Falà e Emanuele Sorichetti, cujo trabalho deve ter sido ainda consolidado num (ou em tornos dos quais se realizou um) seminário, em 2014, intitulado, *Collationes Oxonienses. Analisi di un inedito attribuito a Giovanni Duns Scoto*, que contou com a participação de alguns nomes internacionais de referência nos estudos escotistas (pp. v-vi). Não obstante este espírito de equipa, a obra publicada resulta principal e individualmente da mão mais independente dos dois co-editores, que, como diremos nas ocasiões devidas, se responsabilizaram por partes distintas do volume. Ora, este condicionalismo, é mais uma indicação das enormes dificuldades ligadas à edição das chamadas *Collationes oxonienses*, até agora maioritariamente conhecidas ou acessíveis através da famosa edição incompleta, não confiável, não rigorosa e confusa (p. xliii) dos *Opera Omnia I.D. Scoti*, da responsabilidade de Lucas Wadding (1639). É sabido como esta edição continuava a misturar as *Collationes* de Paris com as de Oxford (p. xxv) e, em rigor, até aos anos 80 do século XX poucos eram os estudiosos a prestar atenção à colecção de Oxford, cujas 26 questões têm uma única característica comum, a saber, a ausência de “determinação” (p. clviii). Embora marginalmente, recordemos que, se tirarmos relevância à possibilidade de o conhecimento do pensamento escotista poder ser contemporâneo do próprio Escoto, chegaram a Portugal edições anteriores à de Wadding, a saber, três edições das *Sentenças (Quaestiones in quattuor libros Sententiarum*, Nurenberge 1481, *Quaestiones in quattuor libros Sententiarum cum textu Petri Lombardi Tabula*, Venetiis 1490 e *Quaestiones in quattuor libros Sententiarum a Philipp de Bagnacavallo emendatae*, Venetiis 1497); uma edição dos *Quodlibeta (Quaestiones quodlibetales*, Nurenberge 1481); e uma dos *Comentários à Metafísica (Commentaria ... in XII. Libros Metaphysice Aristotelis Emendata ... per Mauricium Hibernicum*, Venetiis 1501). Sabemos, por fim, que Frei Diogo de Murça trouxe a obra de Escoto consigo, para a Universidade de Coimbra, num período áureo da história europeia da nossa instituição académica. Começemos, então, por evidenciar algumas das novidades que a edição deste título tão híbrido nos traz. Embora muito cedo atribuídas (já por uma parte da tradição manuscrita) à autoria de Escoto, temos agora a confirmação segura de que as 26 *quaestiones* que formam as *Collationes* provêm antes do círculo franciscano de Oxford. O esclarecimento deste facto permitiu, primeiro, identificar outras intervenções, de tipo variado, de entre as quais sobressai decerto, como horizonte mental, Henrique de Gand (+1293) e, como intervenientes, Ricardo de Conington (+1330) e Roberto de Cowton (fl. 1300). Temos, depois, um conhecimento mais profundo e minucioso do ambiente filosófico oxoniano dos primeiríssimos anos do século XIV. Estamos a falar de um período da história da filosofia acerca do qual, para recorrermos às palavras de quem, por esta ocasião, também gostaríamos de homenagear, o falecido L.M. de Rijk (2012), se reconhecia que “[e]very historian interested in the period around 1300 is familiar with the bro-

ader situational background of the academic debates. Doctrinal diversities were clothed in the rivalry between the two predominant Orders of those days, the Black Friars (or Dominicans) and the Grey Friars (Franciscans), who were the champions of the Aristotelian-Thomistic mainstream and the Augustinian/Avicennian orientation (including a sensibility for Neoplatonism), respectively”. Teremos de dar a este ponto o relevo que ele merece, mais adiante, sobretudo quando abordarmos algum do heteróclito conteúdo das 26 questões, mas saltará imediatamente à vista de qualquer leitor desta edição que a nota do professor de Rijk é incompleta. Podemos doravante acrescentar que, na busca de uma identidade franciscana (no caso oxonienese), os discípulos de São Francisco, aqueles que reconheceram, decerto também na sequência da intervenção de Santo António de Lisboa, a importância da cultura na Ordem do *Poverello*, se dividiam entre si em debates académicos. Ora, segunda lição, estes debates estão longe de poderem ser classificados historiograficamente apenas pela distinção, ainda de sabor gilsoniano, a que a nota acima de de Rijk aludia. Estes dados constituem uma pérola com a qual, infelizmente, a cultura portuguesa parece não poder rivalizar, não, estamos em crer, porque a tal tivesse sido alheia, mas antes porque não chegou até aos nossos dias nenhum testemunho deste calibre relativo à situação filosófica nacional daquela época. Um outro aspecto de novidade da equipa de Macerata, diz respeito ao esclarecimento da semântica de “collatio” (p. lxxxii), sobretudo no quadro de uma concepção alternativa de “obra filosófica” (ou talvez fosse melhor dizermos de “trabalho filosófico”). Alarga-se a amplitude e a tipologia da *collatio* – está contudo por ponderar a sua particularidade geográfica – a qual passa agora a referir também um “exercício de discussão desenvolvida principalmente em âmbito extra-universitário” (p. ix) ou, melhor ainda: um estilo subdivisível em pelo menos três tipologias distintas, a saber, (i) disputas entre dois interlocutores em torno do tema formulado na questão, casos das qq. 1-11 e 24-26 das *Collationes* ora publicadas; (ii) disputa entre dois interlocutores em torno de opiniões apresentadas na parte inicial da questão, caso das qq. 12-17 das mesmas; e (iii) defesa, por um estudante (ou bacharel), da sua própria opinião sobre temas correlacionáveis, casos das qq. 18-23 de idêntica factura (p. xcvi). A edição dos nossos colegas de Macerata obedece aos melhores requisitos no domínio científico aqui exigido. O texto latino é-nos restituído com os dois imprescindíveis aparatos, o das variantes e o das fontes, explícitas, implícitas, além da preocupação em possibilitar a identificação de circulação de ideias (p. clxxviii). Impossível escamotear a importância destes dados tão minuciosos, para quem se dedica à História da Filosofia. Numa longa e bastante exaustiva “Introdução” (pp.xxiii-clxxxiv) o leitor mais erudito é informado sobre a “tradição manuscrita” (descrição de códices, famílias e relações internas); a tradição publicada; análise textual (incidindo sobre argumentos comuns e diversos nas várias versões); análise quantitativa; análise do género literário (voltaremos adiante à formulação da hipótese dos quatro grupos que dividem as 26 questões); análise doutrinal (também escorada na hipótese desses quatro grupos); conclusões e outras considerações sobre a metodologia editorial, lista de abreviatu-

ras, “*tabula signorum*” e, no fim do volume, como é norma, os imprescindíveis índices de manuscritos, de autores antigos e medievais e de autores modernos e contemporâneos. Todos estes critérios não só não contrariam as melhores práticas codicológicas como cumprem os requisitos da notável série em que este volume se insere, “*Corpus Philosophorum Medii Aevi*”. Lembramo-nos sobretudo, inevitavelmente, dos valiosos volumes até agora ali acolhidos dos *Opera Omnia* de Egídio Romano. No caso de Escoto ora em apreço, de entre os sete códices subsistentes e, tendo por base a comparação efectuada sobretudo na *collatio 7* (a única que se encontra em todos os códices), a co-editora M.F. toma como referência editorial o códice F (Balliol College 209, do século XV), que aparece como proveniente da segunda das três famílias independentes, e avança com a sua hipótese de um *stemma codicum* plausível (p. xlii). Quanto à génese alvitrada para a colecção ter chegado até nós, ela é a seguinte: havendo, um *reportator*, assistido aos exercícios escolares, a sua versão foi posteriormente trabalhada ou ampliada por estudantes mais avançados – deste trabalho, mais individual ou mais colectivo, resultam as semelhanças e dissemelhanças entre os textos produzidos (p. cliii). Não tendo, nós, competência bastante, para nos pronunciarmos sobre estes domínios, passaremos das minudências codicológicas e filológicas para aspectos mais substantivos, como convém a uma *Revista de Filosofia* como a nossa. Detenhamo-nos, primeiro, na hipótese dos quatro grupos de *collationes*, mais sob o ponto de vista doutrinal do que literário (embora os dois estejam ligados, em parte), assim apresentados: qq. 1-11 (1º grupo); qq. 12-17 (2º grupo); qq. 18-23 (3º grupo); e qq. 24-26 (4º grupo). Importa dar a divulgação necessária a esta divisão: o primeiro grupo concerne a problemas teológico-metafísicos aos quais M.F. atribui uma unidade temática (p. cliv); esta uniformidade continua no segundo grupo, embora reconhecendo uma desestabilização estrutural, em comparação com as questões do grupo anterior, e uma descontinuidade em relação às doutrinas expostas, em que predominam as posições de Conington (p. clv); caracterizado, de novo, por uma estrutura formal comum, no terceiro grupo detecta-se uma apreciável alteração temática, porquanto são os temas da vontade humana e da psicologia do acto voluntário que imperam – M.F. chega mesmo a falar de “*breve trattato sulla volontà*” (p. cliv) – e as posições doutrinárias continuam ser anti-escotistas, eventualmente de novo afins a Conington (p. clv); por fim, o quarto grupo que, retomando embora o figurino típico da “*collatio*”, dada a diversidade temática das questões, torna difícil precisar os interlocutores, embora a presença de Escoto seja uma possibilidade (pp. cl-cli e cxlix). Embora distinto da quádrupla divisão antes apresentada, o problema intersecta-se precisamente com o léxico de “*collatio*” referido (os editores usam indiscriminadamente “*quaestio*” e “*collatio*”). Como se vê, o problema é sensível, porque passa a ser possível confirmar ou não hipóteses autorais e ambientes mentais: a Escoto podem ser atribuídas as questões do grupo 1; a Conington, as do grupo 2; a um exercício escolar, as do grupo 3; ficando, as do grupo 4, no limbo (dizemos nós) de exercícios reunidos ao acaso. Pela sua relevância este ponto, assinado por G.A, merece detença, embora, evidentemente, nos quadros de uma mera

recensão, o não possamos pormenorizar mais do que o que seria razoável (pp. xcix-clii). Embora G.A. fale do “carattere composito” das *Collationes* (v.g. p. cliv), pela nossa parte preferiríamos sublinhar, tal como acima escrevemos, o seu “carácter heteróclito”, como aliás convém aos exercícios escolares. Isto não nos autorizaria a sermos tão taxativos, como o editor, quanto a uma alegada “uniformidade temática” das primeiras 17 questões: se estas abordam temas metafísicos e teológicos, particularmente no quadro da relação, as seis questões seguintes pertenceriam à temática da vontade humana, sendo as últimas três questões de classificação mais difícil. Voltaremos ao assunto, embora mais pelo recurso ao princípio de uma certa combinação de questões pertencentes a grupos distintos. Também os argumentos de ordem tipológico-textual nos parecem merecedores de cautela, sobretudo no quanto concerne à similitude na tipologia da discussão entre as questões do primeiro e do quarto grupos. Ainda mais provocadora, decerto, e um verdadeira avanço no conhecimento, é a interpretação concernente às posições doutrinárias e seus eventuais representantes. Eis as hipóteses que ainda darão que fazer aos estudiosos. A identificação da presença de Escoto, a intervir no primeiro grupo; no segundo, a orientação de Conington, criticando Escoto; no terceiro, a hostilidade crescente frente a Escoto; quanto ao último, sempre o mais difícil, embora na questão 24 – “Utrum in divinis voluntas ut concors sit principium formale spirandi spiritum sanctum” (pp. 268-272) – se possa entrever a participação de Escoto (ou mais rigorosamente: “non è da escludere la partecipazione di Scoto”, p. clvi), nada mais se pode dizer a respeito, dada a ausência de coerência entre as qq. 24-26. Similarmente, não se deve ver nesta ordem qualquer alvitre de matriz cronológica. Em suma, pode dizer-se que a interpretação editorial foi em busca e privilegiou o motivo do sentido unitário ou da busca dos padrões uniformes, decerto repetindo desta feita a mesma bitola cerebral que C. Sagan identificou agudamente na classificação e/ou nomeação das constelações, no campo da história da astronomia (os recentes trabalhos de António Damásio no âmbito da neurologia cerebral permitem compreender esta necessidade da inteligência humana). Atestando a qualidade, o vivo entusiasmo e a inegável importância do trabalho editorial da equipa de Macerata, temos de reconhecer que a maior originalidade das hipóteses lançadas é também aquela que mais ainda nos dará que fazer, nos tempos futuros, no âmbito dos estudos da história do escotismo e do anti-escotismo franciscanos. De entre os contributos mais relevantes no respeitante, seja à identificação autoral das *Collationes oxonienses*, seja ao seu estudo doutrinário, seja ao seu horizonte filosófico mais relevante (para uma recensão do assunto, pp. ix-xvi), e sem queremos ser injustos pela omissão, teremos de citar, de entre os mais recentes, os de O. Boulnois, S. Dumont, G. Alliney, R. Cross e A. Vos. Estas 26 questões ora editadas dão-nos irrefragável testemunho sobretudo da situação ou do ambiente filosófico-teológico franciscano dos inícios do século XIV em Oxford – logo na p. xviii é-nos proposta a datação para o conjunto destas *collationes*, 1300-1301 e, noutro lugar (p. clix), são-nos dadas informações ainda mais precisas, para o semestre da Primavera de 1301. Independentemente dos quatro grupos sugeridos pelos editores, deixemos

também uma referência ao que realmente importa, o conteúdo temático e problemático das 26 *collationes* ou *quaestiones* (não sabemos se esta hesitação lexical que os editores também praticam se deve manter), afinal a razão de ser desta publicação que passa a ser um marco nos estudos da escotismo oxoniano, isto é, do tempo em que João Duns Escoto estanciava ainda em Oxford antes de o Capítulo Geral o enviar para Paris (1302) e de ser elevado finalmente ao prestigiante grau de mestre em Teologia (1305). Dando como superável, dizemos nós, a antiga discussão que levou Allan B. Wolter e W.J. Courtenay a dividirem-se sobre a presença ou não de Escoto em Paris previamente a 1300, gostaríamos de avançar sermos daqueles que consideram ser possível traçar, à guisa de individualização – para a lógica, e.g. o mesmo já o propôs C. Marmo –, dimensões mais inglesas do que continentais. Consequentemente, nada nos impede de pensar que a “recepção” crítica de Escoto em Oxford pode testemunhar uma marca de singularidade (seja como negativo, seja como positivo, estes dois termos aqui tomados numa acepção exclusivamente fotográfica). Acresce que a estas duas últimas dimensões não pode ser alheia a particularidade da contribuição do Doutor Subtil. E esta pode assinalar-se como motivo de resolução da velha verificação de E. Gilson quando reparou que Escoto pensou como se toda a filosofia tivesse principiado com Henrique de Gand. Isto é verdade, é também confirmado, à sua maneira, por esta edição crítica, já chegou mesmo (penso em Ch. Grellard, 2011) a permitir topar-se com um ataque *ad hominem* de Escoto ao Gandavense, e permite-nos ainda avançar com uma outra hipótese de trabalho que convirá explorar mais. Referimo-nos ao episódio histórico do Capítulo Franciscano de Strasburgo (1282) que indica o ensino de Henrique para os conventos da Ordem. Ora, esta “Strasbourg connection”, chamemos-lhe assim, de maneira pouco ortodoxa, mas cinematográfica, poderá vir a explicar, também a nosso ver: (i) a especificidade do contributo escotista (chamemos-lhe ou não, “inglês”); (ii) as dificuldades da sua recepção nas ilhas britânicas; (iii) o encontro de alternativas teóricas, quais as que as *collationes* ora editadas podem explicar, pelo menos em parte; (iv) a aparência, finalmente, de que, para Escoto, tudo começa com o Gandavense. Na impossibilidade de tratar de todas estas hipóteses aludamos tão-só, para terminar, ao caso Henrique de Gand (sempre lembrado, de Gilson a G.R. Smith, embora não queiramos sequer colocar no mesmo pé estes dois investigadores, como é óbvio). Em muitos pontos, e mormente em questões metafísicas, quais as da univocidade, da relação, ou a da interpretação a dar ao “esse essentiae” (vd. a este último respeito, entre nós, as páginas centrais da nossa monografia de 2001, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII*) cedo Duns Escoto se mostrou assaz crítico do pensar do teólogo flamengo. Não vale a pena insistirmos nesta dissidência. Ora, testemunho relevante destas 26 *collationes* é, isso sim, a importância dada ao Gandavense e o reconhecimento dessa dissidência por parte de um dos mestres de Oxford, nada menos, nada mais do que o próprio Duns Escoto (pelo menos assinalável desde 1298/99, v.g. no seu *De Anima*, para ser retomada na *Lectura*). Por exemplo, Cowton e Conington mostram-se, bons conhecedores da doutrina escotista da

univocidade, embora aquele, num testemunho de 1309/11, e este, de 1306/10. No entanto, coevos de Escoto na Oxford de 1300, algumas posições de Cowton e Conington são retomadas lapidarmente, v.g. nas qq. 4, 12 ou 17 (vd. pp. 36, 45, 164, 166, 168, 171, 173, 228, 229), para não quisermos alongar as referências a outros muitos passos. Em 4, pergunta-se sobre a univocidade do conceito de ente simplesmente a respeito de Deus e da criatura (pp. 35-48), em 12, se é possível conhecer-se por investigação natural a essência de Deus (pp. 149-175) e em 17, sobre a noção de “vestígio”, de novo no quadro do estatuto das essências (pp. 225-244). Tudo somado, há plausibilidade bastante em se querer retomar, quer – o que será menos importante – a proposta da quádrupla divisão das *quaestiones* aqui conjecturada, quer – o que, para nós, será seguramente mais importante – aprofundar os estudos sobre a presença de Henrique de Gand nas *Collationes Oxonienses*. Enquanto exercícios escolares que testemunham no buliçoso ambiente académico de Oxford, em simultâneo, os contornos teóricos de um Henrique de Gand e a absoluta novidade escotista, mais do que em busca de um autor (ou vários) as *Collationes Oxonienses* impelem-nos para indagarmos da diversidade franciscana oxoniana, da sua geografia mental – aflorámos a temática da geografia filosófica, pela primeira vez num breve ensaio na *Biblos*, de 2004, intitulado “Acidentais ocidentes e a surdez de Aristóteles. Para uma geografia da Filosofia” – e, ligado a este último aspecto, do modo como se preparavam os jovens franciscanos para o exercício de uma filosofia tal como ela deve ser praticada, desde que bem entendida, ou seja, sem “determinar”, quer dizer sempre interrogando.

Mário Santiago de Carvalho

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Unidade I & D I.E.F.

carvalhomario07@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_53_6

Escola Ibérica da Paz. A consciência crítica da conquista e colonização da América: 1511-1694/Escuela Ibérica de la Paz. La conciencia crítica de la conquista y colonización de América: 1511-1694. [direção de] Pedro Calafate & Ramón Emilio Mandado Gutiérrez. Prefacio/Prefacio António Augusto Cançado Trindade. Santander: Editorial de la Universidad de Cantábria, 2014, 427pp. ISBN: 978-84-8102-714-3

Talvez pela dificuldade em encontrar nas livrarias comuns este volume, tínhamos passado despercebida uma literalmente belíssima edição coordenada por Pedro Calafate, estudioso que entre nós mais tem labutado pelo reconhecimento nacional e internacional do pensamento português, mormente da discutivelmente denominada

“Segunda Escolástica”. A obra em apreço tem por motivo temático identificador a “Escola Ibérica da Paz”, isto é, autores que assinaram obras sobre o tema genérico *de pace/de bello*, nomes divididos em três componentes geográficas de intervenção, seccionados no volume em outros tantos capítulos, a saber: Mestres que ensinaram em Universidades espanholas e americanas (Francisco de Vitória, Domingo de Soto, Diego de Covarrubias y Leyva, Melchior Cano, Alonso de Veracruz, Juan de la Peña e Serafim de Freitas); mestres que ensinaram em Universidades portuguesas (Martín de Azpilcueta, Martín de Ledesma, Fernando Pérez, Luís de Molina, Pedro Simões, António de São Domingos, Fernão Rebelo e Francisco Suárez); e missionários que exerceram nas Américas portuguesa e espanhola (Bartolomé de las Casas, Manuel da Nóbrega, José de Acosta, Juan Zapata y Sandoval e António Vieira). Conforme indicação do título complementar, estamos a falar de um período histórico balizado entre 1511 e 1694 trabalhado sob o motivo aglutinador e provocador dos textos dos autores aqui apresentados, traduzidos e editados sempre nos dois idiomas ibéricos: “a consciência crítica da Conquista e Colonização da América”. Embora tenhamos já identificado o editor português, importa referir que esta é uma obra ibérica não só no seu tema e autoria, pois obteve também o concurso de Ramón Emilio Mandado Gutiérrez, mas decididamente americana, graças a um interessante e autorizado Prefácio do juiz brasileiro António Augusto Cançado Trindade, que os universitários coimbrões poderão ter encontrado aquando da sua passagem pela nossa Universidade em 24 de Outubro de 2015 (veja-se: <https://www.youtube.com/watch?v=qp43wtf0TR0>). Mas porque se trata, afinal, de uma edição “literalmente belíssima”, como escrevemos no início, igualmente relevante para a história das ideias, a filosofia e o direito? Longe vai o tempo em que as edições académicas almejavam ser obras de arte, mas o leitor deste volume em capa dura vai ter a surpresa de adquirir uma obra cuidadosamente acarinhada, tipograficamente esmerada e, o que é mais, ricamente ilustrada, graças aos contributos estéticos de 14 artistas que entre si repartem, nada mais, nada menos do que a autoria de 41 obras de arte (vd. a biografia dos mesmos *in* pp. 414-421), nos mais variados materiais (ecolines, monotípias, tintas-da-china, acrílicos, pastéis, marcadores, serigrafias, esferográficas e grafitis, aguarelas, guaches, etc.). Estão reproduzidos no volume os originais exibidos em exposições que, ao que somos informados, tiveram lugar em Lisboa, Santander, Rio de Janeiro e Manaus (leia-se a apresentação de José Quaresma *in* pp. 32-34). E já que falamos em imagens, refira-se também a reprodução, para todos os títulos traduzidos, das páginas de rosto dos originais quinhentistas e seiscentistas. Com tanta profusão de elementos, riqueza de intervenção e invulgar magnitude ou alcance concretizado neste projecto editorial, já se vê que o volume ora em apreço só podia ser o resultado de uma parceria internacional (com destaque particular para a Universidade de Cantábria). Enfim, porque, bem vistas as coisas, seria impossível numa recensão dar notícia de todos os refinados e cuidados pormenores desta obra, e bem assim dos nomes de todos os seus responsáveis e colaboradores, vamo-nos ater a alguns dos aspectos mais importantes para uma Revista como a nossa. Embora com

muita pena daqueles, cada vez mais raros, que ainda apreciam o legado de Gutenberg na sua componente artística, pondo de parte o muito mais que se poderia dizer sobre as dimensões estética e gráfica, comecemos por dizer que a publicação desta singular monografia é um acontecimento filosófico de enorme relevância e que o seu responsável editorial português era, seguramente, a pessoa mais bem preparada para concretizar esta pequena maravilha tipográfica e cultural. Recordemos, por exemplo, os seus dois volumes (pp. 509+305), decerto mais manuseáveis do que o título que recenseamos, de um quase homónimo *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Séculos XVI e XVII)*, por si dirigidos; um primeiro volume “Sobre as matérias da Guerra e da Paz”, um segundo com os “Escritos sobre a Justiça, o Poder e a Escravatura” (Coimbra, 2015). Acresce a co-assinatura dos dois principais editores de uma Introdução (pp. 112-155) que abre o leitor mais distraído para alguns dos temas teóricos de enquadramento como: a limitação do poder do Papa; os defensores da teocracia; a origem popular do poder e a fundamentação da comunidade internacional; a punição dos crimes contra o género humano e o princípio de intervenção humanitária; pessoa e comunidade; a obediência a ordens superiores não isenta de culpa os soldados; e a recusa da conquista para a civilização e da escravatura natural. As páginas dedicadas a estes temas também ganham se forem lidas em conjunto com a reflexão mais ampla de Cançado Trindade, mais no campo da história e da teoria do direito, mormente internacional, assim versando a ‘recta ratio’ em projeção e perspectiva históricas; a consciência humana como fonte material última do Direito das Gentes; o universalismo do direito das gentes; a ‘lex praeceptiva’ para o ‘totus orbis’; universalidade do Jus Gentium; direito e justiça universais; a titularidade internacional de direitos da pessoa humana; a centralidade das vítimas no ordenamento jurídico internacional; concepção humanista na jurisprudência internacional e sua irradiação; relação com o direito internacional dos direitos humanos; a importância dos princípios fundamentais; ou o princípio fundamental da igualdade e não-discriminação (pp. 42-109). Mas “o acontecimento filosófico” a que nos referíamos, reside de facto alhures: não só os nomes e os textos traduzidos ao jeito de Antologia filosófica se podem contar como os mais relevantes, as temáticas abordadas em torno *de pace*, de pendor indiscutivelmente filosófico e de alcance global, como, ainda por cima, estamos, nalguns casos, perante inéditos. Dado o escandalosamente decrescente conhecimento da língua latina e das competências paleográficas e endóxicas, um acontecimento editorial filosófico deste jaez é, entre nós, uma possibilidade cada vez mais rara, razão pela qual não podíamos deixar de a sublinhar entre todas as demais, designadamente prestando a homenagem devida a todos os tradutores que tornaram acessível este magnífico livro, a saber, além do editor português, André Santos Campos, António Guimarães Pinto, Filipa Roldão, Joana Serafim, Giampaolo Abbate, Leonel Ribeiro dos Santos, Luis Machado de Abreu, Marina Costa Castanho, Miguel Sena Monteiro e Ricardo Ventura. Na feliz impossibilidade, também, de aludirmos aqui a todas as matérias importantes, concentremo-nos, a título preferencial, nos autores portugueses (aliás, em minoria, quando computados

entre os demais, e na esperança de que os nossos colegas ibéricos venham a fazer o mesmo com os autores que iremos agora, infelizmente, omitir). São, os protagonistas portugueses: Serafim de Freitas, Pedro Simões, António de São Domingos, Fernão Rebelo e António Vieira. De notar, que o primeiro entra na secção dos mestres que ensinaram lá fora (em Valladolid, 1605-1626) e o último, na secção dos missionários, no caso, no Brasil, Maranhão e Grão-Pará (1632-1697). Os três restantes integram a secção portuguesa (Coimbra e Évora): o jesuíta de Mortágua, Pedro Simões (1569-1570); o dominicano de Coimbra, António de São Domingos (1573-1593); e o jesuíta beirão, Fernão Rebelo, também com actividade lectiva em Évora (1585-1596). Como se acaba de ver, António de São Domingos é, entre os portugueses, aquele que mais tempo passou leccionando – sendo o tempo dos jesuítas, por regra, o de apenas um curso – e dá-se mesmo o caso do dominicano ter precedido Suárez (vd. pp. 336-349) na mais prestigiada cátedra conimbricense de Prima. Injustamente, a sua obra é mal conhecida, e os textos ora resgatados ao manuscrito (*De bello*, BNP 5552) são escassos, 5 pequenos extractos, todavia de uma relevância substantiva, haja em vista alguns temas/títulos ali tematizados, como: “os cristãos não podem prescrever convicções íntimas aos outros povos”; “os crimes contra a lei natural não constituem título legítimo de conquista ou ocupação”; os povos americanos podem ser obrigados a cumprir o direito das gentes, comum ao género humano”; “a negação do *jus praedicandi*: mesmo que os gentios impeçam a pregação do Evangelho não se lhes pode mover a guerra”; ou “a autoridade do orbe em defesa dos inocentes...”. A mera referência aos títulos antologizados pelos editores, e traduzidos pela equipa que nunca será de mais elogiar, não é suficiente para o leitor poder aquilatar da importância real desta reflexão, que mereceria aliás ser contrastada com a da Escola de Salamanca, com a tradição conimbricense anterior à vinda de Suárez, e bem assim com a tradição posterior. Por outro lado, o leitor também ficará com o travo amargo de não poder ter acesso aos originais – porque não transcrever o latim também? – mas, tudo somado (igualmente se aconselhando a leitura dos dois volumes acima citados), pode-se ao menos, igualmente ajudados pelas interpretações e/ou comentários dos editores, vislumbrar a relevância destas reflexões. Tudo está porém ainda por fazer, no que tange ao mais essencial, isto é, a edição dos textos no original, a publicação de traduções mais extensas, e os necessários estudos sistemáticos e temáticos que as nossas academias têm nesciamente descurado. Voltando à Antologia que, como é evidente, fornece sempre a identificação dos textinhos traduzidos, temos ainda o caso dos dois jesuítas de Évora. Não se pense que entre Coimbra e Évora o peso recaia sobre esta Universidade, neste campo. Deve entender-se, antes, que em razão do prestígio de Coimbra, outros nomes (espanhóis) consolidaram uma tradição. É o caso de Martín de Azpilcueta (1538-1552), e da sua *Relectio*, anterior ao domínio da Companhia de Jesus; de Martín de Ledesma (1540-1562), que assistiu à entrada da Companhia na cidade mondegua; de Fernando Pérez (1559-1572 e 1572-1595), que dividiu o ensino entre as duas Universidades portuguesas – não sendo, embora, já, o caso do famoso Luís de Molina que havendo feito estudos e ensinado em

Coimbra se entregou à escrita destas matérias em outro período do seu labor. Por outro lado, este desnível concita-nos para um outro desafio, qual o de poder ou não confrontar duas “escolas”, a eborense e a conimbricense, marcando-lhes perfis, linhas de intervenção e reflexão, eventualmente questões identificadoras. Mais uma vez, tudo está por fazer. E se não se pode pedir a uma Antologia uma tal tarefa, congratulemo-nos, uma vez mais, pelo desafio que ela nos lança. Doravante, mais ninguém pode dizer que ignorava a real intervenção portuguesa em matérias que desde Joaquim de Carvalho nos habituámos a reconhecer como algumas das marcas da filosofia nacional. Estamos a pensar, obviamente, no célebre estudo sobre o “desenvolvimento” da filosofia em Portugal na Idade Média (1927) que visava traçar a “paisagem espiritual” e as “inquietações do espírito lusitano” e sugeria, para tal, os seguintes quatro planos: “predomínio dos problemas teológico, filosófico, no sentido didáctico ou técnico, moral e político”. Embora, este notável investigador tivesse sido menos sensível ao legado do P. António Vieira, com quem esta belíssima Antologia termina (vd. pp. 396-409) – não será preciso lembrar que o coordenador português da Antologia se conta, entre nós, como o mais afamado dos académicos recentemente ligados à publicação das obras do pregador jesuíta que estudou na Bahia –, estamos certos que o caso Serafim de Freitas e seu *De Iusto Imperio Lusitanorum Asiatico* de 1625 (vd. pp. 224-237) não seria menos alheio a J. de Carvalho, pudesse ele ter conhecido a tradução portuguesa de Miguel Pinto de Meneses, com introdução de Marcello Caetano (Lisboa 1983), que não vimos assinalada na Antologia (aliás esta carece, pura e simplesmente, de uma Bibliografia final, recapituladora de dados e informações e possibilite estudos ulteriores aos leitores mais ávidos de cultura). Falta ainda, para concluir esta modesta recensão ou notícia, aludirmos, como apontado acima, a mais dois nomes portugueses, Pedro Simões e Fernão Rebelo. Do primeiro, são traduzidos oito curtos extractos do seu manuscrito grafado em Lisboa, em 1575, no Colégio de Santo Antão, *Annotationes in materiam de Bello* (BNP 3858); do segundo (decerto mais conhecido pois se trata de obra impressa, *Opus de obligationibus justitiae, religionis et caritatis*, Lyon 1608), cinco breves passagens, sobretudo de reflexão moral sobre a escravatura. Em virtude das opções a fazer, qualquer Antologia é criticável. Esta também o seria, mas mal andaria quem só fosse sensível ao mérito estético e qualitativo desta edição, como também ao desafio que ela nos lançará daqui para a frente. Atente-se num dado assaz objectivo que confirma os nossos indisfarçados elogios: leiamos o conjunto dos textos afins ao tema da presente Antologia no mais conhecido dos instrumentos de historiografia filosófica ao nosso dispor (uma vez mais, aliás, um descomunal trabalho de Calafate), o segundo volume da *História do Pensamento Filosófico Português* (Lisboa 2001). No espaço de pouco mais de dez anos, quantos nomes mais podemos adicionar assim reparando as omissões daquela *História*? A resposta impressiona e indica o caminho certo a seguir por todas as academias e centros de investigação nacional mais atentas à história da filosofia em Portugal (de passagem, sempre aludiríamos ao facto do editor português ter sido discípulo de Francisco da Gama Caeiro). Só um levantamento

bibliográfico exaustivo, a edição acurada de inéditos e a tradução paciente desses textos no permitirá, um dia, escrever com competência crítica e avaliação ponderada sobre a especificidade e a relevância dos filósofos portugueses dos séculos XVI e XVII para a filosofia política e jurídica europeia. Não vale a pena hesitarmos, a este respeito: uma tal contribuição existiu, permanece ignorada (culpa nossa) e pode mesmo constituir-se como um modelo de uma modernidade política europeia alternativa. “Alternativa”, evidentemente, inovadora, pois todos aqueles que como nós se dedicam à História da Filosofia já romperam há muito com quaisquer ilusões típicas de aprendiz de filósofo: a história (política) dos vencedores é apenas uma das muitas versões possíveis da história. Mas a história narrada pela voz dos que aparentemente perderam o tempo, só poderá ser ouvida se estes a souberem apresentar com a maturidade que irrompe do trabalho sério da (lenta e paciente) descoberta e não com o fogo-fátuo da repetição e mastigação do já dito apresentado numa retórica ou roupagem de “prêt-à-porter”, provenham estas do académico basbaque envolto pelo monotipia do estrangeirismo, ou do académico provinciano sempre enredado nas malhas que o império foi tecendo. Entre “estrangeirismo”, “labirinto” e “fome” continuamos a ser daqueles que preferem substituir metáforas por percursos, quicá trilhando as velhas e seguras vias do intenso labor histórico-crítico, tão bem percorridas por J. de Carvalho ou F. da Gama Caeiro.

Mário Santiago de Carvalho

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Unidade I & D I.E.F.
carvalhomario07@gmail.com
DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_53_7

André, João Maria. *Jogo, Corpo e Teatro: A arte de fazer amor com o tempo*. Fotografias de Susana Paiva, Coimbra: Angelus Novus, Editora, 2016, 258pp. ISBN: 978-972-8827-89-2

Reunindo mais de treze anos de reflexões e publicações – o mais antigo texto publicado data de 2002 (Capítulo 2: “As artes do corpo e o corpo como arte”) e o mais recente, o único inédito, aliás, data de 2016 (Capítulo 5: “Da Antropologia Filosófica à Antropologia do Teatro: as interfaces do actor”) – gostaríamos de ver a obra que ora passamos a ler, motivados mais pela amizade para com o seu autor do que pela competência do recenseador na área científica em causa, quer como um percurso filosoficamente comprometido e cada vez mais amadurecido com a arte do Teatro, quer como um acontecimento filosófico quase raro entre nós. Talvez à excepção de José Gil, com quem JMA dialoga, aqui e ali, não existe em Portugal, tanto quanto saibamos um pensamento verdadeiramente filosófico sobre alguns dos

núcleos centrais que o próprio título enumera. Enumeremo-los: “corpo”, “teatro” e “tempo” (não abordaremos aqui a temática do jogo, sobretudo objecto do Capítulo 1: “O(s) Jogos(s) do Homem e o Jogo do Mundo”). O autor deste livro é, evidentemente, uma excepção e a crescente maturidade da sua intervenção reflexiva surge-nos escorada numa invulgar preparação histórico-filosófica, talvez mais conhecida, por alguns de nós, pela sua produção, de alto nível internacional, sobretudo em língua alemã, em torno de Nicolau de Cusa (vejam-se, a título de exemplo, duas obras de 2006: *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus e Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*). A esta relevante particularidade do seu percurso académico de investigação, o autor evidencia-se, cada vez mais, por uma comprometida e competente meditação sobre as artes teatrais. Faça-se notar, a informação não é de somenos, que, além de poeta (e.g. *Rostos suspensos, e Estilhaços em poemas*), JMA é também senhor de um percurso apreciável, sobretudo como animador cultural, tradutor, dramaturgo e encenador na Cooperativa Bonifrates de Coimbra e no Teatro Académico de Gil Vicente, de que foi Director (2001-2005). Isto certamente explica, pelo menos em parte, que o autor nos tenha habituado a que, cada livro seu, seja também, muitas vezes, uma intervenção artística, tantas vezes rasgando mesmo direcções e experiências inéditas de cruzamentos artísticos mais invulgares. Citaria, só a título de exemplo, quer os quadros por si adaptados, inspirados na *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto (Coimbra e Montemor-o-Velho, 2010), quer o voluminho lançado em co-autoria com João Mendes Ribeiro (*O Espaço cénico como espaço potencial; para uma dinamologia do espaço*, 2014), quer *Rostos suspensos. Diálogos com máscaras de Delphim Miranda* (Coimbra, 2001). Eis um dos seus modos próprios de articular “pensamento e afectividade”, ilustrativo título de uma outra obra sua que merece ser aqui assinalada (Coimbra, 1999). Ora, também desta vez, *Jogo Corpo e Teatro* dá-nos a experiência da publicação de dezoito fotografias assinadas por Susana Paiva que, “longe de serem ilustrações do livro, são (...) a sua forma de ver e materializar em imagens” os conceitos centrais da monografia (p. 9). Estas foram feitas sobre trabalhos de nomes tão importantes como Olga Roriz, Tiago Cadete ou Miguel Seabra. Tendo, na sua obra acima mencionada, de 2014, enfrentado a categoria “espaço” – esse texto é aliás reproduzida agora, no Capítulo 4 –, JMA privilegia sobretudo a categoria “tempo” e oferece-nos, talvez, a mais importante reflexão em língua portuguesa sobre o domínio teórico a que se vem dando o nome de “antropologia do teatro”. No interstício destes dois domínios de intervenção teórica, assinala-se a sua constante reflexão sobre o “corpo”, objecto de dois capítulos do livro, um, acima citado, o outro (Capítulo 3) intitulado “A dor, as suas encenações e o processo criativo”, este a ser lido como um duplo diálogo, com a denominada “antropologia da dor” e ao qual ainda voltaremos. Já se vê, pela mera referência aos capítulos que integram esta reunião editorial de um percurso filosófico tão pessoal, como a leitura de *Jogo, Corpo e Teatro* pode ser uma experiência gratificante, informadora, desafiadora ou mesmo amante ou amorosa (para retomarmos um núcleo lexical tantas vezes aflorado,

fixado inclusive no título complementar, mas que é, no fim de contas, vale a pena lembrá-lo sempre, o primeiro radical do nosso comprometido afazer, a *filosofia*. Para que leitor distraído ou desatento possa aperceber-se do horizonte mental deste professor de Coimbra, iremos terminar esta breve notícia retomando, então, as duas indicações acima salientadas, tempo e antropologia do teatro, para nós os dois tópicos nucleares da presente monografia. Na prática, tratar-se-á de abonar outros tantos significativos e originais capítulos, o 4º, articulando um domínio consolidado da filosofia com uma nova área e o trabalho sobre o conceito de “interfaces”, intitulado “Da Antropologia filosófica à Antropologia do Teatro – as interfaces do actor”; e o 6º, mais de título romano e seiscentista, mas sempre numa perspectiva tempestiva de intervenção sobre a contemporaneidade, “Meditações sobre os tempos do Teatro”. Recusando uma leitura dualista da antropologia (p. 156 i.a.), já se vê, no entanto, como é difícil não continuarmos a utilizar ainda a velha linguagem e, assim, lermos como “o corpo do actor é o verdadeiro centro do teatro” (p. 147), “a alma (...) o interior do próprio corpo” (p. 157) e o desafio de pensar a alma a partir do corpo (*ibid.*). Se a noção de “interface”, parece representar, na antropologia do teatro, segundo JMA, o *tertium* que se busca, parece-nos (continuando nós a cair também inevitavelmente nas malhas da linguagem dualista) que todos os aprofundamentos circulares e constantes do corpo do actor aqui levados a cabo se poderiam igualmente identificar como pensamento do corpo a partir da alma! Desta maneira, o corolário proposto, relativo à “energia” – tarefa ainda prometida como desafio por vir (p. 170, n. 69), mas sobre a qual já nos é dito que transforma o espaço em tempo e o tempo em espaço (*ibid.*) –, derivaria pacificamente dos vários círculos de expansão de “corpo” para cuja seriedade o autor nos concita com desvelo e à maneira de programa: poiesis teatral expressiva, dinamismo do actor, corpo interface, intensificação expressiva, corpo dilatado, consciência complexificada, paradoxo do actor, consciência dupla, etc. E isso, tanto mais, porque, nos contamos entre aqueles que pensamos que toda a narrativa (mesmo neuronal, como a de Damásio, igualmente citado pelo autor) sobre a consciência não é só uma passagem para a luz (vd. p. 161), quanto também a experiência da cegueira... também do actor. Enfim, se nos parece acertadíssimo enxertar uma antropologia do teatro numa antropologia filosófica, nos horizontes desta hão-de nascer os daquela, seus desafios e perplexidades. Seja-nos permitido prolongar a metáfora, aliás experiencial. Não será a menor ou menos rica, aquela outra prova do actor que, ao entrar no palco iluminado, ao sair dos bastidores para a luz, fica cego, sob os holofotes, impossibilitado sequer de ver o público, tal a intensidade do choque da luz aberta, incidindo sobre a sua nudez, sobre o tempo da sua solidão, sobre o devir da sua representação. Porque, no fim de contas, sendo “tantos os tempos quantas as emoções com que o vivemos” (p. 240), o *nunc* boeciano que o autor inexplicitamente evoca (p. 242) para (com Gadamer) falar da eternidade (p. 246), não pode ser só equacionado – estamos em crer – sob o motivo brechtiano da “alegria da libertação” num “teatro de uma era científica” (p. 249). Tal como a interpretamos, o desafio de toda a reflexão de JMA passa também por dar

corpo à “fragilidade” e à “efemeridade” da “chama do instante” (p. 251) a qual, precisamente por ser chama, diríamos nós, exprime imagetivamente a dimensão da “razão pática” a que o autor tem dado igualmente atenção reflexiva (p. 117). Registando, como autêntico poeta que é, que “no mundo da dor entra tudo com que se faz a dor do mundo” (p. 116), importaria igualmente pensar a assimetria existente entre a representação da dor a que se obriga o actor (p. 121) e as suas encenações (pp. 122-131). Algumas das encenações descritas são desvios simbólicos de um eu que escolhe percorrer o labirinto da existência ou pela aniquilação do eu, ou pela metamorfose da sua pele (*pace* Valery), um corpo dolente feito palco, um corpo magoado e literalmente ferido, feito cena. Ora, haveria que perguntar pela antropologia *filosófica* que subjaz a estas formas limite de encenação da fragilidade e da cegueira (do actor e do ser humano, puro e simples) pensadas enquanto “intensificação expressiva” (p. 145). Uma crítica (na acepção kantiana deste vocábulo) da Antropologia do Teatro deveria abrir urgentemente um capítulo sobre os limites da intensificação? Talvez sim, ou mais ainda: sobre a relação libertação/intensificação no quadro da representação teatral. Deverá decerto aprofundar-se toda a reflexão possível sobre a “representação”, tarefa cada vez mais urgente perante a crescente transversalidade das artes dramáticas (chamemos-lhe assim). Qualquer leitor se aperceberá como *Jogo, Corpo e Teatro* contribui exemplarmente para uma tal tarefa (solicitemos ao leitor desta modesta recensão que leia o último advérbio também na sua acepção medieval e renascentista). E por fim, mas já no âmbito do cruzamento das duas disciplinas: restaria ainda inquirir sobre o que a Antropologia do Teatro pode dar à Antropologia Filosófica, sem nunca se perder de vista, e para nós este é o ponto capital, que toda a Antropologia do Teatro que não radique numa Antropologia Filosófica será sempre devorada por um oneroso *deficit* de fundamentação. Felizmente, a obra que implicadamente aqui noticiámos não corre nenhum destes riscos, posto que o seu autor combina como ninguém, entre nós, o empenho de aprofundar a Antropologia do Teatro, com a virtude de já há muito habitar histórica, filosófica e hermeneuticamente a difícil casa da Antropologia Filosófica.

Mário Santiago de Carvalho

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Unidade I & D I.E.F.

carvalhomario07@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_53_8

Maine de Biran, *The Relationship between the Physical and the Moral in Man*, Edited and Translated by Darian Meacham & Joseph Spadola, Bloomsbury, London/Oxford/ New York/New Delhi/Sydney, 2016, 210 pp.

A primeira tradução em língua inglesa de uma obra de Maine de Biran data de 1929. Nesse dealbar do séc. XX, em época na qual o conhecimento do *corpus* biraniano se demorava parcial, apesar da sua importância se poder medir pela influência que havia exercido sobre pensadores do séc. XIX como F. Ravaisson, G. Tarde, ou H. Bergson, não terá espantado o leitor informado que o texto escolhido para aquela tradução precursora tenha sido *L’Influence de l’habitude sur la faculté de penser*. Por um lado, justificava-se a opção por se tratar do primeiro trabalho completo e sistemático do filósofo de Bergerac (e que viria a ser, se excetuarmos dois pequenos opúsculos, um dedicado ao pensamento de Leibniz, outro a uma abordagem crítica de alguns aspetos da obra de Laromiguière, o único publicado durante a vida do filósofo); por outro, o tema do hábito permitia só por si esclarecer o público inglês quanto à posição original de Maine de Biran entre as linhagens cruzadas do pensamento francês e as influências *escocesas*. Vertida para inglês por Margaret Donaldson Boehm e publicada na londrina Baillière & Co., esta tradução pioneira permaneceu a única de uma obra de Biran na língua de Shakespeare ao longo de oitenta e sete anos.

De facto, é apenas no final do ano pretérito de 2016 que uma segunda tradução inglesa de Biran sai do prelo: esta, justamente, que agora se recenseia para o público filosófico português. A ocasião deve ser saudada inequivocamente e sem receio de se lhe exagerar a importância, que não tem apenas a ver (o que já não seria pouco) com a interrupção de tão longo deserto editorial, mas também com a opção de divulgar, desta volta, junto dos leitores de língua inglesa um texto central do período mais original e vigoroso da filosofia biraniana.

Desde 2001, altura em que se concluiu a publicação das *Œuvres complètes de Maine de Biran* na monumental edição Vrin, dirigida por F. Azouvi, que o conhecimento global da obra de Biran se aprofundou definitivamente. Como primeira consequência desta nova situação, ficou claro, mesmo para o leitor mais desatento, a que ponto o texto da *Mémoire* sobre o hábito representava para o seu autor – como se pode ler numa entrada do seu *Journal* de outubro de 1823 – pouco mais do que um “esboço bastante informe”. O amplo continente biraniano que se foi revelando em cada página dos dezassete pesados tomos das *Œuvres* permitiu finalmente aquilatar o significado filosófico do rápido distanciamento autocrítico que Biran, logo após a publicação de *L’Influence de l’habitude*, cavou em relação a essa sua obra inicial. Tal apartamento traduziu a convicção – ressonância decisiva da revolução que se operou no pensamento de Biran entre 1802 e 1804 – de que aquela obra inicial permanecia ferida das limitações típicas de uma abordagem *ideológica*; e, nesta medida, assinalou também a que ponto os anos subsequentes à elaboração de *L’Influence de l’habitude* são aqueles em que, na expressão feliz de H. Gouhier, *Biran se tornou biraniano*.

O período que assim se abre (e que podemos situar, de modo certamente discutível, entre 1804 e 1812, datas que assinalam, respetivamente, a apresentação da versão premiada da *Mémoire sur la décomposition de la pensée* e o trabalho demorado em torno do *Essai sur les fondements de la psychologie*) é, efetivamente, o mais fértil, o mais original, o mais vigoroso e o mais inspirador (nomeadamente da contemporaneidade filosófica) da filosofia de Maine de Biran. É a este período que pertence o texto, sem dúvida um dos mais claros e vigorosos escritos por Biran, da *Mémoire de Copenhague*. Será, de facto, com *Rapports du physique et du moral de l'homme* que Biran responde ao repto científico da real Academia de Copenhaga que, em 1810, lança a concurso uma questão sobre “as relações entre a psicologia e a física”. A *Mémoire* será premiada no ano seguinte; e na lembrança dos seus leitores mais atentos terá certamente ficado inscrita a inusitada máxima que, a dada altura do texto, surpreende o leitor pelo tom provocatório: “Ô Psicólogo, protege-te da física”.

É da tradução deste texto, que uniu os esforços de J. Spadola e D. Meacham e recebeu edição cuidada na editora Bloomsbury, que agora se dá notícia. A tradução em apreço não oferece, deve assinalar-se, o aparato crítico minucioso da edição Vrin. No entanto, o volume tenta compensar esta lacuna albergando em redor da tradução propriamente dita dos *Rapports* um conjunto de trabalhos de reputados especialistas da filosofia biraniana. A organização coerente destes trabalhos, bem como o propósito comum de apresentarem, enquadrarem e explorarem aspetos centrais do texto de Biran resulta adequado a uma edição cujo escopo assumido é o de fornecer novos instrumentos de trabalho àqueles que, no espaço anglófono (nomeadamente estudantes e jovens investigadores), procuram uma aproximação sustentada e precisa ao universo filosófico de Maine de Biran.

Elenquemos, de modo aqui forçosamente breve, os referidos contributos.

Imediatamente depois do prefácio da responsabilidade de D. Meacham, surge o trabalho da autoria de Jeremy Dunham, que consiste numa tábua cronológica situando os momentos mais importantes do desenvolvimento do pensamento de Biran no quadro temporal da filosofia da época (pp. 19-23).

Segue-se a versão em língua inglesa do prefácio que F.C.T. Moore redigiu para a introdução do tomo VI da edição Vrin das *Œuvres de Maine de Biran* onde se encontra o texto de *Rapports* (pp. 25-31). Trata-se de um texto breve, mas rigoroso, que dá atenção ao contexto de redação da obra, às dificuldades filológicas que coloca e à complexidade do trabalho exigido pelo estabelecimento da versão base do texto a partir dos originais manuscritos. Continua-se o volume em consideração com a uma “introdução histórico-intelectual” da autoria de Delphine Antoine-Mahut, cujo objetivo principal é o de situar Maine de Biran no horizonte cultural, filosófico e científico do seu tempo (pp. 33-46). Embora com pontos de interesse, o texto não apresenta propriamente grandes novidades doxográficas e debate-se sempre com a equívoca e já definitivamente ultrapassada catalogação de Biran como expoente do “espiritualismo francês”. É este texto que antecede a tradução dos *Rapports* por J. Spadola (pp. 47-137).

Ao texto de Biran sucedem-se ainda mais três trabalhos. Destes, o primeiro é escrito por Pierre Montebello, um dos mais importantes e originais comentadores contemporâneos de Maine de Biran. Nesta ocasião (pp. 139-156), o seu contributo é duplamente importante: por um lado, oferece ao leitor uma demonstração convincente da profunda atualidade do texto dos *Rapports* ao fazê-lo participar, com força própria, nos hodiernos debates em torno do famoso *mind-body problema*; por outro, e de modo paralelo, a estratégia filosófica a que recorre revela-se ainda particularmente adequada para apresentar, com raro vigor e clareza, os problemas e os temas principais da *Mémoire de Copenhague*.

Segue-se o trabalho de Jeremy Durham, cujo escopo principal é o de analisar a especificidade da leitura biraniana de Leibniz (pp. 157-192). Trata-se de um texto com vários aspetos de interesse, dos quais se poderá eventualmente destacar a aplicação do conceito de “virtual” (pp. 176-181) ao contexto biraniano, embora se deva referir que os resultados de tão prometedora possibilidade teórica ficam apenas intuídos e não concretizados.

O último texto editado é da autoria de Pierre Kerszberg e alberga, como traço distintivo, a tentativa de mostrar a atualidade de Biran por relação ao horizonte fenomenológico contemporâneo (pp. 192-207). Intuito já procurado por vários autores, como por exemplo, R. Vancourt, esta aproximação é hoje autorizada não apenas pelas afirmações célebres de M. Merleau-Ponty ou M. Henry, que saudaram Biran como um precursor da fenomenologia, mas também pela influência que se reconhece ter sido exercida pelo biranismo em pensadores como P. Ricoeur, J. Patočka, ou Marc Richir. Não se tratando para o autor de fazer no seu estudo semelhante inventário, o interesse do texto parece-nos residir no modo como demonstra o fenómeno da experiência vivida, nos seus extratos mais profundos, que motiva as descrições e análises minuciosas do pensador de Bergerac.

Uma nota final para deplorar a ausência nesta edição de um índice de conceitos. Assumindo-se este volume como instrumento de trabalho atinente a uma apresentação filosófica fundamentada do biranismo, percebemos mal a ocasião perdida de uma listagem de conceitos fundamentais, que dariam ao leitor uma possibilidade acrescida de seguir o texto de Biran “por dentro” da sua riqueza conceptual.

Luís António Umbelino

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
Unidade I & D CECH-FLUC.

lumbelino@fl.uc.pt

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_53_9

Carroll, Noël, *Humour: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 126 páginas.

Numa pequena obra incluída na coleção de, numa tradução literal, *Muito Breves Introduções*, publicada pela Oxford University Press, Noël Carroll apresenta uma monografia em três capítulos onde se propõe analisar o conceito de humor, a sua natureza e o seu valor. No primeiro capítulo apresenta as que entende como teorias mais relevantes sobre o conceito para melhor as distinguir daquela que julga ser a que melhor define a natureza do humor: a teoria da incongruência. No segundo capítulo examina a relação entre humor, emoção e cognição, para concluir, no terceiro capítulo, com a relação entre humor e valor, especialmente nos termos da função ou funções sociais do humor. A obra inclui ainda a indicação de ulteriores referências de leitura e um índice onomástico.

Utilizando, amiúde, como suporte da sua análise exemplos de anedotas, diz-nos que se após termos ouvido uma estivermos divertidos, num estado de divertimento cómico, (“comic amusement”, no original) o objeto desse divertimento é o humor. Apresenta de imediato a sua tese que o divertimento cómico é um estado emocional, como o medo ou a fúria.

A emoção, define, é uma avaliação dirigida a um objeto particular julgada à luz de um certo critério de correção e que causa certos estados fenomenológicos e/ou psicológicos no sujeito que está a sofrer essa emoção. O divertimento cómico é, defende, uma emoção que é dirigida a objetos particulares, que cumprem determinados critérios, onde a avaliação dá causa um estado de contentamento e uma experiência de leveza que, em si mesma se relaciona com uma ativação reforçada da rede de gratificação do sistema límbico do cérebro.

No intuito de sustentar esta tese N. Carroll vai buscar a origem etimológica do humor encarando-o como algo que está presente em todas as sociedades humanas e que já é analisado pelos pensadores há muito tempo. Apresenta algumas teorias do humor, Platão, Aristóteles, Epicteto, Hobbes são apresentados como exemplos da *teoria da superioridade*, que se pode resumir na ideia hobbesiana, diz-nos, que o riso resulta da perceção de defeitos noutros que reforçam em nós um sentimento de superioridade. Apesar de vários exemplos que parecem suportar esta teoria N. Carroll conclui que ela tem limitações pois que há muitas ocasiões em que rimos sem que haja da nossa parte sentimentos de superioridade, como nos casos de riso de auto depreciação, o riso infantil, ou casos em que rimos da superioridade do outro. Bem como há casos onde rimos sem que se vislumbre qualquer tipo de ligação a sensações de superioridade e também há muitos casos em há clara sensação de superioridade e não rimos.

Durante análise N. Carroll introduz a interessante e pertinente pergunta se o riso é, de facto, o objeto adequado de uma teoria do humor. Pois que, sustenta, o riso é uma resposta não só ao humor mas também às cócegas, ao gás hilariante, a várias drogas, a certos espasmos epiléticos, ao nervosismo, à hebefrenia, e ainda ao sexo,

à vitória e ao próprio riso como contagiante. O humor produz riso mas também uma sensação de alegria ou leveza. Daí que (dirigindo a crítica a Hobbes mas que se aplica a todos os que analisam apenas o riso) partindo do riso talvez não se possa chegar de todo a uma teoria do humor, este seria mais lato, parece ser a tese.

As críticas às insuficiências da tese da superioridade levam o Autor a apresentar como sua preferida a *teoria da incongruência* ou melhor, refere, a incongruência *percebida*. Atribuindo a sua gênese a Francis Hutchenson diz-nos que o que é essencial na teoria da incongruência é que o divertimento cômico resulta de um desvio de uma norma pressuposta – querendo dizer uma anomalia, uma incongruência, em relação à forma que julgamos correta de como o mundo é ou julgamos que deve ser.

Não se trata de uma subversão da expectativa, a teoria da incongruência é uma noção comparativa. Pressupõe que algo é discordante de outra coisa. No que diz respeito ao divertimento cômico, essa *outra coisa* é como o mundo devia ser.

Apresentada a ideia o Autor, entre exemplos e referências ao pensamento de vários filósofos, diz que, em linhas gerais, a noção de incongruência pressuposta aqui pode ser inicialmente descrita como uma problematização do sentido.

Não pretende o Autor que esta teoria seja a resposta final ao problema do humor, bem pelo contrário caracteriza-a como a mais promissora e identifica desde logo o problema da própria definição de incongruência e que mesmo que admitamos saber o que é há ainda muitas incongruências que podem não causar divertimento mas medo ou angústia. Daí que seja preciso acrescentar que no humor não pode haver percepção de ameaça pessoal, algo que já se pode encontrar em Aristóteles refere. Ou então “uma anestesia do coração” na senda de H. Bergson.

Chega então o Autor a uma definição provisória de humor, ou melhor da teoria da incongruência, afirmando que alguém está divertido comicamente se e somente se: 1) o objeto do seu estado mental é a percepção de uma incongruência; 2) que não é considerado como ameaçador ou causador de ansiedade; 3) nem sendo incómodo; 4) e que é abordado não com a ideia de resolver um problema; 5) mas antes apreciado pela percepção da própria incongruência. Irá mais adiante no texto revisitado e completar esta definição, depois de ter apresentado outras teorias do humor (da *libertação* e *disposicional*) acrescentando então: 6) que esta incongruência percebida dá origem a uma sensação de leveza.

No segundo capítulo o Autor analisa se o humor é uma emoção começando por encontrar similaridades com outras emoções apresenta argumentos de que o divertimento cômico não é uma emoção com apelo a autores com J. Morreal e R. Scruton, utilizando J. Miller, M. Minsky e S. Freud como apoio ou transição para a sua defesa do divertimento cômico como uma emoção. Aqui o Autor afirma que a sua posição é de grande valor heurístico pois que permite avaliar em situações concretas o fenómeno do humor e fazer sobre ele perguntas com mais clareza.

Algumas dessas perguntas e respostas compõem o terceiro e final capítulo. Qual o valor do humor? Reprodutor ou disruptor de normas? O Autor defende que uma

das funções principais do humor é reforçar as várias constelações culturais, reforçando as normas que existem, ou mesmo pré-existem, em determinadas comunidades. O humor, onde tem sucesso, cria comunidades de riso. Estas correspondem a comunidades ligadas por certas normas. O humor não cria estas normas, mas prospera porque elas existem. Desta forma, a função do humor é defender a norma. Isto, diz o Autor, sem que, necessariamente, o humor seja conservador, porque frequentemente essas comunidades de riso escarnecem à custa dos outros, pintados como defeituosos em relação às normas dos ridentes. Daqui prossegue o Autor para questionar a relação entre moral e humor, apresentando as teses do amoralismo cómico, da malícia no riso, do eticismo cómico e moralismo cómico. Sem tomar parte definitiva por nenhuma Noël Carroll, salientando a função do humor supra citada, recusa a ideia que o humor possa estar para lá do bem e do mal e, talvez num registo demasiado cauteloso, termina recomendando prudência na sua utilização.

A obra parece-nos um excelente exercício do que pretende ser: uma breve introdução à problemática do riso/humor. A uma tal obra não se pode pedir que seja exaustiva. As teses são apresentadas de forma clara e o Autor tem o cuidado de apresentar quase sempre exemplos e na argumentação procura também apresentar as posições em conflito apoiadas nas leituras de filósofos e cientistas, que cita.

Seria bem-vinda a tradução desta obra para português.

Artur Lemos da Silva

Doutorando. Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
arturls@hotmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_53_10

Recensão a “Wittgenstein on Mathematics and Certainties”, de Martin Kusch, *International Journal for the Study of Skepticism*, 6 (2016), 120-142.

doi:10.1163/22105700-00603004

Em *Wittgenstein on Mathematics and Certainties*, Kusch procura contribuir para o debate acerca da possibilidade epistémica da leitura de *Da Certeza* (=DC, 1969). Para o evidenciar, coloca-se em oposição a uma ‘leitura não-epistémica’ feita por Marie McGinn e Danièle Moyal-Sharrock que, no desenvolvimento de uma analogia entre enunciados matemáticos e certezas, em que os primeiros serviriam de modelo à constituição das segundas, adoptaram uma tese de contornos gramaticais, assente numa ‘não-proposicionalidade’ do que consideram ser ‘indubitável’. Kusch assume um ponto de vista díspar, propondo uma caracterização de proposições matemáticas e certezas governada por cinco critérios segundo os quais distingue a sua posição da

que atribui a McGinn e Moyal-Sharrock. Deste modo, uma ‘leitura não-epistémica’ de *enunciados* matemáticos e certezas (1) não constituiria as mesmas como proposições, dada a não obediência ao princípio de bipolaridade mais evidente num Wittgenstein tractariano; (2) não poderiam, em consequência, ser epistemicamente justificadas; (3) são anteriores a conhecimento empírico e (4) gozam de inefabilidade; (5) e a sua função primária é semântica. Para Kusch, há uma quase inversão destes critérios: (1*) falamos não de enunciados, mas de *proposições* matemáticas e certezas, que num Wittgenstein mais tardio não exigem um princípio de bipolaridade estrito, permitindo que (2*) algumas dessas proposições sejam epistemicamente justificadas, agrupando-as de acordo com o seu conteúdo para este efeito. Na leitura de Kusch, alguns dos tipos delineados (3*) não são anteriores a conhecimento empírico, nem (4*) inefáveis. E a sua função primária (5*) é semântica e epistémica.

A via adoptada por Kusch para reforçar a sua leitura inicia-se na análise de proposições matemáticas, expondo elementos textuais na obra de Wittgenstein ‘a favor e contra’ uma leitura não-epistémica das mesmas, orientada pelos cinco critérios definidos, seguindo o mesmo procedimento para as certezas de Wittgenstein em DC. A sua ênfase recai assumidamente com maior força na segunda parte desta divisão. Algumas das opções tomadas por Kusch na sua exposição poderiam parecer problemáticas, não nos parecendo suficientes face à estatura da obra de McGinn e de Moyal-Sharrock. Esta aparente insuficiência é apenas a introdução à exploração da área cinzenta que separa as duas posições neste debate, jogando com noções tradicionalmente em foco, de verdade, crença justificada e justificação epistémica. Nesta nota, não seguiremos os cinco critérios enumerados de forma sequencial ou aplicando-os a ambos os lados do debate. Como o autor, centrar-nos-emos mais no estatuto das certezas de Wittgenstein, tal como surgem em DC, que nas proposições matemáticas tal como nos são apresentadas no todo da sua obra, e às quais o devido estudo exigiria um alongamento aos *Fundamentos da Matemática*, e às *Observações*. Daremos antes maior atenção à noção de ‘proposicionalidade’, e à sua possibilidade face à alternativa dada por Moyal-Sharrock, para avaliarmos as consequências que derivam quanto à possibilidade da sua justificação epistémica, e quanto à sua função primária.

A principal distinção entre o que poderá constituir uma leitura epistémica, por um lado, e uma leitura não-epistémica, por outro, de uma reflexão que se centra num tema como o *Da Certeza*, parte dos contornos dados ao que Wittgenstein nomeia como tal, e prossegue com as consequências resultantes dos mesmos, tornando a primeira afirmação em cada tese um suporte ao que se lhe segue. Para Moyal-Sharrock (2004; 89)¹ não existem proposições em DC a não ser para elucidação da sua evolução para uma linha pragmática, não proposicional. O culminar da evidência textual para esta posição em DC 204 não é suficiente para Kusch (2016; 131), “*when the*

¹ Moyal-Sharrock, D. (2004). *Understanding Wittgenstein’s on Certainty*. Londres, Reino Unido: Palgrave MacMillan.

struggle allegedly continues until OC 676". Porém, interpretemos a importância dada a DC 204 não como um ponto em que se encerra esse debate, mas em que a viragem para uma nova aceção do que pode constituir a 'proposicionalidade' até aí pressentida por Wittgenstein é proposta de modo mais exemplar, assumindo contornos pragmáticos, mas não terminando a possibilidade da proposição no que resta da sua interrogação. Na procura do que substitui a certeza proposicional em DC, Moyal-Sharrock prefere a sua adjectivação enquanto 'regra gramatical', eliminando qualquer possibilidade de conciliação entre as duas categorias: é condição necessária à constituição da primeira, e impeditiva à da segunda, a obediência a um princípio de bipolaridade, de admissão de verdade e de falsidade. Regras não admitem esta bipolaridade, dada a sua arbitrariedade, e dada a estruturação tácita, mas aparentemente absoluta, com que contribuem para a edificação de algo que, por ser admissível de dúvida, é admissível de uma bimodalidade. A sua gramaticalidade é a ausência de dúvida sobre a qual *a porta gira*. A alternativa será conceder, como Kusch, que o princípio da bipolaridade não é imperativo em DC. A proposição pode 'funcionar como uma regra' que, em 'alguns dos seus usos', não pode ser dada como 'verdadeira ou falsa' (Kusch 2016: 131). O uso contínuo da própria noção de 'proposição' por Wittgenstein até ao final de DC não invalida esta possibilidade, embora a tradução como tal esteja sujeita a reconsiderações. Esta variação relativa à admissão do princípio de bipolaridade como mais, ou menos, estrito, é fundamental para a compreensão do que cada lado do debate em questão toma por justificação epistémica.

Temos, pois, que enquanto Moyal-Sharrock procura definir os contornos gramaticais precisos de uma epistemologia tomada no seu sentido mais estrito, apenas justificável num contextualismo estrangeiro à linguística do quotidiano, mas clarificável do mesmo, Kusch encontra uma separação não só maior, mas mais rica também, entre o que entendemos por noções fundamentais em epistemologia, como conhecimento e crença, acentuando não apenas casos específicos onde seria fácil negar este estatuto, mas uma sua compreensibilidade à luz de uma actividade filosófica inserida no quotidiano humano, sem excluir a sua possibilidade enquanto actividade filosófica de todo, o que nos parece ser indubitável propósito do próprio Wittgenstein. Porém, não é um salto fácil. Existe uma separação no uso que fazemos da linguagem, consoante este se dá num cenário de exigência gramatical menor ou maior. Tal não nos permite afirmar que se trata, contudo, de uma rejeição absoluta da tese de Moyal-Sharrock, nem da aceitação plena da tese de Kusch. Trata-se, sim, de um reconhecimento de uma separação entre quaisquer duas teses que coloquem respostas vincadamente definidas face a questões primeiras. A necessidade de o fazer também não deve ser negada: é uma necessidade justificada para, e pela, a aplicação da própria epistemologia, conforme as categorias delineadas por Kusch determinam, e conforme a afirmação de um *continuum* por Moyal-Sharrock (2004; 31) deixa adivinhar. O encontro que cada um realiza com o texto em cada uma das suas caracterizações do que uma certeza constitui em DC é elucidativo desta atitude moderada, flexível, mas nunca fracamente proposta. Todavia, numa preocupação maior com o

que é a nossa forma fundamental de afirmação, Moyal-Sharrock nega a tal espaçamento as qualidades que possui, atribuindo-lhe uma conotação de gravidade, que rejeita em favor de uma dúbia consideração sobre o DC: por um lado, diz-nos que Wittgenstein não é sistemático no uso que faz da substantivação ou na verbalização de *saber* (2004;25); por outro, sugere uma interpretação que escrutina os vários usos da mesma palavra segundo uma intenção que, a nosso ver, não se desdobra da mesma maneira no discurso do autor.

Resumindo a possibilidade de uma leitura epistémica à de uma justificação epistémica tal como vista por Moyal-Sharrock, a categorização de Kusch das certezas de Wittgenstein em dez grupos, cujo ‘comportamento no que diz respeito a justificação epistémica’ é diferente, acentuará mais o valor da proposta de Moyal-Sharrock que da sua. Quanto ao primeiro tipo de justificação que encontra para parte das certezas que anteriormente agrupou, entre as quais ‘crenças perceptivas acerca de objectos familiares de tamanho médio’, ‘crenças autobiográficas’, ‘crenças baseadas em simples raciocínios dedutivos’, ou ‘crenças indutivas simples’, Kusch diz-nos “In other words, the relevant evidence is both overwhelming and yet, in a way, inaccessible. For most proposes it is thus dialectically mute. Nevertheless, our confidence in these beliefs is such that no ordinary evidence can generally either undermine or confirm them. It is these features that for Wittgenstein usually make it odd to self-ascribe these beliefs as ‘knowledge’” (2016: 134). Supomos que, para um mesmo agrupamento, Moyal-Sharrock teria uma resposta definida: a dificuldade surge não porque falamos de ‘crenças imperturbáveis’ (2004: 21), mas porque o tipo de certeza aqui exposto não é epistémico, servindo a exposição de Moore como exemplo da impossibilidade de fundamentar ou defender as asserções pertencentes a qualquer uma destas categorias, ainda que empiricamente fundadas. Esta contraposição entre as duas teses em foco estende-se a outras crenças enumeradas por Kusch, nomeadamente ‘crenças empírico-científico fundamentais’, em relação às quais uma introdução à noção de persuasão e concordância entre os pares seria bem-vinda, ou ‘crenças religiosas fundamentais’, acerca das quais remete para as *Aulas* dadas por Wittgenstein sobre o tema. Por fim, quanto a ‘crenças que constituem domínios de conhecimento’, Kusch assume que é apenas para as mesmas que a impossibilidade de justificação epistémica advogada por Moyal-Sharrock se confirma. Difeririam das primeiras categorias porque o que entendemos por ‘experiência’ nestes domínios não é o que concerne à ‘experiência’ familiar, quotidiana, que as suporta. Aqui, também, uma clarificação seria bem-recebida, acerca do que estes ‘domínios de conhecimento’ são, e que ‘experiência exigem’, em comparação, por exemplo, aos que derivam de ‘crenças empírico-científico fundamentais’.

Porém, a proposta de Kusch não se resume a esta ordenação, nem o autor ignora a possibilidade de contrariar a sua intenção. Abordando a mesma em recurso a DC 558 e 559, salienta a necessidade de colocar cada passagem lida no jogo de linguagem que a suporta. A negação, por Kusch, da necessidade de um ‘princípio de bipolaridade’ na noção de proposição, enquanto negação da necessidade de esta poder

ser verdadeira e falsa, deixa em aberto a possibilidade de uma arbitrariedade no que é tomado como tal, face à qual está bastante confortável. Segundo Moyal-Sharrock a justificação que advém da sua verdade e falsidade é epistémica; a justificação que advém da sua arbitrariedade é (epistemicamente) vazia. Tomando essa direcção, o arranjo categorial de Kusch, embora concordante com o que encontramos em DC, e facilitador de uma orientação textual, é elucidativo não da sua justificação epistémica, mas da ausência da mesma em consequência de o que considerou serem certezas proposicionais, por vezes capazes de funcionarem enquanto regras, não nos serem solidamente apresentadas. Parece ser claro, contudo, que o que Kusch entende por justificação epistémica tem um teor diferente, mais desafogado de uma tese explícita acerca do que tomamos por verdadeiro, sincronizado com o propósito assumido por Wittgenstein, e passível de evitar um afogamento na procura de um valor acrescido ao da própria verdade em cada categoria que à mesma poderia aspirar.

Embora a justificação epistémica do que Wittgenstein nos apresenta como ‘certezas’ em DC não seja para nós um dado, conforme o até aqui escrito, não nos parece, que o funcionamento de ‘certezas’ enquanto regras cuja operação se assemelha à de regras gramaticais, seja destituído por isso mesmo de uma função epistémica, não meramente semântica. A ‘função primária’ destas ‘certezas’ é um ponto no qual a proposta epistémica de Kusch revela uma possibilidade de compromisso com a leitura quase linguística de McGinn e Moyal-Sharrock. Para clarificar o mesmo, Kusch retorna às categorias anteriormente organizadas, mantendo a sua posição de modo a afirmar a determinação de um sistema epistémico pelos suportes epistémicos que o sustentam. Esta necessidade não nos é imediatamente clara, mas adiante no texto encontramos um ponto de encontro comum quando Kusch nega um cepticismo dubitativo em Wittgenstein. Não é, diz-nos, a absoluta ausência de inconsistências num sistema epistémico que validam o mesmo, da mesma forma que não é a prova da consistência de um sistema lógico-matemático toda a sua base. A par de Kusch, tomamos DC 375 como afirmação desta posição:

Aqui deve-se notar que a completa ausência de dúvida em certo ponto, até mesmo onde diríamos que pode haver uma dúvida ‘legítima’, não tem de falsificar um jogo de linguagem. Há também algo como uma *outra* aritmética.

Penso que essa admissão tem de estar na base de toda a compreensão da lógica. (DC 375)

O papel da dúvida em DC, a par do que é tomado pela experiência enquanto espaço determinativo à decisão de focagem no próprio jogo de linguagem, mereceriam na análise de Kusch maior atenção, de forma a solidificar a própria posição. Como o próprio faz notar seria necessário um espaço maior para cumprir esse propósito, e outros trabalhos seus tomam esta direcção. A possibilidade de justificar epistemicamente as categorias que dá como proposicionais, negando-lhes uma bipolaridade

assumida, não anula as consequências que retira da funcionalidade da certeza em Wittgenstein, desdobrando um leque de questões em aberto que reflectem, em parte, a própria amplitude do texto original.

João Sardo Mourão

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

Universidade Nova de Lisboa

joao.sardo.mourao@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_53_11

Tobias Endres, Timo Klattenhoff, Pellegrino Favuzzi (Eds.), *Philosophie der Kultur – und Wissensformen: Ernst Cassirer neu lesen*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016, 313 páginas.

Muito por causa da repercussão da edição da sua obra póstuma, são inúmeras as monografias que, nestes últimos anos, têm sido dedicadas ao pensamento filosófico de Ernst Cassirer. Os textos reunidos em *Philosophie der Kultur- und Wissensformen: Ernst Cassirer neu lesen* espelham, sobremaneira, e com grande acuidade analítica, o espectro transdisciplinar da filosofia cassireriana, ao mesmo tempo que lhe devolvem os seus eixos conceptuais fundamentais. Estas duas dimensões encontram-se, particularmente, bem presentes nos quatro textos que se ocupam das formas de externalização da capacidade simbólica do ser humano. Da pintura (Yosuke Hamada, pp. 71-92) ao universo da imagem cinematográfica (Peter Remmers, pp. 55-70) e das novas tecnologias digitais (Rafael Garcia, pp. 93-112) às formas de mediação monetárias (Timo Klattenhoff, pp. 113-136), eis as temáticas nucleares que dão relevo à formulação cassireriana de “forma simbólica” como articulação entre sentido (*Sinn*) e sensibilidade (*Sinnlichkeit*). De facto, tal articulação presta-se, no quadro teórico de uma filosofia da cultura, a várias aplicações e interpretações, não estando, por isso, refém das principais formas simbólicas analisadas pelo filósofo alemão. Mas, de todas essas formas amplamente teorizadas por Cassirer, é, sem dúvida, a do mito que mais tem servido o renascimento da sua obra. Logo após a morte do autor, a publicação de *The Myth of the State* veio acrescentar à análise das dimensões mitológicas da cultura – nomeadamente aquelas que provêm da sociabilidade comunitária – o questionamento da sua reprodutibilidade política e técnica. Os textos de Pellegrino Favuzzi (pp. 183-212) e Gisela Starke (pp. 213-238) dão corpo reflexivo a essa segunda etapa do pensamento cassireriano, onde é possível vislumbrar o binómio “razão-emoção” nas fundações modernas da filosofia política e a sua programação ideológica operada pelo regime nazi.

A questão da transformação da filosofia numa *Kulturphilosophie* esteve sempre inscrita nos desígnios da obra de Cassirer. Porém, e ao contrário de certas interpre-

tações aligeiradas que consideram a ideia de *animal symbolicum* como uma mera abreviação semiótica da antropologia cassireriana, aquilo que, teoricamente, marca tal transformação está longe de poder ser reduzido a uma hierarquização das principais modalidades de sentido que estruturam o universo cultural. A própria formação do símbolo obedece, simultaneamente, a formas de agir, a configurações da práxis, que, por sua vez, se cristalizam em representações, conceitos e imaginários (Joel-Philipp Krohn, pp. 257-282). Por outro lado, dado o perfil dinâmico dos fenómenos culturais, intenta Cassirer ultrapassar os regimes epistémicos dualistas, nomeadamente os do naturalismo e do historicismo (Servanne Jollivet, pp. 239-256). Como se depreende do contributo de Felix Schwarz (pp. 137-162), as tensões e resistências entre natureza e cultura, animal e homem, vida e espírito são intuídas e preservadas pelo filósofo através da inclusão das vivências expressivas no âmago dos processos de formação de sentido. Logo, assim concebida, a *Kulturphilosophie* pressupõe uma fenomenologia da percepção (Tobias Endres, pp. 35-54), cuja natureza programática toma em linha de conta a consciência do sensível já a partir das manifestações sensíveis de cada forma simbólica. Este último aspecto, embora com múltiplas ressalvas teóricas (Sevilay Karaduman, pp. 163-182), aproxima o método fenomenológico de Cassirer do de Hegel.

Por último, como compreender, então, o estatuto da filosofia face à heterogeneidade das formas simbólicas? Deve a própria filosofia ser, igualmente, pensada como uma forma simbólica, já que, como se infere do contributo de Christian Möckel (pp. 23-34), todas as formas simbólicas têm o registo de “formas do saber”? Uma resposta a estas duas questões pode ser encontrada no texto de Claudio Bonaldi (pp. 283-302). Segundo Bonaldi, o saber filosófico não pode, em Cassirer, ser equiparado ao universo simbólico gerado pelas formas culturais; ele deve, pelo contrário, reconstruir, com rigor lógico, a dinâmica das modalidades de sentido que provém de cada forma simbólica. A sustentar esta última tese encontra-se a ideia cassireriana de uma filosofia que, através da sua crítica do criado, é capaz de objectivar, preservar e ampliar as próprias possibilidades de criação humanas.

Joaquim Braga

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Unidade I & D I.E.F.

bragajoaquim77@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_53_12

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

A *Revista Filosófica de Coimbra* é uma publicação científica periódica na área da Filosofia, com sede na Universidade de Coimbra, Portugal, com uma significativa difusão a nível internacional.

A *Revista Filosófica de Coimbra* aceita publicar artigos em língua portuguesa, em castelhano, inglês, francês ou alemão sobre temas filosóficos ou considerados de mérito filosófico em vários domínios de especialização, cultivando o pluralismo linguístico da Europa e a diversidade da expressão filosófica contemporânea.

Os artigos podem ser enviados para avaliação para a sede da redação da Revista no endereço abaixo indicado.

Os artigos não solicitados pela direção da Revista serão submetidos, sob anonimato, à apreciação de académicos que funcionarão, para esse efeito, como avaliadores independentes.

Os artigos a submeter a apreciação devem ser textos originais. Não serão considerados: traduções dos mesmos textos em outra língua, textos já publicados, em partes de livros, ou sob forma de artigo, em outros periódicos científicos, nacionais ou estrangeiros.

Os artigos submetidos a avaliação devem ser enviados para o Diretor da Revista, em duplicado. Só numa das cópias deve constar o nome do autor, juntamente com o título e a data do termo da redação do texto.

Os textos enviados devem ser acompanhados de um resumo com cerca de 100 palavras, em três idiomas, com as respetivas palavras-chave. As notas de rodapé devem ser reduzidas ao mínimo e as citações identificadas de acordo com as Normas de Publicação divulgadas na página web (http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao). No fim do documento deve colocar-se uma lista das peças bibliográficas citadas.

Os avaliadores podem propor alterações aos textos submetidos.

Uma vez aprovados os artigos para publicação os autores devem providenciar os textos em formato eletrónico, enviando-os por anexo em correio eletrónico para o endereço eletrónico da Revista ou entregando o ficheiro em suporte eletrónico físico, como disquete, CD, *pen-disk* ou outro equivalente, na sede da Redação da Revista.

Os autores terão de corrigir as provas tipográficas correspondentes aos seus artigos e o envio destas será combinado posteriormente entre a Redação da Revista e os autores. Durante as provas, as correções entretanto introduzidas pelos autores em relação ao original aprovado para publicação não devem ser de tal modo profundas que alterem a expressão do pensamento e o sentido primitivo do artigo.

Aos autores serão enviadas separatas dos artigos publicados, posteriormente à edição da Revista, em data a combinar.

Endereço

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA
Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Largo da Porta Férrea
P-3004-530 Coimbra
Portugal
E-mail: revistafilcoimbra@gmail.com

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

Revista Filosófica de Coimbra is a scientific journal based in the University of Coimbra, Portugal, with a large international diffusion, publishing work in the field of Philosophy or in another fields with philosophical merit, responding to the demanding richness of European linguistic expression and respecting the variety of contemporary philosophical perspectives.

Revista Filosófica de Coimbra publishes only original articles.

The Journal accepts non solicited texts when proposed by its authors for independent evaluation by referees, chosen by the Director. The Journal will accept texts in Portuguese, Spanish, English, French or German.

Texts may be sent to *Revista Filosófica de Coimbra* at the address below.

The articles submitted for evaluation shall be original texts. Translations from previous texts or work published in chapters or parts of books or in other scientific periodicals, in Portugal or abroad, are excluded.

The submitted articles shall be sent in two copies. Only one of them shall mention the name of the author, the title and the date.

Texts should be submitted together with an abstract of around 100 words, in three different languages with their respective keywords. Footnotes should be kept to a minimum and references should follow the Publication Guidelines (Normas de Publicação) published on the website (http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao).

The referees may propose changes to the submitted texts.

Authors whose work is accepted for publication are requested to supply the texts on electronic support, sending it by e-mail attachment or supplying a CD, pen-disk or diskette.

After evaluation and acceptance the authors are responsible for correcting proofs. During this process corrections that deviate substantially from the initial meaning of the evaluated texts will not be tolerated.

In due time, after the publication of the Journal, the authors will receive free offprints of their texts.

Address

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA
Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Largo da Porta Férrea
P-3004-530 Coimbra
Portugal
E-mail: revistafilcoimbra@gmail.com

A Revista Filosófica de Coimbra foi fundada em 1992, no seio do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, tendo já feito parte do seu Conselho de Redação os Profs. Francisco Vieira Jordão†, Miguel Baptista Pereira†, Alexandre Fradique Morujão†, J.M. da Cruz Pontes, Amândio A. Coxito†, Marina Ramos Themudo†, José Encarnação Reis, Fernanda Bernardo, Henrique Jales Ribeiro, Anselmo Borges e J. Neves Vicente.

As opiniões expressas são da exclusiva responsabilidade dos Autores

Toda a colaboração é solicitada.

As obras para revisão devem ser remetidas em duplicado para a Redação.

Os trabalhos originais enviados para a Redação serão avaliados e os autores serão notificados do resultado da avaliação em tempo útil.

Distribuição e assinaturas:

Fundação Eng. António de Almeida
Rua Tenente Valadim, 331
P-4100 Porto
Tel. 226067418; Fax 226004314

Redação:

Revista Filosófica de Coimbra
Departamento de Filosofia,
Comunicação e Informação
Faculdade de Letras
P-3004-530 Coimbra
Tel. 239859900; Fax 239836733
E-mail: revistafilcoimbra@gmail.com

Preço (IVA incluído):

Assinatura anual: 20,00 € (Portugal) • 27,50 € (Estrangeiro)
Número avulso: 11,00 € (Portugal) • 15,00 € (Estrangeiro)
Sócios da Associação de Professores de Filosofia: 5,00 €

REVISTA PATROCINADA PELA FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA



Rua Tenente Valadim, 325
4100-479 Porto
Telef. 226 067 418 – Fax 226 004 314
E-mail: fundacao@feaa.pt
www.feaa.pt

Execução gráfica
da
TIPOGRAFIA LOUSANENSE, LDA.

Depósito legal n.º 51135/92

ISSN 0872-0851

Edmundo Balsemão Dias

Noël Golvers

Maria Luísa Portocarrero

Paulo Alexandre Lima

Rodrigo Barros Gewehr