

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 28 - número 55 - março 2019



REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

Publicação semestral

Vol. 28 • N.º 55 • março de 2019

ISSN: 0872-0851

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_55

<i>Nota Editorial</i>	3
<i>Artigos</i>	
Claudia Drucker – <i>A obra de arte musical: uma pergunta para Heidegger</i> <i>The musical work of art: a question for Heidegger</i>	7
Edmundo Balsemão Pires – <i>Media</i> <i>Media</i>	35
Luis Álvarez Falcón – <i>O corpo intermediário. Uma aproximação fenomenológica</i> <i>The middle body. A phenomenological approach</i>	73
Maria Luísa Portocarrero – <i>Ecos do religioso na filosofia de P. Ricoeur</i> <i>Echoes of the religious in the philosophy of Paul Ricoeur: the poetics of revelation</i>	89
M. Jorge de Carvalho – <i>Triumph of the ΠΑΝΤΟΠΙΟΡΟΣ? The Image of the self-invented and self-inventing δεινόν in antigone's first stasimon</i>	105
Nuno Ferro – <i>Déguisement e duperie nas máximas de la Rochefoucauld</i> <i>Disguise and dupery in the maxims of la Rochefoucauld</i>	197
<i>Traduzindo</i>	
Federico Ferraguto – <i>A Doutrina da Ciência nos seus contornos gerais. Exposto por J. G. Fichte</i>	233
<i>Recensões</i>	
Luís António Umbelino – <i>L'intériorité réciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry</i>	259

Edmundo Balsemão Pires – <i>Cohen und Rosenzweig. Ihre Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus</i>	262
Margarida Teixeira Neves – <i>Lopes-Graça e a modernidade musical</i> .	267
Margarida Teixeira Neves – <i>Música e Alteridade: uma abordagem bakhtiniana</i>	275
Rodrigo Barros Gewehr – <i>Désobeir</i>	278
Diogo Ferrer – <i>Historisch-Kritische Ausgabe. Nachlass 5. Frühe theologische und philosophische Arbeiten 1793 1795</i>	283

NOTA EDITORIAL

Seja-nos permitido evocar nestas primeiras linhas da *Nota de Apresentação* do número da primavera de 2019 da **Revista Filosófica de Coimbra** uma ocasião marcante da vida recente da Secção de Filosofia: o Jubilamento Académico do Sr. Professor Doutor António Manuela Martins. Membro fundador da nossa Revista, foi pelo seu punho que se firmou, da parte do então Instituto de Estudos Filosóficos, o feliz momento de nascimento da **Revista Filosófica de Coimbra** sob o patrocínio, pleno de elevação e generosidade, da Fundação Eng.º António de Almeida. Distinto e muito respeitado professor, figura generosa e de elevados padrões, o Sr. Doutor António Manuel Martins publicou – e, estamos certos, continuará a publicar – na nossa Revista trabalhos de relevo que, pela sua importância, são procurados e lidos por renovadas gerações de estudantes e investigadores. Em tais textos facilmente se descortina o perfil de investigador atento, minucioso e de rara curiosidade intelectual que a Revista Filosófica de Coimbra deseja celebrar nesta ocasião. O presente número é-lhe dedicado.

Elenque-se agora, com a brevidade exigida pelo espaço exíguo de uma *Nota* expositiva inicial, o rico e plurifacetado conjunto de trabalhos acolhidos nas páginas deste número. A secção de “Artigos” é aberta por um trabalho da autoria de Cláudia Drucker e dedicado ao tema da obra de arte musical no contexto do pensamento de M. Heidegger. A estratégia teórica seguida no artigo é a seguinte: estender ao caso da música, quase nunca citada por Heidegger, o que sobre a obra de arte, e nomeadamente sobre a poesia e as artes plásticas, o filósofo alemão ensinou. Segue-se o texto de Edmundo Balsemão Pires, colaborador assíduo da nossa Revista. Nesta ocasião, propõe-nos o autor, com a profundidade, vigor de análise e riqueza de referências que caracterizam o seu original labor filosófico, um trabalho situado na confluência de um conjunto de temáticas das quais é indisputado especialista: comunicação, percepção, técnica e *media*. O terceiro texto publicado nesta secção é da autoria de Luis Álvarez Falcón, reputado fenomenólogo espanhol da Universidade de Saragoça. Discípulo de Ricardo Sanches Urbina, Luís Falcón propõe-nos uma “aproximação fenomenológica” ao conceito de “corpo intermediário”. Mais precisamente, trata-se de analisar fenomenologicamente uma “subjetividade média” que corresponde, nos termos

em que Marc Richir se lhe referiu, ao nível das *Phantasias perceptivas*. Segue-se o trabalho de Maria Luísa Portocarrero com o título “Ecos do Religioso na Filosofia de P. Ricoeur: a poética da revelação”. A autora, especialista de craveira internacional da obra do filósofo de Valence, propõe aqui aos seus leitores fiéis e demais interessados no pensamento hermenêutico, com assinalável clareza e originalidade, uma via hermenêutica atual de acesso ao fenómeno religioso, tal como se esboça no trabalho de P. Ricoeur no cruzamento entre o tema da poética e da narrativa e entre o tema da verdade e da revelação. O quinto texto publicado neste número merece todo o destaque e seria certamente difícil exagerar a sua importância. O autor, Mário Jorge de Carvalho, é sem dúvida alguma um dos pensadores mais vigorosos, densos e lúcidos do panorama filosófico português contemporâneo. Neste número publica-se um seu trabalho que se foca sobre o primeiro estásimo de Antígona e pretende entender o seu significado filosófico profundo. A novidade, força e minúcia da análise proposta prenderá o leitor mais exigente ao longo das quase cem páginas do artigo. Por feliz coincidência segue-se-lhe o trabalho de mais um nome cimeiro do pensamento filosófico português contemporâneo. Referimo-nos a Nuno Ferro, pensador original e profundo que, nesta ocasião, publica nas nossas páginas um trabalho com o título “*Déguisement e Duperie* nas Máximas de La Rochefoucauld”. O título é sugestivo e o trabalho apresentado, de enorme riqueza e inquestionável importância, de modo algum defrauda o que logo em tal titulação se adivinha de estimulante.

Neste número 55 do volume 28 da **Revista Filosófica de Coimbra** volta a abrir-se a secção de “Tradução”. Desta volta preenche tal secção um trabalho de Federico Ferraguto que traduz e comenta “A Doutrina da Ciência nos seus contornos gerais” exposta por Fichte.

Uma derradeira menção deve ser feita à nossa habitual secção de “Recensões” que, uma vez mais, é bem preenchida com um assinalável número de propostas. Apresentam-se aqui, de facto, obras recentes de interesse, a saber: o novo livro de Anne Devarieux sobre M. Henry e Maine de Biran, o trabalho de Myriam Bienenstock sobre Hermann Cohen e Franz Rosenzweig, as obras de Mário Vieira de Carvalho e Ricardo Petracca sobre questões musicais, a nova publicação de Frédéric Gros e o anúncio da publicação de um novo volume da edição crítica das obras de Schelling. Os motivos de interesse são, pois, amplos e variados e estamos seguros que apelarão ao leitor mais exigente.

Luís António Umbelino
Diretor

ARTIGOS

A OBRA DE ARTE MUSICAL: UMA PERGUNTA PARA HEIDEGGER

THE MUSICAL WORK OF ART: A QUESTION FOR HEIDEGGER

CLAUDIA DRUCKER¹

Abstract: Heidegger's thinking on the arts has considered poetry in the first place, and then the visual arts. Music goes almost unmentioned. From works and composers it is never stated that they reach historical relevance (at least in the foundational sense that the thinker gives the terms). At the same time, Heidegger's thinking about the work of art could not fail to encompass music and influence later approaches, even if it just deconstructs established certainties. In this article, I try to expose the dual direction that characterizes the main lines of Heidegger's thinking about music and some of its implications.

Key-words: Hermeneutics - Esthetics - deconstruction - language - poetry

Resumo: Opensamento de Heidegger sobre as artes considerou a poesia, em primeiro lugar, e depois as artes plásticas. A música quase não é citada. De obras e compositores afirma-se que não alcançaram relevância histórica (no sentido fundacional que o pensador dá aos termos). Ao mesmo tempo, o pensamento de Heidegger sobre a obra de arte não poderia deixar de abarcar a música e influenciar abordagens posteriores, mesmo que maneira negativa, desconstruindo certezas sedimentadas. No presente artigo, tento expor a dupla direção que caracteriza as linhas principais do pensamento heideggeriano

Zusammenfassung: Heideggers Denken an die Künste hat die Dichtung in Betracht gezogen, zuerst, und dann die bildende Künste. Die Musik wird kaum erwähnt. Von Werken und Komponisten bestätigt man nie, daß sie geschichtliche Bedeutung erreicht haben (wenigstens nicht im grundlegenden Sinne, daß der Denker meint). Gleichzeitig sollte Heideggers Denken an das Kunstwerk die Musik umarmen und nachfolgende Untersuchungen beeinflussen. Das ist der Fall, eben wenn dieser Einfluß negativ ist und sedimentierten Gewissheiten dekonstruiert. In diesem Artikel versuche ich die doppelte Rich-

¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Email: claudia.drucker@ufsc.br ORCID: 0000-0003-1921-9611

sobre a música, bem como algumas de suas implicações.

Palavras-chave: Hermenêutica – Estética – desconstrução – linguagem – poesia

tung anzuführen, die die Grundzüge des Gedanken Heideggers über Musik und einige ihrer Auswirkungen charakterisiert.

Schlüsselwörter: Hermeneutik – Ästhetik – Dekonstruktion – Sprache – Dichtung

Historicamente, a música comparece no pensamento ocidental como a única arte que também é uma ciência. No seu sentido mais alto, seria uma arte excepcional, porque dispensa a audição. A educação musical elaborada pela cultura cristã se caracterizou por certo amálgama de várias teorias antigas, como a síntese boeciana de ensinamento prático e aposta na música como cognição. Apesar de não ter jamais alcançado a unanimidade, essa síntese foi forte o suficiente para inserir a música no *quadrivium* e separá-la das outras artes.

Por meio de muitas reviravoltas, já bem mais perto da nossa época, a música veio a ser concebida como o oposto completo de uma linguagem universal que ultrapassa o homem, e ao mesmo tempo lhe descortina uma verdade. Os filósofos esclarecidos propuseram a sua libertação, tanto quanto possível, das regras da boa composição, em favor da expressão individual livre. Com poucas exceções, a música se tornou a arte subjetiva por excelência, o veículo de uma interioridade que clama o seu direito a aparecer no mundo. Por ser a arte para a qual algumas vezes não importa a posição espacial da sua fonte em relação ao ouvinte, é considerada a menos espacial de todas. Seria a mais capacitada de exteriorizar estados internos, embora não seja a arte superior. Finalmente, ela volta a ser a arte mais verdadeira, como porta-voz da vontade universal.

Simplificadamente, se esse for o arco que reúne as contribuições principais à filosofia da música, então muitos dentre nós não nos encaixamos facilmente nele. A noção de que a música seja quase uma astronomia audível tem uma conotação antipsicologista que agrada a sensibilidade contemporânea, mas, ao mesmo tempo, a afasta por reivindicar um saber alternativo. Nos pitagóricos, o público contemporâneo sente a falta de uma distinção explícita entre arte e ciência, mesmo o público que suspeita do realismo. Muitos já se ressentiram de uma atitude puramente estética diante da arte, que rebaixa as obras de arte à função de deflagradora de sentimentos histórica e moralmente irrelevantes. Schopenhauer e Nietzsche, que levam ao ápice a concepção de música como o território da expressão da paixão e a dignifica. Essa postura poderia ser sedutora em épocas de recusa de toda forma de repressão do desejo, se o seu realismo e irracionalismo também não nos parecessem já datados.

Se aceitarmos que houve uma mudança de atitude e sensibilidade que caracteriza o pensamento contemporâneo, então Heidegger é um dos que a articularam. No presente ensaio, vai ser tomado como um formulador de anseios que encarnou como poucos o seu século de ânsia pela transformação da filosofia, graças à sua influência desconstrutiva sobre a Estética e contribuição para uma abordagem hermenêutica. No que diz respeito a problemas musicais, contudo, sua contribuição é quase involuntária. As declarações de Heidegger sobre a música dão a entender que ela não é uma das artes historicamente relevantes, a menos que esteja unida à poesia.

As bases para a filosofia da arte de Heidegger independem da consideração da arte e a precederam. Seguindo a trilha de Husserl, rejeitou o solipsismo e o psicologismo. Essa motivação é tão forte que as preleções preparatórias de 1925-6 sobre *Lógica*, um dos textos de base para a redação final de *Ser e tempo*, são precedidas por um “Prolegômeno” intitulado “O psicologismo e a questão da verdade”.² Além disso, o pensador ajudou a transformar Nietzsche, o aniquilador da moral, da metafísica e da autonomia subjetiva, em uma referência básica da filosofia do pós-guerra, principalmente a filosofia francesa. Desconstruiu a teologia como fundada na metafísica tradicional, antes que na vivência da fé.

Por trás de todas essas investigações se encontra a insistência constante no descentramento da existência e sua exposição originária. Nosso estar no mundo, de uma forma pré-consciente, ou pré-temática, para usar o vocabulário fenomenológico, é o ponto de partida legítimo e inescapável do pensamento. Estamos dispersos no mundo, desde sempre, e esta condição inviabiliza qualquer pretensão à objetividade. Donde a substituição de noções pseudo-objetivas como “animal racional” ou “imagem e semelhança de Deus” pela noção de um modo de ser que já está desde sempre “aí”. Ao invés de usar termos filosóficos tradicionais, Heidegger toma palavras do uso cotidiano e lhes dá um outro sentido, ou simplesmente as remete a um sentido que ficou esquecido. No substantivo ser-aí, a ênfase está na copertinência de ser e aí.

Igualmente determinantes são as estruturas da existência, que são tiradas da latência cotidiana, como o estar lançado (ou *Geworfenheit*), traduzido por Márcia Shuback como “estar lançado” e por Fausto Castilho como “dejeção”.³ A condição de ser lançado do ser-aí está na base de uma rede semi-estável de significados partilhados. O ser-no-mundo desde sempre

² Martin Heidegger. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. (Frankfurt: Klostermann, 1995), 31. (Gesamtausgabe vol. 21.)

³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Frankfurt: Klostermann, 1977), 180; Márcia S. C. Shuback, trad. M. Heidegger, *Ser e tempo* (Petrópolis: Vozes, 1995), 189; F. Castilho, trad. M. Heidegger, *Ser e Tempo* (Campinas: UNICAMP; Petrópolis: Vozes, 2012), 387.

habita uma configuração contingente de associações e referências. O que não é contingente é que uma configuração qualquer sempre já vai ser encontrada, sem que demos conta disso. Todavia, não temos aqui uma filosofia do senso comum, pois este já não é mais o solo mais básico sobre o qual nos movemos. O senso comum pode caducar e vir ser substituído por um novo. Heidegger jamais deixa de sublinhar a possibilidade de uma ruína dos significados sedimentados e como, do ponto de vista do senso comum, essa ruína se converte em experiência da falta de um fundamento, ou angústia (no sentido que dá à palavra). Em suma, a existência tem um caráter pendular: ora ela se vê cercada por um mundo articulado, ora ela pende no abismo –que não é um abismo absoluto, mas a experiência do caráter contingente de toda cultura constituída. A existência humana pende entre extremos: o sentido sedimentado e a ruína do sentido que acomete o ser-aí quando se depara com a sua condição sem poder verbalizá-la com o auxílio do sentido sedimentado. Nem sentido sedimentado nem ruína de sentido, tomados isoladamente, são estados que descrevem de forma fiel o que somos, nem é superior ao outro.

Se o ser-aí como ser-no-mundo foi tão negligenciado na história da filosofia, é justamente porque a sua inevitabilidade nos torna cegos para ele. Lançamento e entrega são ainda mais operativos e poderosos porque não se prestam à contemplação distanciada. A forma mais constante e, nesse sentido, operante do estar no mundo é a ocupação e até o trabalho. A passividade ou receptividade iniciais do ser-aí não são incompatíveis com o viés prático de *Ser e tempo*; muito ao contrário reforçam-no. O eu com que nos deparamos “imediatamente e na maior parte das vezes” é aquele que ocupa um lugar no mundo, como professor, banqueiro ou padeiro, e interage com outros a partir de tal lugar.

1. Teoria fisiológica e abordagem hermenêutica do som.

Alguns elementos básicos da analítica existencial de *Ser e tempo*, mencionados apenas de passagem, incidem diretamente sobre o tema da audição e da música. Em primeiro lugar, decorre deles uma desconstrução da concepção empirista da percepção. Refiro-me a toda doutrina que suponha uma série de impactos ou impressões sobre nosso corpo e que então são reunidos. Se o rótulo abrange o empirismo britânico, já abrangera antes o estoicismo, segundo o qual o corpo afetado dá o seu assentimento à afecção.⁴ A audição não é explicável pela teoria da unificação de pedaços separados de impres-

⁴ Løkke, Håvard. “The Stoics on Sense Perception”, in Simo Knuuttila e Pekka Kärkkäinen (org.) *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, (s/l, Springer, 2008), 36.

sões. Nós desde sempre ouvimos vagões que rangem, motocicletas, colunas militares marchando, o Vento Norte, o pica-pau que bica e o fogo que crepita.⁵ A audição só é o que é por pertencer a um conjunto integrado. Um puro percepto é uma construção intelectual. A audição de puros sons é um ponto de chegada, resultante de uma operação de reconstrução.

Para Heidegger, encontramos sempre, de saída, um som mundanizado ou um mundo sonoro. Não há síntese interior que possa explicar o que já foi dado desde sempre como união —não apenas união dos cinco sentidos, mas antes, e principalmente, união do homem aberto ao seu mundo. A “paisagem sonora” só existe para o ser-aí e em vista deste, em vista da sua orientação articulada para aquilo que não é ele mesmo.

O musicólogo canadense Raymond Murray Schafer criou o conceito de *paysage sonore* ou *soundscape*.⁶ Em paralelo com a disciplina da ecologia, a ecomusicologia trata o ambiente sonoro como um recurso que pode se degradar, e pelo qual devemos nos tornar responsáveis. Assim, uso esse termo fora do seu contexto inicial, pois a paisagem sonora de que fala a hermenêutica é coetânea ao homem. Não existe paisagem sonora que possa ser colonizada pelo ruído incessante e monótono das máquinas, ou devolvida aos sons cíclicos e ocasionais da natureza, como paisagem natural. A paisagem sonora colonizada pela técnica ou a paisagem sonora do indígena, de baixa interferência sobre a natureza, são iguais, hermeneticamente falando. A paisagem sonora, mesmo uma que fosse anterior a qualquer intervenção civilizatória, já é escutada ao modo como o ser-aí pode escutar, ou seja, articulada como sentido.

Uma abordagem semântica que buscasse identificar uma categoria de sentido aplicável à audição também seria estranha a Heidegger. Originariamente falando, não existe um ente em particular que tenha sentido ou uma palavra que tenha seu significado definitivamente delimitado. Não se pergunta aqui pelo sentido de sons dados na paisagem sonora ou depurados e organizados como música, pela mesma razão por que não se pergunta por perceptos abstratos. O sentido é “aquilo em que se mantém a compreensibilidade de algo”; é “o que é articulável na abertura compreensiva”.⁷ Há sentido, antes de coisas e palavras terem sentido. Só há sentido na prática e significado das palavras por uma derivação ou modificação da conjuntura mundana que o ser-aí desde sempre encontra. Será preciso voltar a esse ponto, quando o tema for a origem da linguagem.

⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, 217, Shuback, *Ser e tempo*, 222, Castilho, *Ser e tempo*, 461.

⁶ Raymond Murray Schafer. *The Tuning of the World* (Random House, 1977).

⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, 201. Trad. minha. Cf. Shuback, *Ser e tempo*, 222. Castilho, *Ser e tempo*, 429.

Assim, na história da filosofia da arte, nunca houve uma distância “ótima” entre nós e as coisas. A interpretação objetiva afasta demais as coisas de nós, como se nada tivessem a ver conosco. A interpretação empirista as aproxima de nós em demasia. Quando considera as coisas como parte de uma corrente de sensações, esta interpretação nos constrange (*rückt uns zu sehr auf den Leib*) . “Em ambas as concepções, a coisa desvanece-se”.⁸ Trazendo estas palavras para a história da teoria da música, encontramos descrições objetivas e empiristas da música e da audição. Segundo um esquema um pouco arbitrário, pois será justificado precariamente, vou me limitar a assinalar dois momentos centrais na busca de um fundamento natural para a música, um antigo e um moderno. A tradição pitagórica postulou a música das esferas, isto é, a noção de que cada planeta produz a sua altura própria ao cruzar o céu, e que todas as alturas produzem um acorde perfeito. Esse acorde estaria baseado em combinações da téttrade, ou conjunto dos quatro primeiros números naturais, em diferentes proporções. A sua dignidade consiste menos em ser ouvido do que em ser compreendido. No que diz respeito à aritmética e à geometria (duas ciências inseparáveis no mundo grego), os pitagóricos se interessaram pelas propriedades dos números inteiros, ou com frações de números inteiros, e só deles. Assim, “trataram dos aspectos do som musical que podem ser numerados com números inteiros. Isto significou que sua atenção estava focada sobre intervalos musicais [desse tipo], pois estes se prestam prontamente à expressão numérica”.⁹ Nem todas as frações de números inteiros foram privilegiadas, mas apenas as contidas dentro da téttrade, isto é, os quatro primeiros números inteiros que, somados entre si, resultam em 10. Mais tarde esse conjunto é chamado por Zarlino o *quartenario*, em oposição ao *senario*, ou conjunto de tudo o que está incluído dentro do número 6 e que o próprio Zarlino empregou.¹⁰

O modo de medir e controlar relações numéricas preferido dos antigos foi usar cordas de comprimentos diferentes, usando um instrumento de uma só corda criado para esse propósito: o monocórdio. O monocórdio, como o nome diz, consiste em uma corda esticada sobre uma base, oca ou não – há modelos que se valem de uma pequena caixa de ressonância. Sobre a corda esticada, um traste deslizável permite dividir a corda em frações, encurtando-a. Os pitagóricos experimentaram tocar cordas cujos comprimentos estavam

⁸ Martin Heidegger, *Ursprung des Kunstwerkes*, 11, I. Borges-Duarte e F. Pedroso, “A origem da obra de arte”, in *Caminhos de Floresta* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002), 16.

⁹ Crocker, Richard L. “Pythagorean Mathematics and Music”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 22, no. 2 (Winter, 1963), 192.

¹⁰ Stuart Isacoff. *Temperament. How Music became a Battleground for the Great Minds of Western Civilization* (Nova York: Vintage, 2003), 137.

uns para os outros em proporções envolvendo os números 1, 2, 3 e 4. Um dos pilares do pitagorismo é justamente a correspondência entre as proporções encontradas dentro do quaternário, mediadas pelo uso de cordas vibrantes de comprimentos proporcionais entre si, e as relações harmônicas entre as notas musicais. Uma corda que seja o dobro de outra vai produzir a mesma nota uma oitava acima. A quinta corresponde ao som emitido por uma corda que seja limitada a $\frac{2}{3}$ da extensão inteira inicial. No caso de a corda inteira emitir uma nota dó, a corda encurtada emite uma nota sol da escala acima.

Um número de trabalhos recentes retomou as ideias musicais do século XVI, tanto nas suas variantes neoplatônicas e neopitagóricas, como nas mais iconoclastas. Vincenzo Galilei, o pai do famoso físico, argumentou em 1581 que tais frações só funcionam *ceteris paribus*. Ele mudou a espessura ou tensão de diferentes cordas para mostrar que as frações pitagóricas já não se verificavam por comparação.¹¹ A seu ver, os antigos formularam uma geometria do som, mas não uma física.

Na segunda metade do séc. XVII, a disciplina que investiga a física do som foi nomeada e suas investigações levadas adiante. Também se torna possível uma descrição objetiva da música, por exemplo, como uma sucessão organizada de diferentes alturas verticais (notas) e horizontais (tempo). A sucessão das alturas na música se distingue do som aleatório por obedecer a regras –por exemplo de sucessão harmônica-- enquanto a sucessão das unidades de tempo é regulada pelo ritmo e padrões métricos. Enquanto as regras de composição são obviamente variáveis histórica e culturalmente, pergunta-se sobre o substrato natural em que estão fundadas: o som como fenômeno físico e as relações de consonância e dissonância.

Concomitantemente, a série harmônica foi sendo progressivamente descrita e sugerida como um fundamento natural das regras harmônicas. A série harmônica é um fenômeno acústico que consiste numa sequência de notas relativas a uma nota mais baixa. Dada uma nota qualquer, outras notas vão ressoar junto com ela em intensidade decrescente, sempre na mesma ordem. Rameau foi possivelmente o teórico mais importante do século XVIII ao se basear na série harmônica para justificar as progressões de acordes corretas. Embora ambos estejam muito distantes sob outros aspectos, o pitagorismo postula uma ordem natural, assim como fará o influente teórico Rameau, o alvo da polêmica de Rousseau.

Finalmente, temos o reforço mútuo de ciência acústica e psicologia, no século XIX, com Helmholtz. Segundo uma abordagem psicofísica, o som é a face subjetiva de um fenômeno físico palpável. Ao som definido objetivamente como onda dotada de frequência vem se somar uma explicação do nosso aparelho auditivo como capaz de interagir com ele. O físico descreveu

¹¹ Isacoff, *Temperament*, 143.

o ouvido humano com base em um aparelho que ele mesmo construiu, no formato de câmara vibratória: o ressonador.¹² O ressonador de Helmholtz se assemelharia ao ouvido humano, pois sofre o impacto das ondas sonoras, ao invés de produzi-las. É usado até hoje para medir rebatimentos indesejáveis de frequências.

Ao contrário, para Heidegger o fato de termos um aparelho sensorial não prova que o som é uma onda mecânica; só prova que podemos conceber também a nós mesmos como corpos dotado de propriedades físicas que complementam as de outros corpos, e que essa abordagem objetiva é eficaz. O ressonador de Helmholtz tem sua utilidade, mas não a de servir como um modelo para a audição humana:

De fato, escutamos uma fuga de Bach mediante os ouvidos, mas não poderíamos jamais escutar uma fuga de Bach com os ouvimos, se considerássemos que o escutado enquanto onda sonora que percute o tímpano. *Nós* escutamos, não o ouvido. Decerto escutamos mediante o ouvido, mas não com o ouvido, se “com” significa, aqui, que o ouvido é o órgão sensorial que nos transmite o escutado.¹³

Pode ser inclusive o caso, como acrescenta o pensado, de alguém escutar grandiosamente mesmo sem o auxílio do aparelho sensorial, como Beethoven. A música das esferas tampouco cabe dentro da analítica existencial do ser-aí, no sentido em que não há nada para entender se não for entendido como o ser-aí entende.

A abordagem originária de Heidegger implica que as teorias rivais não são propriamente erros. Elas só não são originárias. São interpretações que não sabem que o são, fundadas na abertura compreensiva que é velada pela emergência de um mundo compreensivo articulado. As opções por congelar o som em uma frequência física, ou como uma idealidade, são tomadas como uma “confirmação” de que os projetos históricos do ser-aí permitem a interpretação do som desta maneira. A fisiologia moderna e o conjunto da ciência natural não são recusados como mais um dado cultural entre outros, dissolvendo-se no relativismo. As abordagens não-hermenêuticas e não-fenomenológicas são falsas se tomadas por si mesmas, como válidas absolutamente, mas atestam que, antes de a cultural ocidental fazer essa escolha, existe um nível mais originário.

¹² “Ele foi o primeiro a compreender plenamente que a análise da consonância ou dissonância, para não dizer nada da existência de tons combinados e de timbres de instrumentos musicais combinados exigia mais do que a física da estrutura vibrante. A análise tinha que incluir a interação do som provindo da fonte da vibração sobre outra estrutura vibrante, o ouvido humano.” James Bell, C. Truesdell e Murray Campbell, “Physics of Music”, in *Grove Music Online*, ed. Deanne Root. 23 de fevereiro de 2017. <http://oxford.online.com>. Tradução minha.

¹³ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Frankfurt: Klostermann, 1997), 70.

O mesmo se pode dizer do empirismo. O empirismo pressupõe que coisas imprimem a sua marca sobre nós, tomando o nosso corpo como o correlato passivo capaz de receber o correlato ativo. O corpo está para o mundo como a lacre está para o sinete. Em contraste, não só a audição pode ser reformulada, mas toda a fenomenologia da percepção é reformulada a partir de *Ser e tempo*; todos os sentidos passam a ser situados no mundo. O nosso habitar o espaço, o nosso ser um corpo todos podem ser traduzidos para a linguagem da dejecção ou ser jogado no mundo desde sempre. Desde sempre o mundo é significativo para nós em todos os seus aspectos, mas esses sentidos estão à espera de uma articulação sempre histórica e contingente. Essas são possibilidades humanas, metade escolhidas e metade determinadas pelo mundo como um mundo histórico particular se atualizou. A prioridade do estar no mundo perpassado por uma série de remissões determina a relação de Heidegger com o ouvir, por contraste com uma premissa empirista de que as coisas imprimem em nós a marca que já têm.

Nossa imersão primeira em um mundo sonoro é o que faz com que um aparelho auditivo seja operativo. Ele não nos serviria, se não fôssemos orientados na nossa constituição para a audição, isto é, para um exterior minimamente compreensível. Puros sons, se existissem, já seriam desde sempre captados junto com uma conjuntura contingente de sentidos, de tal forma que só se pode falar em um som idêntico a si mesmo de maneira aproximativa, quando ouvido em situações e mundos distintos.

O pensamento de *Ser e tempo* não procede tanto por refutação, mas muito mais por recuo e inclusão. A história da filosofia é uma espécie de confirmação da abordagem originária, incluindo a adoção, por parte dos filósofos, do quadro conceitual da ciência natural. Definir o que mais essencial à música recorrendo a uma fórmula como a da sucessão organizada de diferentes alturas verticais (notas) e horizontais (tempo) e a nossa audição como voltada essencialmente para essas qualidades é a “prova” do esquecimento da nossa condição primeira, que é a compreensão, ao invés de provar que a abordagem objetiva está correta porque leva a resultados palpáveis, na prática cotidiana. Não se nega que as descobertas de Helmholtz e seus predecessores ilustres nos ajudem a construir instrumentos musicais de som mais nítido, ou que tenham proporcionado à música ocidental um alcance jamais sonhado pelas outras, com a introdução de novos sistemas de afinação. A questão é explicar esse progresso como impelido apenas pela curiosidade e experimentação, ou acrescentar a essas faculdades uma imersão histórica e cultural.

Heidegger afirma ao mesmo tempo seu caráter derivativo, além de tremendamente eficaz. O derivativo também pode muito bem ser o que encobre, quando é tomado pelo originário. Dá-se então um esquecimento ou repressão do originário. As interpretações são verdadeiras no sentido em

que são possibilidades do ser-aí, da sua compreensão e autocompreensão, mas são falsas no sentido em que encobrem a relação originária do ser-aí com o som, se a tomamos abstraindo da sua relação precisamente com a existência. Eis a direção em que o pensamento posterior de Heidegger vai se encaminhar, ou seja, tomando-a como o ponto de interseção de todos os outros comportamentos do ser-aí. No caso específico da música, todavia, não é possível fazê-lo sem levar em consideração seu copertencimento à poesia.

2. A escuta como primeiro ato da fala.

Heidegger não visa reformular a filosofia da percepção, a não ser de modo secundário. A transformação na filosofia visada pela hermenêutica se mostrará em todo o seu alcance, se abordarmos a importância da compreensão. Esta última se mostra muito antes na fala do que no som.

Por tudo o que foi dito até agora, é apenas coerente que o movimento de recuo constante em direção ao mais originário também marque o esboço de uma filosofia da linguagem heideggeriana. O projeto de uma filosofia existencial da linguagem está ao menos indicado no curso *Lógica: a pergunta sobre a verdade* e em *Ser e tempo*, mesmo que não plenamente desenvolvido. Interessa a Heidegger a prática cotidiana da fala como origem de qualquer futura tomada de posição sobre temas de uma filosofia da linguagem como a proposição e o significado. O fenômeno da compreensão cotidiana precisaria ser delimitado antes que se pudesse confrontar com a lógica no seu próprio território, por assim dizer. Não se trata de desistir da lógica, mas de remetê-la ao seu solo e de não aceitar as suas premissas. O fio condutor da filosofia heideggeriana da linguagem não é conteúdo da proposição, seja ele referido a dados dos sentidos ou a relações, sendo que as proposições são compreendidas pela mente em situação de ócio. A linguagem não é retirada da situação em que ocorre primeiramente: a lida prática. Ainda assim, o tema da compreensão se encaminha antes para ser abordado no âmbito da linguagem do que na música.

A linguagem, segundo Heidegger, precisa ser compreendida a partir do que é mais básico. A lida prática cotidiana é o estado em que nos encontramos na maior parte das vezes, e ela se organiza em torno de tarefas. A existência tem uma estrutura teleológica, entendendo com isso que as tarefas são determinadas por propósitos ou finalidades, e fazemos algo para obter algo mais. O direcionamento para tarefas não se encarna tanto em gestos corporais, embora os envolva, mas principalmente na compreensão. A compreensão está na base da linguagem: “a linguagem (*Sprache*) só é possível porque há compreensão, isto é, o ser-aí, ao qual a estrutura do compreender

(*des Verstehens*) pertence”.¹⁴ De fato, o verbo escolhido, *verstehen*, não por acaso também significa “escutar”. Aqui, trata-se de escutar o modo como o ser-aí estrutura o seu mundo prático cotidiano, tomado como origem existencial da linguagem.

A lida cotidiana faz suas conexões teleológicas, as únicas dentro das quais algo inicialmente aparece “como” algo. O instrumento aparece como esse ou aquele (p. ex., um martelo), de acordo com a tarefa determinada que o pôs no meu campo de trabalho (circunvisão). Além de martelar com o martelo, também posso deparar-me com ele enquanto martelo. Não se trata de tomar uma distância contemplativa absoluta em relação à lida prática, perguntando, socraticamente, o que é um martelo. Sem que o instrumento deixe de ser instrumento, podemos modificar a nossa relação com ele e tomá-lo como tema da sentença. A intenção do autor foi explicar a gênese prática da proposição.

Heidegger aceita que as sentenças tenham a estrutura da síntese e diérese, associação e dissociação, já indicada por Aristóteles e por boa parte da lógica posterior. Junção e separação são as relações principais que podem existir entre sujeito e predicado, pois o predicado pode ser afirmado do sujeito, ou negado dele. A estrutura vazia e formal da síntese e diérese, contudo, está baseada na compreensão prática cotidiana, e precisa ser preenchida pela analítica existencial. As operações fundamentais do discurso são remetidas a nexos prático-fáticos.

Pode-se dizer que a linguagem sofre uma “operação de ontologização”.¹⁵ Não se pode duvidar de que o mundo se presta à linguagem; ambos estão mutuamente referidos. As relações internas à proposição são o vestígio de uma articulação de sentido encontrada desde sempre, por assim dizer. Quanto mais se recua, mais se caminha na direção de um imbricamento sempre já dado de ser-aí e mundo. Uma das estruturas desse imbricamento é a compreensão, articulada em sentenças. Contudo, a ontologização não significa que existe uma linguagem objetiva e silenciosa da natureza, copiada pela língua humana audível. Esta não é um espelho objetivo do mundo que dispensa o ser-aí nem é um mecanismo autônomo, arbitrário ou convencional. No limite, a linguagem surge da significatividade reunida do mundo, mas só existe mundo significativo por causa das relações que o ser-aí entabula com o seu “aí”.

A sentença dissocia o martelo do contexto onde se mostrou como tal inicialmente, sem abolir o contexto. Mediante a dissociação o instrumento

¹⁴ M. Heidegger, *Logik*, 151.

¹⁵ Franco Volpi, “La question du lógos dans l’articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d’Aristóteles”, in Jean-François Courtine (org.) *Heidegger 1919-1929: de l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, (Paris: Vrin, 1996), 56.

não mais aparece como bom para algo, mas aparece em outras associações pertinentes à linguagem. A sentença promove uma nova forma de associação —ainda vinculada à primeira— como associação de significados capazes de mostrar aquilo que está diante do ser-aí, e promove uma dissociação como abstração do seu nexos teleológico inicial. Na sentença se encontra o vestígio daquela relação inicial de lida comprometida com tarefas, subjugado ao fator mais decisivo, a saber, que na sentença algo se mostra como *o* que é —e não *para* que é. Eis como na origem da sentença se encontram operações pré-conscientes de síntese e diérese conforme a sentença.

A sentença está existencialmente mais próxima da compreensão do que a audição. É nela que o sentido gerado existencialmente pelos nexos teleológicos dentro dos quais o ser-aí se move se tornam portadores da verdade. Foi dito acima que a percepção é situada. Ela nunca está sozinha, como sensação simples, mas carrega consigo uma série de significados. Ainda assim, podemos dizer que a percepção depende da linguagem muito mais do que a linguagem depende dela. Eis um padrão que não se alterará no pensamento posterior de Heidegger, a saber, a interdependência de compreensão e palavra, o que torna bastante difícil justificar uma compreensão puramente musical.

Isso é verdade mesmo quando concordemos que Heidegger participa de uma tendência à demissão do sentido da visão como sentido principal e substituição da visão pela audição como porta-voz da verdade. Nunca é seguro seguir um rastro de influências, mas é possível dizer que Heidegger se insere dentro de uma tendência da hermenêutica que lhe é anterior, e privilegia a palavra em detrimento da imagem. Antes disso, Schopenhauer e Nietzsche haviam proclamado a superioridade da música.¹⁶ Por um lado, a audição se torna a maior prova da nossa receptividade originária, da nossa entrega lançada no mundo. Por outro lado, a articulação pela linguagem é a mais originária e a mais verdadeira do que aquela onde o som está presente, sem a palavra.

Podemos suspeitar que seriam possíveis uma síntese e diérese *musicais*? Em 1955 ou 1956, Heidegger chega a se referir a Mozart como “um dos mais ouvintes dentre os ouvintes”.¹⁷ Ora, o estar lançado originário do ser-aí, ainda que não audível, poderia descrito como um *acordo não aleatório* — se este acordo puder ser articulado em sons, estaremos diante de uma definição possível de origem da música. Como apontando, segundo a analítica existencial não há distância reflexiva possível em relação ao existir, e todas as expressões que poderiam dar a entender que essa distância é possível são evitadas, como “tomar consciência de si em uma situação” ou “perceber a si

¹⁶ Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought* (Berkeley: University of California Press, 1993), 265.

¹⁷ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, 100.

mesmo dentro de uma situação”. O eu não é abolido, mas é tratado como um fenômeno de superfície, o epifenômeno de um acontecimento mais profundo que desafia as noções de autonomia e individualidade. Quando o eu consegue tomar um mínimo de distância frente aos significados sedimentados em que se move, isso raramente se deve a um ato volitivo consciêncial, mas a uma mudança no nível dos sentimentos.

A rigor, Heidegger evita falar em sentimentos, dando preferência à “afinação” – *Stimmung*, palavra polissêmica que pode ser traduzida simultaneamente por “atmosfera”, “concordância” e “afinação”. As traduções para o português disponíveis são escolhas que tentam abarcar as quatro direções que se quer indicar: acordo, estado anímico, afinação, e pertencimento a uma “atmosfera” ou ambiente.¹⁸ Existe um acordo do externo com o interno que é muito simplesmente a forma como ambos são encontrados ao mesmo tempo, e quase como se foram o mesmo. Ocasionalmente, verifica-se que afinação e sentimento são entendidos como sendo o mesmo.¹⁹ Além disso, o sentimento é entendido como concordância não-aleatória e até mesmo potencialmente audível, o que poderia justificar que um compositor seja um grande ouvinte.

No entanto, esta direção não é seguida. O padrão da prioridade da palavra sobre o som – ou, no mínimo, da inseparabilidade de palavra e música – não se altera na obra subsequente de Heidegger, embora encontre outras formulações. É o que se depreende da raridade de comentários heideggeriano sobre a música. Nisso Heidegger segue a grande maioria dos filósofos, para quem a arte da palavra é superior à arte dos sons organizados. Consideremos algumas menções posteriores à linguagem – melhor dizendo, ao *lógos*. Em meados da década de 1930, Heidegger se volta para a Grécia antiga e leva para lá o seu método de exploração dos sentidos das palavras. Vou me referir ao seu tratamento de *lógos*, advertindo que se trata de um termo muito anterior a outros já usados até aqui, como “lógica” (que deriva de *lógos*) ou

¹⁸ Shuback: “disposição”, *Ser e tempo*, 188; Castilho: “estado de ânimo”, *Ser e tempo*, 383, Marco Antônio Casanova: “tonalidade afetiva”, trad. M. Heidegger, *Nietzsche I* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007), 91.

¹⁹ Como na passagem: “o sentimento não é nada que transcorra apenas na ‘interioridade’, mas é aquele modo de ser fundamental de nosso ser-aí, por força do qual e de acordo com o qual já sempre somos alçados para além de nós mesmos em direção ao ente em sua totalidade, ao ente que nos diz respeito ou não de um modo ou de outro. Tonalidade afetiva não é nunca um mero ser afinado em uma interioridade estabelecida por si, mas é sempre, em primeiro lugar, um deixar-se afinar em meio a tal ou tal tonalidade afetiva. A tonalidade é, precisamente, o modo de ser fundamental como nos encontramos fora de nós mesmos. No entanto, é assim que somos essencial e constantemente”. Casanova, *Nietzsche I*, 92, trad. Martin Heidegger, *Nietzsche I* (Frankfurt: Klostermann, 1996), 100. (GA 6.1)

“sentença”, mas não se confunde com eles, nem há ponto de contato imediato entre a reflexão sobre o *lógos* e o que normalmente se chama *lógica*. Se em *Ser e tempo* era necessário recuar às estruturas existências para reconstruir a partir delas uma *lógica* e uma filosofia da linguagem, aqui se trata de recuar mais ainda na história, de modo que nem o pensamento de *Ser e tempo* tem uma conexão imediata com o que Heidegger busca agora.

Não existe uma sentença aristotélica literal que enuncie *ánthropos zôon lógon échon*: “o homem é o animal dotado de fala”. Há sentenças próximas a esta, mas nenhuma idêntica. Na *Ética a Nicômacos* 1098a1: *leípetai de pratiké tis tou lógon échontos zôou*, “resta a atividade específica do animal que tem *lógos*”; na *Política*: (1253a10), *lógon de mónon ánthropos échei tôn zôon*: “entre os animais, só o homem tem *lógos*”. Nas duas citações, importa demarcar a atividade específica do homem frente aos animais. Por razões históricas, ela foi traduzida como o uso da razão: *homo est animal rationale*. No entanto, quanta diferença entre as duas traduções! Está aí uma das maiores contribuições de Heidegger: ter mostrado o frescor de textos que pareciam já mais que compreendidos. Ele, por sua vez, insistirá que *lógos* e *légein* estão associados, nos seus usos mais arcaicos, a “recolher” e “reunir”. Nós poderíamos acrescentar que em latim acontece algo bem semelhante: há o verbo *legere*. *Lego* quer dizer tanto “eu leio” quanto “eu escolho” quanto “eu aponto”. Por isso, em português, temos o verbo “coleccionar”, derivado do latim *legere*, no sentido de “reunir”.

O interesse pelo *lógos* aproxima Heidegger de Aristóteles, mas também afasta. Heidegger retém o fato de a linguagem ser o que nos torna humanos, e que a linguagem é ligação e separação de palavras. De Heráclito, Heidegger retém a noção de linguagem humana como resposta a uma linguagem não totalmente humana e talvez inaudível para o ouvido. Como apontado acima, já se mencionava um déficit na compreensão aristotélica da origem profunda da linguagem em *Ser e tempo*. A reunião ainda tácita do ser-aí com os seus múltiplos envoltimentos mundanos não foi levada em consideração pela história da *lógica*. Agora, Heidegger recorre aos pensadores pré-socráticos para tentar dar conta dessa reunião, patrocinada pela união de homem e ser. Vê-se que os critérios a partir dos quais Heráclito e Aristóteles são comparados não são os convencionais, e aliás aristotélicos, segundo os quais, antes de Sócrates, os pesquisadores não conseguiam diferenciar a perguntar sobre o ser e a pergunta sobre a natureza. A linha divisória, segundo Heidegger, é traçada precisamente pela disposição maior ou menor a considerar a articulação pré-proposicional que o discurso torna explícita.

Tomemos o seu fragmento 50, segundo a numeração padrão de Diels e Kranz: “não de mim, mas do *lógos* tendo ouvido é sábio homologar: tudo

é um”.²⁰ Na tradução de Heidegger, no curso sobre Heráclito, de 1943-4, segundo Márcia Shuback: “se não ouvirem simplesmente a mim, mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o *lógos*, então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o *lógos*: tudo é um”.²¹ O homem não é o “sábio”, em primeiro lugar. O sábio é um tipo de fala, a saber, uma fala afinada com o Um ou todo. Só por referência ao que é sábio homologar pode o homem dizer algo sábio.

Essas são palavras difíceis de traduzir para as nossas circunstâncias, de um modo que encontrem eco na nossa experiência. Não é recomendável pensar no *lógos* como o esboço do conhecimento das leis físicas, ou pelo menos não exclusivamente, pois o *lógos* abarca a totalidade do que há para ser dito, sem recortar a natureza como um domínio separado. Parece impossível replicar a experiência pré-socrática nos nossos dias, com as nossas categorias. É assunto para uma discussão se o retorno de Heidegger aos pré-socráticos tem por objetivo apenas compreendê-los sem o auxílio de categorias posteriores e de certa forma artificiais, ou se existe uma intenção implícita de reviver a experiência do Tudo-Um. É bastante possível que haja insinuações de neopitagorismo ou neoplatonismo no Heidegger tardio, apesar de todas objeções a tais insinuações que podemos formular com o auxílio do próprio Heidegger. Meu propósito foi apenas frisar que o sábio do fragmento de Heráclito não se torna audível como música, mas apenas mediante o pensador que chega a dizer “tudo é um”. Sempre nos deparamos com a necessidade de investigar a palavra do pensador e do poeta para encontrar o seu vestígio. Assim como na fase de *Ser e tempo* há uma ênfase nos envoltivos de que não somos conscientes, e que, no entanto, são os mais decisivos para a compreensão. Poderíamos até considerar que houve uma retomada, ainda que modificada, do que anteriormente fora descrito como afinação. A afinação originária, no pensamento de Heidegger é o prelúdio de uma voz falante, ao invés de cantante.

O que pode haver de originário na música se encontra na musicalidade marcam os poetas líricos e trágicos. A poesia de Hölderlin é de importância capital para o pensador: “o meu pensamento está ligado inevitavelmente à poesia de Hölderlin. Não considero Hölderlin um poeta qualquer, cuja obra foi tematizada, como muitas outras, pelos historiadores da literatura. Hölderlin é, para mim, o poeta que indica o futuro, que aguarda o deus”.²²

²⁰ José Cavalcante de Souza (org. e trad.), *Os pré-socráticos*, José Cavalcante de Souza (org. e trad.) (São Paulo: Abril, 1973), 90. (Coleção Os pensadores vol. 1.)

²¹ Martin Heidegger, *Heraklit* (Frankfurt: Klostermann, 1994), 243, GA 55, Márcia S. C. Shuback, trad. M. Heidegger, *Heráclito* (Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998), 270.

²² Há três traduções para o português para a declaração “*Mein Denken steht in einem unumgänglichen Bezug zur Dichtung Hölderlins*”, além da proposta aqui. Cf. Irene Borges

Mas o envolvimento musical de Sófocles ou Hölderlin é pensado como decorrência do seu envolvimento com a palavra: “assim como a poesia lírica exibe um movimento e uma característica básica que tende ao musical, assim a música tem exibe um movimento e uma característica básica que tende à poesia”.²³ A música sem palavras parece suceder a poesia.²⁴

Seria agora o caso de inverter o ponto de partida da investigação e considerar o que Heidegger de fato tem a dizer sobre a arte, em geral, para verificar se aí também a música, ao final, não é uma variante da fala, sem nenhum traço próprio que merecesse atenção maior do que aquela efetivamente dispensada pelo autor. Haveria em alguma parte da obra a insinuação de que a música pudesse explicitar a articulação do mundo, em pé de igualdade com a fala?

3. É possível uma obra de arte musical?

O papel da arte em *Ser e tempo* é nulo, como assinalado. As artes são possibilidades da existência, entre outras, que se realizam ou não, e ademais se realizam sempre dentro de um horizonte fático, como se depreende da alusão à poesia.²⁵ As menções a obras literárias têm um caráter ilustrativo de estruturas existenciais. A orientação hermenêutica, ainda assim, nos interessa, pois já dispensa a definição de arte como um construto humano que apela aos sentidos, por contraste com as sentenças, que apelam ao pensamento. Heidegger enfatizará a capacidade humana de compreender, de preferência às capacidades clássicas do perceber e do pensar, também na sua futura preocupação com a arte. Desde o começo, sua abordagem também dispensa um possível caráter alegórico da arte, quando uma figura sensível visa repre-

Duarte: “O meu pensamento está iniludivelmente ligado à poesia de Hölderlin.” Trad. M. Heidegger *Já só um deus pode nos salvar*, (Covilhã: Universidade da Beira interior, 2009), 41. Decerto houve aí um erro de revisão, e a tradutora teve a intenção de traduzir o adjetivo *unumgänglich* por “includível”. Cf. José Pedro Cabrera: “O meu pensamento sustenta-se numa relação incontornável com a poesia de Hölderlin”. Trad. “Martin Heidegger entrevistado por *Der Spiegel*”, in François Fédier (org.) *Escritos políticos 1933-1966* (Lisboa: Instituto Piaget), 239. A de Emanuel Carneiro Leão é de difícil acesso e não foi conferida (“Martin Heidegger entrevistado pelo *Der Spiegel*”, *Tempo Brasileiro*, nº 50, jul.-set. 1977).

²³ Günther Pöltner, “Heidegger”, in Stefan Lorenz Sorgner (org.), *Music in German Philosophy: An Introduction* (Locais do Kindle 3182-3183). Edição do Kindle.

²⁴ Sobre a poesia como origem da música, em uma interpretação inspirada por Heidegger, cf. Jardim, Antônio. *Música: vigência do pensar poético* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005).

²⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, 22, Shuback, *Ser e tempo*, 43, Castilho, *Ser e tempo*, 71.

sentar, na medida do possível, algo apenas inteligível. Menos ainda caberia falar do apelo irracionalista da música às paixões mais recônditas. Por tudo que foi alegado acima, o primado da compreensão está na origem tanto da produção artística como da cognitiva. O modo como ambas diferem não é o modo como corpo e espírito diferem; a hermenêutica é a busca deste modo alternativo de respeitar a diferença entre arte e pensamento, arte e ciência, ao mesmo tempo em que aponta a sua origem comum – não no espírito, mas na compreensão situada.

O interesse de Heidegger pela lógica e pelo tema da verdade não esmorece, mas em meados dos anos 1930 algumas posições básicas do pensamento de *Ser e tempo* ressurgem à luz de preocupações novas relativas à arte e história europeia. Não cabe aqui resumir o conjunto de três ensaios “A origem da obra de arte”, iniciado em 1935, o único em que o pensador tentou uma definição geral da obra de arte. O ensaio foi publicado na coletânea *Caminhos de floresta* em 1950, com a indicação do autor que a versão aí constante fora apresentada entre novembro e dezembro de 1936.²⁶ Vou retomar apenas algumas das suas noções principais. Assim como Hegel antes, e Gadamer depois dele, Heidegger define a obra de arte por referência ao mundo grego. Ao ver destes autores, reconhecer a grandeza e importância histórica da arte grega pré-filosófica não implica necessariamente em aceitar um gosto convencional e tradicionalista. No mínimo, a preferência pelos gregos não provém da rejeição da arte contemporânea, “pós-canônica”, cuja estranheza despertaria o desejo de fuga a um passado já familiar e menos complexo. O importante é, primeiramente, compreender como a obra de arte grega se relacionou com o seu mundo, deixando em segundo plano a pergunta sobre ela ainda ser um modelo para os nossos dias. De fato, em “A origem da obra de arte”, as artes medievais, barrocas ou contemporâneas basicamente brilham pela sua ausência.

Como Hegel antes dele, e Gadamer depois, Heidegger dá como certo que a arte foi, antes do advento da filosofia, a portadora da verdade e a inspiradora moral do povo grego, e também o explicam em termos de um caráter fundacional da arte. Essa só foi a sequência cronológica porque é a sequência que satisfaz a ordem das coisas. Mesmo que ciências como a geometria e a matemática já fossem conhecidas, eram cultivadas em pequenos círculos iniciáticos, e não tiveram impacto sobre a cultura geral senão após o advento da filosofia, com Sócrates e Platão. Mas mesmo a filosofia só poderia surgir depois da arte. O papel fundacional da arte é explicado com respeito ao seu caráter de obra.

²⁶ Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 2003), 375. (GA v. 5). Filipa Pedroso, trad. M. Heidegger, Referências, in: Irene Borges-Duarte (coordenação científica da edição e tradução), *Caminhos de floresta*, (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002), 441.

Hegel partiu, apesar de tudo, de um quadro kantiano, em que a liberdade humana se vê cerceada pela férrea necessidade que caracteriza a natureza. O modo como o homem pôde afirmar a sua liberdade foi, primeiramente, a obra de arte. É uma irrupção do mundo histórico na paisagem natural, que Hegel, com sua herança kantiana, compreende como irrupção da liberdade em uma ordem natural que não carece dela. A obra de arte introduz um elemento livre e, nesse sentido, novo e distinto na paisagem natural. A obra de arte foi o que foi – até o advento da filosofia e da teologia – porque inaugura uma nova ordem de coisas, em que a liberdade faz uma aparição brilhante no mundo. Eis porque Hegel enfatiza o caráter de obra da arte. Ele não dispensa totalmente a noção platônico-aristotélica de *poiesis*, como um encontro de matéria e forma, do sensível e do suprassensível. A obra de arte é isso também. Mais importante, contudo, é que ela é uma ocorrência palpável do espírito humano, isto é, da liberdade, no mundo, operativa como obra. Por isso, não é definida mediante o conceito platônico e aristotélico de imitação da natureza, no sentido em que ela é histórica e formadora de história. A obra de arte, para Hegel, tampouco é puro espírito, no sentido de algo que é inaparente e inefetivo no mundo, nem algo puramente extenso, físico ou material.

Obra em alemão se diz *Werk*, em proximidade com o adjetivo *wirklich*, “efetivo”, ou “operante”, como sugiro, para sublinhar sua proximidade de *Werk*. O “efetivo ou operativo não produzido pelo homem” é o que chamamos realidade.²⁷ Assim, a obra de arte é dotada de certa autonomia ontológica, ainda que abrigue uma tensão que a empurra nas direções opostas do espírito e da aparência. Os *Cursos de Estética* já são principalmente uma ontologia? Se com isso quisermos nos aproximar de algumas tendências modernas que terminam por um retorno à objetividade, a resposta é negativa.²⁸ Mas as palavras introdutórias de Hegel sobre a esterilidade última da Estética, ou seja, de uma ciência das sensações não conducentes ao conhecimento, encontram seu fundamento último em uma posição de fundo sobre o que é a arte.

Heidegger faz uma referência a Hegel em “A origem da obra de arte”, a propósito do o papel central da tragédia ática na demissão definitiva da religião pré-olímpica ou, como Hegel o chama, “a luta dos deuses antigos e novos”.²⁹ No entanto, a citação mais necessária, aquela em que a impor-

²⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 49, Marco Aurélio Werle, trad. Hegel, *Cursos de Estética*, II (São Paulo: EdUSP, 1999), 51.

²⁸ Gethmann-Siefert, Anne-Marie. *Einführung in Hegels Ästhetik* (Munique: W. Finkl, 2005), 224, 258. Penso que a autora se refere, sem citar nomes, a Roman Ingarden e, principalmente, à filosofia anglo-saxã.

²⁹ Martin Heidegger, *Ursprung des Kunstwerkes*, 29, I. Borges-Duarte e F. Pedroso, A origem da obra de arte, 40. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, II (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 46, Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, trad. Hegel, *Cursos de Estética*, II (São Paulo: EdUSP, 2014), 183.

tância da noção de obra seria reconhecida, ficou implícita.³⁰ Para Hegel a obra é uma categoria autônoma em relação à distinção entre espírito e matéria, ainda que sempre atravessa pela oposição entre sensibilidade e espírito, aparência e verdade apenas inteligível. Eis como Heidegger pode partilhar a opinião sobre a centralidade da obra sem adotar premissas fundamentais do pensamento de Hegel. Heidegger pode se valer da noção de obra sem se valer das oposições esclarecidas entre liberdade e necessidade e entre sujeito e objeto. A crença que permanece é que a obra é o lugar privilegiado de acontecimento da existência.

A arte é o grande modelo ou paradigma da emergência de uma existência humana e histórica onde ela ainda não existia, uma emergência que já é desde sempre caracterizada por algumas “decisões” fundamentais sobre temas existencialmente importantes. Essas decisões não são imediatamente formuladas como texto sagrado ou constitucional – todos esses supõem o texto poético. Graças ao seu referencial grego, Heidegger também toma a arte como ponto de referência: “o templo, no seu estar-aí-de-pé, dá às coisas pela primeira vez o seu rosto, e aos homens dá pela primeira vez a perspectiva acerca de si mesmos”.³¹ Só a obra pode fazê-lo, pois nela emerge o humano a partir do pré-humano e em conflito com ele. A noção de obra em Heidegger não envolve diretamente uma síntese de natureza e história. Existe decerto tensão no interior de cada obra, mas uma mais originária: a tensão entre terra e mundo. Não é fácil definir o que seja a terra sem aceitar o testemunho da ciência natural, e a filosofia parece ter se libertado da noção de terra no momento mesmo em que completou a sua despedida do “mito”. De fato, as características que Heidegger atribui à terra lembram a cosmogonia e a poesia trágica grega, como algo que se doa incansavelmente ao homem, e ao mesmo tempo reserva os seus segredos. Pode-se entender a terra também como o elemento que ancora um povo histórico e contingente em seu contexto particular.

O mundo, por sua vez, é entendido como a “fenda”, ou movimento estranho à terra, por meio do qual ela se torna a terra dos homens históricos.³² O rasgo principal é precisamente que ergue a obra a partir da terra, sem que a tensão entre ambos jamais possa ser resolvida: o excesso de cultura mata a obra, assim como a falta de certa violência ou emergência fundadoras. Mesmo a terra, no sentido de natureza, natureza é antes de tudo uma natureza pátria; por outro lado, o mundo também precisa desse elemento terreno para

³⁰ Anne-Marie Gethmann-Siefert, “Hegel, Heidegger und die Griechen”, in A. Gethmann-Siefert e Elisabeth Weisser-Lohmann (org.), *Kultur – Kunst – Öffentlichkeit*, (Munich: W. Fink, 2001), 209.

³¹ Heidegger, *Ursprung des Kunstwerkes*, 29; Borges-Duarte e Pedroso, *A origem da obra de arte*, 40.

³² Heidegger, *Ursprung des Kunstwerkes*, 51; Borges-Duarte e Pedroso, *A origem da obra de arte*, 66.

ser o mundo desta comunidade e não de outra qualquer. Assim, a arte não é apenas um ponto de referência entre outros, um dado importante da cultura, ao lado da economia, geografia ou história de um povo. Ao contrário, todas essas dimensões estão na dependência da arte, de alguma forma. Elas se depreendem das obras: elas nascem da terra, tornada linguagem na obra e por meio dela

É nesse sentido que cabe entender a relação entre arte e verdade. A compreensão da verdade em Heidegger é tal que ela não é o oposto da arte, mas acontece de modo privilegiado nela. Heidegger refere-se então à obra como “acontecer da verdade”. Não cabe aqui justificar de modo suficiente a noção de verdade em Heidegger, entendida a partir de uma tradução literal do grego *alêtheia*, “desabrigamento”. Nesse contexto particular, com a devida vênia, podemos reformular a noção de acontecer da verdade como a fundação de um ponto de referência ou padrão diante do que todas as coisas, fatos e eventos são comparados. Novamente, existe um momento histórico que autoriza a dizê-lo e no qual a música chamada hoje instrumental parece ter função de entretenimento. A música dramática está intimamente ligada à poesia, e assim Heidegger pode encontrar o lugar da música no mundo antigo entre as artes aléticas.

Contemporaneamente a situação é bem outra, como atestam as referências à obra de arte e à música em particular feitas por Heidegger no período de redação de “A origem da obra de arte” e obras posteriores.³³ A referência mais extensa de Heidegger a um compositor específico, e à música de modo geral, se encontra no primeiro curso sobre Nietzsche, de 1936, “A vontade de poder como arte”, na seção intitulada “Seis fatos fundamentais a partir da história da Estética”. Trata-se de uma sinopse sobre as relações entre filosofia e arte, cujo penúltimo capítulo é a filosofia de Hegel, em especial a sua compreensão da arte como carecimento absoluto (no passado). O ensaio sobre a obra de arte fora iniciado no anto anterior e apresentado pelas primeiras vezes em 1936; ambos os textos pertencem ao mesmo âmbito de discussão.

O surgimento da Estética em sentido estrito, isto é, enquanto disciplina autônoma, no século XVIII, é o terceiro momento. É a época da “distinção estética”, para usar os termos de Gadamer, quando a obra de arte é abstraída de “objetivo, função e significado de conteúdo” para ser “pura” obra de arte.³⁴ O surgimento da Estética equivale à virada cartesiana para dentro da subjetividade. Só estados internos interessam; eles são a medida de tudo o

³³ Rüdiger Bayreuther, Musikwissenschaft, in: *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, org. Dieter Thomä (Stuttgart e Weimar: J. B. Metzler, 2013), 509 s. As principais referências de Heidegger à música se encontram citadas abaixo.

³⁴ Hans Georg Gadamer, *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, trad. Flávio Paulo Meurer (Petrópolis: Vozes, 2008), 135 [91].

que seja externo: eis a premissa partilhada. O mundo externo não deixa de existir, mas se torna inacessível, senão por meio de uma mediação por representações, que não é neutra, mas constitutiva ou, no mínimo, autorizada.

No ataque de Vincenzo Galilei ao contraponto e ao pitagorismo já se encontra o germe da posição esclarecida de Rousseau e Diderot. A música é doravante associada exclusivamente ao sentimento, seja ele impositivo e violento, seja ele de fruição agradável e leve. A seção 53 da *Crítica da faculdade de julgar* de Kant é um exemplo de que ambos os sentimentos coexistem, embora não tenham o mesmo teor. O quarto momento é a rejeição da distinção estética, por parte de Hegel, concomitante com a percepção do fim da arte, ou seja, que “a arte perdeu a força em relação ao absoluto, a força absoluta”.³⁵

O momento seguinte não é tanto uma superação dos precedentes, mas uma resposta a ambos: é a proposta wagneriana de obra de arte total, não apenas como reunião de todas as artes, mas como dissolução das fronteiras entre música, poesia, dança, artes visuais etc. Em 1870, no ensaio “Beethoven”, essa noção é atenuada pelo privilégio da música, que Wagner retirou de Schopenhauer. Corretamente ou não, e certamente sob a influência de Nietzsche, Heidegger vê em Wagner um acontecimento niilista da maior importância. Wagner radicaliza a Estética ao enfatizar o irracional, as paixões e o ilimitado, ao mesmo tempo em que toma o partido da arte moderna, no sentido em que os belos dias da arte não precisam pertencer ao passado. Sobre esse projeto, Heidegger diz que fracassou, porque a música não pode tomar o lugar da poesia como arte suprema, e que essa escolha já é de fato um sintoma da época. É porque o século XIX já não sabe como a poesia pode ser fundadora é que pode sugerir que a música tome o seu lugar:

O fato de a tentativa de Richard Wagner ter precisado fracassar não reside apenas no predomínio da música ante as outras artes. Ao contrário, a própria possibilidade de a música ter, em geral, assumido esse predomínio já tem sua razão de ser na posição fundamental crescentemente estética em relação à arte na totalidade. O fracasso da tentativa wagneriana deveu-se com isso, antes de tudo, à concepção e à avaliação da arte a partir do mero estado sentimental, assim como à crescente barbarização do próprio estado sentimental, que acabou por se tornar mera efervescência e ardor do sentimento entregue a si mesmo. [...] Foi preciso que a ascensão até a efervescência dos sentimentos oferecesse o espaço faltante para uma posição fundamental e articulada em meio ao ente, o tipo de coisa que somente a grande poesia e o grande pensamento podem criar.³⁶

³⁵ M. Heidegger, *Nietzsche I*, 101; trad. Casanova, 78.

³⁶ M. Heidegger, *Nietzsche I*, 105; trad. Casanova, 81.

Da música do século XIX diz-se que não se elevou acima do fluxo quase totalmente desregrado das sensações, e da música de outras épocas nada se diz. Da poesia já fora dito que é a obra de arte por excelência, nos ensaios sobre a origem sobre a obra de arte. Agora se afirma que só ela pode sequer entrar em diálogo com o pensamento a respeito do lugar da arte nos nossos dias. A música faz companhia às outras artes, no que diz respeito a uma crise de relevância das artes, mas a poesia – a de Hölderlin, em especial – pode ao menos apontar essa crise tematicamente, ao invés de passar por cima dela, como faz Wagner.

Parece que não existe autonomia musical, donde a incapacidade da música para guiar uma discussão sobre o lugar da arte no mundo. Uma declaração do pensador o enfatiza. Em conjunto com a referência a Bach, Mozart e a Wagner, ela praticamente encerra o conjunto dos textos dedicados à música. Trata-se da resposta a um questionário proposto a várias personalidades, em 1962, pela revista *Melos*. A enquete constava de duas perguntas: se o entrevistado conhecia a obra de Igor Stravínski e se a apreciava. A resposta é como se segue:

Caro Sr. Strobel:

Com respeito à sua solicitação, quebrei a regra de não responder a enquetes, estabelecida por mim há muito tempo.

Suas perguntas são, corretamente consideradas, uma só, enquanto recordarmos a sabedoria antiga, segundo a qual só conhecemos aquilo de que gostamos. Desse modo, só conheço duas obras de Igor Stravínski: a “Sinfonia dos Salmos” e o melodrama “Perséfone”, baseado na poesia de André Gide. Ambas as obras transportam para um presente mais moderno a tradição imemorial (*uralte*), de diferentes maneiras. São música no sentido supremo da palavra: obras enviadas pelas musas.

Contudo, por que estas obras não conseguem mais fundar o lugar a que pertencem? Essa pergunta não se refere às limitações da arte de Stravínski. Ela incide muito antes sobre a determinação destinal da arte enquanto tal, isto é, do pensar e do poetar.

Atenciosamente,
Martin Heidegger³⁷

Heidegger chegou a abordar a pergunta se o ensaio sobre a obra de arte caminha na direção de concordar com a tese famosa de Hegel sobre o caráter de passado da arte. Um epílogo foi acrescentado para a publicação, em que único ponto de convergência aceito em relação a Hegel é que é preciso perguntar se “é a arte ainda um modo essencial e necessário como acontece

³⁷ Martin Heidegger, “Über Igor Strawinsky”, in *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1910-1976 (Frankfurt: Klostermann, 2002), 181. GA 13.

a verdade que é decisiva para o nosso ser-aí histórico”. Todo o resto fica em aberto, inclusive porque Heidegger solicita aos leitores que considerem nada mais, nada menos que “o pensar ocidental desde os gregos”, qual a relação tem Hegel com ele e o que lhe permite falar em fim da arte.³⁸ Em correspondência privada, Heidegger admite que concordara com Hegel sobre o caráter de passado da arte, mas também pede que o leitor comece por considerar as diferenças entre o seu pensamento e o de Hegel.³⁹ Fica em aberto se simplesmente chamamos obras de arte mais antes do que os gregos estavam dispostos a chamar, ou se até o nome “arte” é usado hoje em um sentido profundamente distinto, condizente com uma atitude também profundamente distinta da parte do público. Ora, esta hipótese é muito mais condizente com o *corpus* heideggeriano. Mesmo quando Heidegger nos solicita que levemos em consideração que o seu pensamento não é hegeliano –no que diz respeito à concepção de verdade--, ele repete que temos uma relação com a arte diferente daquela que os gregos tiveram e que incide de maneira profunda sobre aquilo que chamamos arte. Quando a arte não é mais uma maneira essencial e necessária em que acontece uma verdade decisiva para o nosso ser-aí histórico, isso afeta tanto as obras como o público e o artista. Na poesia de Hölderlin, Heidegger pensa ter encontrado um interlocutor, mas não na música.

A resposta à pergunta sobre o estatuto da obra musical como obra de arte legítima em Heidegger está em aberto, em que pesem as reticências do autor. Se a essência da arte é ser obra, a música deve ser obra também. Também nela acontece a tensão entre mundo e terra, nos termos do ensaio sobre a origem da obra de arte. Historicamente, é também inegável que a música é uma das artes mais populares, tanto no sentido de apelar a várias pessoas como no sentido de apelar a pessoas de uma comunidade específica, mas não de outras. Muitas vezes, peças que não foram compostas e executadas a partir do propósito específico de ser simbólicas de uma comunidade e de uma época terminaram por sê-lo, tal que satisfariam as condições para que sejam historicamente relevantes.

³⁸ Heidegger, *Ursprung des Kunstwerkes*, 68; Borges-Duarte e Pedrosa, *A origem da obra de arte*, 87.

³⁹ Nas palavras do autor, em uma carta de 25 de abril de 1950 a Rudolph Krämer-Bardoni: “Quando, no Posfácio do meu ensaio (*Holzwege*, p. 66-67), concordo com a citação de Hegel que diz que a arte é ‘sob o aspecto da sua vocação suprema, algo passado para nós’, isto não é nem uma aceitação da concepção de arte de Hegel nem uma afirmação que a arte acabou. Eu diria, ao contrário, que a essência da arte se tornou digna de questionamento para nós. Não posso ‘permanecer ao lado de Hegel’, porque nunca me aproximei dele, impedido pela diferença abismal na determinação da essência da verdade (tradução minha, apud Dastur). Dastur, Françoise. Heidegger’s Freiburg version of the “Origin of the Work of Art”, in: Risser, James (org.) *Heidegger toward the Turn –Essays on the Work of the 1930’s* (Albany: SUNY Press, 1999), 125.

No que tange à ocorrência de termos musicais em Heidegger, seria preciso incluir as menções à fuga. No alemão existem os homônimos *Fuge* e seu parônimo *Fug*. Na marcenaria, *Fuge* é a ranhura que permite a junta das peças, ou simplesmente a “junta”. Mais tarde, a *fuga* latina foi assimilada à língua alemã como *Fuge*, embora o seu sentido literal tenha se perdido. A noção musical de fuga designa um princípio composicional baseado na imitação. “Imitação”, falando musicalmente, é o procedimento de introduzir variações em um tema, desde as mais simples até as mais complexas, desde que a integridade do tema básico se mantenha. A fuga é a forma mais complexa de técnicas imitativas anteriores como o cânone medieval, o moteto e o *ricercare*. Assim pode-se dizer dos temas variantes, em todos estes formatos, que eles “vão ao encalço” do tema inicial, ou o “afugentam”, mesmo que o nome “fuga” só seja usado a partir do séc. XVII para descrever um estilo de domínio profundo da arte do contraponto instrumental.

Já em *Introdução à metafísica*, Heidegger começa a se valer do termo arcaico *Fug*, usado sobretudo na expressão coloquial igualmente antiquada “*mit Fug und Recht*” (“muito justificadamente”). *Fug* significa algo “pertinência” no sentido de “competência”, e é assim que é usado para traduzir *diké*, ao invés da escolha mais convencional por “justiça”.⁴⁰ Em português já foi vertido como “juntura”.⁴¹ Na seção 39 de *Contribuições à Filosofia* encontramos um jogo de palavras que aproxima *Fuge* e *Fug*, por ocasião de algo como um ensaio sobre a fuga: “a fuga [*die Fuge*] é algo essencialmente distinto de um ‘sistema’”.⁴²

Seria necessário um estudo aprofundado desta seção e de sua constelação de sentido que envolve *Fuge*, *Fug* e termos correlatos como *sich fügen* (submeter-se a), *einfügen* (inserir), *das Fügsasme* (dócil) e *verfügen* (ordenar). Na falta de um estudo suficiente, vou me limitar a apontar que o modo mais imediato como o elemento musical está presente na seção 39, sem predominar sobre os outros, é que o próprio texto das *Contribuições à Filosofia* envolve apresentações retomadas de um mesmo tema, em contraste com uma progressão linear. As seis fugas corresponderiam aos seis capítulos internos do escrito, excluídos o primeiro e o último, que já tinham sido mencionadas na seção 3: “a ressonância, a conexão de jogo, o salto, a fundação, os que estão por vir e o último deus”.⁴³

⁴⁰ Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*, 157.

⁴¹ Carneiro Leão, *Introdução à metafísica*, 182.

⁴² Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 81. O tradutor brasileiro optou por tentar reunir todos os sentidos principais do termo, donde se lê “junção livre e fugidia” ao invés de “fuga”. Cf. Casanova, *Contribuições à Filosofia*, 83.

⁴³ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 9; Casanova, *Contribuições à filosofia*, 13.

Assim, a estrutura fugal do texto só faz sentido se considerarmos que as contribuições são projetadas como um retorno ao “primeiro início” que permanece impensado. O pensamento sistemático seria incapaz de um retorno sobre si mesmo, e pensar o seu próprio começo, enquanto o que tem o modo da fuga é a junção articulada que tem a estrutura de uma resposta, isto é, de um olhar para trás, para o que determinou a filosofia até hoje, sem que aparecesse como tal. As menções à fuga musical nem se justificam por si mesmas, nem são puramente gratuitas. Dizer que as *Contribuições à Filosofia* têm uma ordenação musical exige o entendimento de uma questão do pensamento: “os diversos ‘momentos’ que são constitutivos da ‘fuga’ se destacam, quanto à acentuação, diversamente, segundo o ângulo a partir do qual ela é considerada”.⁴⁴

Não existe uma música que possa ser o correspondente sonoro da poesia de Hölderlin, isto é, não existe música alética de forma autossuficiente do mesmo modo como a arte e até mesmo o mito são, nas suas esferas próprias. Nem mesmo a fuga, que recebe menção especial nas *Contribuições à Filosofia*, em um sentido técnico, isto é, abstraído do uso comum. Temos aí uma dinâmica constante na obra do pensador, que consiste nem tanto em ignorar a música, mas em lhe conceder uma relevância condicionada a outras preocupações. O assunto do discurso “Lassidão” (“Gelassenheit”), de 1955, proferido por ocasião do 175º. aniversário do compositor Conradin Kreutzer, não é a música, mas a técnica. Em circunstâncias atuais, é a técnica que toma o lugar da arte na função de dar às coisas pela primeira vez o seu rosto, e aos homens dá pela primeira vez a visada acerca de si mesmos. Podemos dizer que uma *freeway*, que não segue os contornos sinuosos da paisagem natural mas rasga nela uma via plana, ou o copo descartável e reciclável são tão emblemáticos da civilização atual como a escultura de Fídias foi em sua época, consideradas as devidas diferenças. A obra de arte antiga e medieval são ocorrências singulares, um traço que não escapa a Hegel e foi mais tarde definido como aura, por Walter Benjamin.⁴⁵ A perda da aura ou da singularidade não é um fator a ser considerado na possível aproximação entre a arte antiga e a técnica atual. A técnica não precisa de entes singulares para se desabrigar, mas os entes singulares ao contrário é que apontam para o seu pertencimento a uma rede de sentido. A *freeway* e o copo podem facilmente ser substituídos. Só cumprem sua função se, precisamente, não tiverem singularidade alguma mas pertencerem a uma cadeia de transporte

⁴⁴ Ingeborg Schüssler, “Le système et la fugue: deux modes de penser”, in Mejía, Emmanuel e Schüssler, Ingeborg. *Heidegger's Beiträge zur Philosophie: Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 na der Universität lausanne (Schweiz)*, 98.

⁴⁵ Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (Stuttgart: Reclam, 2011), 11.

ou de consumo. No entanto, podem instigar o pensador na medida em que descortinam o caráter de todo ente como fundo de reserva para um emprego presente ou futuro.

Em relação à técnica, Heidegger aponta na direção de uma atitude existencial lassa, ou seja, receptiva e não- agressiva, comparável com aquela do ouvinte musical, e que, no entanto, não parece ter nenhuma relação privilegiada com a música. O som permanece menos importante que a palavra, e a música menos relevante do que a poesia. Isso é verdadeiro mesmo quando a audição é valorizada às custas da visão, e até mesmo quando a percepção é reformulada hermeneuticamente, ao invés de ser definida como sensação.

Por fim, neste artigo foi dada ênfase ao lugar da música dentro do conjunto das artes, principalmente das artes tardias, por assim dizer. Cabe acrescentar que, se o leitor deixar de lado o compromisso de chegar a uma confrontação com as questões de fundo relativas à trajetória histórica da grande arte, pode destacar temas isolados, como o uso que o pensador faz de conceitos musicais. É quase inaceitável para um leitor inclinado à música que Heidegger, sendo o pensador do tempo, não tivesse algo a dizer sobre uma arte eminentemente temporal.

Referências bibliográficas

- Bayreuther, Rüdiger. Musikwissenschaft, in: *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, org. Dieter Thomä. Stuttgart e Weimar: J. B. Metzler, 2013.
- Bell, James, Truesdell, C. e Campbell, Murray. Physics of Music, in: *Grove Music Online*, ed. Deanne Root. 23 de fevereiro de 2017. <http://oxford.online.com>.
- Benjamin, Walter. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Stuttgart: Reclam, 2011.
- Borges-Duarte, Irene e Pedroso, Filipa, trad. M. Heidegger, A origem da obra de arte in: Irene Borges-Duarte (coordenação científica da edição e tradução), *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- Borges-Duarte, Irene, trad. M. Heidegger, *Já só um deus pode nos salvar*. Covilhã: Universidade da Beira interior. 2009.
- Cabrera, José Pedro, trad. M Heidegger, *Martin Heidegger entrevistado por Der Spiegel*, in: José Pedro Cabrera, trad. M. Heidegger, *Escritos políticos 1933-1966*, François Fédier (org.). Lisboa: Instituto Piaget, s/d.
- Carneiro Leão, Emmanuel, trad. *Introdução à Metafísica*. Brasília e Rio de Janeiro: Editora Universidade de Brasília e Tempo Brasileiro, 1978.
- Casanova, Marco Antônio, trad. M. Heidegger, *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- Casanova, Marco Antônio. *Contribuições à Filosofia*. Do acontecimento apropriador. Revisão: Gabriel Lago Barroso. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- Castilho, Fausto, trad. M. Heidegger, *Ser e tempo*. Campinas: UNICAMP; Petrópolis: Vozes, 2012.

- Crocker, Richard L. Pythagorean Mathematics and Music. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 22, 2 (Winter, 1963), 189- 198.
- Dastur, Françoise. Heidegger's Freiburg version of the "Origin of the Work of Art". In: Risser, James (org.) *Heidegger toward the Turn –Essays on the Work of the 1930's*. Albany: SUNY Press, 1999.
- Gethmann-Siefert, Anne-Marie. Hegel, Heidegger und die Griechen. In: *Kultur – Kunst – Öffentlichkeit*, org. A. Gethmann-Siefert e Elisabeth Weisser-Lohmann. Munique: W. Fink, 2001.
- Gethmann-Siefert, Anne-Marie, *Einführung in Hegels Ästhetik*. Munique: W. Finkl, 2005.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik*, I. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik*, II. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt: Klostermann, 1977. (Gesamtausgabe vol. 2.)
- Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt: Klostermann, 1989. GA 65.
- Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt: Klostermann, 1983. GA 40.
- Heidegger, Martin. *Heraklit*. Frankfurt: Klostermann, 1994. GA 55
- Heidegger, Martin. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt: Klostermann, 1995. GA 21.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche I*. Frankfurt: Klostermann, 1996. GA 6.1
- Heidegger, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt: Klostermann, 1997. GA 10
- Heidegger, Martin. Über Igor Strawinsky, in: *Aus der Erfahrung des Denkens, 1910-1976*. Frankfurt: Klostermann, 2002. GA 13.
- Heidegger, Martin. Der Ursprung des Kunstwerkes, in: *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, 2003. GA 5
- Isacoff, Stuart. *Temperament: How Music became a Battleground for the Great Minds of Western Civilization*. Nova York: Vintage, 2003.
- Jardim, Antônio. *Música: vigência do pensar poético*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.
- Jay, Martin. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Løkke, Håvard. The Stoics on Sense Perception. In: *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, org. Simo Knuuttila e Pekka Kärkkäinen. Springer, 2008.
- Meurer, Flávio Paulo, trad. Gadamer, Hans Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*; nova revisão da tradução feita por Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.
- Pedroso, Filipa, trad. M. Heidegger, Referências, in: Irene Borges-Duarte (coordenação científica da edição e tradução), *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- Günther Pöltner, Heidegger, in: Stefan Lorenz Sorgner (org.), *Music in German Philosophy: An Introduction*. Edição do Kindle.
- Schafer, Raymond Murray. *The Tuning of the World*. Random House, 1977.

- Schüssler, Ingeborg. Le système et la fugue: deux modes de penser, in: Mejía, Emmanuel e Schüssler, Ingeborg. *Heideggers Beiträge zur Philosophie: Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne (Schweiz)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2009, pp. 85-102.
- Shuback, Márcia S. C., trad. M. Heidegger, *Ser e tempo I*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- Shuback, Márcia S. C., Trad. Martin Heidegger, *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998. Trad. Martin Heidegger, *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.
- Souza, José Cavalcante de, trad. *Os pré-socráticos*, org. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os pensadores vol. 1.)
- Volpi, Franco. La question du lógos dans l'articulation de la facticité chez jeune Heidegger, lecteur d'Aristóteles, in: *Heidegger 1919-1929: de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, org. Jean-François Courtine. Paris: Vrin, 1996.
- Werle, Marco Aurélio, trad. G. W. F. Hegel, *Cursos de Estética, II*. São Paulo: EDUSP, 1999.
- Werle, Marco Aurélio e Tolle, Oliver, trad. G. W. F. Hegel, *Cursos de Estética, II*. São Paulo: EDUSP, 2014.

*MEDIA*¹

MEDIA

EDMUNDO BALSEMÃO PIRES²

Abstract: Due to the English adoption, the other national languages disseminated the Latin term *medium* in its plural form *media* to describe symbolic and material forms of communication in modern society. The use of the plural term is recent and also the theoretical attention it awakened. It is under “Media Theory,” “Philosophy of the Media,” “Philosophy of the New Media,” etc. that empirical and theoretical research has developed in the last decades in a variety of disciplines and disciplinary crossroads. The English term overlaps with the Latin and thus awakens old echoes. In other national languages the potentiation of these interlinguistic resonances may not be the same as in English. However, in the word *media* the bond between the English and the Latin uses reveals about the term what theoretically and from the semantic point of view is necessary to take into account, namely - mediation. The terms *medium* and *media* do not define isolable objects in their material predicates, but rather a material polymorphism in mediation, which is only there in the world of perception, if it forms and/or reproduces communication. At the same time as they seem to designate forms of perception, the media are not bodies or organisms nor psychic states. The present work gives an account of the problems raised by the connections between communication, perception and technique in the *media*, identifies the classical heritage in the Philosophies of Technique and the modern changes. It is a meta-theoretical reflection on media theory.

Key words: Technology, Exteriority, Communication, Perception, *Media*.

¹ O presente artigo continua e complementa a divisão 5. do meu livro *Sequencialidade do Sentido e Formas Cognitivas*, Beau Bassin/Riga, OmniScriptum, 2018.

² Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Email: edbalsemao@icloud.com. ORCID: 0000-0002-7958-4410.

Resumo: Devido à sua adoção no Inglês, as línguas nacionais divulgaram o termo de proveniência latina *medium* e o seu plural *media* para designar formas simbólicas e materiais de comunicação da sociedade moderna. O uso do termo no plural é recente e também a atenção teórica que despertou. É sob “Teoria dos Media”, “Filosofia dos Media”, “Filosofia dos novos Media”, etc. que a investigação empírica e teórica se tem desenvolvido nas últimas décadas em uma variedade de disciplinas e encruzilhadas disciplinares. O termo inglês sobrepõe-se ao latino e assim desperta antigos ecos. Nas outras línguas nacionais a potenciação destas ressonâncias interlinguísticas poderá não ser a mesma, como acontece no Inglês. No entanto, em *media* o cruzamento do Inglês e do Latim revela acerca do termo aquilo que teoricamente e do ponto de vista semântico é necessário ter em conta, a saber - a mediação. Os termos *medium* e *media* não definem objetos isoláveis nos seus predicados materiais, mas, antes, uma polimorfia material na mediação, que está aí, no mundo da percepção, enquanto forma e/ou reproduz comunicação. Ao mesmo tempo que parecem designar formas da percepção, os *media* não são corpos ou organismos nem estados psíquicos. O presente trabalho dá conta dos problemas suscitados pelos nexos entre comunicação, percepção e técnica nos *media*, identifica a herança clássica nas Filosofias da Técnica e as viragens modernas. É uma reflexão meta-teórica sobre teoria dos *media*.

Palavras chave: Técnica, Exterioridade, Comunicação, Percepção, *Media*.

Résumé: Grâce à son adoption en Anglais, les langues nationales ont diffusé le mot de provenance latine *medium* et son pluriel *media* pour désigner les formes symboliques et matérielles de communication de la société moderne. L'utilisation du terme au pluriel est récente et l'attention théorique qu'il a suscitée aussi. C'est sous les titres «Théorie des *media(s)*», «Philosophie des *media(s)*», «Philosophie des nouveaux *media(s)*», etc. que la recherche empirique et théorique s'est développée au cours des dernières décennies dans une variété de disciplines et de croisées disciplinaires. Le terme anglais traverse le latin et réveille ainsi des échos anciens. Chez les autres langues nationales, la potentialisation de ces résonances inter linguistiques peut ne pas être la même qu'en anglais. Cependant, avec *media* le croisement entre l'anglais et le latin révèle à propos du terme ce qu'il est nécessaire de prendre en compte théoriquement et d'un point de vue sémantique, à savoir - la médiation. Les termes *medium* et *media* ne définissent pas des objets isolables dans leurs prédicats matériels, mais plutôt un polymorphisme matériel dans la médiation, qui existe dans le monde de la perception dans la mesure où il forme et/ou reproduit la communication. En même temps qu'ils semblent dénoter des formes de la perception, les *media* ne sont ni des corps ni des organismes ni des états psychiques. Le présent travail rend compte des problèmes posés par les liens entre communication, perception et technique dans les *media*, reconnaît l'héritage classique dans les Philosophies de la Technique et les changements modernes. C'est une réflexion métathéorique sur la théorie des *media*.

Mots-clés: Technique, Extériorité, Communication, Perception, *Media*

1. Iteração do Inteligível e exterioridade

A propósito do espaço como mediação e da escrita como expressão e órgão externo da memória Platão repete duas histórias egípcias, uma no *Timeu* e a outra no *Fedro*. Começemos por esta e lembremos que é no *Fedro*, na fala do interlocutor que dá o nome ao diálogo (275 b), que se refere a facilidade com que Sócrates “inventa histórias egípcias”.

A história egípcia do *Fedro* (274 c – ss.) não é alheia ao tema da prótese e da escrita como prolongamento do discurso oral com o auxílio de técnicas de inscrição e de símbolos para fins de arquivo. Na apresentação de Theuth e nos desenvolvimentos conexos caracteriza Platão a função da memória, a dupla memória, rememorativa dentro de si com recurso a si e externa, mnemotécnica, com recurso a símbolos externos gráficos, identifica-se o processo de desapossamento da memória na exterioridade dos símbolos gráficos, refere-se a impossibilidade de, no espaço gráfico, o emissor vir em auxílio da palavra própria e coloca-se, em consequência, o problema da fidelidade do significado dos signos gráficos em relação ao pensamento e ao discurso.

Em virtude da doutrina do *Fedro*, anamnese e mnemónica simbólica externa tornam-se réplicas da contraposição da alma e do corpo e assim se fundirão na herança do dualismo da cultura ocidental nas Filosofias da Técnica e nas teorias dos *media*.

Sócrates conta a lenda de Theuth, divindade egípcia venerado na região de Náucratis e Hermópolis, a que os egípcios atribuíam a invenção da escrita (*γράμμα* – termo válido para a escrita e para “o que está desenhado”), mas também o número e o cálculo, a geometria, a astronomia e alguns jogos, e do seu encontro com o Rei Tamos. Hoje, se vivêssemos ainda num mundo fascinado por histórias egípcias e pelos seus *thaumata*, chamar-se-ia a Theuth o deus das mediações. A escrita é uma delas.

Ao apresentar ao rei a escrita como uma das suas invenções, Theuth descreve-a como “remédio da memória e do conhecimento” e como um invento (*τέχνη*) que irá amplificar essas capacidades entre os egípcios (274 e). Quer dizer que os sinais do espaço gráfico, escrita e desenho, prolongam capacidades, “memória e conhecimento”, e que, para estes, são um *pharmakón*.

A descrição da utilidade e razão de ser do elemento gráfico resume-se aos dois predicados da *techné* e do *pharmakón*. A técnica é descrita como amplificação de capacidades e é nisso que ela pode ser remédio, corrigir inaptidões, com os perigos inerentes.

O rei Tamos objeta a esta descrição o facto de a escrita poder mais facilmente contribuir para o esquecimento do que para o exercício da memória, introduz explicitamente a questão da fidelidade – “confiados na escrita, recordar-se-ão de fora” (275 a) – e distingue entre sinais externos e sinais próprios, interiores, na rememoração.

No discurso de Theuth e na objeção de Tamos a escrita é tomada como mediação da memória. Não como mediação interna, mas precisamente como meio técnico externo de amplificação e como tal dependente de um conceito dessa exterioridade. Esta ideia recebida não é sujeita a objeção por parte de Tamos, o resto da exposição sobre a escrita por Sócrates continua esta ideia (275 d-e) e é a sua justeza que é discutida. Quer dizer que, pela figura de Theuth, Sócrates transmite uma noção comum sobre os sinais gráficos como *organa*.

Conhece-se bem o sentido da desconfiança platónica sobre a escrita, que deriva, entre outros, deste passo da história egípcia do *Fedro*, e a sua relação com a doutrina da dupla memória. Contudo, não são apenas a mnemónica externa e o tema da assistência autoral e fidelidade ao sentido original que aqui devem ser observados, mas também, e primeiramente, o significado da forma externa, técnica, em que “o que está desenhado” (*γράμμα*) ganha articulação, segundo traços sensíveis delineados em superfícies especiais que, diz-se, ambicionam ampliar o interior. Em síntese, devia começar por se isolar o estatuto desta *exterioridade que amplia*, pois é esta noção que Sócrates transmite como a versão corrente sobre a escrita, que é não só um suplemento, mas uma amplificação de capacidades, um tipo especial de *organon*. É também esta versão que é sujeita a exame.

Ao referir os símbolos da escrita como *gramma* Platão situa-se no terreno do *eikos* e do fabrico (*τέχνη*) ou seja do que no grego se designa também por *organon*, segundo uma primeira linha que nos leva ao instrumento, como um corpo que prolonga, mas igualmente, numa segunda linha, ao *thauma*, ou à exterioridade do engenhoso e maravilhoso à visão, que também é suposto, embora não desenvolvido, na apresentação de Theuth, e relevante se recordarmos que se trata de uma história egípcia, precisamente uma lenda do país dos inventos surpreendentes (*thaumata*).

A doutrina socrática sobre os sinais escritos é deliberadamente lata para incluir livros e desenhos (*ζωγραφία*). Ambos os tipos são tidos como imitação (*εἶδωλον*) dos seres vivos ou do discurso. É quando caracteriza o valor da imitação nas superfícies gráficas que o diálogo entra nos detalhes sobre a exterioridade tecnográfica e a sua relação com uma interioridade e com os seres vivos tidos como originais. As coisas imitadas são duas – seres vivos, particularmente no desenho, e discurso. Platão escolhe uma dessas coisas imitadas, o discurso, para concretizar uma diferença entre o gráfico e o não-gráfico. Os grafemas da escrita que imitam o *logos* não se conseguem defender, completamente, a si mesmos nem participar da relação dialéctica da pergunta e da resposta, o que é um outro motivo de menos apreço por esses traços mortos, para além das desventuras da mnemotécnica. A palavra tem como sua forma original a pergunta e a resposta, em que o *logos* dos interlocutores está permanentemente assistido pelos próprios e em que, acrescen-

tamos, a economia da significação está regulada nas suas fontes psíquicas primitivas. É assim que, como primeira exterioridade em que a fidelidade ao interior psíquico pode ser observada, a fala é *organon* do pensamento.

O discurso vivo e animado contrapõe-se aos sinais da escrita assim como o *logos* original, que vem em socorro de si e que a partir de si germina em iguais, repetindo-se de fora nos interlocutores em presença, o diálogo da alma consigo mesma, está frente a um mundo de sinais escritos silenciosos, que mataram ou podem matar a iteração do discurso vivo no vaivém da voz entre os interlocutores.

O que *Fedro* rejeita é que os sinais gráficos se possam substituir ao diálogo vivo sem perdas substanciais, tanto mais que supõe que as formas gráficas pedem uma mão e um olho no lugar de uma boca e de um ouvido.

A analogia com o agricultor que faz a sementeira no terreno agrícola próprio (276 b) e que, nisso, procede como o dialético, que parte do *logos* original, da pergunta e da resposta, e aquele outro que, pelo contrário, “escreve na água escura”, revela como a verdadeira sementeira do discurso não se faz nos sinais escritos, mas diretamente para a interioridade de uma “alma apta” (276 e – 277 a) a receber e a responder por si mesma. Se a perfeição do discurso oral está em conseguir suscitar respostas e em desdobrar o *logos* no fluxo das perguntas e respostas, os sinais escritos e o arquivo representam a interrupção da iteração e o esquecimento, que a imagem das águas escuras simboliza. A exterioridade da escrita não germina em perguntas e respostas e, nos traços deixados ao abandono, retrata a espacialidade morta de um tipo de *organon*, que ainda não reconhecemos por inteiro.

A intervenção de Tamos pretende mostrar que não há uma inequívoca amplificação de capacidades, de memória e conhecimento, na escrita. Esta última, como imitação, pede sempre os seus originais e tem de estar com estes numa relação estreita. Preenchendo-se pela voz ou identificando-se nos seus traços nos seres vivos é que podem os sinais gráficos representar e ser *organa*. É esta docilidade do sinal ao conteúdo psíquico e à voz, que o deve permear, que é requerida para se poder falar de um prolongamento no sentido exigido pelo dialético.

É claro que Sócrates, que atribui a Tamos uma dúvida sua sobre o valor da escrita, não nos diz que o modo como construiu a interioridade psíquica de que brota o discurso está já substancialmente formada segundo a pauta da exterioridade gráfica, na distinção clara entre frases e nas frases entre os seus componentes lógicos, e que a sua exigência de fidelidade ao diálogo é uma teoria do controlo político sobre a comunicação.

A construção do espaço no *Timeu* de Platão, na sua versão da distância dinâmica do sensível e do inteligível, como *khora*, traduz na ordem cosmológica o significado da exterioridade do Outro e da iteração do Mesmo e constituiu-se como uma outra fonte essencial do conceito ocidental de mediação.

O estatuto da matéria e do espaço na exteriorização do inteligível é, possivelmente, o que de mais sério há a reconsiderar no platonismo para se compreender o seu peso na formação do conceito do meio da escrita e da técnica em geral.

Aqui, a exterioridade é contrastada com a Ideia e com a sua contraparte epistémica no conceito adequado. No entanto, o que lhe importa é o próprio movimento de saída para fora de si da Ideia e não o isolamento no inteligível. Sair fora de si é, porém, repetir-se em formas que não são as originais, o si mesmo no outro. A adoção da forma sensível implica para a Ideia a perda da proximidade de si a si do inteligível enquanto tal. Nisto se descreve uma relação em que o exterior ao representar o enfraquecimento da inteligibilidade da Ideia ainda a conserva, repetindo-a.

Lembre-se que o platonismo exige a noção de expressão, que implica um lado interior, estável, inalterável, do pensamento, frente à exterioridade mutável e cambiante. Expressão seria aqui em todo o rigor passagem, transferência ou tradução da essência na aparência, da ideia no ídolo.

Por conseguinte, o exterior estará já marcado pelo inteligível na processão expressiva do inteligível, o que explica por que seria irreconhecível a exterioridade como tal sem já possuir a sua própria inteligência, mesmo se exautorada.

Uma tal representação da exterioridade como ídolo da Ideia está na fonte da noção de escrita como recipiente material do pensamento, assim como do utensílio como prolongamento do órgão corpóreo e da vontade na ação deliberada. Corresponde ainda aos traços essenciais da narrativa sobre a Criação do monoteísmo, à noção da criatura como realização da perfeição do Criador, mas no quadro limitado do existente temporal, finito.

O ponto de partida da exposição doutrinal do *Timeu* é a narrativa do encontro de Sólon com os sacerdotes de Sais (Egipto). Em Sais (Zau), no século VIII a. c., conhecia-se o culto de Neith, que Platão aproxima do de Atena segundo o relato que atribui ao próprio Sólon, que teria viajado para o Egipto em 590 a. c.

O culto de Neith representava a esta divindade feminina como um poder genésico capaz de criar todas as coisas. Era também considerada deusa da guerra e da caça. Neith vem diretamente associada a Sais. Na sua função genésica é-lhe atribuída capacidade de autogeração, tem nome feminino, mas dotes fálicos. São conhecidas igualmente as suas funções de acompanhamento das almas na viagem para o além e o seu domínio divino sobre as águas.

Foi Heródoto o responsável pela aproximação entre Neith e Atena no que foi seguido por Platão. A sua representação como mãe virgem pode ter tido alguma influência em visões cristãs sobre o Divino.

O diálogo narrado entre Sólon e o sacerdote de Sais dá testemunho da importância da escrita no conhecimento do passado, comparando-se o egípcio ao grego com vantagem para o primeiro, dada a maior antiguidade da escrita entre os egípcios. O que Sólon obtém dos sacerdotes é a narrativa sobre as formas políticas originais da Grécia, que os gregos eles próprios desconheciam, por ignorarem a escrita, e a história da Atlântida.

O discurso de *Timeu* é introduzido por Critias, como um relato que começa com a criação do Mundo para se poder chegar à natureza do Homem (27 a-b).

Timeu narra a produção do universo na perspectiva daquele que o produziu, um demiurgo que é agente e como agente fonte de expressão do seu querer-fazer.

A teoria da imagem do *Timeu* é articulada desde o início da explicação sobre a gênese do universo. O próprio cosmos é identificado com um ícone (*eikónos*, 29 b) cuja capacidade para reproduzir o original é apenas provável (*eikós*) e não necessariamente. Na relação da imagem ao original contém-se o carácter expressivo que liga o cosmos aos princípios imóveis e inteligíveis, por intermédio da ação que põe de fora do agente o conteúdo da expressão.

Do nexos expressivo da imagem ao original se conclui que a atividade do demiurgo na construção do cosmos foi essencialmente um cálculo sobre o grau de prevalência da ordem (inteligível) na desordem (sensível) de modo a aproximar a obra do modelo. Podemos representar qual pode ter sido o critério seguido para obter esta aproximação. Esta tem lugar segundo uma disposição da natureza que em todos os seres vivos dá precedência à alma sobre o corpo (30 b-c) e assume este como instrumento da alma. A relação de subordinação que define o somático frente ao psíquico caracteriza o modelo de organismo, que subjaz a todo o conjunto doutrinal do *Timeu*, assim como a reciprocidade entre produção e expressão. Constitui o que de Platão é herdado no que chamamos de Filosofia Grega clássica, aqui incluindo a Filosofia Helenística.

O ser vivente paradigmático tem no seu interior tudo o que há na natureza como múltiplo vivente (31 a), composto a partir dos quatro elementos. Em obediência à ordenação paradigmática do múltiplo, o diverso pode sair do único vivente absoluto como sua imagem e ser relativo. O paradigma do organismo assim constituído como origem individuada inteligível do cosmos é o envelope de todas as coisas, explicando-se a sua figura esférica (33 b-c). O fabrico do mundo visível desenvolve-se para fora do vivente absoluto segundo a proporcionalidade das misturas e dos meios-termos sucessivos obtidos das várias combinações entre o Mesmo e o Outro, entre o Uno e idêntico consigo mesmo, indivisível, e o diverso e divisível. Assim se compreende que o acesso à exterioridade esteja desde sempre condicionado pela mediação com o inteligível e que, presa dos meios-termos de que recebe o seu ser

compreensível, a exterioridade seria, nela mesma, sem o seu outro extremo na interioridade, ininteligível (não-ser).

É Timeu (37 a) que descreve as misturas como extensões ou, mais propriamente, como séries ou linhas em que o Mesmo, o Outro e a realidade participam na harmonia da alma (*ἀρμονίας ψυχῆ*). A exterioridade sensível reflete a abertura do psiquismo do Grande Animal primeiramente para si mesmo, pois só por estar refletida na sua unidade pode a Alma ser medida do diverso.

É no facto de na Alma do Mundo se dar a combinação do Mesmo, do Outro e da realidade que também se compreende a génese do Tempo como “imagem móvel da eternidade”, como reflexo externo na mobilidade do diverso da relação estável consigo mesma, explicando-se uma igual raiz para o Tempo e para o Movimento.

São as mediações operadas pelos meios-termos que sucessivamente vão permitir o trânsito do Uno no múltiplo, do Mesmo na exterioridade, ao longo de uma série expressiva, que repete o princípio nos meios-termos e nas extremidades somáticas do produzido. O entendimento do cosmos como Grande Animal Imortal ou “animal perfeito e inteligível” (*τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζῴῳ*, 39 d-e) caracteriza o ponto de partida da parte visível da série expressiva do mundo construído a partir do Mesmo inteligível e prototípico no seu ciclo de expansão expressiva para fora de si.

O animal perfeito e inteligível não é metáfora, mas a designação própria de um protótipo dotado de uma auto-afeção capaz de originar a manifestação do mundo visível como acontecimento da (sua) inteligibilidade, como causa do cosmos e reflexão dessa causa, como o interior no de-fora.

No animal inteligível se percebe por que razão a série ordenada demiúrgica da construção do cosmos a partir da unidade perfeita começa e deriva do *nous* e exprime gradativamente o mesmo *nous* numa corrente mimética de níveis óptico-gnosiológicos, em que o mais próximo da Unidade é modelo para o mais afastado, pois só o inteligível se pode reconhecer a si mesmo como começo de uma série e nos seus graus inferiores.

Ora, é neste movimento de auto-desdobramento óptico-gnosiológico da Unidade que se deve encontrar a noção platónica da exterioridade. A processão descreve uma orientação que vai da interioridade dotada de auto-afeção do *nous* até aos seres exteriores cujo modelo óptico-gnosiológico é o da sensação e, por conseguinte, também, representa uma afeção que depende de misturas, de mediações, que se vão sucessivamente perdendo do seu centro ainda que não possam deixar de o exprimir, pois nada pode definitivamente ser estranho ao Mesmo.

Não é acidentalmente que a geração do mundo é reconhecida como um fazer. O fabrico e especialmente o modelar com base em um protótipo pode surgir como uma imagem exterior e mesmo rude para exprimir a processão

da Unidade como acontecimento inteligível. Porém, torna-se a representação inevitável quando o que se pretende sublinhar é o nexu imitativo entre os graus da série. O Deus do *Timeu* é o fazer eductivo consciente de si mesmo, agir expressivo, invocado na fala do demiurgo aos deuses menores (41 a-b).

Por misturas sucessivas o fazer demiúrgico, eductivo e serial, como uma diluição do inteligível no sensível, recorrendo a ingredientes de pureza cada vez mais degradada, configura a exterioridade como exteriorização do interior e o múltiplo como diversificação do Uno.

Os corpos mortais em que as almas ficaram presas na processão são o estádio final da série. Aqui ocorre a imagem invertida da orientação da série e a representação inversa sobre a relação entre exterioridade e interioridade, quando se diz que a alma é primeiramente afetada pelos objetos sensíveis na sensação. *Timeu* descreve uma tal inversão à luz de uma outra narração sobre a série, que se pretende substituir à verídica e em que a exterioridade assume a primazia. É evitado o problema da justificação do termo sensível, exterior, da série, que é a dificuldade da justificação da necessidade para o inteligível de se ter de deparar com a exterioridade e, particularmente, com o exterior material. Por isso, quando o diálogo refere a inversão óptico-gnosiológica, que corresponde à tese empirista sobre o conhecimento, é na modalidade de uma contra-narrativa da Verdade. O exterior que afeta o corpo recetivo é eduzido na série processiva enquanto na contra-narrativa empirista, mediante a sensação, o de-fora desempenha a função de centro produtor de conhecimento.

No entanto, na tese da processão do Uno de *Timeu* assim como na contra-narrativa empirista à sensação é atribuída uma função de articulação do conhecimento com a exterioridade. Nisto, a sensibilidade assume um papel reflexivo pois é, em uma versão como na outra, o portal da exterioridade.

A garantia da iteração do Mesmo na série está ameaçada pela sugestão empirista de uma exclusividade do mundo visível e é nessa medida que se explica o detalhe posto na descrição das misturas e dos meios-termos e a referência à *khora* – a teoria platónica da exterioridade não é possível sem a mediação.

É novamente à semântica do fabrico que se vão procurar os recursos exemplificativos para a *khora*, nomeadamente na imagem da cera mole que serve de superfície de inscrição para todas as formas sem nunca se confundir com alguma delas. *Khora* é meio, potencialidade de formas sem forma. É conhecida a referência de *khora* na designação de um domínio territorial na Polis e a diferenciação entre *khora* e *ásty* – desde logo a parte não residencial e a residencial da malha urbana. O *Timeu* alarga esta significação, particularmente no exemplo da cera, para sublinhar o valor de inscrição e traço das superfícies de mediação no fabrico, exprimindo assim a recetividade da matéria e a sua mediunidade (50 c-d). *Khora* é o que dá lugar a todas as coi-

sas, como o haver espaço difere das diferenças entre os corpos, mas suporta-as, dando a vê-las, mas mais definidamente como o que tolera a inscrição e, deste modo, fenomenaliza a essência. *Khora* realiza a abertura do meio às formas, do mesmo modo que o território potencia a residência a humanos e a animais. Não o faz indiscriminadamente, mas sempre segundo a medida imposta pelas operações demiúrgicas, segundo as inscrições e as séries ordenadas. Tolerando a inscrição, é só por esta que ser e não-ser, formas e o amorfo são discriminados na *khora*. Como marca de uma diferença distingue um lado mediúnico da matéria do lado fenoménico das formas inscritas.

No diálogo de Platão, esta diferença primordial que ocorre mediante os exemplos da inscrição na cera está presente na narrativa sobre a formação do mundo visível e transmite-nos já a dificuldade em representar uma operação, como tal, na linguagem do Ser, de tal modo que devemos mesmo afirmar que operações com valor gerativo para formas não pertencem à ontologia das formas, o que Platão aproveita para justificar a sua proximidade ao inteligível.

As analogias desenvolvem-se através dos dois exemplos da cera e do ouro. A comparação com o ouro, com que também se modelam figuras, permite referir o idêntico, como espacialidade do espaço, que se repete em todas as figuras modeladas e relembra o motivo inicial da iteração do inteligível. Se, na analogia com o ouro, *khora* pode interpretar-se como meio, no sentido do latino *medium*, é porque a identidade é o mesmo da iteração de que provêm as formas, como *isto* ou *este* em cada caso, sucessivamente geradas, graças ao poder operatório da modelação ou da inscrição. O isto das formas visíveis é a individuação por iteração do mesmo no espaço mediúnico da *khora*.

Eis-nos, pois, perante a questão do estatuto dos meios para operações definidas de fabrico tal como Platão as interpretou nas analogias do ouro e da cera.

Um tal Mesmo iterativo das possibilidades que a iteração operatória da modelação ou da inscrição concretiza em cada caso foi entendido como matéria na Filosofia Grega Clássica ou ainda, mais particularmente, como matéria primeira, que Platão considerou que participava do inteligível (51 a-b).

Khora como *medium* quer então dizer matéria modelável ou, segundo terminologia contemporânea, informação disponível para operações de sentido.

A conversão da matéria modelável em informação disponível justifica-se pelo que se segue na lição do Timeu, depois das analogias com o ouro e a cera e em consequência da concretização da teoria dos géneros do Ser, do lugar e do devir.

O caos inicial (52 d - ss.) do diálogo tem entre outras possibilidades analógicas a de equacionar o estado de um sistema em situação de ruído, como em entropia máxima ou, como diz Platão, “sem razão nem medida” (*ἀλόγως καὶ ἀμέτρως* - 53 a). Tal é o estado que subsistiria se não existisse um demiurgo. É este que confere regularidade ao caos inicial, começando por dispor os quatro elementos nos seus lugares próprios. É, portanto, a operação inicial de distribuição dos elementos que gera alguma diferenciação, algo que se assemelha a forma no informe, assumindo-se, também, como regra geral distributiva.

Esta regra não podia desenvolver-se mais na saída para fora do estado inicial se não pudesse traduzir-se em princípios mais evoluídos de seleção. São estes que Platão concebe nas noções das formas (geométricas) e dos números. Como princípios seletivos da geração do mundo visível, formas e números ou formas mensuráveis aplicam-se ao estado inicial do sistema.

A unidade da forma e da medida é a figura geométrica, desde logo o triângulo. Dada a sua regularidade interna, pode ser mobilizado como selector e matriz de outras formas, iniciando figurativamente a iteração na série. A referência de Timeu aos triângulos primitivos tem um triplo significado estético, matemático e dinâmico (iterativo), que devemos ponderar. Lembremos que Platão insiste em que, para iniciar a série iterativa, entre os triângulos se deve preferir o que é o mais belo, o equilátero, pois sendo o mais perfeito tem em si o poder de gerar mais dois triângulos. A sua perfeição refere-se não somente à aparência fenomenal, à proporção geométrica dos lados e ângulos como ainda ao desempenho operativo na técnica geradora do demiurgo. Por conseguinte, se explica por que a unidade da figura e da medida, nos triângulos geradores, tem valor estético, matemático e dinâmico.

Encontramo-nos, pois, no terreno dos padrões e da matemática como ciência dos padrões. É nestes que se firma a unidade do esquematismo estético, matemático e dinâmico com valor na iteração serial das figuras regulares até se chegar aos corpos sensíveis. De 53 d até 61 c destaca-se um segmento textual que se pode identificar com uma micro teoria dos padrões iterativos metamórficos, imediatamente antes das análises dedicadas à constituição da Alma e às conexões psicofísicas.

A parte psicofisiológica que se abre desde 61 c em diante, até ao fim do diálogo, desenvolve a demonstração do carácter vivente do universo e a sua comunicação aos sentidos, mediante os quais a alma humana pode perceber os traços do “Deus acessível sensorialmente” (92 c). Mas toda esta articulação doutrinal é possível apenas depois se ter caracterizado a parte anterior sobre os padrões seletivos e iterativos. A cognição sensível ganha justificadamente os atributos da reprodução e recetividade que, doravante, a caracterizarão, mas para que contribuiu já a disposição figurativa do mundo segundo as sequências metamórficas dos padrões geométricos do demiurgo.

Ainda que sem a referência a um demiurgo, a tradição filosófica e a ciência não deixarão de seguir pelo caminho de Platão ao entender os *media* segundo a mesma tríade estética, matemática e dinâmica e desde logo na grande dualidade dos *media* da técnica e da arte.

Uma vez comunicada à modernidade por intermédio do neoplatonismo do Renascimento e da sua visão do nexos expressivo entre o macro e o microcosmos, nas teorias da Alma e das suas faculdades, vai ser ainda a concepção platónica da exterioridade uma das mais marcantes na definição dos meios como extensões do humano e iterações do interior.

Com a sua teoria da ação, o platonismo formou e alimentou o conceito do agente produtivo e expressivo, cujas produções são, ao mesmo tempo, técnicas e simbólicas, desde logo mediante a versão aristotélica do fazer poético, nas vicissitudes da sua receção histórica, e no filão doutrinal do organicismo.

2. Medialidade

2.1. Medialidade Técnica

Em 1777, o cameralista Johann Beckmann usava no título de uma obra sobre fábricas e manufaturas o termo “tecnologia”, pretendendo aí oferecer uma introdução a este novo domínio do saber. Apoiando-se em vários testemunhos e na doutrina dos enciclopedistas franceses, o autor advogava uma revalorização das “artes mecânicas” e o fim do seu desprezo multiseular. Na obra é definida tecnologia como a ciência que investiga os materiais e a sua transformação nas manufaturas pelo trabalho humano, segundo um saber prático acerca das relações entre meios e fins. Trata-se de um conhecimento mecânico e prático aplicado à economia³.

Depois das observações sobre o papel das máquinas na indústria e a divisão do trabalho de Adam Smith até ao “trabalho abstrato” de G. W. F. Hegel (1820), da crítica social dos socialistas ao trabalho industrial e das ideias do jovem Karl Marx (1844) sobre o inumano do trabalho mecânico é nos finais do séc. XIX, com *As Origens da Tecnologia* (1897) de Alfred Espinas⁴ que, à imagem dos três estádios de Auguste Comte e da teoria da sociedade de Herbert Spencer, vemos delinear-se uma noção evolutiva integral sobre a tecnologia que inclui a “mecânica” não apenas na indústria mas na compre-

³ Johann Beckmann, *Anleitung zur Technologie oder zur Kenntniß der Handwerke, Fabriken und Manufacturen, vornehmlich derer, die mit der Landwirtschaft, Polizey und Cammeralwissenschaften in nächster Verbindung stehen* (Göttingen: Verlag der Wittve Vandenhoeck, 1777).

⁴ Alfred Espinas, *Les Origines de la Technologie* (Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1897).

ensão do trabalho humano e da questão social, fazendo recuar à *techné* grega e aos *thaumata* a origem dos receios mais recentes acerca das máquinas, sublinhando a diferença entre *organa*, *thaumata* e *automata* na cultura grega e na sociedade moderna.

De 1783 data um *Essai sur les Machines en Générale*, reeditado em 1786, de Lazare Carnot, que comunga da visão de J. Beckmann sobre a revalorização das artes mecânicas e pretende dos estudos evoluídos sobre mecânica das máquinas simples e compostas aplicações industriais e a transformação do trabalho humano. O livro de L. Carnot alinha numa série de escritos sobre “Ciência das Máquinas” no séc. XIX, como o de André Guenyveau (1810) ou a cinemática da maquinaria de Franz Reuleaux (1875) correspondente à mesma linha genealógica em que se inclui, mais tarde, o livro de viragem de Jacques Lafitte (1932) e a Cibernética nos anos 1940⁵.

Nos estudos do engenheiro A. Guenyveau a máquina era definida como um tipo especial de motor ou, mais concretamente, como um corpo intermédio entre motores e resistências que, como objeto delimitado de estudo, depende do conhecimento dos movimentos locais dos corpos físicos e de como estes podem ser mobilizados segundo propósitos práticos para vencer resistências ou pressão, gerando trabalho. Variáveis como forças antagonistas, esforço e velocidade vão tomar-se em conta para medir a capacidade dos motores para vencer as resistências. Nos trabalhos de F. Reuleaux, posteriores a James Watt e à máquina a vapor, delineia-se uma “história do desenvolvimento das máquinas”, envolvendo o design de máquinas, a mecânica prática e a evolução do trabalho humano, além de concretizações sociais como o ensino politécnico⁶.

Nas reflexões de Gaston Bachelard acerca do ideal de autocorreção e autossuficiência planeada do mundo técnico das máquinas incluíam-se referências ao conceito de máquina e aos esboços de F. Reuleaux, que corro-

⁵ Lazare Carnot, *Essai sur les Machines en Général. Nouvelle Édition* (Dijon: Imprimerie de Defay, 1786); André Guenyveau, *Essai sur la Science des Machines* (Lyon: Imprimerie J. B. Kindelem, 1810); Franz Reuleaux, *The Kinematics of Machinery. Outlines of a Theory of Machines – English Translation by Alex Kennedy* (London: Macmillan and Co, 1876); Jacques Lafitte, *Réflexions sur la Science des Machines* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972); William Ross Ahsby, “Statistical Machinery” in *Thalès*, 1951, t. 7, 1-7 (reed. in *Revue Internationale de Systémique*, 1989, vol. 3 n° 3, 343-351).

⁶ Na época moderna, o desenho de máquinas foi acarinhado por Leonardo da Vinci, antes de ser consagrado como um tema de interesse público pela Academia Real das Ciências da França com a edição de uma série de tomos para instruir o público sobre a “Arte das Máquinas”, cujo primeiro volume sai em 1735. O desenho das máquinas é influenciado pela reflexão sobre o significado industrial e social da maquinaria, o que teve o seu impacto nos esboços de Charles Babbage, “On a Method of Expressing by Signs the Action of Machinery”. In: *Philosophical Transactions* 111 (1826), 250-265.

boram a tese de que as ideias deste engenheiro se se afastavam já do modelo expressivo sobre a exterioridade do platonismo, não deixavam de atribuir às técnicas e às máquinas uma perfeição e independência formadas pelo intelecto humano⁷.

Por máquina entendeu F. Reuleaux “uma combinação de corpos resistentes organizados de tal modo que por meio de forças mecânicas da natureza pode ser compelida a executar trabalho acompanhada de determinados movimentos”⁸. A definição condensada de máquina como “corpo organizado artificial” vai ser mantida posteriormente, nomeadamente na obra de Jacques Lafitte, mas o sublinhado do seu inspirador ia para a tese de que foi a observação do movimento contínuo e a sua organização em escala reduzida o que originou as máquinas e não a ação direta sobre os objetos externos, como se infere da descrição comum da alavanca como primeira máquina. O que chama “ponto de vista kinemático”⁹ sobre a evolução da maquinaria implica o isolamento das noções de força e movimento na construção de máquinas compostas, no sentido de tornar viável a especialização das forças, a sua orientação para centros definidos, separados de outros, articulações precisas entre estes e os movimentos internos que desencadeiam dentro da máquina¹⁰. A diferença entre força e movimento e a possibilidade de concertar relações de forças na produção de movimentos concatenados, ou mesmo serialmente encadeados, traduziu-se numa noção de máquina em que se podem embutir outras máquinas ou engrenagens de acoplamento, segundo o que chama “encadeamento kinemático”¹¹. É a máquina a vapor de J. Watt que constituiu o marco decisivo no nascimento desta maquinaria moderna, com máquinas completas dotadas de movimento contínuo entre as suas engrenagens e partes, em que o princípio da endentação de partes e de sub-rotinas sobrevém ao do confronto directo com a resistência exterior da matéria e em que a indefinição dos movimentos está praticamente eliminada e tudo parece programado. Assim se pode ver na máquina uma construção do intelecto.

Se depois de 1750 com a adoção de diversos engenhos hidráulicos e térmicos, em que cada vez mais se especializam as forças para gerar movimentos cada vez mais determinados e em encadeamento kinemático programado, em engenhos estáticos, dinâmicos e termodinâmicos, estes podem ser vistos como responsáveis pela progressiva perda de notoriedade da força muscular bruta, com reflexos na organização do trabalho industrial, nas teorias filo-

⁷ Gaston Bachelard, *Essai sur la Connaissance Approchée* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969³) 157.

⁸ Reuleaux, *The Kinematics of Machinery*, 35.

⁹ Reuleaux, *The Kinematics of Machinery*, § 49.

¹⁰ Reuleaux, *The Kinematics of Machinery*, 224.

¹¹ Reuleaux, *The Kinematics of Machinery*, 231.

sóficas não são evidentes indícios do recuo do conceito da técnica como prolongamento do funcionamento orgânico na exterioridade e, portanto, da tecnologia como expressão instrumental do microcosmos humano e, mesmo quando alguns engenheiros ensaiam definições das suas máquinas, sobrevém a imagem do órgão extensor.

Prova disto são as *Grundlinien einer Philosophie der Technik* de Ernest Kapp (1877)¹² que, assumindo o lema do Homem como medida de todas as coisas, desenvolve a ideia de que os *organa* técnicos são projeções dos órgãos biológicos do Homem. Não se limitando aos prolongamentos mecânicos propriamente ditos, as descrições da obra de E. Kapp alargam-se a todo o âmbito da mediação sob a categoria geral de “criação cultural”.

Quando relemos *Uma Teoria Científica da Cultura* (1944) de Bronislaw Malinowski, o trabalho seminal do funcionalismo antropológico, a sua teoria das “sequências vitais” com os momentos da pulsão, consumação fisiológica da pulsão e satisfação orgânica, e a definição de instituição social como prótese simbólico-instrumental de sequências vitais, apercebemo-nos do alcance no século XX da perspectiva orgânico-instrumental da técnica de E. Kapp. Presente ainda em várias fórmulas da Antropologia do Gesto do princípio do século XX, que chegam até André Leroi-Gourhan, e patente na indecisa compreensão dos *media* como extensões do humano de Marshall McLuhan, sempre mencionada nos compêndios de Filosofia da Técnica como doutrina obrigatória, pode dizer-se que a compreensão orgânico-instrumental da técnica foi inescapável para o século passado.

A noção de instrumento se escrutinada no quadro da conceção platónica da exterioridade, de que as teorias mais recentes receberam todos os traços, pode comportar mais complexidade do que aparenta e, no lugar de oferecer um expediente prático para formulações de doutrina, pode tornar-se num terreno de afirmação de uma Metafísica desusada. Como se verá, frente à evolução tendencial do mundo das máquinas, desde a segunda metade do século XVIII, o valor analítico do conceito de instrumento vai perdendo terreno.

A teoria da projeção de órgão oferece uma descrição teórica da relação entre o interior orgânico do Homem, a procura por este último da inteligibilidade nas suas próprias criações e o cultivo das formas externas segundo a exteriorização apropriadora da matéria, na ação, que os *organa* exteriores, como instrumentos da vontade e do agir, exprimem e realizam. O ciclo da exteriorização da vontade, projeção de órgão e retorno a si é identificado com uma auto-produção do Homem através de objetos culturais. A forma da exterioridade submetida à criação espiritual, como mundo da cultura, é

¹² Ernest Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten* (Braunschweig: Druck und Verlag von George Westermann, 1877).

“espelho”, “imitação do interior” ou ainda “uma parte de si mesmo”¹³. Como conjunto de *organa* a exterioridade como cultura é todo o mundo externo destinado ao autoconhecimento do Homem o qual, nesses objetos, saindo de si, pode reentrar em si mesmo.

O órgão que transmite a projeção do interior, e nele mesmo é algo de projetado, é no sentido mais próprio *medium*. É um transmissor que parece não ter outra função a não ser dar passagem à interioridade orgânica. Nesta medida, o *medium* de projeção não é reconhecido na sua densidade própria, mas é como uma transparência fiel e sem resistência que garante a passagem, como equivalente à *khora*. O que, pelo contrário, possui resistência e pode oferecer oposição é a exterioridade propriamente dita.

Ao representar as criações culturais como expressões externas instrumentais da interioridade orgânica do Homem, a descrição do ciclo da projeção do organismo humano, pela ação, e do retorno a si do exterior, pelo conhecimento, estende-se à evolução histórica da espécie e, aqui, à evolução do trabalho, tido como uma das formas mais vincadamente instrumentais da evolução antropológica no tempo histórico.

A relação projetiva mais elementar é a que relaciona um órgão do corpo humano e um instrumento. Tome-se a mão como órgão do corpo humano quando mergulha na atividade e vê-se como é a matriz dos instrumentos que se lhe assemelham nas respetivas operações. Faça-se ainda o mesmo para outros órgãos, como o pé, o olho ou o ouvido e obtém-se a gênese de toda a técnica. Eis por que o termo grego *organon* tanto indica a parte do corpo orgânico como o que a prolonga no exterior. Neste significado pretende o autor justificar a sua projeção de órgão como uma ligação contínua do interior orgânico até ao exterior mecânico, reproduzindo o esquema da iteração platónica e a correspondente noção de exterioridade. Segundo ele, a indistinção semântica entre órgão e instrumento em outras línguas contribuiu, negativamente, para suprimir o parentesco do orgânico e do mecânico do termo grego. A mão, apelidada por Aristóteles de “instrumento dos instrumentos”¹⁴, representa de três modos o espaço contínuo da iteração: como instrumento inato, como protótipo de todos os instrumentos mecânicos, como participante ativo na transformação física da matéria.

Aparentemente alheio às consequências que já se podiam entrever das ideias de F. Reuleaux sobre encadeamento cinemático e, por conseguinte, sobre uma autonomia das máquinas, para E. Kapp, que usa a expansão órgão-instrumento como critério da descrição do mundo técnico, dá-se entre o instrumento mecânico e a máquina o mesmo tipo de prolongamento que existe entre o corpo orgânico e esse instrumento. Este é *Verstärkung*,

¹³ Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 25-26.

¹⁴ Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 41.

Verschärfung ou *Verlängerung* do organismo¹⁵. A diferença grega entre os *organa*, os *thaumata* e os *automata* não lhe suscita reparos e os exemplos mais convincentes de instrumentos são o martelo ou a arma de ataque que as máquinas, por seu lado, prolongam em séries que vão desde o instrumento sob a mão, na dependência do pé, continuando o olho, a boca ou o ouvido até aos pontos mais externos da exterioridade tal como na produção demiúrgica do mundo do *Timeu*.

A sua repetição da exterioridade platónica é tão fiel que sobre as máquinas afirma que se afastam cada vez mais do órgão humano, não dependem continuamente dele, mas apenas para o início do seu movimento sendo, após o impulso da ação humana, como formas mortas. Há, assim, dois tipos de exterioridade, a dos *organa* e a das máquinas, mas como é necessário manter a continuidade da projeção a máquina é ao mesmo tempo projetada e efeito morto. É assim que o autor retrata a relação entre organismo e mecanismo e entre Fisiologia e Mecânica nas respetivas leis. Inspirando-se na Filosofia da Vida de Carl Gustav Carus e na Filosofia do Inconsciente de Eduard von Hartmann, ambas expressões do vitalismo da Filosofia Romântica da Natureza, a projeção de órgão é entendida como um processo largamente inconsciente de auto-exteriorização da subjetividade humana, como *Selbstentäußerung*¹⁶, e é mediante expressões enfáticas como a ideia de que é o polegar que faz a História Mundial ou o trocadilho *Alles, was die Hand verrichtet, ist im weiteren Sinne 'Handlung'*¹⁷, que lhe é possível conceber a evolução técnica, no nexa *ergon-organon*, como uma História de próteses da fisiologia humana para a posse do mundo exterior.

As séries da Filosofia da Técnica que têm na sua fonte o princípio da personalidade não se referem apenas aos instrumentos mais familiares que prolongam órgãos para ações circunscritas no espaço e no tempo. Estendem-se a todas as criações culturais e, nessa medida, incluem a comunicação, a linguagem escrita, a comunicação diferida, e a organização política do Estado. Por isso se justifica que tomemos a sua ambição no plano de uma Filosofia dos *Media* – como uma teoria das séries técnico-simbólicas com origem na personalidade orgânica.

A comunicação que tem lugar no meio da linguagem é um fenómeno físico de transmissão do movimento de ondas sonoras que partem da voz expressiva, em que os pensamentos e sentimentos de um locutor se exteriorizam até alcançar um recetor, como uma via aberta de uma consciência a outra¹⁸. Reúne todos os elos da projeção de órgão desde a fonte orgânica que

¹⁵ Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 42.

¹⁶ Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 67.

¹⁷ Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 71.

¹⁸ Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 283-284.

começa esse projetar, ao elemento mecânico da transmissão e ao carácter inconsciente do processo. A linguagem é essencialmente fala, expressão da interioridade de um Eu, “imagem do nosso ser interior”, primeiramente diálogo consigo mesmo, como proximidade a si em signos, em que este filósofo vê a realização da personalidade numa coincidência perfeita entre signo e ser, *Werkzeug* e *Werk*, *Mittel* e *Zweck*, *Subject* e *Object*, que, propriamente, traduz o diálogo da Alma consigo mesma de Platão, sendo ainda uma das formulações mais enfáticas do conceito de autor do romantismo e da época de “1800”.

Embora o modelo inteligível da letra seja a voz, a forma orgânica da escrita é o “manu-scripto”, como protótipo obediente ao dedo e à mão, ou a pena dócil, que todas as formas mais exteriores do escrever e do ler, como as que recorrem a tipos mecânicos e a símbolos inscritos na mecânica, imitam até se chegar à exterioridade morta. A fala ainda reúne em si o gesto da mão e a entoação da voz na unidade rítmico-acústica dos dois órgãos da boca e da mão, que a Antropologia do Gesto de Marcel Jousse novamente registará como uma eurítmica da oralidade¹⁹. No arco expressivo da comunicação, a escrita desempenha a função de assistência na memória, exigindo os órgãos correspondentes, a mão e o olho, no que não se pode considerar desvinculada da presença orgânica do Homem, da personalidade ou autor. Já o telégrafo é uma realização da escrita, mas de um tipo potencialmente anorgânico, maquinal, em que não é possível seguir sempre a série orgânico-instrumental. A estenografia e os seus símbolos assim como a escrita do cálculo representam formas arbitrárias, sem nexos claros com a voz como fonte orgânica inconsciente e pessoal, e perderam o seu “poder cultural”, tal como os meios-termos mais exautorados da iteração platónica do inteligível.

A comunicação que é inicialmente de consciência a consciência transfere-se para a sociedade e é comunicação pública mediante o Estado, entendido como um superorganismo coletivo. É na dependência deste que vão estar os serviços postais e o caminho de ferro, que é meio de transporte, mas também de comunicação. A tese de que mediante os serviços postais a sociedade assume consciência de si mesma pode parecer uma ideia extrema, mas vem já ao gosto das visões sobre a “aldeia global”.

Tal como a escrita, o Estado não obedece apenas ao princípio da projeção orgânica, contendo elementos da exterioridade maquínica. É esta dualidade que leva o filósofo da técnica a considerar como um tema decisivo a discussão da coexistência entre dois mundos – o mundo do orgânico-espiritual e o mundo material-maquínico.

Quando Friedrich Dessauer no seu compêndio de Filosofia da Técnica, *Streit um die Technik* (1926-27) referia a resistência da sua época à compre-

¹⁹ Marcel Jousse, “Le Style Oral Rythmique et Mnémotechnique chez les Verbo-moteurs”. In: *Archives de Philosophie* 1925 vol. II, Cahier IV.

ensão de uma fonte comum da técnica e da arte ou do mundo da mecânica e das criações espirituais não podia culpar apenas o século de Goethe, como fez Oswald Spengler. Embora “1800” seja atravessado por uma corrente de neoplatonismo organicista na Filosofia da Natureza, notório em Friedrich Schlegel ou F. W. J. Schelling, trata-se de uma consequência vastíssima de um entendimento multiseccular da exterioridade, de que o organicismo de E. Kapp foi um dos veículos, e que se refletirá, repetidamente, na “crítica cultural” do século XX à perda do princípio da personalidade na civilização.

Neste campo, o livro de Eduard von Mayer *Técnica e Cultura* (1906)²⁰ exprimiu novamente a distinção entre um princípio formativo dos objetos e símbolos culturais de carácter pessoal e outro de tipo maquinal e constitui a autêntica fonte de inspiração dos textos literários dos dois irmãos Friedrich Georg e Ernest Jünger os quais, nas obras respetivas²¹, ao identificarem no ideal da “perfeição técnica” as conexões entre a finalidade da automação, a guerra e a mobilização de grandes massas no trabalho e no consumo, em contraste com o gozo de uma vida soberana, davam o tom da “crítica cultural” da técnica de todo o século XX, motivando as linhas semânticas que mais enfatizam a distinção entre a cultura no sentido humanístico por um lado e a atividade mecânica, a educação politécnica e a civilização baseada na indústria, por outro.

Volta a encontrar-se a visão de um centro orgânico como cápsula interior que se expande para um meio externo como seu prolongamento, da teoria platonizante da projeção de órgão, na fórmula com que E. von Mayer condensa a produção cultural e técnica – *Kosmos und Persönlichkeit (...) sind Peripherie und Zentrum*²².

Sendo a técnica o conjunto das produções exteriores organizadas da cultura ambas, a cultura e a técnica, possuem origem comum. Na História mais recuada, o serviço religioso constitui a primeira exteriorização a que se deve chamar técnica, ao lado da organização da agricultura e da defesa contra inimigos, segundo a tríade da classe espiritual, da classe trabalhadora e da classe guerreira. Trata-se, aqui, de mobilizações sociais em que o centro pessoal criador é consciente de si de um modo homogéneo, em que fins e meios são deliberações e órgãos da comunidade auto-consciente.

Foi a respeito da figura do trabalhador industrial que E. von Mayer descreveu os efeitos da técnica moderna, já perdida de um centro pessoal

²⁰ Eduard von Mayer, *Technik und Kultur. Gedanken über die Verstaatlichung des Menschen* (Berlin: Hüpeden & Merzyn Verlag, 1906).

²¹ Ernest Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt³ 1932); Friedrich Georg Jünger, *Die Perfektion der Technik* (Frankfurt/Main: Klostermann, 1946).

²² Mayer, *Technik und Kultur*, 101.

criador e, por conseguinte, abstraída da cultura e do centro autoral desta, como princípio universal da máquina e do tipo de humanidade do que chama *massa*. Despersonalização, uniformização e atomização dos homens descrevem esses efeitos²³. Da organização fabril às cidades modernas, do planeamento dos exércitos à colonização, dos mais pequenos centros populacionais ao Estado territorial do Estado-Nação tudo obedece agora aos esquemas técnicos da divisão do trabalho. Quando a mecanização geral da vida humana se torna política de Estado e o espírito da massa coincide com o espírito da técnica é esta situação extrema que se opõe à forma primitiva de geração das criações técnicas como dimensões da criação cultural²⁴.

Ernest Kapp e Eduard von Mayer representaram o mundo da mecânica e, no mais extremo ainda, o mundo dos autómatos, como uma existência degradada do espírito, do organismo, da cultura, mas que, não obstante, alcançou direitos tais sobre a sociedade que passou a defini-la. O que antes, numa existência primitiva, pessoal e próxima, formava o início da série iterativa do interior para o exterior deixou de poder dar conta da ordem do real.

Esta inversão justifica toda uma Filosofia da História como imaginação da decadência como sentido do tempo, mas é impotente para explicar como é possível que, numa dada época, formas mortas da existência mecânica assumam efetivamente o lugar do poder espiritual, orgânico e pessoal. Se é na mais extrema exterioridade da mecânica que termina o exame da técnica, é aqui que se chega também a um ponto de exaustão da teoria.

Nas realizações da técnica moderna da enumeração de E. von Mayer que vão dos *media* do tráfego, comércio e comunicação por serviços postais e telegrafia, à engenharia industrial e planeamento do trabalho, à organização do exército, economia agrária, conforto social, ciências e artes mais do que se revelar um poder organizador da natureza, como força modelizante, devem antes colocar-se as formas espectrais dos antigos *thaumata*.

Oswald Spengler, na linha de agitação da sua época em redor da “essência da técnica”, do “maquinismo” ou da “tecnocracia”, num estilo de “grande narrativa” e em obra muito divulgada, aprofundou a compreensão organicista da técnica em nome da Vontade de Poder, começando pela tese de que a essência da técnica não está em nada de “técnico” ou referente à construção de máquinas²⁵, mas realiza a afirmação vital das espécies animais e do Homem na universal “tática da Vida” que, no domínio particular da História Humana, já envolvia a História do Globo como um todo.

A tese de O. Spengler em *O Homem e a Técnica – Contributo para uma Filosofia da Vida* (1931), que diz que a essência da técnica não tem que

²³ Mayer, *Technik und Kultur*, 122.

²⁴ Mayer, *Technik und Kultur*, 117.

²⁵ Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1931), 6.

ver com a construção de máquinas e, por conseguinte, com nada de “técnico”, recapitulada por Martin Heidegger, particularmente na sua *Kehre*, ao afastar-se explicitamente dos *organa* exacerbou a tendência para descrever a tecnologia do exterior das suas realizações, não a compreendendo a partir da sua realidade empírica mas integrando-a numa Metafísica da Vida e da História. Se a essência da técnica não é nada de técnico, não temos nada a aprender dos construtores de máquinas, pois estes são apenas executantes, na exterioridade da matéria, de um sentido da História que não percebem e que começou com a “cultura fáustica” do Homem nórdico antes de se tornar na vocação planetária do Ocidente Europeu.

O *Homem e a Técnica* continua a ocupar-se daqueles temas que traduziam as preocupações centrais de E. Kapp e que incluíam para além dos instrumentos, a linguagem, a organização do trabalho e produção até às formas políticas do Estado e a Guerra. Adapta à sua própria versão da Vontade de Poder a diferença entre o princípio da personalidade e a massa, de E. von Mayer, e introduz na visão crítica do mundo industrial uniformizado a idealização do homem soberano como um “tipo de vida” raro, que teve as suas concretizações, entre outros tipos humanos, no conquistador, no aventureiro ou no eremita.

A luta pelo domínio que caracteriza a vida animal e o Homem tem neste último uma expressão determinante na mão prolongada na arma, de defesa ou de ataque, cuja evolução adaptativa a Arqueologia pode ilustrar, no olho que observa e é fonte da teoria e do cálculo²⁶ assim como na comunicação que, na forma de mensagens trocadas, exterioriza em sons e sinais escritos a linguagem do diálogo vivo, da pergunta e da resposta²⁷. Na sua crítica da visão clássica da linguagem falada como signo físico-acústico do pensamento interior e na tese de que primitivamente a linguagem foi cumprimento externo de ações propositivas, o pensador retoma a questão da coerência entre *organa* e símbolos, entre a mão e a voz significativa (*Alles Sprechen ist praktischer Natur und geht vom “Denken der Hand” aus*²⁸), que caracteriza a exterioridade técnica, mas sem explicar como é que, *tecnicamente* e não especulativamente, os símbolos se combinam com a ação.

Nas culturas evoluídas que surgiram historicamente a partir do desenvolvimento dos centros urbanos, e que atualmente prevalecem nos “povos do Norte” industriais, acabou por se gerar um tipo artificial de vida, que tem no luxo do consumo assim como na proliferação das máquinas, como um “luxo das máquinas”²⁹, sintomas preocupantes. A técnica das máquinas tornou-se

²⁶ Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 30-31.

²⁷ Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 39 e ss.

²⁸ Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 44.

²⁹ Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 79.

central nestas formas sociais. Esta não só transformou o trabalho, mas a própria forma de vida das populações a tal ponto que este tipo de humanidade se domesticou pelas máquinas e para elas trabalha³⁰. O paradoxal pessimismo heróico frente ao mundo técnico de O. Spengler representa a técnica das máquinas como um destino do qual as sociedades fáusticas não se podem já livrar e que o Homem ocidental tem de suportar até ao desaparecimento final desta forma de cultura. Assim, deixa-nos com a visão de uma exterioridade que não é dominada por uma vontade soberana, mas que se afirmou de fora desta como uma estrutura autónoma autoalimentada nas suas próprias invenções e séries de invenções.

Os *media* da técnica moderna que primeiramente foram descritos segundo o modelo expressivo da exteriorização na matéria, com as transformações da sociedade moderna industrial começam a dar provas de uma autonomia que põe em risco a própria noção de projeção de órgão. A obra de O. Spengler e a crítica cultural dos Jünger representam uma mudança dentro do mesmo modelo expressivo sobre a exterioridade e a medialidade técnica, que contamina a noção de técnica na obra de M. Heidegger, para mencionar uma das instâncias mais conhecidas da mesma viragem. O instrumento deixa de ser o que define a técnica e a sua medialidade. Não é aqui que se deve procurar o que se chama “essência da técnica”, expressão usada por F. Dessauer e por M. Heidegger³¹, que denota o quanto as novas condições da industrialização e da mobilização para o trabalho agigantaram a autonomia do “técnico” na direção do *Gestell*, tornando por isso mesmo instável a sua definição ou “essência”.

À luz do diagnóstico de O. Spengler seguido pelo de M. Heidegger, o que agora é digno de escrutínio são duas concretizações enlaçadas - *o-estar-posto-que-constrange* das máquinas e a proliferação sem termo dos inventos, na sua tendência para um preenchimento total da exterioridade, para uma universalidade da técnica, em que os meios técnicos se tornaram em uma grande gaiola da humanidade.

Ora, quando o exterior tende a estar tecnicamente preenchido dificilmente se podem isolar os *organa* técnicos de uma natureza que ainda não foi tecnicamente manipulada.

Para dar interpretações válidas desta nova percepção sobre a sociedade o que a semântica das teorias da técnica tinha à disposição era sempre o tesouro da tradição platónica sobre a exterioridade do Grande Animal Imortal, onde o *medium* tecno-simbólico é sempre como prolongamento iterativo do

³⁰ Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 78-79.

³¹ Martin Heidegger, „Die Frage nach der Technik“ (1953). In: Idem, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Band 7 – *Vorträge und Aufsätze*, (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000), 5-36.

Mesmo que se concebe. Uma outra variação crítica desta tradição estava, por exemplo, na teoria da alienação do jovem Karl Marx que, na sua crítica da indústria moderna, em 1844³², tinha o mesmo alcance especulativo de todas as Filosofias da História.

O que faltava, porém, era uma teoria descritiva sobre as condições técnicas da própria universalidade da técnica, uma explicação da máquina universal tecno-simbólica a partir do seu interior, das formas sociais e da comunicação estruturalmente associadas, perceber, em suma, o valor da conjunção das formas da comunicação com as formas das máquinas. Neste extremo ponto de chegada que, no século XX, coincide com o período de entre as duas Guerras, com o que isso significou de paroxismo na “mobilização total” jüngeriana, na semântica das descrições da técnica o Grande Animal Imortal platónico com a sua exterioridade orgânica transforma-se na máquina universal autorreproduzida.

É uma espantosa exautoração do princípio da personalidade autoral, uma mudança no registo de observação da exterioridade do modelo platónico, uma crise desta última até ao seu eventual desaparecimento das descrições sobre a técnica e a sociedade, que conduzirá a um mundo sem interioridade e sem sujeito.

É para esta nova compreensão que nos prepara um livrinho discreto, escrito pelo também discreto designer, engenheiro e arquiteto Jacques Lafitte, publicado em 1932, com o título *Reflexões sobre a Ciência das Máquinas*.

Confessadamente inspirado em Franz Reuleaux, J. Lafitte é um herdeiro da literatura sobre “Ciência das Máquinas” (ou Mecânica), com que começámos esta alínea. No entanto, ao descrever a sofisticação maquinica crescente aponta logo para a necessidade de incluir o estudo da relação entre as máquinas e o trabalho humano na indústria, na arquitetura e na sociedade em geral. Ao compreender as máquinas como produções parciais da atividade intencional dos homens, já não é possível ver na sua evolução um resultado exclusivamente intencional do Homem, o que observadores atentos reconheceram ao descrever a abstração crescente do trabalho industrial, mas pormenor a que não era possível atender no quadro organicista, personalista das teorias da técnica e da cultura.

Máquinas definem-se como tipos especiais de corpos organizados artificiais. Na primeira metade do século adquiriram uma autonomia e complexidade tais que têm de ser estudadas em tipos e em séries, em que vemos especializar-se órgãos e funções. A evolução serial das máquinas representa uma “ordem de composição orgânica crescente”, que vai do simples ao com-

³² Karl Marx, “Schriften und Briefe November 1837 – August 1844” in Karl Marx, & Friedrich Engels, *Werke. Ergänzungsband. Schriften. Manuskripte. Briefe bis 1844*, Erster Teil. Band 40 (Berlin: Dietz Verlag, 1968).

plexo, de um número primitivo de órgãos para uma grande quantidade e de articulações pouco densas de funções para uma grande variedade de funções especializadas e em cooperação. Como a terminologia indica o autor pretende rever a evolução maquínica à imagem da evolução biológica, essencialmente com o sentido de sublinhar a autonomia da tecnologia moderna e o seu carácter quase auto-propositivo. Disposições primitivas de órgãos e funções em máquinas básicas são prosseguidas em patamares evolutivos superiores, devendo por isso mencionar-se uma “ordem de composição” evolutiva serial e uma distribuição genealógica de gerações de máquinas³³.

Ao considerar que as descrições anteriores das tipologias e da evolução das máquinas são insuficientes, propõe a sua classificação triádica das séries maquínicas nas máquinas passivas, nas ativas e nas reflexas³⁴. É uma tal distribuição tipológica que traduz a sua originalidade e revela como já está a afastar-se da correlação entre o órgão projetor e o projetado na linha iterativa *ergon-organon*, mesmo que com recurso a termos da teoria biológica da evolução.

Máquinas passivas são tipos independentes de fluxos de energia exterior para assegurar os seus estados de equilíbrio. Têm por referências fundamentais a posição no espaço, a massa e a resistência e são identificadas com as máquinas arquetónicas. Tais máquinas não dependem das condições iniciais segundo histerese, não têm capacidade reflexa para alterar os seus próprios estados mediante o que concebem sobre as situações anteriores em um novo momento do tempo e só limitadamente podem ser alteradas pelo Homem. Em resumo, não possuem um sistema diferenciado de sensibilidade nem um sistema transformador principal e são acíclicas devido a uma privação da perceção do tempo³⁵. As máquinas ativas são de um tipo termodinâmico, possuem órgãos capazes de transmitir a sua perceção das variações do meio para o próprio sistema, mas não têm condições de influir nos seus próprios estados³⁶.

Nas máquinas reflexas, terceiro e último estágio da evolução tecnológica, que adapta para as máquinas a noção biológica de autorregulação, inspirada na obra de Claude Bernard, o engenheiro aponta para o tipo de máquina que “goza da propriedade extraordinária de ver o seu funcionamento modificar-

³³ Lafitte, *Réflexions sur la Science des Machines*, 62.

³⁴ Lafitte, *Réflexions sur la Science des Machines*, 75-76.

³⁵ Lafitte, *Réflexions sur la Science des Machines*, 70.

³⁶ A graduação evolutiva das formas das máquinas é passada em revista por J. Lafitte nos jogos infantis como o “Mecano” em que, em escala reduzida, é exemplificado o crescimento em complexidade dos esquemas de construção, desde a máquina passiva rudimentar, aos esquemas da máquina activa até aos tipos reflexos. Cf. Lafitte, *Réflexions sur la Science des Machines*, 98.

-se segundo as alterações que elas mesmas percebem” no meio-ambiente e de transmitir os sinais dessa percepção a um “sistema transformador fundamental” capaz de operar modificações consequentes no estado interno da máquina³⁷.

Há na máquina reflexa de Jacques Lafitte várias novidades, que tornam modesta a analogia com os autómatos da Antiguidade. No rasto da autorregulação biológica despertava aqui a noção cibernética de *feedback*, com a máquina podia agora alguém referir um sistema dinâmico, em equilíbrio reflexivo, à luz de um ajustamento entre um meio interno (C. Bernard) e o meio externo, na reflexibilidade podia incluir não apenas a histerese como também a capacidade de perceber a alteração do meio induzida pela própria máquina, supondo autorreferência. A noção completa da máquina reflexa de J. Lafitte era já a de um sistema dinâmico, reflexivo e histórico.

Com a máquina reflexa não nasce apenas um sistema mecânico mas, através da mecânica, começa a explicar-se uma nova exterioridade que se capta a si mesma e reage a essa percepção formando nova exterioridade em combinação com a evolução social e a indústria. A metáfora do organismo da herança platónica e do organicismo posterior tinha de sofrer, em consequência, uma modificação profunda.

Não serve agora para descrever o Animal que se expande para fora de si, segundo a iteração do Mesmo mas, uma vez que se pode aplicar às máquinas a “linguagem da hereditariedade”, descreve-se uma *poiesis* autónoma dos corpos organizados artificiais diretamente na exterioridade serial passiva, ativa e reflexa, em que o Homem como princípio produtor se inclui pressupondo os tipos maquínicos pré-existentes à sua ação, como se o mundo das máquinas dispusesse de seleções prévias de que há que partir para continuar a dar forma a estes corpos. Além disso, alcançado o patamar evolutivo das máquinas reflexas abre-se uma época de conjuntos complexos de máquinas com capacidades interferenciais, em que a individualidade orgânica de cada uma depende das demais, no que o ensaio designa por “verdadeiras sociedades de máquinas”³⁸ articuladas com uma organização social, humana, de tipo tecnomórfico³⁹.

As *Reflexões* de Jacques Lafitte pertencem a uma época decisiva em que não apenas se esboça a inteligência das máquinas como se inicia esse outro processo de revelação da autonomia não intencional da sociedade e da comunicação e, consequentemente, transparecem as limitações da subordinação da tecnologia e da sociedade ao conceito Ético-Político de Ação da Filosofia Grega Clássica.

³⁷ Lafitte, *Réflexions sur la Science des Machines*, 68.

³⁸ Lafitte, *Réflexions sur la Science des Machines*, 108.

³⁹ Lafitte, *Réflexions sur la Science des Machines*, 121.

Ao longo e depois dos anos 1940, na criação de máquinas que manipulam símbolos, que hoje reconhecemos nos populares computadores pessoais, a Cibernética, a Teoria da Informação e a Ciência da Computação corporificaram e ampliaram as possibilidades operatórias da ideia laffitiana de uma máquina reflexa. Estes progressos, sinalizados por vários teóricos da tecnologia, como Gilbert Simondon na sua *Mecanologia*⁴⁰ ou mais recentemente W. Brian Arthur⁴¹ numa Economia da Tecnologia, vão no sentido de comprovar a visão de J. Lafitte de uma “sociedade de máquinas” e, particularmente, a ideia de linhas genealógicas na evolução tecnológica.

No interlúdio, em um artigo escrito em 1951, W. Ross Ashby descrevia o novo tipo de máquina do computador digital à imagem do funcionamento do córtex cerebral, como máquina estatística evolutiva ou darwinista, não determinista no sentido da rígida dependência causal, confirmando a analogia presente também no outro artigo seminal de Warren S. McCulloch e Walter H. Pitts (1943) sobre modelação lógica da atividade nervosa e circuitos cerebrais. No texto mencionava uma organização em rede das entradas e saídas de informação, interruptores como seletores, o recurso a memória interna e o *feedback*. A sua noção de “self-switching network” retrata uma máquina darwinista, dotada de auto-organização regenerativa, em obediência à seleção natural da informação, que é capaz de passar limiares seletivos e dotar assim de significado global a estrutura da máquina⁴².

Representando o patamar informacional da evolução das máquinas, o computador digital preparava o campo de uma associação até então irrealizada entre matéria, informação e comunicação, sendo esta relação o que constitui o elemento tecno-simbólico em que se movem os *media* contemporâneos e o cerne das promessas da Inteligência Artificial.

2.2. Medialidade simbólica

Ao longo do século XX, cuidados analíticos persistentes devotados à exploração das relações da oralidade com a escrita e a evolução da escrita foram renovando problemas que Milman Parry e Albert Lord tinham reconhecido, com base em investigações histórico-linguísticas e comparativas, na estrutura formular dos poemas homéricos e nas métricas da poesia oral antiga, não só a partir de Homero como também dos poemas orais da Bósnia

⁴⁰ Gilbert Simondon, “Entretien sur la Mécanologie” In: *Revue de Synthèse* 2009, tome 130, 6 série, 103-132.

⁴¹ W. Brian Arthur, *The Nature of Technology. What it is and how it evolves* (London/ New York: Penguin Books 2009).

⁴² Ross Ashby “Statistical Machinery”, 348 e ss.

e dos povos da região da ex-Jugoslávia, incluindo as conexões entre as tradições orais e a sua matriz social e ritual.

Tais interesses empíricos e teóricos derivavam dos trabalhos pioneiros sobre Antropologia do Gesto e do Recital do padre Marcel Jousse focados nos “verbo-motores” e nos ritmos cruzados da palavra oral, do gesto corporal expressivo e da música, que haviam conduzido este estudioso à necessidade de não contaminar o nosso conhecimento da mentalidade oral e do seu tipo tecnológico de memória com o que sabemos da nossa própria construção espacial, escrita, do discurso e da memória⁴³.

Continuando estes temas, em 1963, Eric A. Havelock publicava um ensaio com o título *Prefácio a Platão*⁴⁴ em que se propunha examinar um conjunto de ideias recebidas sobre a censura platônica dos poetas e o estatuto da oralidade e da escrita em Platão colocando obstáculos e problemas à facilidade com que, em nome de uma venerável tradição, se sustentava que o discurso escrito se limitava a traduzir o pensamento em signos externos. Aqui estava um fio condutor para uma discussão alargada sobre o significado do que se chama tradição oral frente à escrita, a existência de uma literatura oral, o que são comunidades políticas fundadas na comunicação oral e o uso social, ritualizado da memória e sobre o que o uso literário e filosófico da escrita faz a esta forma de comunicação. E. A. Havelock considerava que a Filosofia de Platão seria impensável sem as formas lógico-gramaticais da escrita, sobretudo sem a linearidade frásica e a relação padrão sujeito-predicado, fora um resultado da expressão escrita, externa do pensamento, e que a sua crítica dos poetas e rapsodos se devia à necessidade de defender a nova racionalidade lógica, que havia derivado da estruturação escrita do pensamento, frente aos velhos hábitos das fórmulas orais de transmissão de narrativas e poemas.

Como um outro eco da crise do modelo organicista, personalista, da exterioridade, na Crítica Literária, na mesma altura, desenrolava-se o debate sobre a “falácia intencionalista” e as discussões da Hermenêutica Literária acerca do papel das intenções dos autores na interpretação do sentido das obras literárias, que no contexto anglo-americano evoluiu desde questões colocadas por Clive S. Lewis em 1939, passando por artigos de Monroe C. Beardsley e William K. Wimsatt em 1943 e 1946 até às formulações de *The Verbal Icon* de 1954.

⁴³ *Avouons ici, et une fois pour toutes, notre répugnance à déformer, par une projection graphique dans l'espace, ces gestes propositionnels vivants qui, manuels ou oraux, doivent se danser dans le temps* (Jousse: 1925, cap. X)

⁴⁴ Eric A. Havelock, *Preface to Plato* (London/Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press, 1963).

Marshall McLuhan que desde a década de 1950, com *Mechanical Bride* (1951), se dedicava a compreender a cultura popular do novo Homem Industrial enquanto grande sugestão coletiva sob a influência conjunta da comunicação social, da publicidade e da cinematografia de Hollywood, escreveu também *A Galáxia de Gutenberg* (1962), de grande notoriedade pública, graças à qual a conexão entre o oral, o escrito e o impresso e o significado social do livro e da leitura se tornaram temas maiores da investigação mais alargada sobre os *media* modernos, de que o mesmo autor deu o elenco completo em *Compreendendo os Media* (1964)⁴⁵.

Desde o início da década de 1960, Jack Goody e Walter J. Ong⁴⁶, em investigações paralelas, continuaram a discussão dos problemas da origem da escrita e do significado da remediação escrita na formação e evolução da comunicação oral e da literacia trazendo novas matizes da investigação antropológica à discussão do estatuto da escrita como meio simbólico central operador de transformações civilizacionais e representativo de uma exterioridade remodeladora dos sujeitos e das relações sociais. Continuando estes trabalhos tem de se referir as investigações nas Ciências Cognitivas sobre o uso social e a evolução dos implementos técnicos da memória, nomeadamente o trabalho de Merlin Donald *As Origens da Mente Moderna* (1991).

A Desconstrução de Jacques Derrida que se inicia precisamente com o tema do estatuto da escrita em *Da Gramatologia* (1967), cuja primeira nota remete, não por acaso, para trabalhos de André Leroi-Gourhan de 1963 e 1965, envolvendo problemas mais vastos do que as teorias dos *media*, num sentido restrito, não é alheia aos temas que atravessam a crise da exterioridade tecno-simbólica do platonismo e do organicismo vitalista e da sua noção de criador.

Friedrich Kittler, em aproximação a Michel Foucault, retomou a larga discussão sobre o que chamámos a exterioridade simbólica, na Literatura, na Filosofia e nas Artes para identificar na crise modernista de 1880 a 1900 sinais de mutação quanto ao estatuto da materialidade escrita nos discursos frente à soberania clássica do autor como génio, sendo para ele na noção de materialidade que se verte o que para nós representa a exterioridade⁴⁷.

⁴⁵ Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man* (London/New York: Routledge and Kegan Paul, 1964, reprint 2006).

⁴⁶ Jack Goody, *La Domesticación del Pensamiento Salvaje* (Madrid: Ediciones Akal, 2008), trad. de *The Domestication of the Savage Mind* de 1977; Idem, *Myth, Ritual and the Oral* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Walter Ong, *Oralidade e Cultura Escrita. A Tecnologização da Palavra* (São Paulo: Editora Papyrus, 1998), trad. de *Orality and Literacy. The Technologising of the Word* de 1982.

⁴⁷ Friedrich Kittler, *Aufschreibesysteme 1800/1900* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1985); Idem, *Grammophone Film Typewriter* (Berlin: Brinkmann & Bose, 1986).

Enquanto para F. Kittler⁴⁸ as duas épocas balizadas nas datas de “1800” e “1900” formavam os dois protótipos da cultura literária, filosófica e artística do prestígio da oralidade, do génio autoral masculino e da proximidade a si do sujeito como fonte do significado, por um lado, e da inscrição aleatória, das séries externas e recombinaíveis dos significantes escritos, por outro lado, segundo a nossa maneira de ver o recorte epocal deve ser muito mais longo e as descontinuidades semânticas e terminológicas têm de ser procuradas nos pequenos passos e nas hesitações da semântica conceptual das teorias.

No desenvolvimento dos trabalhos teóricos sobre a escrita como *medium* deparamo-nos com indícios de viragens semelhantes aos que revelámos na história das teorias da técnica e das máquinas. Os sinais da mudança são, contudo, mais tardios ou mais indecisos no que se refere ao reconhecimento de que a exterioridade simbólica, de que faz parte a escrita, não é preenchida por *organa* da mente do Grande Animal Imortal. Uma Filosofia dos Media simbólicos realmente moderna é muito recente, *in fieri*, em rigor, e mesmo mais recente do que os títulos que inspiraram a Teoria dos Media como disciplina académica. Esta terá ainda de perceber a crise do platonismo e de a interpretar.

Repare-se na definição dos *media* de M. McLuhan, tal como ocorre em *Compreendendo os Media*. O autor define *meio* como extensão do humano, prolongamento ou prótese, ou nova tecnologia aplicada a operações humanas definidas⁴⁹. Por conseguinte, trata-se de implementos com significado técnico. Porém, à medida que entra nas análises vai também alterando essa primeira aproximação para indicar que a existência de um meio se traduz em uma mudança de escala nos agrupamentos humanos e na ação⁵⁰. O que designa por “mensagem de um *medium*” é precisamente a alteração de escala ou padrão que o *medium* introduz nas relações sociais e humanas. É esta alteração de padrão que ocorre quando se muda do discurso oral para o escrito ou da escrita com instrumentos rudimentares para a imprensa. Mudança de padrão exprime, portanto, a presença de um meio, sendo que para ocorrer essa percepção da alteração de escala um meio tem de remeter para outro, de que é a mutação ou crise. É esta propriedade do meio de remeter para outro que explica que o teórico diga que os *media* se dão sempre em parelha⁵¹. Por exemplo, a tipografia generalizou um tal tipo de relação social, em consequência da grande expansão do jornalismo escrito, que o novo padrão comunicacional vem repassado com a nova tecnologia, que só se percebe de modo contrastivo, frente às tecnologias anteriores.

⁴⁸ Kittler, *Aufschreibesysteme 1800/1900*, passim.

⁴⁹ McLuhan, *Understanding Media*, 46 e ss.

⁵⁰ McLuhan, *Understanding Media*, 58.

⁵¹ McLuhan, *Understanding Media*, 57.

A mudança de escala não envolve somente operações humanas circunscritas pelo alcance de órgãos do corpo humano bem delimitados do ponto de vista operatório. O *medium* é uma realidade social, está articulado com actos comunicativos e com a forma (padrão) da comunicação.

Portanto, M. McLuhan ou usa a noção de extensão de órgãos de modo apenas didático, para uma primeira aproximação do que pretende dizer, ou é convictamente que o faz e a sua aplicação sistemática teria de implicar uma visão menos diferencial, menos dinâmica e eventualmente menos histórico-social do próprio conceito de *medium* e contradizer o que acabamos por ler nas suas análises, sobretudo quando desenvolve a sua tétrede da evolução mediática, que está voltada para os processos autónomos de expansão, obsolescência, recuperação e reversão dos *media* uns em relação aos outros na evolução mediática⁵².

Usando metáforas fortes o teórico dos *media* considerou que, na época moderna, entre o Homem e a máquina se formou uma interpenetração de tipo sexual⁵³ e que é desta que resulta uma nova unidade entre o organismo e as suas próteses como acontece na Guerra ou no Desporto, que pode ser notada já, em esboço, em algumas extensões elementares, como na canoa usada pelo índio para descer os rápidos de um rio, em que se forma um vínculo tal entre o homem e a sua extensão que aquele se deve encarar como servomecanismo da tecnologia⁵⁴. Mais ainda, a crescente autonomia das extensões do Homem em relação aos órgãos sensoriais com que se nasce, e frente ao pensamento interior, permite que novas combinações entre meios tenham lugar fora do corpo, novas fusões e acoplamentos em um espaço híbrido orgânico-tecnológico com a sua própria energia mediática e evolução autónoma.

Na evolução milenar que conduziu até às formas tecnológicas da sociedade moderna é sublinhado um acontecimento com valor gerativo de toda a evolução mediática, que nos vai servir de fio condutor para o que tratamos seguidamente.

Trata-se do que chama “a explosão a mais radical” e que consiste no seguinte: “*the giving to man of an eye for an ear by phonetic literacy (...) the most radical explosion*”⁵⁵.

⁵² Marshall McLuhan and Eric McLuhan, *Laws of Media. The New Science* (Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1988).

⁵³ McLuhan, *Understanding Media*, 51.

⁵⁴ McLuhan, *Understanding Media*, idem: *By continuously embracing technologies, we relate ourselves to them as servo-mechanisms. That is why we must, to use them at all, serve these objects, these extensions of ourselves, as gods or minor religions. An Indian is the servo-mechanism of his canoe, as the cowboy of his horse or the executive of his clock.*

⁵⁵ McLuhan, *Understanding Media*, 55.

A capacidade de produzir sistematicamente inovação tecnológica, que vemos na sociedade industrial atual, deriva da consecução, no Ocidente, dessa primeira transgressão operatória dos dois órgãos sensoriais do corpo humano, do ouvido ao olho, na aprendizagem, na organização e gestão social da memória em virtude da evolução da inscrição de sinais gráficos e das formas técnicas sucessivas aplicadas à escrita fonetizada, o que diferencia, na evolução histórica comparativa, as unidades políticas ocidentalizadas do Oriente e das comunidades tribais.

Assim se percebe como a evolução social está atravessada pela evolução mediática, o que é diversamente comprovado. Contudo, M. McLuhan acaba por cair no determinismo tecnológico, quando em vez de perceber acoplamentos evolutivos entre técnica e sociedade praticamente vê nas mudanças sociais, na escala das associações humanas e na velocidade e alcance da comunicação na “aldeia global” consequências das técnicas. Isto mesmo tem o seu impacto na difícil delimitação do mediático frente ao técnico na sua terminologia e estratégia analítica. O elenco de *media* que constitui o conteúdo de *Compreendendo os Media* é revelador, aí se misturando as técnicas na aceção tradicional de prolongamentos orgânicos com os *media* que recorrem a uma organização simbólica da experiência, propriamente ditos, com o que ainda, na Sociologia de Talcott Parsons e de Niklas Luhmann, se designa por “meios de comunicação generalizados do ponto de vista simbólico”: a palavra (oral/escrita), números e cálculo, roupa, alojamento, a roda, estradas, dinheiro, relógios, a Imprensa, “Comics”, jornais, fotografia, TV, rádio, jogos, telégrafo, telefone, armamento, etc.

Na teoria descritiva de M. McLuhan a todo este conjunto é legítimo que se chame *media*, pois aquilo a que o autor está a atender é já, e mais uma vez, à exterioridade da longa tradição do platonismo, por ele convertida em exterioridade do Homem, segundo uma tendência em aberto no conceito de órgão das Filosofias da Técnica da primeira metade do século XX, que ele não discute criticamente. No seu catálogo seria fácil identificar séries protésicas, ou *media*, para operações orgânicas, sensoriais, do pensamento ou comunicativas e ainda os processos históricos envolvidos nas metamorfoses mediáticas. Todavia, a complexidade operatória associada à especialização, hibridizações e coevolução mediáticas perde-se com a referência à unidade de um sujeito chamado Homem.

Contrariamente, na teoria da técnica tal como nas teorias descritivas sobre mediação simbólica do que precisamos é de uma ideia de exterioridade que seja realmente compatível com a complexidade e não com substitutos da Filosofia da Unidade de Platão, como aconteceu com a tal figura meta-teórica do Homem. Continuar no rumo da Filosofia da Unidade significa prosseguir na linha da indistinção analítica, do simples no lugar do complexo, não atender ao múltiplo processamento paralelo do sentido e da cog-

nição, que a exterioridade cibernética logrou formar e a que hoje se chama Inteligência Artificial, como uma das realizações das máquinas reflexas de J. Lafitte, do mesmo modo que se ignora a elevada autonomia sistêmica na sociedade moderna.

F. Kittler, por seu lado, foi hesitante sobre o que fazer com o Homem na sua Teoria dos *Media*. A tríade psicanalítica do Real, do Imaginário e do Simbólico, em que distribui as séries mediáticas na obra de 1986, representa ainda o sistema psíquico posto de fora de si, em séries miméticas dos órgãos do corpo e da mente, sem que se aperceba que a projeção representa uma das formas da autorreferência do psiquismo e não o modo como as operações dos *media* estão configuradas de-fora. Continua a ser este de-fora que resiste à integração ou inclusão na narrativa das séries miméticas do Grande Animal.

Poder reconhecer novos *media*, como fenómenos da evolução cruzada da tecnologia, da comunicação e da aprendizagem forçada a que estão sujeitos os sistemas psíquicos de humanos, impõe a viragem teórica em relação à tradição da técnica como *organon*. Só através de uma nova teoria da técnica é que os novos *media* podem ganhar a sua consistência analítica refletindo a autonomia moderna da comunicação e a exterioridade *como tal*, segundo os seus próprios imperativos estéticos, matemáticos e dinâmicos.

Na época da Revolução da Informação, em que o próprio conceito de informação se afirmava nas ciências, Vanevar Bush no artigo da *Atlantic Monthly* de 1945, “As we may Think”⁵⁶, antecipava o hipertexto, referido como tal em 1965 numa conferência de Theodore Nelson na *Association for Computer Machinery*. Nas descobertas técnicas associadas, a década de 1960 é iniciada com o invento do rato por Douglas Engelbart e com o seu uso da expressão *interface human-machine*⁵⁷ com referência ao nexa tecnológico do rato e do monitor para formar a interface gráfica de utilizador (GUI). Porém, os efeitos revolucionários estavam longe de se terem antecipado por completo, relativamente ao que hoje se conhece das novas *affordances* dos “meios digitais” da escrita, leitura, arquivo em linguagem de máquina e transmissão de mensagens em redes digitais com descodificação de linguagem de máquina e de mensagens em linguagem natural.

Um dos desafios teóricos está em perceber o alcance na compreensão da comunicação em rede da descodificação de sinais em superfícies gráficas, que não possuem uma orientação escrita linear e que não mobilizam apenas símbolos alfanuméricos, mas sinais de linguagem de máquina, imagens, diagramas, sons e filmes.

⁵⁶ Vanevar Bush, “As we may Think”. In: *The Atlantic Monthly*, July 1945.

⁵⁷ Douglas Engelbart, *Augmenting Human Intellect: a conceptual Framework*. Report prepared for Director of Information Sciences Air Force Office of Scientific Research (Washington DC/Stanford Research Institute Menlo Park, 1962).

Não se trata de uma videosfera⁵⁸, mas de outro tipo de realidade gráfica, em que a sobreposição de símbolos de *media* mais primitivos é tornada operatória graças ao hipertexto e aos encadeamentos sequenciais hipertextuais, gerando uma matriz para complicadas *ekphrases*, como referido no livro oportuno de Jay D. Bolter e Richard Grusin sobre a Remediação⁵⁹.

As potencialidades do grafismo pós-escrito implicam o envolvimento háptico e ótico do percipiente na receção da mensagem e uma adaptação estesiológica do sujeito à escrita⁶⁰. São novas *affordances* da percepção, que só os novos meios digitais totalizam, exigindo do percipiente treino adequado e competências ajustadas da relação operatória mente-corpo no escrever e ler, muito para além da aprendizagem do “dar um olho a um ouvido” da primeira literacia fonética⁶¹. Além disso, não estão desvinculadas da comunicação. Pelo contrário, os símbolos gráficos estão sob-a-mão ou diante-dos-olhos *para-outrem*, ou seja, com o fim de engendrar mensagens⁶².

As novas exigências justificam inclusivamente as recentes preocupações políticas e educativas sobre “novas literacias”⁶³.

⁵⁸ Cf. Régis Debray, *Vie et Mort de l'Image. Une Histoire du Regard en Occident* (Paris: Gallimard, 1992).

⁵⁹ Jay D. Bolter & Richard Grusin, *Remediation. Understanding New Media* (Cambridge (Mass.)/London The MIT Press, 2000).

⁶⁰ Na secção intitulada “Tools and tactility” da sua obra *The Act of Writing. A Media Theory Approach* (Aberystwyth, University of Wales, 1995), Daniel Chandler recordava um conjunto de escritores que levaram a sério a analogia da inscrição e da gravação com a escrita e a existência de uma háptico-cinética do escrever. Ao contrário da pena, os instrumentos mecânicos da escrita, exemplificados por F. Kittler na máquina de escrever mecânica (*typewriter*), interrompem a impressão do imediato da inscrição dos traços pelo sujeito-autor. A tecnologia, ao parecer cumprir o fito da desincorporação do sujeito e fornecer do exterior um corpo estranho ao do próprio, poderia justificar a ideia de que nos ecrãs dos computadores não há verdadeiramente nem corporeidade nem tacto. Todavia, isso talvez implique o esquecimento de que o corpo e o tacto se continuam no de-fora pela via do imaginário e do virtual.

⁶¹ Cf. Anne Mangen, “What Hands may tell us about Reading and Writing”. In: *Educational Theory* 66, 4, 2016, 457-477.

⁶² O que os teóricos da “literacia digital” hoje dizem acerca da dificuldade em situar com clareza as “competências digitais” reflecte essencialmente duas características, que novamente sublinhamos: *i*) a sobreposição das novas superfícies gráficas relativamente à textualidade dos símbolos escritos em linguagem natural e *ii*) a meta-organização dessas superfícies gráficas para efeitos de gravação, arquivo e comunicação, graças à Internet e à modulação digital da informação e do sentido. Cf. Naomi S. Baron, “Redefining Reading: The Impact of Digital Communication Media”. In: *PMLA* 2013, vol. 128, n. 1, 193-200.

⁶³ AA.VV. – The New London Group, “A Pedagogy of Multiliteracies: Designing Social Futures”. In: *Harvard Educational Review* 66, 1 Spring 1996, 60-92.

As novas *affordances* dos meios digitais associadas a percepção vídeo-háptica podem considerar-se agrupadas nos tipos dos símbolos alfanuméricos da comunicação textual convencional, dos símbolos de linguagem máquina com interface háptico-reativa em símbolos ou ícones háptico-reativos e símbolos ou representações icónicas da conexão sequencial hipertextual.

Por parte dos sistemas psíquicos participantes é um envolvimento sensorial e cognitivo em que comunicação, percepção e “máquinas reflexas” estão em contínua conexão, com um tal impacto na receção da mensagem que, no que diz respeito à descodificação, põe reações sensorio-motoras no lugar da verificação da compreensão mental do significado.

Na medida em que, na comunicação em redes digitais, a velocidade de resposta tem já um significado na comunicação, é comunicação, reações motoras dos sistemas psíquicos participantes podem contar como compreensão de mensagens. Esta pode ser um evento motor como deslocar um cursor para uma dada direção, ampliar imagens, abrir/fechar janelas ou mudar de aplicação, clicar e enviar, etc.

O envolvimento sensorio-motor da comunicação não tem paralelo na prática clássica da leitura silenciosa e solitária, em que cada um é posto a sós com o livro escrito em símbolos alfanuméricos. Na leitura do livro nada de especialmente relevante ocorre no plano sensorio-motor, porque o *medium* material do livro não reúne as condições suficientes para uma inclusão sensorio-motora do percipiente com as inerentes exigências de adaptação. O hipertexto sublinha o carácter de processo orientado e de sequência dos atos associados à compreensão e, nas conexões que autoriza, na sequência das hiperligações, assemelha-se às ligações associativas do pensamento.

Falar aqui em híbridos cibernéticos, psíquicos e comunicativos não ajuda. A imagem da rede em que vive um grande híbrido biocibernético está ao gosto dos cultores da ficção científica, mas é pobre do ponto de vista analítico.

Que exterioridade é esta? Ela é já substancialmente estranha ao exterior do Grande Animal platónico na sua iteração.

Sair da exterioridade do platonismo pode parecer impossível para um conceito de Filosofia cativo, desde Nietzsche, do gosto das inversões. Contudo, sem deslindar os problemas do estatuto da exterioridade não é possível avançar na teoria sem embaraços.

Começar pela exterioridade é observá-la na multiplicidade auto-organizada já provida de formas cognitivas. Recorrendo à terminologia da Teoria dos Sistemas, este recomeço significa partir da diversidade de formas sistémicas, das suas linhas de fronteira e da grande variedade de meios. É aqui que podemos reconhecer nos *media* padrões, cuja consistência e perdurabilidade dependem de concretamente serem mobilizados nas operações dos sistemas de referência, sociais, psíquicos, biológicos ou artificiais, ao

invés de serem concebidos como *organa* ou mesmo como *media* no sentido de intermediários entre um interior e o exterior. Dificuldades inerentes ao conceito de exterioridade nas vertentes estética, matemática e dinâmica podem enfrentar-se com a trasladação do conceito de *media* no conceito de padrão (estético, matemático e dinâmico).

Há toda uma história teórica sobre os padrões a rever e isso implica outro trabalho. Recorde-se, apenas, que a curiosidade recente despertada pelos fractais coloca no centro do conceito de padrão não uma uniformidade ou um misto perfeito, mas precisamente uma diferença, como aquela que se dá entre figura geométrica e figura da percepção. A proximidade existente entre ambas pertence ao imaginário e é construída na imaginação dos sistemas psíquicos. Revela como a exterioridade está e não está no inteligível ou, melhor, como para estar neste tem de lá ser posta na condição de ente imaginário. Medir o espaço da percepção com uma régua liberta da regressão ao infinito da unidade de medida, abstraída do infinitamente pequeno e do infinitamente grande, é o que o fractal parece desmentir. O imaginário introduziu-se na máquina pelo prisma do padrão e da série dinâmica da máquina como um padrão que age. Na máquina pode rever-se o sonho da coincidência entre geometria e meio-ambiente da percepção sempre concretizado na alternância entre a iteração do mesmo e a fuga da exterioridade. As máquinas cibernéticas contemporâneas acrescentam a esta ilusão do padrão geométrico-perceptivo a relação entre informação e comunicação. Nisto se estruturam num efeito padronizador de quatro dimensões – geométrica, perceptiva, informacional e comunicativa.

No que diz respeito aos *media* tecno-simbólicos o que se toma como dimensões analíticas são desde logo as formas sistêmicas que, na evolução, adquiriram autonomia operatória e capacidade cognitiva – sistemas sociais, biopsíquicos e sistemas artificiais. Aqui, um redimensionamento da teoria dos *media* descreverá o chamado progresso técnico como uma evolução da capacidade cognitiva dos sistemas artificiais como máquinas reflexas, como padrões que administram padrões.

A exterioridade auto-organizada promove transferências entre as formas cognitivas biopsíquicas, sociais e artificiais, que se distribuem em processamento paralelo, mas cruzando-se. É da eficácia das transferências cognitivas no estabelecimento de uma adaptação operatória entre as operações de diferentes sistemas que surge a impressão de se estar perante um híbrido ou uma continuidade.

As transferências cognitivas mais básicas e de nível macroscópico são essencialmente de dois tipos. Um primeiro tipo lê e regista o sentido produzido em sistemas biopsíquicos para os sistemas sociais e a comunicação e um segundo tipo disponibiliza as formas comunicativas para a percepção de sistemas biopsíquicos, segundo formas perceptivas. As formas técnicas da comu-

nicação de hoje, como as redes e a Internet, são mecanismos que asseguram que os ciclos e formas gerados no interior da *autopoiesis* da comunicação fiquem disponíveis nos meios-ambientes da percepção de sistemas biopsíquicos, com recurso a sistemas artificiais de processamento de informação com os respetivos programas.

Trata-se de uma autorregulação em que padrões tratam de um ponto de vista cognitivo o que observam sobre operações de um tipo para transferir esse conhecimento para operações de outro tipo.

Ambientes gráficos digitais, o computador digital em rede, diversos níveis de programação e códigos são as formas macroscópicas identificáveis para processar informação relevante para a comunicação. Esta não tem de recorrer à linguagem natural para conseguir efeitos semióticos, sobretudo se nos referimos às possibilidades dos ambientes gráficos. Os participantes não têm de ser humanos. Investigar a intenção do emissor de uma mensagem ou os seus estados mentais para compreender o que diz a mensagem é, na comunicação em redes digitais, um modo de gerar mais comunicação, mas não significa compreender. A compreensão da mensagem está nas respostas que ela gerou, que alimentam outras respostas e não no acesso privilegiado à mente do emissor.

Referências bibliográficas

- AA. VV. – The New London Group, “A Pedagogy of Multiliteracies: Designing Social Futures”. In: *Harvard Educational Review* 66, 1 Spring 1996, 60-92.
- Arthur, W. Brian, *The Nature of Technology. What it is and how it evolves* (London/ New York: Penguin Books 2009).
- Ahsby, William Ross, “Statistical Machinery” in *Thalès*, 1951, t. 7, 1-7 (reed. in *Revue Internationale de Systémique*, 1989, vol. 3 n° 3, 343-351).
- Babbage, Charles, “On a Method of Expressing by Signs the Action of Machinery”. In: *Philosophical Transactions* 111, 1826, 250-265.
- Bachelard, Gaston, *Essai sur la Connaissance Approchée* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969³).
- Balsemão Pires, Edmundo, *Sequencialidade do Sentido e Formas Cognitivas*, (Beau Bassin/Riga: OmniScriptum, 2018).
- Baron, Naomi S., “Redefining Reading: The Impact of Digital Communication Media”. In: *PMLA* 2013, vol. 128, n. 1, 193-200.
- Beckmann, Johann, *Anleitung zur Technologie oder zur Kenntniß der Handwerke, Fabriken und Manufacturen, vornehmlich derer, die mit der Landwirtschaft, Polizey und Cammeralwissenschaften in nächster Verbindung stehen* (Göttingen: Verlag der Wittve Vandenhoeck, 1777).
- Bolter, Jay D. & Richard Grusin, *Remediation. Understanding New Media* (Cambridge (Mass.)/London The MIT Press, 2000).

- Bush, Vanevar, "As we may Think". In: *The Atlantic Monthly*, July 1945.
- Carnot, Lazare, *Essai sur les Machines em Général. Nouvelle Édition* (Dijon: Imprimerie de Defay, 1786).
- Chandler, Daniel, *The Act of Writing. A Media Theory Approach* (Aberystwyth, University of Wales, 1995).
- Debray, Régis, *Vie et Mort de l'Image. Une Histoire du Regard en Occident* (Paris: Gallimard, 1992).
- Engelbart, Douglas, *Augmenting Human Intellect: a conceptual Framework. Report prepared for Director of Information Sciences Air Force Office of Scientific Research* (Washington DC/Stanford Research Institute Menlo Park, 1962).
- Espinas, Alfred, *Les Origines de la Technologie* (Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1897).
- Goody, Jack, *La Domesticación del Pensamiento Salvaje* (Madrid: Ediciones Akal, 2008).
- Idem, *Myth, Ritual and the Oral* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- Guenyveau, André, *Essai sur la Science des Machines* (Lyon: Imprimerie J. B. Kindelem, 1810).
- Havelock, Eric A., *Preface to Plato* (London/Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press, 1963).
- Heidegger, Martin, „Die Frage nach der Technik“ (1953). In: Idem, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Band 7 - *Vorträge und Aufsätze*, (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000).
- Jousse, Marcel, "Le Style Oral Rythmique et Mnémotechnique chez les Verbo-moteurs". In: *Archives de Philosophie* 1925 vol. II, Cahier IV.
- Jünger, Ernest, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt³ 1932).
- Jünger, Friedrich Georg, *Die Perfektion der Technik* (Frankfurt/Main: Klostermann, 1946).
- Kapp, Ernest, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten* (Braunschweig: Druck und Verlag von George Westermann, 1877).
- Kittler, Friedrich, *Aufschreibesysteme 1800/1900* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1985).
- Idem, *Grammophone Film Typewriter* (Berlin: Brinkmann & Bose, 1986).
- Lafitte, Jacques, *Réflexions sur la Science des Machines* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972).
- Mangen, Anne, "What Hands may tell us about Reading and Writing". In: *Educational Theory* 66, 4, 2016, 457-477.
- Marx, Karl, "Schriften und Briefe November 1837 - August 1844" in Karl Marx, & Friedrich Engels, *Werke. Ergänzungsband. Schriften. Manuskripte. Briefe bis 1844*, Erster Teil. Band 40 (Berlin: Dietz Verlag, 1968).
- Mayer, Eduard von, *Technik und Kultur. Gedanken über die Verstaatlichung des Menschen* (Berlin: Hüpeden & Merzlyn Verlag, 1906).
- McLuhan, Marshall, *Understanding Media. The Extensions of Man* (London/New York: Routledge and Kegan Paul, 1964, reprint 2006).
- McLuhan, Marshall & Eric McLuhan, *Laws of Media. The New Science* (Toronto/ Buffalo/London: University of Toronto Press, 1988).

- Ong, Walter, *Oralidade e Cultura Escrita. A Technologização da Palavra* (São Paulo: Editora Papirus, 1998).
- Reuleaux, Franz, *The Kinematics of Machinery. Outlines of a Theory of Machines – English Translation by Alex Kennedy* (London: Macmillan and Co, 1876).
- Simondon, Gilbert, “Entretien sur la Mécanologie” In: *Revue de Synthèse* 2009, tome 130, 6 série, 103-132.
- Spengler, Oswald, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (München: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1931).

O CORPO INTERMEDIÁRIO. UMA APROXIMAÇÃO FENOMENOLÓGICA

THE MIDDLE BODY. A PHENOMENOLOGICAL APPROACH

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN¹

Abstract: The present text seeks to synthesize ten major theses that account for the multiple levels of experience about the body. The origin of these considerations is radically philosophical and its consequences affect both the general scope of the arts and the very statute of philosophy. Phenomenology is the main theoretical landmark of reference. The propositions are presented as a practical resource to broaden the reflection on the thought and the extension on the lived body, the spatiality and the spatialization. Distinction, separation, distance, interiority, exteriority, the experience of the inner body (Leib) and the external body (Körper) and the levels of spatiality will be some of the critical issues discussed. The phenomenological distinction between Phantasia and imagination will be the key to thinking about the unfolding of subjectivity and the body after the phenomenological reduction. We propose here to think of the register of an intermediate body or of a medium subjectivity, which corresponds to the level of perceptual Phantasias, and whose income is both aesthetic and ethical, developed by phenomenological philosophy.

Key-words: Body, spatiality, spatialization, phenomenon, subjectivity, sense, perception, imagination, Phantasia.

Resumo: O presente texto procura sintetizar dez grandes teses que dão conta dos múltiplos níveis da experiência sobre o corpo. A origem destas considerações é radicalmente filosófica e as suas consequências afetam tanto o âmbito geral das artes quanto o próprio estatuto da filosofia. A fenomenologia é o principal marco teórico de referência. As proposições apresentam-se como um

Resumen: El presente texto busca sintetizar diez grandes tesis que dan cuenta de los múltiples niveles de la experiencia sobre el cuerpo. El origen de estas consideraciones es radicalmente filosófico y sus consecuencias afectan tanto el ámbito general de las artes y el propio estatuto de la filosofía. La fenomenología es el principal marco teórico de referencia. Las proposiciones

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Zaragoza (Espanha). Email: filosofia@luisalvarezfalcon.com ORCID: 0000-0003-1630-9259

recurso prático para ampliar a reflexão sobre o pensamento e a extensão sobre o corpo vivido, a espacialidade e a espacialização. A distinção, a separação, a distância, a interioridade, a exterioridade, a experiência do corpo interno (Leib) e do corpo externo (Körper) e os níveis de espacialidade serão algumas das questões críticas expostas. A distinção fenomenológica entre Phantasia e imaginação será a chave para pensar o desdobramento da subjetividade e do corpo depois da redução fenomenológica. Propomos, aqui, pensar o registo de um corpo intermediário ou de uma subjetividade média, que corresponde ao nível das Phantasias perceptivas, e cujos rendimentos são tanto estéticos quanto éticos, desenvolvidos pela filosofia fenomenológica.

Palavras-chave: Corpo, espacialidade, espacialização, fenómeno, subjetividade, sentido, percepção, imaginação, Phantasia.

se presentan como un recurso práctico para ampliar la reflexión sobre el pensamiento y la extensión sobre el cuerpo vivido, la espacialidad y la espacialización. La distinción, la separación, la distancia, la interioridad, la exterioridad, la experiencia del cuerpo interno (Leib) y del cuerpo externo (Körper) y los niveles de espacialidad serán algunas de las cuestiones críticas expuestas. La distinción fenomenológica entre Phantasia e imaginación será la clave para pensar el desdoblamiento de la subjetividad y del cuerpo después de la reducción fenomenológica. Proponemos, aquí, pensar el registro de un cuerpo intermedio o de una subjetividad media, que corresponde al nivel de las Phantasias perceptivas, y cuyos rendimientos son tanto estéticos como éticos, desarrollados por la filosofía fenomenológica.

Palabras-clave: Cuerpo, espacialidad, espacialización, fenómeno, subjetividad, sentido, percepción, imaginación, Phantasia.

Die Kunst ist das Reich gestalteter Phantasie, perzeptiver oder reproduktiver, anschaulicher, aber zum Teil auch unanschaulicher.

Husserl. Vol. XXIII. Text. nr. 18 (1918)

1. Introdução

Esta exposição é um texto sintético que apresenta a leitura arquitetónica do filósofo belga Marc Richir e a leitura estromatológica do filósofo espanhol Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. A origem do problema proposto é radicalmente filosófica. As teses podem parecer reiterativas, dado que a sua transcendência converge em diferentes disciplinas e âmbitos de aplicação. Esta investigação pretende estender as considerações filosóficas sobre o corpo à fenomenologia e à teoria estética, sem determinar o restante dos diferentes âmbitos na exposição. A antiga noção de “corpo” será ampliada

pela filosofia fenomenológica, tal como se desenvolveu no século XX, a partir do pensamento de Husserl. A amplitude dos objetivos propostos exige a difusão e a crítica de algumas das questões básicas que afetam este discurso. Embora a exposição das teses não seja completa, fica assim justificada a sua aproximação teórica aos fenómenos mais originários. Não se trata de uma exploração histórica, nem de uma síntese informativa, mas de um desenvolvimento das teses.

O século XX tem dado especial atenção a um dos fenómenos mais radicais do ser humano: o corpo. A história do pensamento ocidental toma este fenómeno como uma “carta roubada”. As suas aproximações têm sido sempre determinadas pelo marco ontológico da sua gestação. Os exemplos são múltiplos: desde o idealismo ocidental até ao materialismo, tanto a tradição dualista quanto o mecanicismo racionalista ou o organicismo positivista têm dissolvido o fenómeno num plano transcendental ou naturalista. A fundamentação histórica da reflexão sobre o corpo é um exemplo de aproximação aos modos nos quais a subjetividade humana constitui a realidade a partir da pura materialidade.

A experiência estética e a experiência da arte, e seu íntimo contato com a experiência do comum, fazem com que o corpo evidencie, impudicamente, os dinamismos próprios da subjetividade na constituição do mundo. Isso implica uma reflexão sobre as condições que tornam a experiência possível e sobre a consistência da própria subjetividade. Sem necessidade de reflexão, tais condições terão sua exibição no mundo da vida, na objetividade e na efetividade. No entanto, o corpo torna-se mais um fenómeno, numa forma arquitetónica que desdobra o processo de constituição da realidade. Daí que estas descrições, puramente fenomenológicas, dão conta das práticas do ser humano, desde as mais lúdicas às mais reacionárias, desde as mais impudicas às mais transcendentais.

A corporeidade na experiência da arte tem de exhibir o quiasmo em que se entrecruzam os caminhos do sentido e a consistência da subjetividade ante as coisas em si mesmas. Desde que Descartes concebeu o sarcófago (túmulo) cogitativo nas profundidades da substância, o corpo não tem deixado de ser um problema para a filosofia ocidental. O jogo, a dança, a construção do espaço, a sua representação, serviram-se dos seus dinamismos e efetuações e a tortura ou a negação interrogam-no nos seus limites. No entanto, as suas potencialidades têm mostrado uma utopia de emancipação e de esperança. E tal esperança torna-se patente, uma vez mais, no seu contato com a arte, como forma radical e última de exibição.

A ideia filosófica de intencionalidade é a ideia de ruptura com o naturalismo, isto é, da concepção da humanidade, apesar de todos os seus atributos racionais e eidéticos, como uma continuação da natureza. A superação do naturalismo exige uma *epoké* radical, capaz da *hypérbasis* que nos conduz

à origem do *hylé* (matéria), desde o que tem sido posto em suspensão: as experiências concordantes, efetivas e possíveis, normais e científicas, que constituem o nível inferior do mundo vivido. A descoberta de uma intencionalidade “objetiva” mostra-nos a suspensão da realidade em-si do naturalismo segundo o qual, na interpretação clássica da *scala naturæ*, o humano seria uma continuidade da organização da matéria: materialidade, vitalidade, animalidade, humanidade. A suspensão e o investimento do natural rompem com a continuidade aparente da *scala naturæ*, dando lugar a uma escala com registos ou níveis fenomenológicos. É nesta escala onde deveremos localizar a exibição arquitetónica do corpo.

Para a implantação da redução é preciso atravessar duas barreiras: a objetividade e a identidade. Os efeitos da suspensão do naturalismo (psicologista, sociologista, etc.) através desta *epokhê*, abrem caminho ao campo intencional, que se estende desde o nível das correlações subjetivas até o nível das sínteses sem identidade, onde as subjetividades já não são subjetividades psicológicas. O desdobramento da arquitetónica do corpo depois da *epokhê* evidencia os diferentes níveis de espacialidade e temporalidade que correspondem no movimento da redução com a série fenomenológica, e é nessa série onde deveremos correlacionar o registro arquitetónico que corresponde ao corpo na experiência estética.

Em “A fenomenologia da corporeidade e o problema da matéria”, na sua obra *Phänomenologie und Geschichte*, Ludwig Landgrebe, o assistente de Husserl, indicava que em *Ideias II* se descreve o nexos de união entre a fenomenologia do corpo e o problema da matéria. Todas as determinações espaciais originam-se e têm a sua âncora neste *aqui e agora* que é meu próprio corpo. Se o corpo próprio pudesse reduzir-se a uma mera coisa espacial não poderia ser fonte da espacialidade. Se fosse um olho fixo oferecer-nos-ia um espaço carenciado de profundidade, de espessura e de direção. O corpo que constitui o espaço das coisas percebidas não é somente um centro fixo, no sentido de que todas as coisas se situam em torno dele. O corpo próprio é o portador do ponto zero de toda a orientação, de todo o *aqui* e de todo o *agora*, cuja rede de percepções é um livre curso de sensações que abre o sentido da espacialidade. O corpo constitui-se através de sensações localizadas. Esta localização aponta para campos de sensações em formação. A vivência do corpo é uma unidade de órgãos quinestésica e sensitivamente móveis, que enlaçam aquele que sente com o sensível, tal como descreverá Merleau-Ponty. O corpo é a noção de ponto zero de orientação e entende-se como o sentido da espacialidade do próprio corpo coordenando e dando estabilidade às diferentes sensações de origem tátil, auditiva ou visual. Esta estabilidade e coordenação de movimentos corporais é o que o próprio Merleau-Ponty chamará *esquema corporal*. O conceito do corpo vivido ou esquema corporal dará sentido aos dinamismos do corpo para dar forma ao campo da percepção.

O desdobramento arquitetônico do corpo depois da *epoché* transpõe-nos para os diferentes níveis de espacialidade e temporalidade, que correspondem ao movimento da redução na seara fenomenológica.

O que veremos a seguir são três teses fundacionais que dão conta da relação entre a redução fenomenológica e a experiência estética, pondo em evidência a estratificação da espacialidade e da temporalidade. Em primeiro lugar, debruçamo-nos sobre a exibição da consistência da subjetividade nos seus diferentes registos fenomenológicos, localizando a exigência da corporeidade nas sínteses que constituem a realidade. Em segundo lugar, enfrentaremos a distinção fenomenológica: Leib-Körper. Tal distinção abrirá o desdobramento de características do corpo vivido: orientação, liberdade kinestésica, localidade e interioridade. Estas características serão cruciais para entender a natureza da corporeidade na experiência da arte. De seguida, a segunda distinção fenomenológica: Phantasia-Imaginação. Este será o fio condutor necessário para determinar o espaço de intermediação no que diz respeito à experiência da arte através do corpo em phantasia perceptiva. Por último, a incursão do espaço no tempo ajudar-nos-á a compreender a natureza mais íntima deste corpo como temporalidade.

2. Três teses fundacionais

Em primeira instância, tanto a arte como a filosofia procedem por redução (anábasis) e, nas duas reduções, estética e fenomenológica, os obstáculos que se devem superar são equivalentes. Em ambos os casos, há que romper em primeiro lugar a barreira eidética, de seguida, a barreira do posicional e, finalmente, a barreira da identidade (estrutura simbólica).

Esta é a tese principal. Nela convergem todas as propostas teóricas. As relações entre Arte e Filosofia foram historicamente abordadas a partir do nexos comum do paralelismo entre as suas reduções. Tanto as considerações clássicas como as propostas da modernidade e da teoria estética contemporânea têm convergido para esta questão. Uma verdadeira negatividade, identificada num contexto idealista, foi interpretada desde a antiguidade precisamente como este movimento de anábasis que nos aproxima do fenómeno no seu processo de fenomenalização, que nos aproxima do sentido a fazer-se, que nos aproxima do mundo em sua contínua origem e à materialidade das coisas em si mesmas. Hipostasiar o nome da arte ou solidificar o movimento das ideias tem rompido ainda mais, se possível, as pontes sobre a realidade. Em consequência, este movimento de redução paralelo tem sido interpretado em ambos os casos como forma de diversão, de inversão e de subversão.

A redução fenomenológica e a estética partem do mesmo estrato, a objetividade. Em ambos, o ponto de partida baseia-se nos objetos percebidos, nos

movimentos, nos constructos reconhecíveis mediante sínteses de identificação. Tais sínteses são orientadas e animadas por significações, num nível de estabilidade e determinação intersubjetivas. Ambas as reduções conduzem a um nível no qual não há significatividade alguma que dirija uma intencionalidade, mas tão somente pretensões de sentido, enquanto sentidos que se fazem e desfazem, acompanhados do aparecimento de sensações totalmente indeterminadas e num permanente contato com a pura materialidade.

Em segundo lugar, depois da redução estética e fenomenológica, tanto a experiência da espacialidade como a da temporalidade ficam estratificadas e os fenómenos são exibidos em diferentes níveis arquitetónicos. O *fazer-se* originário do espaço, o espaço topológico onde se deslindam a interioridade e a exterioridade, e a espacialidade objetiva, o espaço de pontos e distâncias, desdobram-se de um modo conjugado com a experiência do tempo: a temporalização, o presente contínuo e o tempo objetivo.

Esta segunda tese afeta a conjugação e a resolução mútua de tempo e de espaço. A fusão de temporalidade e da espacialidade que se exhibe de um modo patente na experiência das artes, e especialmente na música e na dança, desdobra-se num nível de subjetividade alheio ao espaço topológico e ao tempo cronológico. O enigma que supõe este “fazer-se” do espaço e do tempo estende-se ao “fazer” de uma subjetividade sem consistência. A experiência estética e a redução fenomenológica detêm e suspendem a continuidade da série natural do mundo, o naturalismo, mostrando o desajuste radical do tempo e do espaço em torno do corpo vivido.

Em terceiro lugar, o *fazer* do espaço e o *fazer* do tempo correspondem-se com o desdobrar de uma subjetividade não constituinte, que ainda não é egóica, e de umas sínteses que ainda não possuem identidade. A subjetividade deve ser corpórea para que as ondas de campos sensíveis se distribuam em movimentos kinestésicos, agrupados em sistemas kinestésicos subjetivos, associados por sua vez, em dependência recíproca, a sínteses estéticas. As sensações mudam-se a partir dos movimentos kinestésicos.

Esta terceira tese é uma consequência direta da anterior. Neste nível de redução, estética e fenomenológica, a necessária conexão entre uma subjetividade ainda em formação e as sensações libertadas, campos sensíveis soltos, exige uma solução radical: a subjetividade é corpórea. O corpo converte-se numa célula insituável e ponto zero de espacialização. Os movimentos kinestésicos de uma subjetividade corpórea vão-se acoplando a sensações esquemáticas em busca de sentido.

3. Primeira distinção fenomenológica.

Depois de ambas as reduções, estética e fenomenológica, a subjetividade é exibida ou desdobrada em diferentes níveis arquitetônicos, delimitados pelo trânsito das sínteses ativas à pura passividade. Na medida em que avançam ambas as reduções (anábasis), produz-se um desvanecimento acentuado do tipo de operações do sujeito. A subjetividade em si mesma vai-se reduzindo: orientação, localidade e interioridade. Temporalidade e espacialidade ficam afetadas pela vivência do corpo interno (Leib) e pela ostentação objetiva e posicional do corpo externo (Körper).

Consequentemente, as três teses anteriores supõem a radical distinção entre o Leib (corpo interno) e o Körper (corpo externo). Esta distinção tem sido amplamente tematizada pelo pensamento contemporâneo. O corpo vivido não é uma subjetividade substancial, mas sim o titular anônimo para o qual se encaminham as perspectivas da paisagem, tal como descreve Merleau-Ponty. A fenomenologia converterá em tema central o corpo vivido ou fenomênico (Leib), distinguindo-o do Körper ou corpo objetivo. Tal distinção não responde a um dualismo ontológico. A distinção fenomenológica Leib-Körper separa os modos de expressão do corpo objeto, físico e natural, corpo fenomênico (Leib), vivencial, o que todos sentimos e somos, e o corpo quiasmático no qual aparece tanto o corpo-tido como o corpo-vivido.

É o corpo que orienta cada ser no mundo, no seu ponto zero espaço-temporário. Os atos perceptivos são sempre corporais, mas não constituem o corpo como tal. O corpo é constituído intencionalmente por uma complexa relação reflexiva que mantém consigo mesmo quando experiencia, mediante um de seus órgãos, outros que estão em ação. O corpo é vivido reflexivamente. Se o corpo-objeto é o depositário de processos fisiológicos automáticos e o fundo de todas nossas atividades, o corpo fenomênico é a expressão e a realização das intenções, projetos e desejos.

4. Quatro características

Em primeiro lugar, frente ao espaço métrico, com pontos e distâncias, conjugado com o tempo contínuo de presentes, encontra-se a espacialidade de orientação, que medeia a espacialização, o fazer do espaço, e o espaço métrico de distâncias das operações intersubjetivas. Nesta espacialidade de orientação, e sem necessidade da ancoragem de distâncias fixas, manifesta-se a interioridade frente à exterioridade dimensionada. Este espaço tem sido denominado lugar ou espaço de situação (sinere), apresentando duas funções básicas: orientação e exteriorização.

Depois da redução, estética e fenomenológica, exposta nas três primeiras teses, a suspensão e o investimento do natural tem rompido a continuidade aparente do movimento da natureza, cindindo a espacialidade numa espacialidade de orientação e numa espacialidade métrica. A espacialidade topológica, que se encontra entre a espacialização e o espaço objetivo, sendo um espaço de orientação sem coordenadas; um espaço de lugares sem distâncias; um espaço como abertura à interioridade frente à exterioridade do mundo. Não há distâncias a partir de um centro privilegiado, mas direções privilegiadas desde um determinado centro de orientação. Tal centro de orientação é um *topos*, um lugar, que permite explorar interminavelmente os eixos de orientação do corpo.

Em segundo lugar, a espacialidade topológica de orientação é um espaço com lugares, mas sem distâncias, no qual o ego, como centro de orientação, estabelece os limites do que é interior e do que é exterior. A liberdade kinestésica é justamente a espacialidade originária onde o sistema kinestésico corpóreo vai se vinculando ou aderindo livremente a um campo de sensações em busca do ótimo.

Na espacialidade de orientação exposta na tese anterior, e que justapõe a espacialização originária e o espaço objetivo, vão se ajustando as impressões puramente materiais e as sensações sentidas. Em lugar de um centro absoluto de coordenadas, temos um centro de orientação. O corpo desprega-se como célula de espacialização, e anterior ao espaço mensurável segundo dimensões exatas, se dá o lugar e as direções privilegiadas de ação: aproximação-distância, direita-esquerda, acima-abaixo. Tal desdobrar implica a liberdade de percorrer espontaneamente o espaço de orientação sem determinar se as direções são ou não as corretas.

Em terceiro lugar, a representação do corpo na sua constante exploração do espaço de orientação expressa-se na prática artística. A arte exhibe o fazer-se dos singulares corpóreos e o fazer dos caminhos de sentido que se integram, em mútua correspondência, com o fazer-se da espacialidade e da temporalidade. Nessa “cega” exploração, o corpo vivo converte-se num lugar-comum, num lugar-lar, alheio ao lugar temporário e espacial da Terra como sistema de lugares. O corpo resulta ser um *aqui* absoluto, impulsionado kinesteticamente num horizonte interminavelmente aberto.

A exploração livre do espaço de orientação que temos descrito nas duas últimas teses implica necessariamente a aproximação fenomenológica ao corpo vivo (Leib) como espaço de localidade. Nesse caso, não há distâncias desde um centro privilegiado, mas direções privilegiadas desde um centro de orientação cujo *aqui* absoluto é um *topos*, um lugar (orientação, localidade e interioridade). Os eixos de orientação do corpo são prévios aos eixos cartesianos da espacialidade do seguinte nível e alheios à Terra como sistema de lugares. No entanto, ao identificar o corpo em fantasia perceptiva

(Phantasia), nem o lugar temporário nem o espacial são perceptíveis. Por conseguinte, o espaço kinestésico no qual o corpo se move é um sistema de lugares kinestésicos possíveis, como pontos de detenção, inícios e finais de tranquilidade de ações kinestésicas contínuas. Tal possibilidade constitui a condição necessária para que a arte, no seu interminável rastreamento de orientação e a localidade, se apresente como experiência.

Em quarto lugar, na experiência da arte entrecruzam-se a interioridade e a exterioridade do espaço de distâncias e a interioridade-exterioridade do espaço de lugares. O *aquí* absoluto do corpo vivido (Leib), como lugar privilegiado de orientação, implica necessariamente a experiência da interioridade como limite imóvel.

Como foi descrito nas teses anteriores, a espacialidade originária em que se exibe a experiência do corpo na arte, a sua orientação e a sua localidade, exigem forçosamente abordar a interioridade como terceira característica deste espaço de intermediação. Como o Leib não é um corpo, a noção aristotélica do lugar como limite imóvel imediato de um todo físico é rompida, e o Leib como lugar transborda o corpo para ir ao encontro de outros *aquí*s absolutos como lugares análogos. O *aquí* absoluto do corpo na arte é, paradoxalmente, um “interior” exterior. A interioridade deste Leib não é senão o seu lugar, o limite imóvel, ainda que insituável no espaço, que envolve o Leib-körper.

5. Segunda distinção fenomenológica

Se o que a arte faz é substituir o objetivo pelo imaginário, não há possibilidade de experiência artística. A imaginação tem também uma disposição objetiva, ainda que não seja efetiva; permanece na zona do intencionalmente objetivo. A experiência artística deve desbloquear o efeito imaginário, que pode suceder de forma secundária, o que implica o passo à fantasia, que não tem nada que ver com a imaginação. Consequentemente, na experiência artística, a imaginação não intervém decisivamente, mas trata-se de explorar na arte o espaço de orientação representado numa construção, num artefato.

Esta distinção constitui um dos fundamentos da aproximação fenomenológica à teoria estética contemporânea. Permite-nos compreender a natureza da experiência artística a partir da oscilação conjugada artefato-obra e a partir da distinção fenomenológica Phantasia-Imaginación. No caso da experiência de uma obra de arte, reagimos do mesmo modo como reagimos diante da percepção das coisas, ou perante as piruetas que realiza um acrobata ou ante a vertiginosa imagem da estrepitosa montanha russa: com todos os músculos do corpo, desde a cabeça até os pés. A vista tem perdido a sua mordomia de produção de simulacros. Se há uma fascinante ficção, já não

é o olho o enganado, mas o corpo inteiro. No regime de Phantasia não há umas sínteses objetivas que se correlacionem com operações, nem é o tempo contínuo centrado num presente, nem é o espaço geométrico com os seus pontos e dimensões, nem há também significações que orientem a intenção. Como na experiência de toda a arte, a experiência mobiliza o nosso corpo e obriga-nos a trabalhar para perceber uma realidade que já não é objetiva, mas que tem de ser percebida na ausência do imaginário e na presença do objetivo. O nosso corpo segue os lugares kinestésicos possíveis com todos os movimentos musculares e afetivos, sem encontrar jamais uma posição de visão pré-alocada, porque não existe.

6. O corpo intermediário

Consequentemente, a experiência da arte leva-nos ao limite, quando a identidade se desvanece e o que está em jogo é o sentido no seu próprio fazer-se: o sentido do humano. Obriga-nos a constituir interminavelmente uma espacialidade originária, pondo em marcha as kinestésias do corpo do receptor, quem deve seguir a representação como quem segue um ritmo ou melodia. A arte é agora um espaço prático que recria virtualmente a vinculação do sistema kinestésico corpóreo com um campo de sensações, à procura de uma necessária, mas sempre fracassada, estabilidade.

Neste processo fenoménico em marcha, a sua experiência exibe uma temporalidade espaçada, especializada, descontínua, em que não há nem presentes, nem continuidade, nem simultaneidade. É uma temporalidade flexível, de mera sucessividade, espaçada e rítmica, sem a regularidade do tempo contínuo. O presente amplia a sua presença, mantém já o que antecipa e conserva ainda o que tem do passado. A espacialidade temporalizada, sem distâncias, que na arte define uma situação, um lugar, através do corpo, funde-se agora com a temporalização espaçada, sem presentes, própria da arte como forma radical e crítica de representação.

O eu expressivo, o ego (tu) da zona intermediária, é uma subjetividade em fantasia, como o são as suas sínteses, que *trans opera no trans possível*, mas com capacidade de produzir sínteses de identificação reconhecíveis: as fantasias perceptivas e os signos de língua com os que “pensamos”, o nosso monólogo interior. As configurações em fantasia deste nível precisam, para se estabilizar, de ser orientadas pelos signos da língua, verdadeiras percepções de língua ou sentidos sedimentados como kinestésias. As fantasias perceptivas *trans possíveis* são encaminhadas e animadas pelas significações simples e identificadas como possíveis.

Distinguiremos, por um lado, o registo das percepções de língua, “signos” linguísticos do monólogo interior sem distinção de significante/signifi-

cado e, por outro lado, o registo das percepções de phantasia, como na experiência de uma obra de arte. Reconhecemos, nessa instância mediadora das fantasias perceptivas: 1. Uma espacialidade que não é nem a espacialização originária dos caminhos de sentido, nem a espacialidade prática dos sujeitos operatórios, mas a espacialidade de orientação, de lugar e de interioridade/ exterioridade topológica. 2. Igualmente apreciamos, aí, uma temporalidade que não é nem a temporalização do fazer dos sentidos e das subjetividades, nem a temporalidade com presentes simultâneos e em continuidade da organização prática das operações, mas a temporalidade espaçada sem presentes no ritmo de sucessão, em que há remessa mútua de protensões a retenções. 3. E quanto à significatividade, não terá nessa instância de intermediação, constituída basicamente por fantasias percebidas, não objetivas, mas também não esquemáticas, nem um mero “se fazer de sentidos”, nem os significados fatos e recortados, mas o que Husserl desenhou, no seu Curso sobre a significação de 1908, como “simples significação”, monólogo interno, solilóquio.

Aqui será determinante o que Husserl esboça em alguns textos de Hua XIII (Textos 10, 12 e 13) sobre a intersubjetividade, a saber, que a phantasia “perceptiva” é, em geral, a base mais arcaica do encontro “intersubjetivo” – não faz necessariamente falta que o outro seja intuitivamente figurado em imagem (real ou imaginária) para que possa eu me encontrar como outro – pode bastar uma palavra ou uma música.

Assim como o corpo percebido (real) do ator entra na Phantasia tornando-se transitório, outro tanto acontece com o corpo percebido do outro, caso em que a *Einführung* do outro seja deveras *Führung* do si mesmo do outro “desde dentro”, e o mesmo sucede com o texto escrito da palavra dita ou com a música sempre que o sentido (que também inclui à afetividade) destas últimas se experimenta ou vive “desde dentro”.

Ante o outro de corpo presente ou em figuração intuitiva, como *Leibkörper*, tal como Husserl o costuma entender, é extremamente difícil discernir tudo o que procede da percepção perceptiva, em *Wahrnehmung*, que percebe o corpo como coisa real, e daí da imaginação ou do fantasma, que é da ordem da simulação ou, também, da projeção, e isso tanto para mim mesmo, como para o próximo. Não é uma personagem infigurável o que está aí em jogo, como ocorre no passo do *Leibkörper* ao transicional da “percepção” em phantasia; pelo contrário, trata-se de uma representação imaginária de si mesmo que implica, além do mais, uma *Spaltung*, uma cisão do verdadeiro si mesmo e do Eu do imaginário: *Phantasielch*. Seja como for, que tenha um outro com seu irreduzível “adentro”, o que Husserl denomina seu aqui absoluto, que viva sua vida e não a minha, é questão que se desprende, em primeiro lugar, de que sua vida, sua interioridade ou intimidade, não é, precisamente, figurável em intuição (imaginativa ou perceptiva), mas “percebida” (*perzipiert*) na phantasia “perceptiva”. Neste registo, o mais arcaico no

encontro com o outro, nem o “sim mesmo” nem o “sim mesmo outro” estão postos ou são sequer posicionais, o qual não quer dizer que não funcionem como tais no curso da experiência. Não sendo intencional, o infigurável “percebido” em phantasia não é susceptível de detenção dóxica e não é, por isso, susceptível de constituir as variantes de variação eidética alguma.

No caso da pintura, é a própria figuração intuitiva e imaginativa a que, na phantasia “perceptiva”, que “percebe” também essa outra coisa, desempenha o papel de “objeto transicional”, em transição, precisamente, entre a imaginação e a phantasia, como se fossem não já os objetos representados em imaginação sobre o quadro, mas o infigurável “percebido” em phantasia, o que lhes infundirá, a esses mesmo objetos, “vida” e “movimento”, residindo a arte do pintor em ter depositado na tela uma parte indeterminável da *Leiblichkeit* (da “carne”) de sua Leib (de seu corpo vivo infigurável).

Podemos dizer de uma paisagem verdadeiramente percebida (em *Wahrnehmung*) que é bela e que se torna fictícia ao tornar-se transicional; depois entra-se numa phantasia “perceptiva”: ao mesmo tempo que se “percebe” a paisagem, “percebe” na percepção a beleza, infigurável por si mesma.

A música, na sua infigurabilidade, é “percebida” deste modo em phantasia: os sons ou grupos de sons emitidos pelos instrumentos encontram-se, por sua vez, em transição entre a sua realidade efetivamente emitida e percebida e a sua irreabilidade “phantástica”, e é onde a inteira interpretação musical se joga, precisamente, nesse “entre”.

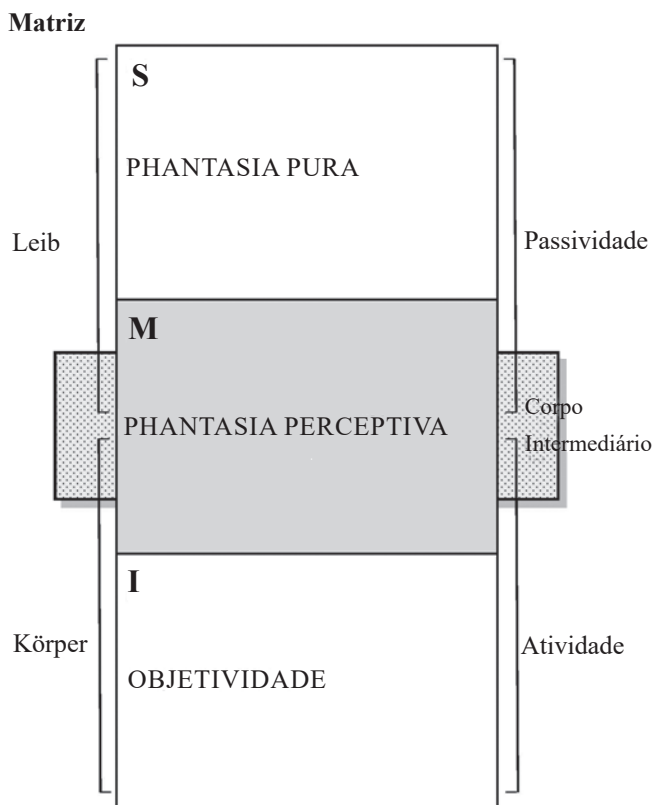
A literatura (novela e poesia) seria impensável sem a phantasia “perceptiva” que nela desempenha um papel fundamental. Reduzida à imaginação, a novela seria um mero episódio (ou pior ainda: fantasia, transida pelas estruturas do fantasma), e precisamente graças à phantasia “perceptiva”, sem figuração intuitiva ou unicamente mediante as figurações imaginativas muito vagas, “percebemos” as personagens, os enigmas de seu intimidade e portanto as intrigas que se tecem entre eles, sua “vida” em soma, e que pode às vezes ser mais intensa ou mais “real” (*sachlich*).

A poesia, ainda que mais complexa, procede também da mesma forma: música de sentidos plurais, jogando com as palavras em suposta remessa a um referente figurável, a poesia faz-nos “perceber” em phantasia uma espécie de “quadro” imaterial e de seu infigurável onde estão, livres e incoativamente em jogo, toda um conjunto de movimentos afetivos e “corporais”, que, sem mover objeto algum, se movem. Também neste caso, se tratam de imaginações que, postas em jogo pelas palavras, se transmutam em objetos transicionais que permitem “perceber”, para além de si, algo parecido a um sonho sem “imagens”.

Poderia estender-se ainda ao pensamento mítico e mitológico, e também à filosofia. Husserl abriu-se a uma dimensão de infigurabilidade em intuição que não é a infigurabilidade clássica das ideias (infigurabilidade para os sen-

tidos e em particular, e desde Platão, para a visão sensível). Tal é, pois, o seu alcance revolucionário, alcance do que o próprio Husserl, grande “descobridor” como era, não tomou inteira medida, preocupado como estava, e sem dúvida sempre permaneceu, pelo ideal racionalista da ciência. [“A mitologia é uma criação essencial e voluntária da fantasia”. A.W. Schlegel].

Anexo I



Referências bibliográficas

- Adorno, T. W. “Ästhetische Theorie”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 7 (Francfort am Main, 1970).
- Alves, P. M. S. *Subjectividade e Tempo na Fenomenologia de Husserl* (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003).
- Álvarez Falcón, L. *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo* (Barcelona: Editorial Horsori, 2009).
- Álvarez Falcón, L. (ed.), *La Sombra de lo Invisible. Merleau-Ponty 1961-2011*, (Madrid: Ed. Eutelequia, 2011).
- Álvarez Falcón, L. «El lugar en el espacio. Fenomenología y Arquitectura», en *Fedro*, Revista de estética y teoría de las artes, nº 13 (2014), pp. 17-30.
- Garelli, J. *Rythmes et mondes*, (Grenoble: J. Millon, 1991).
- Heidegger, M. «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, (Barcelona: Ed. Del Serbal, 1994).
- Heidegger, M. *Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum. Die Kunst und der Raum*. Observaciones relativas al arte-la plástica-el espacio. El arte y el espacio. Oharrkizunak arteari, plastikari eta espazioari buruz. Artea eta espazioa. Edición trilingüe alemán-castellano-euskera (Pamplona: Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra, 2003).
- Heidegger, M. «El origen de la obra de arte (1935/36)», en *Caminos de Bosque*, (Madrid: Alianza Editorial, 2003).
- Husserl, E. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. Edited by Walter Biemel. (The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968). Hua IX, 7.
- Husserl, E. *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit der Räumlichkeit der Natur in ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notwendige Anfangsuntersuchungen*, Texto D 17 (1934). En Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, (Cambridge (Mass.) 1940); pp. 307-325. Traducción francesa: *L'arche-originnaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature*, trad. D. Franck, en *La Terre ne se meut pas*, (Paris: Minuit, 1989). Traducción española: *La Tierra no se mueve*, trad. Agustín Serrano de Haro (Madrid: Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, 1995).
- Husserl, E. “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”, en Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (Cambridge (Mass.), 1940), pp. 307-325.
- Husserl, E. *Notizen zur Raumkonstitution*, Ms. D 18, publicado en 1940 por A. Schütz. Ver trad. al francés en E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, (Paris: Minuit, 1989).
- Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis* (Den Haag: M. Nijhoff, 1966). Traducción francesa: *De la synthèse passive*. Trad. B. Bégout y J. Kessler con la colaboración de Natalie Depraz y Marc Richir, (Grenoble: Millon, 1998).
- Husserl, E. *Ding und Raum*, Vorlesungen 1907, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973). Traducción francesa: *Chose et espace. Leçons de 1907* (Paris: PUF, 1989).

- Husserl, E. *Phantasie; Bildbewusstsein, Erinnerung*. Husserliana XXIII (Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 1980). Traducción francesa: *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. Trad. Raymond Kassis y Jean-François Pestureau (Grenoble : Million, 2002).
- Husserl, E. *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*. Edited by Ursula Panzer (The Hague: Martinus Nijhoff, 1987); *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Zweiter Teil. 1921-28. Dritter Teil. 1929-35. Edited by Iso Kern (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973).
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* trad. Antonio Ziri6n, (Madrid: UNAM, 1997).
- Husserl, E. «Phénoménologie de la conscience esthétique», en *Revue D'Esthétique*, n. 36 (1999), pp. 4-16.
- Husserl, E. *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)* Edited by Rudolf Bernet & Dieter Lohmar (Dordrech: Kluwer Academic Publishers, 2001).
- Husserl, E. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1980). Traducción francesa: *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, (Paris: PUF, 1964). Traducción española: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, (Madrid: Editorial Trotta, 2002). Traducción portuguesa: *Lições Para Uma Fenomenologia: Da Consciência Interna do Tempo* (Liboa: INCM, 1994).
- Husserl, E. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Editado por Sebastian Luft, Kluwer (Dordrecht: Academic Publishers, 2002). Traducción francesa: *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, (Grenoble: Millon, 2007).
- Husserl, E. *Das Perzeptionale, Husserliana*, Volumen XXXVIII, 2004.
- Landgrebe, L. *Phänomenologie und Geschichte* (Gütersloh 1968).
- Landgrebe, L. “La fenomenología de la corporeidad y el problema de la materia”, en: *Fenomenología e historia* (Caracas: Monte Ávila, 1975), pp. 155 ss.
- Lavigne, J.F. «Espace ou pensée? L'origine transcendente de la spacialité chez Husserl», en *Epoché*, n° 4 (1994).
- Maldiney, H. *L'art, l'éclair de l'être*, (Paris : Collection Scalène, Éditions CompAct, 1993).
- Maldiney, H. *Regard, Parole, Espace* (Paris : L'Âge d'homme, 1973).
- Merleau-Ponty, M. « Le doute de Cézanne », en *Fontaine*, n° 8 (1945), pp. 80-100. *Sens et non-sens* (Paris : Nagel, 1948), pp. 15-44
- Merleau-Ponty, M. *L'Oeil et l'Esprit* (Paris : Gallimard, 1964).
- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception* (Paris : Gallimard, 1945). Traducción española: *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Ediciones Península, 2000).
- Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964).
- Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960* (Paris: Gallimard, 1968).

- Merleau-Ponty, M. *La Nature. Notes du Cours du Collège de France* (Paris: Seuil, 1995).
- Merleau-Ponty, M. *L'institution. La passivité. Notes de tours au Collège de France (1954-1955)*, (Paris: Belin, 2003).
- Morujão, C. *Caminhos da fenomenologia: estudos sobre a fenomenologia de Husserl*, (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2015).
- Morujão, C. Sensation, “Affection et Corps de Chair: perspectives à partir de Husserl et de Freud”, en *Cultura. Revista de História das Ideias*, 35 (2016), pp. 231-245.
- Richir, M. « Synthèse passive et temporalisation/spatialisation », en Eliane Escoubas et Marc Richir (dir.) *Husserl* (Grenoble : Millon, 1989).
- Richir, M. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations* (Grenoble: Millon, 2000).
- Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, (Grenoble : Millon, 2004).
- Richir, M. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (Grenoble: Millon, 2006).
- Rivera de Rosales, J., Y López Saenz, M^a C., *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* (Madrid: UNED, 2002).
- Rosendo, A. P. Morujão, C. (Coord.). *Corpo e afetividade / Colóquio Internacional Michel Henry* (Lisboa: Universidade Católica, 2017).
- San Martín, J. J. «Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo», en Rivera de Rosales, J., y López Saenz, M^a C., *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* (Madrid: UNED, 2002), pp. 133-164.
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. «Estética y Fenomenología», en Valeriano Bozal (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas* (Madrid: Antonio Machado Libros, 2002).
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. «L'obscurité de l'expérience esthétique», en *Annales de phénoménologie* (2011), pp. 7-32.
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, (Madrid: Editorial Brumaria, 2014).
- Straus, E. *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie* (Berlin: J. Springer, 1935). Traducción francesa: *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*. (Grenoble: Millon, 2000).

ECOS DO RELIGIOSO NA FILOSOFIA DE P. RICŒUR: A POÉTICA DA REVELAÇÃO

ECHOES OF THE RELIGIOUS IN THE PHILOSOPHY OF PAUL RICŒUR:
THE POETICS OF REVELATION

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO¹

Abstract: Even though Paul Ricœur was always careful to distinguish between philosophical and religious thought, striving never to confuse them, we may say that he has paid a considerable attention to the religious phenomenon in his work. As such, the horizon of faith appears as the main theme of his concerns regarding the hermeneutics of the religious. To this philosopher, the problem of interpreting the religious language cannot vanish from the philosophical horizon, even if philosophical discourse has to maintain its own autonomy. We can therefore identify, in the context of a philosophical investigation, the specific character of religious language. Considering that every religious experience is articulated in a given language, it is the poetic and narrative dimension of the Christian religion that Ricœur chooses to analyse, namely from the angle of the truth-revelation problem.

Keywords: narrative order; poetic challenge; religion; revelation.

Resumo: Embora P. Ricœur tenha tido sempre o cuidado de distinguir o pensamento filosófico do religioso, procurando não os confundir, podemos dizer que é considerável a atenção consagrada ao fenómeno religioso na sua obra. É o horizonte da crença o motivo principal das suas preocupações em matéria de hermenêutica do religioso. Para o filósofo, o problema da interpretação

Résumé: Bien que P. Ricœur ait toujours pris soin de séparer sa pensée philosophique de ses réflexions d'ordre religieuse, essayant de ne pas les identifier, on peut dire que l'attention accordée au phénomène religieux dans son travail est considérable. C'est la dimension de la croyance et de ses expressions qui est la principale raison de préoccupations ricœuriniennes concernant l'herméneutique

¹ 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.

da linguagem religiosa não pode desaparecer do horizonte filosófico, apesar de o discurso filosófico dever manter a sua autonomia própria. É, pois, possível identificar, no contexto de uma investigação filosófica a particularidade da linguagem religiosa e, tendo em conta que toda a experiência religiosa se articula numa linguagem, é a dimensão poética e narrativa da religião cristã que Ricœur analisa, sob a ótica nomeadamente da problemática da verdade –revelação.

Palavras-chave: ordem narrativa; desafio poético; religião; Revelação.

du religieux. D’après le philosophe, le problème de l’interprétation du langage religieux ne peut pas disparaître de l’horizon philosophique, même si le discours philosophique doit soutenir son autonomie. Il est donc possible de réfléchir, dans le contexte d’une enquête philosophique, sur la singularité de ce langage. En tenant compte du fait que toute expérience religieuse est articulée dans un langage, c’est la dimension poétique et narrative de la religion chrétienne qu’occupe les analyses de Ricœur que se situent, d’un point de vue épistémologique, sur l’axe de la vérité révélation.

Mots-clés: Ordre narrative; poétique; religion; Révélation.

1.

O religioso começa nos dias de hoje a ocupar um lugar importante no debate intelectual do Ocidente, dominado que estava anteriormente pelas temáticas da crítica e da revolução. Várias são as origens desta transformação: o desenvolvimento dos fundamentalismos e do Islão político, a queda do muro de Berlim e os fenómenos de violência terrorista extrema, acontecidos desde o 11 de Setembro. O efeito histórico destes acontecimentos na racionalidade do Ocidente exige que a filosofia se debruce sobre o problema das diferenças religiosas e culturais, como já o faz P. Ricœur na sua reflexão hermenêutica. Mas como situar então a meditação sobre o religioso no contexto da filosofia reflexiva, a que nos habituámos e da qual o filósofo francês nunca desiste? Por outras palavras será que a abordagem filosófica da religião se situa, como tradicionalmente se pensava, ao nível do ético ou do ontológico?

Tal é a questão de fundo a que o filósofo P. Ricœur procura responder em vários dos seus textos sobre hermenêutica do religioso, nomeadamente, no seu artigo «O destinatário da religião: o homem capaz»². Capaz de falar, capaz de «iniciar um curso de acontecimentos pela sua intervenção física no decurso das coisas, de reunir a história da sua vida numa narrativa coe-

² P. Ricœur, *Écrits et conférences*, 3 (Paris, Seuil: 2013), 415 ss.

rente e aceitável»³ e capaz ainda de ser imputável ou autónomo⁴. O filósofo lembra-nos também que na longa explicitação deste homem capaz, feita na obra *Soi-même comme un autre*, sempre sublinhou que ele é frágil, apesar de capaz, logo que a cada capacidade (de dizer, fazer, narrar, ser imputável) corresponde um tipo de incapacidade, que marca justamente aquilo que o *Cogito* tradicional esqueceu: a vulnerabilidade humana.

No texto que acabamos de referir e que não vamos hoje explorar detalhadamente, Ricœur procura ainda determinar em que sentido é que a religião pode dirigir-se ao homem capaz. Responde, recorrendo a Kant, de acordo com três dimensões: a) religião atinge o homem num dos seus níveis de incapacidade específica, aquele que tem que ver com o mal, a falta ou o pecado; b) a religião tem como propósito socorrer o homem, libertando o fundo escondido da sua capacidade e bondade originária; c) a religião opera esta regeneração pelos meios simbólicos específicos que acordam as capacidades morais fundamentais que exigem a entrada numa ordem simbólica⁵. Com estas respostas, o filósofo pressupõe o magno contexto da obra kantiana «Ensaio sobre o mal radical», onde o pendor humano para o mal, «acontecido não se sabe a partir de onde nem como, permanece uma determinação do livre arbítrio sendo o fundamento subjetivo da possibilidade de o homem se afastar das máximas da moral»⁶.

É com esta situação primitiva, do arbítrio servo do homem que tem lidado, de facto, o religioso, pelo menos na tradição judaico-cristã. Assim se percebe, continua o filósofo, que o lugar do religioso não é nem ético nem ontológico, isto é, que está à margem da onto-teologia tradicional e ainda da moral do dever, na medida em que a religião nada acrescenta ao que este tipo de moral nos intima a fazer. Questionando a posição da filosofia da religião, resultante do Iluminismo, que desloca o lugar da religião da ontologia (onto-teologia) transformando-a em fundamento da ética, Ricœur recorre ainda a Kant, na obra *A religião nos limites da razão* para nos mostrar enfim que, segundo o filósofo de Königsberg, a própria moral não precisa da religião pois ela basta-se a si mesma, graças à razão pura prática⁷.

³ Ricœur, *Écrits*, 3, 417.

⁴ Para Ricœur a ideia de imputabilidade refere a capacidade de um sujeito agente submeter a sua ação às exigências de uma ordem simbólica. Assim considera «esta capacidade como a condição existencial, empírica, histórica (...), da ligação de um si mesmo a uma norma; quer dizer de aquilo mesmo que é significado na filosofia kantiana pela ideia de autonomia» Ricœur, *Écrits et conférences* 3, 418.

⁵ Ricœur, *Écrits*, 3, 424-425.

⁶ Ricœur, *Écrits*, 3, 428.

⁷ Ricœur, *Écrits*, 3, 426.

A religião pertence antes à categoria da esperança e da revelação cuja limitação ao discurso proposicional o filósofo contesta absolutamente como derivada e subordinada⁸. A análise do discurso religioso não deve reduzir-se aos enunciados proposicionais que são já discursos de segundo grau realizados por meio de um recurso a conceitos da filosofia especulativa⁹. Ela deve, pelo contrário, refletir sobre as modalidades mais originárias de expressão das comunidades de fé. Ora, estas expressam-se segundo formas muito variadas como sejam a narrativa, a profecia, os textos legislativos, os ditos sapienciais, os hinos, as súplicas e as ações de graças¹⁰.

A palavra Deus, diz-nos então o filósofo, pertence a um outro registo: «a título primordial a um nível de discurso a que chamo originário relativamente a enunciados de tipo especulativo, filosófico ou teológico, tais como ‘Deus existe’»¹¹. Para o filósofo ouvir a predicação cristã, significa então despojar-se de todo o saber onto-teológico tradicional. A identificação entre Deus e o Ser é a tentação mais perigosa que devemos evitar. Nem objeto, nem menos ainda objeto absoluto «Deus é parte integrante do mundo novo que os textos bíblicos revelam aos seus leitores»¹².

O grande horizonte com que P. Ricœur procura pensar o religioso vai pois ser o da Poética, isto é, o da função poética do discurso que exige, do ponto de vista filosófico, em ordem a poder ser compreendido, um retorno ao primado heideggeriano da verdade-desvelamento sobre a tradicional verdade adequação/certeza. O que se desvela, sabemos desde Heidegger, retira-se simultaneamente, daí que Ricœur considere que a verdade como unidade é um horizonte que não pode ser nunca alcançado pelo homem, mas apenas revelado e retomado numa linguagem simbólica, que justamente tenta dizer como são as coisas últimas, por meio de analogias e não de descrições. Comprendemos assim a sua afirmação crucial:

A questão da revelação é no sentido próprio da palavra uma questão formidável (...). Recebi-a hoje como um desafio que era necessário encarar sob pena de falhar a virtude da *Redlichkeit*, da honestidade intelectual, que Nietzsche negava aos cristãos¹³.

⁸ Ricœur, *Écrits*, 3, 201.

⁹ P. Ricœur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique* (Paris: Seuil, 2010) 224.

¹⁰ Ricœur, *Écrits*, 3, 226.

¹¹ P. Ricœur, «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu» (1977) in ID., *Lectures*, 3. *Aux frontières de la philosophie*, (Paris: Seuil, 1994), 289.

¹² D. Frey, «En marge de l’onto-théologie. Lectures ricoeuriennes d’Exode» in P. Bühler et D. Frey (dir.), *P. Ricœur, un philosophe lit la Bible. A l’entrecroisement des herméneutiques philosophique et théologique*, (Paris: Labor et Fides, 2011), 51.

¹³ P. Ricœur, «Herméneutique de l’idée de révélation», in Ricœur, *Écrits*, 2, 197.

É então o âmbito não teológico da revelação e a natureza simbólica da sua manifestação de sentido que vai permitir a Ricœur dizer que os textos religiosos se inscrevem no âmbito do discurso poético em geral e do seu poder metafórico fundamental. O filósofo explica porque é que esta temática da revelação é hoje importante e o que é que filosoficamente ela nos dá a pensar. É nela que se encerra a questão primeira e última do religioso e uma tarefa imensa para o mundo contemporâneo habituado, desde o nominalismo da modernidade, à pura autonomia de uma razão que tudo cria a partir de si.

A questão de fundo desta conceção do religioso é então a seguinte: será a revelação o contrário absoluto da autonomia a que nos habituámos no Ocidente? Ou ainda: será ou não o discurso icónico representativo de um outro tipo de racionalidade que não é a científica mas que é também legítima? Será que para nós o sentido só pode provir da inferência lógica da causalidade como quis a ciência desde o início da modernidade ocidental? Não será a lógica do mundo vivido marcada por símbolos, metáforas, hinos e profecias que organizam a praxis de um outro modo e que devemos finalmente respeitar?

Com efeito o Ocidente tem vivido sob o signo da ciência e do efeito de muralha que o discurso científico e a sua ilusão de ser gerador de autonomia têm provocado sobre outras formas de organização do mundo e das relações que os homens estabelecem com os deuses, com o céu e a terra. No entanto, os ocidentais descobrem hoje, dramaticamente, que existem outras culturas, com o seu núcleo vivo e forte de valores que representam «um poder criativo ligado a uma tradição, a uma memória e a um enraizamento arcaico»¹⁴ e que por isso mesmo resistem a todo o projeto de massificação.

Percebe-se enfim que a humanidade não se reduz a um estilo cultural único mas surge de acordo com figuras fechadas e diferentes: as culturas. Precisamos assim de aceitar que a nossa simbólica europeia, absolutamente secular, não esgota os recursos de simbolização do que é fundamental, logo precisamos de nos abrir às outras culturas e religiões e tentar traduzir o que é plausível a partir da camada de imagens e símbolos que constituem as representações fundamentais de um povo. Os sincretismos não têm nada de criador. Só o esforço hermenêutico da tradução e do diálogo, pensa Ricœur, podem preparar um caminho produtivo em direção ao fundo comum que suporta cada cultura, cada língua ou religião.

Este trabalho «é hoje absolutamente necessário dado o encontro da Europa, a parte da civilização universal que nos governa, com as outras tra-

¹⁴ P. Ricœur, «Tâches de l'éducateur politique», in Ricœur, *Lectures, 1. Autour du politique* (Paris:Seuil, 1989), 246.

dições culturais»¹⁵. De facto, tal encontro não tem sido nada pacífico, pois no momento em que

descobrimos que não há uma cultura, mas culturas, no próprio momento em que confessamos o fim de uma espécie de monopólio cultural, ilusório ou real, somos ameaçados de destruição por meio da nossa descoberta; torna-se subitamente possível que apenas existam os *outros*, e que nós próprios sejamos um outro entre os outros¹⁶.

Ora, para evitar esta situação é necessário saber manter o seu si próprio e Ricœur lembra:

só uma cultura viva, simultaneamente fiel às suas origens e em estado de criatividade, ao nível da arte, da literatura, da filosofia, da espiritualidade, é capaz de suportar o encontro com as outras culturas, não apenas de suportar, mas de dar um sentido a este encontro¹⁷.

A hermenêutica é, na medida em que pressupõe uma tomada de consciência dos preconceitos próprios e a hospitalidade ética da tradução, um bom caminho de aprendizagem a não ter sempre razão, sem prescindir da cultura própria. Ela lembra-nos ainda que é necessário pensar a partir de símbolos e metáforas, que o símbolo dá que pensar e que a reflexão que sofreu o efeito muralha do discurso científico, precisa de ser recarregada de sentido. É necessário «voltar à nossa origem hebraica, à nossa origem cristã para podermos ser um interlocutor válido no grande debate das culturas»¹⁸.

Na sua análise do religioso cristão que marcou o Ocidente, Ricœur vai-nos mostrar que é preciso, antes de mais, reconquistar o conceito originário de revelação, dado que este também tem estado, apesar de Heidegger, obscurido por falsos debates e por toda uma ganga autoritária, que tem contra-posto um conceito dogmático de revelação a um suposto conceito de razão plenamente transparente e pretensamente dona de si mesma.

A filosofia hermenêutica quer justamente ir para além desta oposição, em ordem a conquistar um conceito de revelação e um conceito de razão que, sem coincidirem, possam «entrar numa dialética viva e gerar em conjunto uma compreensão da fé»¹⁹. Então, a primeira tarefa que se propõe a meditação ricoeuriana sobre a revelação é chegar, por detrás das doutrinas impostas pela ortodoxia religiosa de uma comunidade histórica, ao conceito originário

¹⁵ P. Ricœur, «Civilisation universelle et cultures nationales », in www.fondsriceur.fr, textes en ligne, acedido em 30 mars 2015.

¹⁶ P. Ricœur, «Civilisation universelle... ».

¹⁷ Ricœur, «Civilisation universelle... ».

¹⁸ Ricœur, «Civilisation universelle ... ».

¹⁹ Ricœur, *Écrits*, 3, 197.

de revelação. Considera-se que, dadas estas doutrinas, a comunidade confessional tem perdido a dimensão histórica das suas interpretações e foi-se colocando sob a «tutela dos enunciados fixos do magistério»²⁰. Ora, este é já um derivado, o que quer dizer que é preciso, sobretudo nos dias de hoje, marcados pelas sombras, por vezes pesadas do religioso, voltar às experiências mais originárias que subjazem a toda a articulação teológica. O verdadeiro parceiro da filosofia da revelação não é o teólogo, diz Ricœur, mas sim o crente esclarecido pela hermenêutica do texto.

E o filósofo avisa-nos que, para seguir este caminho, é necessário procurar na filosofia um conceito de autonomia despojado da arrogância da consciência tradicional. A conquista do novo modelo de verdade -revelação exige, de facto, o reconhecimento da verdadeira dependência do homem, isto é, daquela que não significa de modo algum a sua heteronomia²¹. A ideia de uma consciência que a si mesma se coloca, colocando os seus conteúdos, a partir de um grau zero, é sem dúvida a maior resistência a toda a ideia de revelação; para esta ideia o apelo do texto é sempre visto como «pretensão indevida e inaceitável»²² que, uma vez aceite, é sinal de menoridade, não apenas no sentido religioso, mas no sentido genérico da função poética da palavra.

Só a aposta na antropologia de um cogito mediatizado por um universo de signos, surgida na filosofia ricoeuriana a partir da *Simbólica do mal*, permite perceber a debilidade constitucional do *Cogito*, saído da filosofia de Descartes e explorada pelas hermenêuticas da suspeita, nomeadamente por Freud. Não há de facto para o homem uma consciência imediata de si mesmo. Freud, na sua crítica das ilusões da consciência, mostrava já que esta precisa de ser «mediatizada` pelas representações, ações, obras e instituições que a objetivam»²³.

É, pois, no contexto de uma filosofia da reflexão, que não é já uma filosofia da consciência imediata de si mesmo mas, como propõe o filósofo, a partir da herança de J. Nabert, uma apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser, através das obras que os testemunham²⁴, que pode entender-se o sentido de uma aprendizagem de si por meio do universo dos signos.

Qual será realmente a vantagem deste tipo de abordagem? Segundo Ricœur, ela deixa ser o espaço de manifestação das coisas, anterior à emergência da consciência pensante. Não devemos esquecer que já Heidegger criticava o primado da linguagem apofântica, e falava da linguagem como

²⁰ P. Ricœur, *Écrits*, 2, 200.

²¹ Ricœur, *Écrits*, 2, 238.

²² Ricœur, *Écrits*, 2, 233.

²³ Ricœur, *Écrits*, 2, p.250.

²⁴ Ricœur, *Écrits*, 2, 251.

espaço de revelação, em sentido originário. A grande pergunta de Ricœur, nas suas obras, *Metáfora viva* e *Temps et récit*, dedicadas ao problema da inovação semântica e às suas consequências ético-ontológicas, é mesmo esta: que tipo de revelação pode ligar-se às modalidades da escrita, a que chamamos Poética? E como se inscreverá a revelação religiosa na Poética?

Sabemos, diz-nos o filósofo, que o conceito de revelação, próprio da fé de Israel e depois da Igreja primitiva, se exprime em formas de discurso muito variadas, como já referimos; ele é pois plural, polissémico e analógico e só o alcançamos realmente se evitarmos a transferência clássica de todos os seus conteúdos para o plano do enunciado e da proposição²⁵. O mesmo acontece com a nomeação de Deus, que não deve ser pensada como o resultado de uma inspiração divina das Escrituras, resultado da valorização única do género profético sobre os outros que constituem a polifonia bíblica²⁶.

Com esta valorização da profecia o que se fez foi a construção de «uma teologia uniforme do duplo autor, divino e humano, em que Deus é colocado como causa principal e o escritor como (mera) causa instrumental»²⁷. Neste caso, não se respeitam os traços da revelação que não se deixam reduzir à voz dupla do profeta; por isso Ricœur privilegia o género narrativo, dado que este não choca com uma autonomia que reconhece a capacidade humana de ser interpelado, de reunir narrativamente a história da sua vida e é ainda menos subjetivo do que o da inspiração; o género narrativo desloca aliás a luz da revelação, do lado do autor (inspirado) para a importância dos acontecimentos contados. Na narrativa, ensinam-nos hoje os linguistas e teóricos do discurso narrativo, o autor desaparece como se os acontecimentos se contassem por si.

Todo o esforço do filósofo vai então desenvolver-se no cruzamento da hermenêutica da narrativa e do texto, que se orientam para o espaço de manifestação das coisas e para a nova compreensão de si que o homem adquire por meio desta revelação. A filosofia poderá assim ver o apelo como não constrangedor ou convite à heteronomia, uma vez que será «nas experiências mais fundamentais do que toda a articulação teológica» que o filósofo francês vai procurar, simultaneamente: a) os «traços de uma verdade capaz de se dizer em termos de manifestação e não de verificação»²⁸; b) e os sinais «de uma compreensão de si em que o sujeito estaria despojado da arrogância da consciência»²⁹. O intuito é pesquisar na interpretação da experiência humana linhas que permitam compreender a revelação no sentido não religioso

²⁵ Ricœur, *Écrits*, 2, 228.

²⁶ D. Frey, «En marge de l'onto- théologie ... », 32.

²⁷ Ricœur, *Écrits*, 2, 229.

²⁸ Ricœur, *Écrits*, 2, 235.

²⁹ Ricœur, *Écrits*, 2, 235.

do termo, de acordo com duas vertentes: a) a primeira foca-se no espaço de manifestação das coisas reveladas; b) a segunda na compreensão que o homem tem de si quando se deixa regular pelas coisas manifestadas e ditas. Com efeito, a partir do efeito muralha do discurso científico do Ocidente, de acordo com a primeira vertente «toda a ideia de uma palavra revelada viola a ideia de verdade objetiva que se mede pelo critério de verificação e falsificação empírica» e de acordo com a segunda «a ideia de revelação é um atentado à autonomia do sujeito»³⁰.

É preciso então deixar acontecer o espaço de manifestação das coisas antes de nos voltarmos para a consciência pensante e falante, em ordem a descortinar uma dependência do homem que não seja sinal de heteronomia. O que Ricœur faz com o seu tratamento hermenêutico do espaço de manifestação do texto. O filósofo avisa-nos que não parte de uma fenomenologia da percepção como M. Ponty, nem da fenomenologia do cuidado ou preocupação de Heidegger. Parte do fenómeno da manifestação do mundo pela escrita e pelo texto, limitando-se de certo modo ao mundo do livro, o que não considera de todo uma limitação, dado o enorme alargamento da nossa habitual experiência nominalista de mundo por intermédio das culturas do livro³¹.

2.

Estamos, pois, com o filósofo contemporâneo, num outro registo da noção de sentido e de verdade que, após Heidegger e a determinação do *Dasein* como ser possível, rompe com o primado do sujeito, tal como com o do contingente, do palpável e positivo das coisas singulares e introduz uma distância relativamente ao imediato e ao quotidiano, que é considerado agora como sintoma de inautenticidade. O pressuposto fundamental é o de que o sentido do pensamento ou da vida vão agora muito para além do que aparece ou do que o sujeito reduz a si. A epochê fenomenológica já nos tinha mostrado que o positivo, o reino do naturalismo, do objetivismo e do subjetivismo, que marcou a filosofia desde a Modernidade nominalista, não atingia de modo algum o essencial.

Afastada então a significação essencial da vida do primado da função referencial, descritiva e verificativa do juízo, isto é, da frase enquanto lugar da verdade (S é P), é a própria dimensão poética da linguagem que passa a ser valorizada, depois de Heidegger, como um discurso que não está destituído de função referencial, mas se dirige a uma dimensão mais fundamental do real do que a regulada pelo nominalismo da linguagem quotidiana.

³⁰ Ricœur, *Écrits*, 2, 238.

³¹ Ricœur, *Écrits*, 2, 239.

A narrativa histórica e de ficção opera no real aquilo a que Ricœur chama, retomando uma expressão de Husserl, as variações imaginativas³². Ela representa a dimensão criadora e crítica da linguagem que permite emergência de novos mundos possíveis neste mundo. É a imaginação a chave deste funcionamento da linguagem. Daqui o interesse da filosofia do séc. XX pela literatura, pela poética, pela narrativa histórica e de ficção e pela interpretação do universal possível que nelas se representa. A narrativa realiza no real aquilo que Ricœur chama variações imaginativas do agir; no entanto, Ricœur sublinha-o, a função mimética do literário só se cumpre por meio da imaginação produtiva do leitor, o que quer dizer que se pode assim ultrapassar a tese tradicional segundo a qual a revelação viola a verdade objetiva e é um atentado à autonomia.

A verdade desvelamento e *pressuposição*, que Heidegger encontra na raiz da tradicional verdade adequação torna-se solidária da verdade que é verosímil e é assim que a Poética se transforma no lugar de aparecimento de uma nova maneira de ver a verdade. A Poética diz os universais verosímeis da condição humana. «Mostrámos mais acima que o mundo do texto «poético» é um mundo projetado, distanciado poeticamente do da realidade quotidiana». Não será o novo ser, de que fala a Bíblia, por excelência, um caso destes, isto é de distanciação? Não abrirá este novo ser um caminho, através da experiência quotidiana, apesar do fechamento aparente desta? Não será a força deste novo projeto de mundo, uma força de rotura? Não será preciso dizer, então, que a realidade aberta no cerne do quotidiano, pelo poético é uma outra realidade, a saber, a do possível?

Então em linguagem teológica, a expressão «o Reino de Deus aproxima-se», diz Ricœur, dirige-se aos nossos possíveis mais íntimos, mas a possíveis cuja significação não está imediatamente à nossa disposição³³. De entre todas as modalidades de carácter poético, diz-nos o filósofo, a ficção é justamente o instrumento privilegiado de uma nova descrição da realidade. A linguagem poética é aquela que, mais do que todas as outras, contribui para o que Aristóteles chama, nas suas considerações sobre a tragédia, a *mimesis* da praxis. Porquê? Porque a função poética da linguagem suspende a função descritiva do juízo; neste sentido já Aristóteles nos mostrou que a tragédia imita a realidade, do agir, na exata medida em que a recria por meio de um *mythos* (*enredo*). A sua mimese é feita por meio de um *enredo* que joga com a imaginação, isto é, com o lugar em que o homem se forma a partir de

³² Cf., A. Thommasset, «L'imagination dans la pensée de Paul Ricœur. Fonction poétique du langage et transformation du sujet», *Études théologiques et religieuses*, 80 (2005/4), 532.

³³ P. Ricœur, «La philosophie et la spécificité du langage religieux», in Fonds Ricœur, Textes en ligne, www.fondsriceur.fr acedido em julho de 2016.

imagens que dão forma ao seu desejo de ser.

Quanto mais a linguagem avança na ficção, por exemplo quando o poeta forja a fábula própria da tragédia, mais ela diz o verdadeiro porque descreve a realidade, já demasiadamente conhecida, sob os traços novos da fábula³⁴. A função poética, pela sua referência desdobrada faz emergir «a Atlântida engolida pelas nossas redes de objetos submetidos ao domínio da nossa preocupação»³⁵. Neste sentido, integrada no todo de uma obra, ela é reveladora, pois deixa ser o solo primordial da nossa existência, subjacente ao mundo da preocupação instrumental.

A imaginação narrativa alarga, o âmbito do poder-fazer individual e assim refigura o agir humano no mundo; isto é, o seu efeito revelador de sentido joga-se precisamente no campo da ação humana e dos seus valores temporais. «Podemos falar a este respeito de imaginação ética que se alimenta da imaginação narrativa»³⁶. Além de que é pela frequência das narrativas que me percebo que a minha ação está ligada à dos outros e que aprendo a considerar-me como um ente virtualmente sofredor.

Apliquemos agora o conceito de mundo do texto aos textos bíblicos.

«Na minha perspectiva, diz-nos Ricœur, os textos religiosos constituem para uma hermenêutica filosófica, uma categoria de textos poéticos. Eles visam reescrever a existência de maneiras diversas»³⁷.

E diz ainda o filósofo:

É de facto sob a categoria da *Poética* que a análise filosófica encontra traços de revelação que podem responder ou corresponder ao apelo não constrangedor da revelação bíblica³⁸.

Ricœur esclarece-nos mais uma vez sobre o que para ele significa o poético-narrativo: a poesia, diz, é a suspensão da função descritiva; e acrescenta: claro que haverá muita gente que pensa então que a linguagem não tem exterior e que existe apenas para se celebrar a si mesma. Mas dizer isto, lembra-nos, é já ceder ao preconceito nominalista e depois positivista, segundo o qual só o conhecimento empírico é objetivo, porque verificável.

Nem sequer reparamos que estamos deste modo a ratificar de maneira não crítica um certo conceito de verdade definido pela adequação a um real de

³⁴ P. Ricœur, *Écrits*, 2, 243-244.

³⁵ Ricœur, *Écrits*, 2, 244.

³⁶ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 195.

³⁷ Ricœur, «A filosofia e a especificidade da linguagem religiosa» in www.fondsriceur.fr, textos em ligne, acedido em julho de 2016.

³⁸ Ricœur, *Écrits*, 2, 240.

objetos submetido ao critério de verificação empírica³⁹.

É claro que a linguagem na sua função poética anula a referência descritiva e, com ela, o poder de descrever os objetos familiares da percepção ou aqueles que a ciência determina como factos com as suas normas da verdade adequação. A poesia não aumenta assim o nosso conhecimento operativo. É pelo contrário reveladora porque incarna um conceito de verdade que escapa à definição por adequação, tal como à criteriologia da falsificação e da verificação.

Então,

toda a questão está em saber se esta abolição da função referencial de primeiro grau não será justamente a condição negativa para que seja libertada uma função referencial mais primitiva e originária que só deve ser chamada de segundo grau porque o discurso com função *descritiva* usurpou o nível de primeiro grau da vida quotidiana e com ele a ciência⁴⁰.

E Ricœur de novo: a minha convicção profunda é que a linguagem poética é a linguagem originária; «só ela nos restitui a *pertença* a uma ordem das coisas que precede a nossa capacidade de nos opormos a estas coisas como sujeitos face a objetos»⁴¹.

A função poética não aumenta o nosso conhecimento objetivo. Liga-se, pelo contrário à possibilidade de emergência deste fundo de *pertença* primordial, possibilidade que só aparece por meio das ruínas do sentido literal. A este processo chama Ricœur a *metáfora viva* do discurso poético. A função poética, metafórica do texto, como obra, é reveladora, isto é, permite «ver como». É reveladora porque «deixa ver o que se mostra. E o que se mostra é sempre uma proposta prática de mundo que eu posso habitar»⁴². Ricœur parte pois da função poética da linguagem da linguagem para sustentar o alcance revelador do mundo do texto. O poder de projeção deste mundo é um poder de rutura e de abertura, rutura do quotidiano do labor e seus trilhos e abertura a novas dimensões, em que o sujeito já não é o centro, mas recebe a sua compreensão de si do texto.

3.

É então na poética do texto que o discurso filosófico pode encontrar traços da revelação que respondem ao apelo não constringente do texto bíblico.

³⁹ Ricœur, *Écrits*, 2, 243.

⁴⁰ Ricœur, *Écrits*, 2, 243.

⁴¹ Ricœur, *Écrits*, 2, 243.

⁴² Ricœur, *Écrits*, 2, 243.

O discurso poético não é argumentativo, nem prescritivo, como acontece muitas vezes com o da filosofia, mas é da ordem da estimulação das fontes de criação e regeneração do nosso ser profundo. Neste sentido, segundo Ricœur, o discurso bíblico é um discurso poético. «Diz o poema da criação e da regeneração». E Ricœur frisa que o tipo de discurso poético em que consiste o discurso de fé está especificado, «pela nomeação de Deus». Ele não acrescenta nada às obrigações e interdições que dizem respeito ao nosso ser moral, diz antes respeito à capacidade originária que o homem recebe para entrar na problemática moral.

A mensagem bíblica situa-se para o filósofo, repetamos, no seio do que em sentido lato se pode chamar o discurso poético. O desafio do religioso é antes de mais poético e só depois ético-hermenêutico. Assim devemos perceber que a palavra Deus não se compreende como um conceito filosófico, seja no sentido do ser na aceção da filosofia medieval ou no sentido de Heidegger. A palavra Deus diz mais que a palavra ser, porque pressupõe o contexto integral das narrativas, das profecias, das leis, dos salmos, etc. Compreender a palavra «Deus», é seguir a sua orientação de sentido. «Por orientação de sentido, entendo a sua capacidade para reunir as significações parciais, inscritas nos diversos discursos parciais, e de abrir um horizonte que não se deixa delimitar pelo encerramento de nenhum discurso».

É então o regime da extravagância relativamente ao mundo dos factos que o texto bíblico nos convida a seguir. A linguagem religiosa é metafórica, cumpre a função de nos desorientar relativamente à nossa praxis mecânica e empiricamente ordenada. Mas exige uma reorientação que passa por uma interpretação em ordem a uma resposta prática⁴³, fundada na esperança, apesar da miséria humana. Esperança em quê? Uma esperança alimentada pela «crença em...» ou confiança nas testemunhas que supomos terem acreditado no poder libertador exercido pelo símbolo cristico: isto é, um poder que segundo Ricœur apela à «coragem para ser» e ao amor, compreendido cristologicamente como a superabundância do dom relativamente à nossa capacidade de acolhimento⁴⁴. O filósofo distingue com isto o acolhimento de uma simbólica religiosa de uma adesão a conteúdos e a definições cristalizadas. Não se trata mais de aderir a conteúdos dogmáticos mas de confiar no poder benéfico exercido pela simbólica cristica, de confiar na capacidade que tem o homem de fazer o bem em ordem a libertar o fundo de bondade que o habita e que nunca foi apagado pelo mal⁴⁵.

⁴³ G.Vincent, *La religion de Ricœur*, (Paris:2008),134.

⁴⁴ Vincent, *La religion*,140-141.

⁴⁵ Ricœur«Il y a de vérité en dehors de chez soi», Entretien avec Paul Ricœur mené par Frédéric Lenoir, publié dans L'Express du 23 juillet de 1998, in www.fondsriceur.fr, textes en ligne, acedido em julho de 2016.

Para o filósofo é, pois, preciso renunciar ao sonho de uma super-religião e evitar a violência derivada da fixação em particularismos. As religiões são como as línguas: múltiplas, mas elas podem e devem comunicar. Aliás Ricœur prefere falar em formas várias do religioso e em *Deus sem nome* com reticências. E diz-nos ainda:

E a seguir seria necessário escrever são *inúmeros os nomes divinos*, pois eu penso que é entre o inominável e a profusão de nomes que funcionam simultaneamente o religioso, o filosófico, a crítica do religioso pelo filosófico e a crítica do filosófico pelo religioso⁴⁶.

Claro que do ponto de vista de cada crente «a sua crença corresponde à sua inscrição pessoal e a uma implicação por vezes intensa numa tradição simbólica e numa prática comunitária»⁴⁷. Então a questão decisiva aqui só pode ser a da tradução para o contexto particular, capacidade que aumenta exercitando-se como remédio prático para a não comunicação das línguas e culturas. Ser homem lembra-nos Ricœur é justamente ser capaz desta transferência para um outro centro de perspetiva.

Só a tradução prepara uma discussão frutífera, que seja caminho de encontro pois não existe em parte alguma linguagem universal. É um facto inevitável viver nesta multiplicidade de línguas.

A história dos homens, será cada vez mais uma vasta explicação em que cada civilização vai desenvolver a sua perceção do mundo no confronto com todas os outros. Tal é provavelmente a grande tarefa das gerações futuras. Ninguém pode dizer o que acontecerá com a nossa civilização quando ela tiver encontrado verdadeiramente outras civilizações, de forma diferente daquela que caracteriza o choque da conquista e do domínio. Mais é preciso confessar que este encontro ainda não aconteceu ao nível de um diálogo verdadeiro⁴⁸.

O filósofo considera ainda que o religioso pós-moderno pode ter um papel importante nas nossas sociedades: o de fundar uma simbólica já não na base do poder, mas na da imaginação regrada como fonte de sentido, isto é, numa espécie de reencantamento do mundo que permita que a democracia possa extrair o simbólico das comunidades religiosas:

«Homens religiosos, agnósticos, ateus podemos, todos juntos e em conjunto, ser os cofundadores da democracia moderna que para ser forte pre-

⁴⁶ P.Ricœur, *l'Unique et le singulier* (Liège:1999),19.

⁴⁷ P.Ricœur, *l'Unique*, 144.

⁴⁸ P. Ricœur, «Civilisation universelle et cultures nationales », www.fonds-ricœur.fr, textos en ligne, accedido em julho de 2016.

cisa de uma simbólica partilhada»⁴⁹. Como fazê-lo? Através do diálogo na cidade. E Ricœur responde, quando questionado sobre se, apesar de criticar o teológico-político, pensa que o religioso não deve abandonar a esfera pública, do seguinte modo:

Exatamente. Aliás diria que um dos aspetos da democracia contemporânea – para além da pobreza simbólica do laço entre os membros da comunidade – é também a pobreza da discussão pública. O que faz falta em França e noutros países para fortificar a democracia e a cidadania é a existência de um debate esclarecido. Cada um tem não só direito à palavra, mas também o dever de apresentar o melhor argumento, de escutar o do outro e de procurar o consenso. É preciso aprender a distinguir o que é plausível e o que podemos considerar verdadeiro. O plausível é o que pode ser defendido. É preciso admitir que existe o plausível no meu contraditor: que ele não é idiota. É isto que estamos a aprender com o Islão. Existe o Islão dos que matam e aqui não podemos fazer nada. Mas existe um Islão esclarecido – ainda minoritário – com pessoas que aceitam o jogo democrático da discussão. O Islão está no caminho que o cristianismo já fez voluntariamente ou não. Falta-lhe, pois, realizar na sua própria tradição o fim do regime teológico político⁵⁰.

Referências bibliográficas:

- Frey, D. «En marge de l'onto- théologie. Lectures ricoeurienes d'Exode » in P. Bühler et D. Frey (dir.), *P. Ricœur, un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et théologique*, (Paris: Labor et Fides, 2011),
 Ricœur, P. *La métaphore vive* (Paris :Seuil, 1975)
 Ricœur, P. *Temps et récit*, I, II, III (Paris: Seuil: 1983, 1984, 1985)
 Ricœur, P. *Écrits et conférences 2..Herméneutique* (Paris: Seuil, 2010)
 Ricœur, P. *Écrits et conférences, 3* (Paris:,Seuil: 2013)
 Ricœur, P. «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu » (1977) in ID., *Lectures, 3. Aux frontières de la philosophie*, (Paris: Seuil,1994),
 Ricœur, P. «Tâches de l'éducateur politique », in Ricœur *Lectures 1. Autour du politique* (Paris: Seuil, 1989)
 Ricœur, P. «Civilisation universelle et cultures nationales », in www.fondsricœur.fr ,
 textes en ligne, acedido em 30 mars 2015
 Ricœur, P. «La philosophie et la spécificité du langage religieux», in Fonds Ricœur,

⁴⁹ P. Ricœur, F. Lenoir “Il y a de la vérité en dehors de chez soi”, entretien mené par F. Lenoir, publié dans l'*Express* du 23 juillet, 1998. www.foudsricoeur.fr. textes enligne (www.foudsricoeur.fr/uploads/medias/articles_pr/il.y.a-de-la-verite-en-dehors-do-chez-soi.pdf, acessado em março 2017).

⁵⁰ Ricœur «Il y a de vérité ...».

- Textes en ligne, www.fondsricœur.fr acedido em julho de 2015.
- Ricœur, P. «Il y a de vérité en dehors de chez soi», Entretien avec Paul Ricœur mené par Frédéric Lenoir, publié dans L'Express du 23 juillet de 1998, in www.fonds-ricœur.fr, textes en ligne, acedido em julho de 2016.
- Ricœur, P. *L'Unique et le singulier* (Liège:1999)
- Ricœur, P. *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil,1990).
- Thommasset, A. «L'imagination dans la pensée de Paul Ricœur. Fonction poétique du langage et transformation du sujet», *Études théologiques et religieuses*, 80 (2005/4).
- Vincent, G. *La religion de Ricœur*, (Paris: Editions de l'Atelier, 2008).

TRIUMPH OF THE ΠΑΝΤΟΠΟΡΟΣ?

THE IMAGE OF THE SELF-INVENTED AND SELF-INVENTING ΔΕΙΝΟΝ IN *ANTIGONE*'S FIRST STASIMON

M. JORGE DE CARVALHO¹

Abstract: This paper focuses on *Antigone*'s first stasimon and tries to work out its meaning. The key question to be answered is: what image of man underlies the famous choral ode? This key question can be divided into several sub-questions: 1) In what sense is man said to be δεινόν and indeed the most δεινόν thing of all? 2) What is the connection between this feature and the self-invented and *self-inventing* being (viz. the *self-invented* and self-inventing *empire*) the first three stanzas of *Antigone*'s first stasimon are all about? 3) What does “παντοπόρος” stand for? Is this the *key notion* for understanding man? 4) Is man really παντοπόρος? 5) Why do the Theban elders claim that, even if the epithet fits like a glove, “παντοπόρος” is far from being the last word on man?

Key-words: Sophocles, *Antigone*, First Stasimon, Ode to Man, “πολλὰ τὰ δεινὰ”, δεινόν, εὔρεσις, τέχνη, Man, Philosophical Anthropology, Ancient Greek Thought, *Kulturentstehungslehre*.

Resumo: Este estudo incide sobre o primeiro estásimo da *Antígona* de Sófocles e procura analisar o seu significado. A questão a que tenta responder é a seguinte: que imagem do ser humano se encontra expressa nesta ode coral? Tal questão encerra várias outras: 1) Em que sentido se diz que o homem é algo δεινόν – e mesmo até o mais δεινόν de tudo? 2) Qual a relação entre esta característica e o ser *auto-inventado* ou auto-inventor (o “império auto-inventado ou auto-inventor”) de que falam as três pri-

Résumé: Cet exposé porte sur le premier stasimon de l'*Antigone* et cherche à cerner son sens. La question-clé est la suivante: quelle image de l'être humain nous offre cette ode chorale? Cette question-clé renferme plusieurs sous-questions: 1) En quel sens l'homme est-il δεινόν, voire ce qu'il y a de plus δεινόν ? 2) Quel est le rapport entre δεινόν (voire le comble du δεινόν) et l'être *inventé par lui-même* et *s'inventant soi-même* (ou l'«*empire*» inventé par lui-même et s'inventant

¹ Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/New University of Lisbon, I.E.F., University of Coimbra. Email: cmja@fch.unl.pt. ORCID: 0000-0002-1192-8061

meiras estâncias deste estásimo? 3) Que significa exactamente παντοπόρος? É este conceito decisivo para se entender o ser humano? 4) É o homem efectivamente παντοπόρος? 5) Por que razão os anciãos de Tebas sustentam que, ainda que o epíteto “assente como uma luva”, παντοπόρος está longe de ser a última palavra sobre o ser humano?

Palavras-chave: Sófocles, *Antígona*, primeiro estásimo, παντοπόρος, “πολλὰ τὰ δεινά”, δεινόν, εὔρεσις, τέχνη, Homem, Antropologia Filosófica, Pensamento Grego Antigo, *Kulturentstehungslehre*

soi-même) dont il est question dans les trois premières strophes du premier stasimon de l'*Antigone*? 3) Que signifie au juste «παντοπόρος»? Le concept de παντοπόρος est-il décisif pour comprendre l'être humain? 4) L'homme est-il vraiment παντοπόρος? 5) Pourquoi les vieillards de Thèbes soutiennent-ils que, même si l'adjectif «παντοπόρος» nous va comme un gant, il n'arrive pas à saisir la nature de l'homme ?

Mots-clés: Sophocle, *Antigone*, premier stasimon, “πολλὰ τὰ δεινά”, παντοπόρος, δεινόν, εὔρεσις, τέχνη, être humain, anthropologie philosophique, pensée grecque ancienne, *Kulturentstehungslehre*

1. A few introductory remarks

Sophocles' *Antigone* is cryptic (both in its single components and as a whole) and poses an “enigma” of its own. The first stasimon is no exception to this. On the one hand, it is a piece of the puzzle; on the other hand, it is *itself a puzzle* (and not an easy one at that). But the problem is that in this case you cannot deal first with the smaller puzzle, as if it were independent of the whole. The first stasimon is deeply embedded in the rest of the play; it presupposes the *preceding scenes* and indeed the *other Theban plays* (it alludes to and refers back to them); and at the same time, it *points ahead* to the events that follow. To use the well-known Homeric formula, it looks “ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω”². To be sure, the first stasimon has its own meaning and contributes its mite to the “final result”: to the *Antigone* as a whole (to what V. Woolf once termed the “complete statement” every literary work is all about).³ But the fact remains that in its connection with the rest of the play the first stasimon is pretty much like a *word* or a *part of a sentence* in its connection with the *whole sentence*: though it has a meaning of its own, everything depends on the *other words* – and indeed on *all* the words; for the meaning conveyed by each word can be significantly changed (and what is

² See notably *Il.* I, 343, III, 109, XVIII, 250, *Od.* XXIV, 452.

³ V. Woolf, “How It Strikes a Contemporary”, in: *The Essays of V. Woolf*, ed. A. McNeillie (San Diego/NY/London: Harcourt Brace Jovanovich, 1988), 358.

more: it can be *completely changed*) by the rest of the sentence. Hence, any separate consideration of the first stasimon is almost inevitably doomed to be inadequate and seriously distorted. Without the rest of the play, the first stasimon finds itself out of context and pretty much like a fish out of water.

Having said this, it must be added that we cannot afford to follow this principle here, for space does not allow us to study the whole play (let alone the whole sequence of the Theban plays). We must therefore concentrate on the first stasimon. That is, we must leap *in medias res*; we must start literally *in the middle* of the *Antigone* and *leave out the rest of the play*. In short, we must resign ourselves to dealing with “a fish out of water”.

However, in order to make up for this severe shortcoming, we can recall a few essential points, and – given the limitations of space – paying some attention to them is our next best alternative.

First, we must remind ourselves of the tremendous *pressure* (of the “*high voltage*” *atmosphere*) that characterizes the Theban plays – and in particular the *Antigone*. The extraordinary sequence of events that provides the framework for the play is *the very opposite of life as usual* (of what V. Woolf once called the “nondescript cotton wool”⁴ of daily life). The protagonists in these plays are confronted with life and its bewildering mysteriousness. “What is what?” “What means what?” “How is all this possible?” “How to make sense of what happens?” “How can this be happening to me?” “What to do?” “What to expect?” “What can be done?” “What is and is not in one’s power?” – the protagonists of the Theban plays experience these questions, as Keats once put it, “upon their pulses”.⁵ They are living emblems of these questions or of answers to these questions, and of how all our answers to them turn out to have feet of clay. On the one hand, what we are dealing with in Sophocles’ Theban plays is not idle questions asked in quiet reflection (in “quiet corners”). They are *pressing* questions: life itself raises them and puts them at the very centre of the protagonists’ lives. It is a matter of knowing (or not knowing) *what you are dealing with, where you stand* – it is a matter of *desperate need for some compass in uncharted waters*. And on the other hand, what is at stake in these plays is *comprehensive questions regarding life itself*, in all its puzzling intricacies and inconsistencies, in all its staggering horror: the equation of life and death – “What are we?” “Where are we?” “What are we to do?”, “How do we connect the dots”? In other words, the tremendous pressure (the “high voltage” atmosphere) that characterizes the Theban plays has to do to do with an acute awareness a) that life is all about

⁴ “A Sketch of the Past”, in: V. Woolf, *Moments of Being*, ed. J. Schulkind (London: The Hogarth Press, 1985), 70.

⁵ J. Keats, To Reynolds, 3 May 1818, in: *The Letters of John Keats 1814-1821*, ed. H. E. Rollins, vol. 1 (Cambridge: University Press, 1958), 279.

trying to figure out enigmas viz. an overall enigma, b) that we are constantly at a crossroads, c) that everything can turn out to be very different from (and indeed the exact opposite of) what it seems to be, and d) that what we do can turn out to have consequences that are very different from (and indeed the very opposite of) those hoped for or expected.

In short, the Theban plays stand for a picture of life in which everything is at stake, everything is the question, and everything is ἐπὶ ζυροῦ ἀκμῆς.⁶ They stand for *the whole thing – the “panoply of life” – throbbing with questions*. Or, to express it in musical terms, they stand for a “*tutti fortissimo*” of questions. Their protagonists face the thunderstorm of life, as Hölderlin puts it, “mit entblößtem Haupte” (“without a head covering”).⁷ And the plays remind us that there is such a thing as this “*tutti fortissimo*” of questions, that there is such a thing as a *thunderstorm of life*, in which one finds oneself “without a head covering” – indeed, that life may turn out to be this *thunderstorm in disguise*, this *total thunderstorm*, this *capricious thunderstorm* that strikes when least expected.

The first stasimon is set against this background. To be sure, in the parodos there seems to be some relief from this tension. The chorus seems to believe that the worst is over, and that one can go back to “life as usual”. But both the opening scene and the first epeisodion show dark clouds gathering in the horizon. And on the other hand the very relief viz. the confident atmosphere of relief that characterizes the parodos may remind the viewer (or the reader) that in the earlier stages of the Theban saga similar changes for the better have turned out to be illusory. More than anything else, they showed human *blindness* and proved to be the epitome of the proverbial calm before the storm. These previous changes for the better suggest that when everything seems to be all right, when the problems seem to be solved, they do not necessarily vanish without trace. They may continue to pile up unnoticed – so that lurking beneath the gleaming surface lies the very opposite of it. Put another way, the previous events cast a shadow upon the very alternative to the “high voltage atmosphere” we have spoken of. They draw attention to the fact that the very belief that life as usual can go on may be unfounded, and that big troubles often come in innocent-looking packages. In sum, they remind us that there is a particularly dangerous kind of *clouded sight*, namely the type that does not seem to be so.

Secondly, we must bear in mind that what we are dealing with here is a *tragic choral ode*, and that this kind of ode is supposed to meet some formal requirements, and to play a particular role in the framework of an ancient

⁶ II. X, 173.

⁷ F. Hölderlin, “Wie wenn am Feiertage...”, in: *Sämtliche Werke*. Große Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe, ed. F. Beissner, vol. II (Stuttgart: Cotta, 1951), 119f.

tragedy. This is not the place to discuss this question in any detail. But we should not forget that this form is anything but irrelevant and pay attention to certain main features that may help us understand what *Antigone's* first stasimon is all about.

On the one hand, there is a connection between a choral ode and the surrounding parts of the play. On the other hand, a choral ode has very little to do with the development of the plot. One of its distinctive features is what might be described as a certain “*prise de recul*”, a certain degree of *detachment* from what is going on in the play. The chorus may well be involved in what is going on and affected by it, but it does not take part in the action the way the protagonists do. In this sense, the chorus provides a *view from outside* – from a “witness point of view” or “from a third person point of view”: from a point of view *other than the protagonists*. It can also be said that choral odes express at least some degree of *reflection* on what is going on in the play. They present a “*comment*” on the events on stage and they are usually characterized by a more or less *contemplative* attitude. This does not mean that the chorus does not react to the development of the plot: it only means that its reaction has what might be called a rather *contemplative* or *reflective* nature.

This feature is closely connected with the fact that choral odes usually put events *in a wider context*. Contrary to the protagonists, the chorus keeps some distance from the immediate context, and tries to put the plot *into perspective*. Hence, choral odes usually involve some *shift from the particular to the general*, from the immediate events to a *meditation* on them and to *the larger picture*. They look beyond the immediate circumstances – they look for *interrelationships, analogies, common patterns* and the like. They let themselves take a sideways glance at *other dots*, as it were (and indeed both within and outside the framework of the play). They concentrate on the *connection between the dots* and try to make sense of it. In this sense, choral odes are all about *fathoming the significance* of (or extracting some *meaning* from) what is going on in the play. In short, they give voice to a *panoramic view*, both in the sense of a bird’s eye view *encompassing other realities and events outside the play* and in the sense of some comprehensive insight into *how things are in general*.

This brings us to another important aspect. In each play the chorus is composed of a certain kind of people (in this case it is a chorus of Theban elders, and not – say – of captive enemies or whatever). And the fact that it is composed of a certain kind of people means that what they say is *not fully unbiased*, for they are an “interested party” and view things *from a certain angle*. But, on the other hand, as pointed out above, choral odes are characterized by a certain degree of “*prise de recul*” or *detachment*; they often take the form of a *general examination* and seem to lay claim to a *universal vali-*

dity. In other words, choral odes often seem to present a broader view both a) because their *scope is wider* than the immediate circumstances of a play and b) because of the seeming *universality of the point of view* from which things are observed. More often than not it is difficult to determine how far the view they take is *relative to who they are* – or whether the choral odes serve as a mouthpiece of the author, whether they want to be understood as the expression of universal truth claims, etc. Thus, the very form of choral odes casts a shadow of *uncertainty* over their meaning and purport.

But this is not all. In addition, it should be borne in mind that if there is a connection between choral odes and the surrounding parts of a play, it is not exactly the kind of connection one might expect. Above all, it is *not a direct and straightforward connection*. Often enough, there is no simple thread of continuity, no smooth and seamless transition from the scene or scenes preceding the choral ode. It is quite the reverse: more often than not the transition is volatile; it goes “by leaps and bounds”. And it is no exaggeration to speak of a somewhat “*cubist*” *juxtaposition of perspectives* and *differently scaled objects*, and of a *dynamic collision of different angles*.

It is thus not unusual for choral odes to be somewhere between a *comment* on what is going on in a play and a *self-contained entity*. Furthermore, as far as the comment is concerned, it is often difficult to determine what exactly the chorus is referring to. For example, if we take the connection between Antigone’s first stasimon and the preceding scenes, there is a considerable amount of uncertainty as to where the Theban elders’ sympathies lie, and what exactly they have in mind. Are they referring to the unknown breaker of Creon’s edict? Or are their words aimed at Creon himself – at his “haughty consciousness of power” viz. at his “stern determination to direct and shape nature and human beings as expertly as one might a boat or a piece of metal”⁸ Is the first stasimon to be understood only from the point of view of what the Theban elders are likely to know? Or are their words to be understood both from their own point of view and in the light of what the audience knows (so that the chorus’ words are aimed not only at the unknown *man* who perpetrated the illegal burial, but at Antigone whom the audience suspects – or “knows” – to be the author of the deed)?

What is more, if the first stasimon looks “*ἄμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω*”, is it not so that it could also be referring to what happens later in the play (i. e. to further events that fit in with what the Theban elders say and substantiate their view about man)? And is it not so that the first stasimon is also subject to the possibility of being *seen in a new light* and of taking on quite a *dif-*

⁸ That is, at his *τέχνη*-like understanding of state power. The words between quotation marks are taken from. M. Griffith (ed.), *Sophocles Antigone* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), on 162-163.

ferent significance when compared to what happens in the rest of the play? And this in turn is closely connected with a further possibility, namely that the rest of the play somehow *calls into question* the validity of what the first stasimon claims to be true. In other words, can one exclude that the views expressed in the first stasimon are only what might be called *partial truth*, a one-sided view, or indeed a particular stage of understanding (that can – and should be – revised) rather than a final assertion of truth? If this proved to be the case, then the whole point of the first stasimon would be not so much that it is in line with both what happens before and what happens after, but rather the *tension* or *conflict* between what it says and the rest of the play.

In the final analysis, there is this whole range of possibilities. One does not know which of them applies. And it should be borne in mind that this is not necessarily an *either/or issue*. It is also possible that the question is more complex than this, and that it turns out to be a *both/and issue*. I. e. it is also possible that the first stasimon has different aspects to it, and that its relationship to the rest of the play is so intricate that *several of these possibilities apply at the same time*. But be that as it may, the point is that there is this whole range of possibilities, and that the question is far from settled. The result being that for these various reasons a choral ode can be complex and puzzling even if its content is relatively plain. In other words, a choral ode – in this case *Antigone's* first stasimon – can be *sibylline for purely formal reasons*: owing to the nature of a choral ode as such and to the complexity of its relationship to the rest of a play. Thus, in the final analysis, if made in the context of a choral ode, even the plainest statement is not entirely plain. And, to top it all, most of what the Theban elders say in *Antigone's* first stasimon is, as we shall see, anything but plain; so that what we are dealing with here is the very *opposite of a clear-cut view* – of *univocal meaning*.

2. Several important allusions

Having said this, let us turn our attention to the content of *Antigone's* first stasimon. Before anything else, we should not forget that the opening lines contain a double *allusion*. The moment they come into play they *evoke* something else, and, what is more, something not belonging to the *Antigone* (or, for that matter, to Sophocles' Theban plays): on the one hand they contain a “formal allusion” to a common stylistic device and link the first stasimon to the ancient tradition of the stylistic device in question (which, incidentally, was a very rich one); on the other hand, they seem to be an almost verbatim allusion to one well-known instance of the said stylistic device. These two allusions may escape the modern viewer (or reader), but it is safe to assume that they would not have escaped the ancient Athenian theatre spectator.

First, one should keep in mind that the opening lines bear the well-known form of what German philological *Forschung* termed a *Priamel*. This word has taken root, and a *Priamel* is a series of parallel statements or listed alternatives that are used to single out one point of interest by contrast and comparison, so that they serve as foils for enhancing a claim, the subject of a literary work (or of a new section within such a work, etc.).⁹ To be more

⁹ Or, as Bundy puts it, a *Priamel* is “a focusing or selecting device in which one or more terms serve as foils for the point of particular interest”. See E. L. Bundy, *Studia Pindarica* (Berkeley/LA: University of California Press, 1962, repr. 1986), 5. H. Race, *The Classical Priamel from Homer to Boethius* (Leiden: Brill, 1982), IX, summarizes his views as follows: “A *Priamel* is a poetic/rhetorical form which consists, basically, in two parts: ‘foil’ and ‘climax’. The function of the foil is to introduce and highlight the climactic term by enumerating or summarizing a number of ‘other’ examples, subjects, times, places, or instances, which then yield (with varying degrees of contrast or analogy) to the particular point of interest or importance”. On the *Priamel*, the superlative-*Priamel*, etc., see notably F. W. Bergmann, *La priamèle dans les différentes littératures anciennes et modernes* (Strasbourg: Decker, 1868), O. Crusius, “Elegie”, in: A. F. Pauly, G. Wissowa (ed.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 5, Demogenes – Ephoroi (Stuttgart: Metzler, 1905), col. 2260-2303, in particular 2269ff., F. Dornseiff, *Pindars Stil* (Berlin: Weidmann, 1921), 97ff., H. Fränkel, “Eine Stileigenheit der frühgriechischen Literatur”, *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, phil.-hist. Kl. (1924), 63-127, in particular 94 and 120ff. = Idem, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien (München: Beck, 1955, 1968³), 67ff., 90ff., R. Oehler, *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung* (Aarau: Sauerländer & Co, 1925), 49f., 78, W. Schadewaldt, *Der Aufbau des Pindarischen Epinikion* (Halle: M. Niemeyer, 1928), H. Fränkel, “Review of W. Schadewaldt, *Der Aufbau des Pindarischen Epinikion*”, *Gnomon* 6 (1930), 1-20, in particular 18ff., F. Dornseiff, *Die archaische Mythenerzählung*. Folgerungen aus dem homerischen Apollonhymnus (Berlin: de Gruyter, 1933), 3ff., 78ff., W. Kröhling, *Die Priamel (Beispielreihung) als Stilmittel in der griechisch-römischen Dichtung*, nebst einem Nachwort: Die altorientalische *Priamel* (Greifswald: Dallmeyer, 1935), C. M. Bowra, *Greek Poetry from Alcman to Simonides* (Oxford: Clarendon Press, 1936, 1961²), 180ff., W. A. A. van Otterlo, *Beschouwingen over het archaische element in den stijl van Aeschylus* (Utrecht: Broekhoff, 1937), 11ff., 60ff., E. Drerup, “Der homerische Apollonhymnus. Eine methodologische Studie”, *Mnemosyne* 5 (1937), 81-134, in particular 117, V. Gordziejew, “De Prologo Acharnensium”, *Eos* 39 (1938), 321-350, in particular 328ff., W. A. A. van Otterlo, “Beitrag zur Kenntnis der griechischen *Priamel*”, *Mnemosyne* 8 (1940), 145-176, E. Fraenkel (ed.), *Aeschylus Agamemnon*, vol. II, Commentary on 1-1055 (Oxford: Clarendon Press, 1950, repr. 1974), on 899-902, D. Page, *Sappho and Alcaeus*. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry (Oxford: Clarendon Press, 1955), 55f., F. Dornseiff, *Kleine Schriften* 1: Antike und alter Orient: Interpretationen (Leipzig: Koehler & Amelang, 1959), 379ff., H. Friis Johansen, *General Reflection in Tragic Rhesis*. A Study of Form (Copenhagen: Munksgaard, 1959), 18f., 42ff., E. R. Dodds, *Euripides Bacchae* (Oxford: Oxford University Press, 1960, repr. Oxford: Clarendon Press, 1986), on 902-

-911, E. L. Bundy, *Studia Pindarica*, *op. cit.*, 5ff., H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts (München: Beck, 1962, 1976³), 211f., 524, 538f., 556, U. Schmid, *Die Priamel der Werte im Griechischen von Homer bis Paulus* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1964), C. M. Bowra, *Pindar*, (Oxford: Clarendon Press, 1964) 199ff., J. A. La Rue, *Sophocles' Deianeira*. A Study in Dramatic Ambiguity (Diss. University of California, Berkeley, 1965), 30f, 315, E. B. Holtzmark, "On 'Choephoroi' 585-651", *The Classical World* 59 (1966), 215-216, G. Wills, "The Sapphic 'Umwertung aller Werte'", *The American Journal of Philology* 88 (1967), 434-442, J. Diggle, "Notes on the Heraclidae of Euripides", *The Classical Quarterly* 22 (1972), 241-245, in particular 243f., T. Krischer, "Die logischen Formen der Priamel", *Grazer Beiträge* 2 (1974), 79-91, G. Burzacchini, E. Degani (ed.) *Lirici Greci* (Firenze: La nuova Italia, 1977, repr. Bologna: Patròn, 2005), 332, G. F. Gianotti, *Per una poetica pindarica* (Torino: Paravia, 1975), 105, E. Fraenkel, *Due seminari romani di Eduard Fraenkel: Aiace e Filottete di Sofocle a cura di alcuni partecipanti* (Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1977), on Ai. 485f., H. J. Shey, "Tyrtæus and the Art of Propaganda", *Arethusa* 9 (1976), 5-28, in particular 5ff., M. L. West (ed.), *Hesiod Works and Days* (Oxford: Clarendon Press, 1978), on 435-6, S. des Bouvrie Thorsen, "The Interpretation of Sappho's Fragment 16 L.-P.", *Symbolae Osloenses* 53 (1978), 5-23, in particular 5ff., J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles Commentaries III The Antigone* (Leiden: Brill, 1978), on 909-912, L. Woodbury, "The Gratitude of the Locrian Maiden: Pindar, Pyth. 2.18-20", *Transactions of the American Philological Association* 108 (1978), 285-299, in particular 275, A. Henrichs, "Callimachus Epigram 28: A Fastidious Priamel", *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979), 207-212, T. C. W. Stinton, "The First Stasimon of Aeschylus' Choephoroi", *The Classical Quarterly* 29 (1979), 252-262, in particular 255ff., A. M. Miller, "The 'Address to the Delian Maiden' in the Homeric Hymn to Apollo. Epilogue or Transition?", *Transactions of the American Philological Association* 109 (1979), 173-186, in particular 181ff., L. Edmunds, "Aristophanes' Acharnians", in: J. Henderson (ed.), *Aristophanes*. Essays in Interpretation (Cambridge/London: Cambridge University Press, 1980), 1-41, in particular 26 and 33, H. Race, *The Classical Priamel from Homer to Boethius*, *op. cit.*, *passim*, W. D. E. Gerber, *Pindar's Olympian One*. A Commentary (Toronto: University of Toronto Press, 1982), 3ff., B. A. Burnett, *Three Archaic Poets: Archilochus, Alcaeus, Sappho* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983, repr. Bristol, Bristol Classical Press, 1998), 12, 15, 43, 66, 281ff., T. A. Tarkow, "Tyrtæus 9 D.: the Role of Poetry in the New Sparta", *L'antiquité classique* 52 (1983), 48-69, in particular 50ff., M. Davies, "Sophocles, Trachiniae (Review of P. E. Easterling, *Sophocles Trachiniae*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982)", *The Classical Review* 34 (1984), 7-9, in particular 9, J. T. Kirby, "Toward a General Theory of the Priamel", *Classical Journal* 80 (1984/1985), 142-144, T. K. Hubbard, *The Pindaric Mind*. A Study of Logical Structure in Early Greek Poetry (Leiden: Brill, 1985), 5, 22, 123, 137, 144f., G. Arrighetti, *Poeti, eruditi e biografi*. Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura (Pisa: Giardini, 1987), 111ff., 136f., H. "Race, Pindaric Encomium and Isocrates' Evagoras", *Transactions of the American Philological Association* 117 (1987), 131-155, in particular 132f., B. Heiden, *Tragic Rhetoric*. An Interpretation of Sophocles' Trachiniae. (NY: Peter Lang, 1989), 22 note 4, W. H. Race, "Climactic Elements in Pindar's Verse", *Harvard Studies in Classical Philo-*

logy 92 (1989), 43-69, M. Griffith, "Contest and Contradiction in Early Greek Poetry", in: Idem (ed.), *Cabinet of the Muses. Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer* (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1990), 185-207, in particular 194, 196, 198, M. Davies (ed.), *Sophocles Trachiniae* (Oxford: Clarendon Press, 1991), on 1ff, 498ff., 1046ff., C. J. Herington, "The Poem of Herodotus", *Arion* N.S. 1 (1991) 5-16, M. Hose, *Studien zum Chor bei Euripides*, 2 (Stuttgart:Teubner, 1991), 119, 126, 376, 378, R. Janko (ed.), *The Iliad. A Commentary*, Vol. 4: Books 13-16 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), on 13, 636-9, A. La Penna, "L'oggetto come moltiplicatore delle immagini", *Maia* 44 (1992), 7-44, in particular. 40ff., H. Pelliccia, "Sappho 16, Gorgias' Helen, and the Preface to Herodotus' Histories", *Yale Classical Studies* 29 (1992), 63-84, N. Austin, *Helen of Troy and Her Shameless Phantom* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1994, repr. 2008), 62ff., Y. L. Too, *The Rhetoric of Identity in Isocrates. Text, Power, Pedagogy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 19ff., M. Davies, "Comic Priamel and Hyperbole in Euripides, Cyclops 1-10", *The Classical Quarterly* 49 (1999), 428-432, G. Fatouros, "Die Priamel als Exordium des antiken literarischen Briefes", *Symbolae Osloenses* 74 (1999), 184-194, W. H. Race, "Some visual Priamels from Sappho to Richard Wilbur and Raymond Carver", *Classical and Modern Literature* 20 (2000), 3-17, G. Compton-Engle, "Mock-Tragic Priamels in Aristophanes' 'Acharnians' and Euripides' Cyclops", *Hermes* 129 (2001), 558-561, E. Bowie, "L'éloge dans le Symposium", in: C. Orfanos, J.-C. Carrière (ed.), *Symposium Banquet et représentation en Grèce Ancienne*, Colloque International Université de Toulouse Le-Mirail Mars 2002, *Pallas Revue d'Études Antiques* (Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003) 137-165, in particular 156ff., S. Douglas Olson (ed.), *Aristophanes Acharnians* (Oxford: Oxford University Press, 2002), on 1-22, E. Bowie, "Symptotic Praise", *Gaia, Revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque* 6 (2002), 169-199, A. Bierl, "'Ich aber (sage), das Schönste ist, was einer liebt!' Eine pragmatische Deutung von Sappho Fr. 16 LP/V", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 74 (2003), 91-124, J. Stenger, *Poetische Argumentation: Die Funktion der Gnomik in den Epinikien des Bakchylides* (Berlin: de Gruyter, 2004), 97f. *et passim*, W. H. Race, "Pindar's 'Olympian' 11 Revisited Post Bundy", *Harvard Studies in Classical Philology* 102 (2004), 69-96, C. A. Faraone, "Catalogues, Priamels, and Stanzaic Structure in Early Greek Elegy", *Transactions of the American Philological Association* 135 (2005), 249-265, S. Hallik, "Priamel", in: G. Ueding (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. VII, Pos-Rhet (Tübingen: Niemeyer, 2005), cols. 119-123, W. A. Johnson, "Hesiod's Theogony: Reading the Proem as a Priamel", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 46 (2006), 231-235, M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 116ff., L. Battezzato, *Linguistica e retorica della tragedia greca* (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2008), in particular 53ff., N. Austin, *Helen of Troy and Her Shameless Phantom* (Ithaca/London: Cornell University Press, 2008), 62ff., C. A. Faraone, *The Stanzaic Architecture of Early Greek* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 31ff., 98-9, 102, 120ff., 159f., E. Alexiou, "Das Proömium des isokrateischen Euagoras und die Epitaphienreden", *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 33 (2009), 31-52, in particular 38f., A. Rodighiero, "Coralì innodici dell'Antigone: forma e funzione", in: A. M. Belardinelli, G. Greco (ed.), *Antigone e le Antigoni. Storia forme fortuna di un mito*, Atti del Convegno internazionale (Roma 2009) (Firenze: Firenze. Le Monnier Università, 2010), 159-181, in particular 162,

precise, the opening lines of the first stasimon bear the form of a specific kind of *Priamel*, namely of what might be termed a *superlative-Priamel*. A *superlative-Priamel* focuses on a certain range of comparison (on different things that are characterized by a certain quality or common denominator) within which something is said to be *superlative*. In other words, a *superlative-Priamel* focuses on something (a given reality, an activity, some kind of good, some kind of evil, etc., etc.) and singles it out as being the *nec plus ultra*, either *in general* or *within a given range of comparison*. It often takes the shape of a *list of goods* or *evils* that climaxes in a superlative.

Sometimes a *superlative-Priamel* does more than just single out a *culmination point*: it takes the form of an *order of rank* and names the *second best* good or the *second worst* evil, the *third best* good or the *third worst* evil, as if it were awarding the first, the second and the third prize in a competition. There are also cases in which a *superlative-Priamel*, while calling our attention to the fact that *different people take different views* on certain issues, tries to *settle the matter* and presents either a “*personal*”, more or less idiosyncratic opinion or what claims to be *the last word* on the matter.

In some cases, it is difficult to determine whether a *superlative-Priamel* is anything more than a rhetorical or stylistic device, meant for emphasis and intensification.¹⁰ But on the other hand, there seems to be more to it than that. There seems to be an essential connection between the *superlative-Priamel* and the very structure of human non-indifference viz. of our concern for ourselves. As a matter of fact, human non-indifference always seeks *the best*: nothing less than the *superlative*; if the *superlative* turns out to be beyond reach (and compromise seems unavoidable), then it seeks the *second best*; if this proves to be unattainable, then it seeks the *third best*, and so on and so forth. And pretty much the same applies to the negative *superlative*: our life is all about *avoiding the worst*; the *second-worst* scenario is preferable to the *worst*, and the *third-worst* scenario is preferable to the *second-worst*, and so

E. Alexiou, *Der Euagoras des Isokrates: ein Kommentar* (Berlin/N.Y.: de Gruyter, 2010), 67, C. Chiasson, “Herodotus’ Prologue and the Greek Poetic Tradition, *Histos* 6 (2012) 114-143, A. Rodighiero, *Generi lirico-corali nella produzione drammatica di Sofocle* (Tübingen: Narr, 2012), 66ff., M. Sialaros and A. Doxiasdis, “Sing Muse of the Hypotenuse: Influences of Poetry and Rhetoric on the Formation of Greek Mathematics”, in: M. Asper (ed.), *Writing Science. Medical and Mathematical Authorship in Ancient Greece* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2013), 367-409, in particular 386f., and 404, Z. Adorjáni, *Pindars sechste Olympische Siegesode*. Text, Einleitung und Kommentar (Leiden/Boston: Brill, 2014), 116, 133, and R. Hunter, “Sweet Stesichorus: Theocritus 18 and the Helen Revisited”, in: P. J. Finglass, A. Kelly (ed.), *Stesichorus in Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 145-163, in particular 157f.

¹⁰ On the rhetorical value of superlatives (viz. on what he terms “la retorica dei superlativi”), see notably L. Battezzato, *Linguistica e retorica della tragedia greca*, op. cit., 53ff.

on and so forth. All this means that the “map of life” or the “moral compass” we need in order not to live in “uncharted waters” has pretty much the same structure as a superlative-*Priamel*. It is a very complex superlative-*Priamel* (or, to be more precise, a very complex *set of superlative-Priameln*). And on closer inspection it emerges that most instances of superlative-*Priamel* we find in Ancient Greek Literature are, as it were, contributions to this “map of life itself” (contributions to the complex set of superlative-*Priameln*) without which there is no “moral compass” and life remains *terra incognita*.

This brings us to a further point. As previously mentioned, some well-known instances of superlative-*Priamel* indicate that different people take disparate views on these matters. But even when no emphasis is put on this, the fact that there is a variety of dissenting superlative-*Priameln* on the same subject-matters looms in the background of any superlative-*Priamel* and reminds us that the “map of life” or the “moral compass” superlative-*Priameln* are all about is *anything but self-evident* – that this is the realm of ἀμφισβητήσιμον (...) καὶ οὐδέν πω σαφές, as Plato puts it in the *Gorgias*¹¹, and indeed the realm of the ἀμφισβητήσιμον *par excellence*. The problem with the much needed “map of life” (or with the much needed “moral compass”) is that there is no such thing as an indisputable and absolutely reliable superlative-*Priamel* (or an indisputable and absolutely reliable set of superlative-*Priameln*) – and that, as far as the conduct of life is concerned, even the most obvious “cardinal points” can turn out to be deceptive, so that, as Sophocles’ Theban plays do not cease to remind us, “life is uncharted”.

Now, the very form of the opening lines “πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει” – the simple fact that these words link the first stasimon to the said tradition of superlative-*Priameln* – alludes to this whole complex.¹² On the one hand, this connection evokes the intrinsically *controversial* nature of superlative-*Priameln* – how they have to do with *life’s opaqueness* and with the fact that every major moral-compass issue is difficult to judge and open to debate.¹³ On the other hand, this connection raises

¹¹ *Gorgias*, 451d9-e1.

¹² On the use of πολλά, πολλοί and the like in ancient Greek tragedy and in other ancient Greek texts, see notably E. Fraenkel, “Eine Anfangsformel attischer Reden”, *Glotta* 39 (1960), 1-5 = Idem, *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie*, I: Zur Sprache. Zur griechischen Literatur, vol. I (Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1964), 505-510 and K. Sier, *Die lyrischen Partien der Choephoren des Aischylos*. Text, Übersetzung und Kommentar (Stuttgart: F. Steiner, 1988) 196. Sier summarizes Fraenkel’s claim as follows: “Ebenso dient der Einsatz mit πολλά, πολλοί etc. in der Tragödie und bei den Rednern oft dazu, einen anderen Gedanken kontrastiv vorzubereiten.”

¹³ This is even more the case as it was a very common practice (viz. a very common literary device) to present a certain event or a certain action (and indeed all sorts of things) as δεινότατον, πάντων δεινότατον or δεινότατον ἀπάντων (viz. δεινότατον πάντων). In a

a series of questions: Is the Theban elders' superlative-*Priamel* just a *stylistic or rhetorical device* (is it only a matter of *emphasis*) on which we should not waste our time and energy? Or are the Theban elders making a *serious claim to truth*? Are these people expressing just an *idiosyncratic* opinion (and indeed just making a comment in passing on a rather *specific* situation)? Are they saying that, though other people may think otherwise, *for them* “οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει”? Or are they making a “full-blooded” *universal claim* about the essential nature of human beings? And is the culmination statement of the *Priamel* to be understood *literally* (so that there really is *nothing* more δεινόν than man)? Or is it just an *emphatic way* of saying that man is extremely δεινόν?¹⁴

In short, on the one hand, the superlative-*Priamel*-form links the opening lines of the first stasimon to the whole complex of “moral-compass” questions superlative *Priamel* are very often associated with. On the other hand, the superlative-*Priamel*-form renders these lines ambiguous. As pointed out above, the very fact that we are dealing with a choral ode creates a certain amount of ambiguity. But the superlative-*Priamel*-form endows these opening lines with an additional *touch of ambiguity* they would have even if they were otherwise quite plain.

way, the Theban elders join a long list of people who have their say on this matter. See notably Herodotus, *Historiae* VII, 10. 65, Sophocles, *Oedipus Tyrannus*, 1298, Thucydides, *Historiae* 2.51.4, 3.37.3, 3.43.2, 3.59.2, 3.82.2, 5.93.1, 6.49.2, 7.42.3, Aristophanes, *Aves* 514, *Thesmophoriazusa*e 478, *Plutus* 429, 445, 1112 (see also *Vespae* 908, 1032, and *Ecclesiazusa*e 471), Euripides, *Medea* 658, *Electra* 1226, Isocrates, *In Callimachum* 18.4, *In Lochitem* 20.1, *De bigis* 11.7, *Trapeziticus* 12.3 and 14.6, *Panegyricus* 128.2, *Plataicus* 18.1, 45.1 and 52.1, *Nicocles* 14.2, *Evagoras* 64.5, *Archidamus* 55.6 and 83.2, *De pace* 14.5, *Areopagiticus* 59.7, *Antidosis* 23.2, 35.4, 165.6, 213.1, 250.1, 294.3, *Philippus* 52.2, Ps.-Plato, *Demodocus* 381e8, Isaeus, *De Cleonymo* 38.2, 43.7 and 51.3, *De Dicaeogene* 11.2, *De Philoctemone* 35.2, *De Aristarcho* 5.3 and 23.5, Andocides, *De mysteriis* 19.8, 24.5, 39.2 and 51.3, *De reditu suo* 1.5, *De pace* 1.6, Lysias, *Areopagiticus* 23.1, *In Agoratum* 94.3, *Ἐπὲρ τῶν Ἀριστοφάνους χρημάτων* 33.3, *In Nicomachum* 29 1, *In Diogitonem* 24.2, *Fragmenta* 3.2, 2, 344.16, Demosthenes (viz. Ps.- Demosthenes), *De falsa legatione*, 2.6, 103.3, 149.2, 201.4, *Adversus Leptinem*, 48.4, 126.4, 133.2, *In Midiam*, 15.7, 79.8, 141.6, 215.2, *Adversus Androtionem*, 74.1, *In Aristocratem*, 90.3, *In Timocratem*, 72.3, 187.7, 194.9, *In Aristogitonem* 2, 7.1, *In Aphobum* 1, 53.3, *Contra Phormionem*, 6.5, 45.5, *Contra Lacritum*, 28.1, *Contra Pantaenetum* 60.5, *Contra Nausimachum et Xenopeithea*, 22.8, *Contra Leocharem*, 41.1, 53.6, *In Stephanum* 1, 57.1, *Contra Nicostratum* 2.3, *Contra Calliclem*, 20.3, *In Dionysodorum*, 17.1, and *Contra Eubulidem*, 59.1, 65.2.

¹⁴ As we have just seen, the very nature of the stylistic device we are dealing with here – the *Priamel* – leaves room for ambiguity and doubt. But then again, this ambiguity does not weaken the impact of what the Theban elders are saying; for, be that as it may, they are putting man *at the top list of δεινά* – and this alone is already a *striking* and indeed an *extraordinary* claim.

*

So much for what we have termed the “formal allusion” and the link between the first stasimon and the ancient tradition of *superlative-Priamel*. Let us now turn our attention to the second point: the concrete instance of superlative-Priamel the first lines of this choral ode are alluding to. When you think of it, the Theban elders are not simply presenting a superlative-Priamel of their own. It is virtually certain that their words are a *recognizable* paraphrase or variation on the opening lines of another famous choral ode, namely the first stasimon of Aeschylus’ *Choephoroi*¹⁵: πολλὰ μὲν γὰρ τρέφει / δεινὰ δειμάτων ἄχη / ποντιαί τ’ ἀγκάλαι κνωδάλων / ἀνταίων βροτοῖσι πλή- / θουσι βλάπτουσι καὶ πεδαίχμοι / λαμπάδες πεδάοροι / πτανά τε καὶ πεδοβάμονα· κἀνεμόεντ’ ἄν / αἰγίδων φράσαι κότον. ἀλλ’ ὑπέρτολμον ἄν-/ δρὸς φρόνημα τίς λέγοι / καὶ γυναικῶν φρεσὶν τλημόνων / παντόλμους ἔρωτας, ἄ-/ ταισι < > συννόμους βροτῶν;¹⁶ The obvious and striking simi-

¹⁵ 585ff.

¹⁶ Euripides imitates this passage (and further reinforces its misogynist line of thought) in Fr. 1059: “δεινὴ μὲν ἀλκὴ κυμάτων θαλασσίων, δεινὰ δὲ ποταμῶν καὶ πυρὸς θερμοῦ πνοαί, ... ἀλλ’ οὐδὲν οὕτω δεινὸν ὡς γυνὴ κακῶν”. See also Sophocles, Fr. 189, 682, Euripides, *Andromacha*, 269-274, and *Hecuba*, 1178-82. On the connection between these texts, see, for example, L. C. Valckenaer, *Diatribes in Euripidis perditorum dramatum reliquias* (Lugduni Batavorum: I. Luzak, A. le Mair, 1767), 147c, T. Stanley, *Commentarius in Aeschyli tragoedias ex schedis auctoris mss. multo auctior ab Samuele Bullero editus* (Halis Saxonum: Gebauer, 1832), in Choephoras 583, T. W. Peile (ed.), *The Choephoræ of Aeschylus*, With Notes, Critical, Explanatory and Philological (London: Murray, 1840), on 571, A. Witzschel (ed.), *Sophokles Antigone mit kurzen deutschen Anmerkungen* von G. C. W. Schneider (Leipzig: Geuther, 1844²), on 334ff., F. W. Schneidewin (ed.), *Sophokles IV, Antigone* (Berlin: Weidmann, 1856³), on 332, N. Wecklein (ed.), *Sophoclis Tragoediae recens. et explan.* E. Wunderus (Leipzig: Teubner, 1878), on 332, R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments III: The Antigone* (Cambridge: University Press, 1891), on 332, T. G. Tucker (ed.), *The Choephoroi of Aeschylus* (Cambridge: University Press, 1901), on 585, U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Griechische Verskunst* (Berlin: Weidmann, 1921), 516, W. Kranz, *STASIMON. Untersuchungen zu Form und Gehalt der griechischen Tragödie* (Berlin: Weidmann, 1933), 195f., P. Friedländer, “πολλὰ τὰ δεινὰ”, *Hermes* 59 (1934), 54-63, in particular 59 and 61, W. Schadewaldt, *Sophokles und Athen* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1935) = Idem, *Hellas und Hesperien* Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur in zwei Bänden (Zürich/Stuttgart: Artemis, 1970), 370-385, in particular 14 (379), W. A. A. van Otterlo, *Beschouwingen over het archaische element in den stijl van Aeschylus* (Utrecht: Broekhoff, 1937), 14, C. M. Bowra, *Sophoclean Tragedy* (Oxford: Clarendon Press, 1944), 84, J. C. Opstelten, *Sophocles en het Grieksche Pessimisme* (Leiden: A. W. Sijthoff’s Universiteitsmaatschappij, 1945), 125, P. Groeneboom (ed.), *Aeschylus’ Choephoroi* (Groningen: Wolters, 1949), on 585-562, R. F. Goheen, *The Imagery of Sophocles’ Antigone. A Study*

larity between the two texts makes it highly unlikely that we are not dealing here with an *intentional quote* from the well-known Aeschylean parallel text.

On the one hand, the opening lines of the two choral odes take the form of a superlative Priamel on the very same subject, namely τὰ δεινά. On the other hand, they share the same *way of expression* or the same *diction*: “πολλὰ μὲν γὰρ τρέφει δεινά” viz. “πολλὰ τὰ δεινά”, followed by a contrast-

of Poetic Language and Structure (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1951), 53, H. Friis Johansen, *General Reflection in Tragic Rhesis*. A Study of Form, (Copenhagen: Munksgaard, 1959), 16ff., 31, 43f., I. M. Linforth, “Antigone and Creon”, University of California Publications in Classical Philology 15 (1961), 183-260, in particular 196, G. Thomson (ed.), *The Oresteia of Aeschylus*, vol. II (Amsterdam/Prague: Hakkert/Academia, 1966), on *Choeph.* 585, G. Müller, *Sophokles Antigone* (Heidelberg: Winter, 1967), 89, R. Coleman, “The Role of the Chorus in Sophocles’ Antigone”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 18 (1972), 4-27, in particular 10, R. W. B. Burton, *The Chorus in Sophocles’ Tragedies* (Oxford/N. Y.: Clarendon Press, 1980), 96, J. Pinsent, “Sophocles, Antigone 332-375”, *Liverpool Classical Monthly* 8 (1983), 2-4, G. A. Staley, “The Literary Ancestry of Sophocles’ ‘Ode to Man’”, *The Classical World* 78 (1985), 561-570, in particular 563f., 565-568, A. F. Garvie (ed.), *Aeschylus Choephoroi* (Oxford: Clarendon Press, 1986), on 585-593, K. Sier, *Die lyrischen Partien der Choephoren des Aischylos*. Text, Übersetzung und Kommentar (Stuttgart: F. Steiner, 1988), 196, G. Crane, “Creon and the ‘Ode to Man’ in Sophocles’ Antigone”, *Harvard Studies in Classical Philology* 92 (1989), 103-116, in particular 105, R. Garner, *From Homer to Tragedy: The Art of Allusion in Greek Poetry* (London/N. Y.: Routledge, 1990), 81, A. P. Burnett, *Revenge in Attic and Later Tragedy* (Berkeley/LA/London: University of California Press, 1998), 172, D. Cuny, *Une leçon de vie. Les réflexions générales dans le théâtre de Sophocle* (Paris: Belles Lettres, 2007), 139f., 291, K. Matthiessen (ed.), *Euripides Hekabe*. Edition und Kommentar (Berlin/New York: de Gruyter, 2010), on 1182f., D. Susanetti (ed.), *Sofocle: Antigone* (Roma: Carocci, 2012), on 332, D. Cairns, “From Solon to Sophocles: Intertextuality and Interpretation in Sophocles’ Antigone”, *Japan Studies in Classical Antiquity* 2 (2014), 3-30, in particular 7f., and D. Cairns, *Sophocles: Antigone* (London/Oxford/N.Y./New Delhi/Sydney: Bloomsbury, 2016), 60f. P. Groeneboom, *loc. cit.*, points to a possible connection with Hesiod, *Theogonia*, 581f. (“τῆ δ’ ἔνι δαίδαλα πολλὰ τετεύχαστο, θαῦμα ιδέσθαι/κνώδαλ’ ἠπειρος πολλὰ τρέφει θάλασσα”). It is perhaps no coincidence that there is textual uncertainty about whether to read “ὄσ’ ἠπειρος πολλὰ τρέφει” or “ὄσ’ ἠπειρος δεινὰ τρέφει”. See M. L. West (ed.), *Hesiod Theogony* (Oxford: Oxford University Press, 1966, repr. Oxford: Clarendon Press, 1997), on 582). West quotes two parallel passages, namely the Homeric Hymn *In Venerem*, 4-5 (“θηρία πάντα, ἡμὲν ὄσ’ ἠπειρος πολλὰ τρέφει ἦδ’ ὄσα πόντος”) and *Cypria*, 7.12 (“θηρί’ ὄσ’ ἠπειρος αἰνὰ (δεινὰ Welcker) τρέφει”). Another passage, namely the Homeric Hymn *In Tellurem matrem omnium*, 3-4 (“ἡμὲν ὄσα δῖαν ἐπέργεται ἦδ’ ὄσα πόντον ἦδ’ ὄσα ποτῶνται, τάδε φέρβεται ἐκ σέθεν ὄλβου”), is perhaps also relevant. Cf. T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes (ed.), *The Homeric Hymns* (Oxford/Amsterdam: Oxford University Press/Hakkert, 1963²), 352 and S. Douglas Olson (ed.), *The Homeric Hymn to Aphrodite and Related Texts*. Text, Translation and Commentary (Berlin: de Gruyter, 2012), 132.

ing clause: “ἀλλ’ ὑπέρολμον ἀνδρὸς φρόνημα τίς λέγοι κτλ.” viz. “κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει”. This particular way of expression creates a very *emphatic superlative*; for if there are πολλὰ τὰ δεινὰ (viz. if πολλὰ γὰρ τρέφει δεινὰ), it is very significant that the thing in question somehow manages to be δεινότερον, and indeed τὸ δεινότατον (the superlative). In other words, if there were not that many things that were δεινὰ (and *a fortiori* if there were only *very few*), then it would not take much to be τὸ δεινότατον. But, on the contrary, if there are many things that are δεινὰ (and in particular if many of them are δεινὰ *in a very high degree*), then the thing in question must be *outstandingly δεινόν* in order for it to surpass everything else in δεινότης.

Last but not least, the opening lines of the two stasima we are talking about share the same view as to what is δεινότερον, and indeed τὸ δεινότατον; for both of them come up with the idea that *human beings* are τὸ δεινότατον.¹⁷ Now, this comes as a bit of a surprise, mainly for two reasons.

First, the very nature of what is at stake in superlative-Priamelⁿ calls *other things* to mind, namely *external things* or, to be more precise, things *that come to our lives*: whatever *shapes one’s life* and determines *what becomes of it*; things that *happen to us* or *fall upon us*; things *one can achieve*, *fates one can suffer* and the like. But both the citizens of Argos in Aeschylus’ *Choepori* and the Theban elders in Sophocles’ *Antigone* seem to share the view that in this case *we ourselves* are the superlative (the *quintessence* of δεινόν, the *paragon* of δεινόν – *the most δεινόν thing of all*), and that if we really want to know where we stand and what we are dealing with, we must realize this.

As for the second reason why this view comes as a bit of a surprise, it has to do with the fact that the semantics of *ἄνθρωπος* differs significantly from our common idea of human beings or mankind. This is not the place to discuss this question in any detail. But it should be borne in mind that, among other things, the ancient Greek notion of *ἄνθρωπος* – or, to be more precise (for such generalizations are dangerous), what might be described as the ancient *mainstream* understanding of what this word stands for – is shaped by the *negative* contrast with the θεοὶ ῥεῖα ζῶοντες¹⁸ and by an acute awareness of human *fragility* and *weakness*: of human *limitation*, *dependence* and *failure*. To put it in a nutshell, more often than not *ἄνθρωπος* – viz. what we are – is closely associated with the idea of ἀσθένεια φύσεως (of ἡ σύμπασα

¹⁷ Strictly speaking, the Theban elders do not mention τὸ δεινότατον; but since their claim is that οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει, it is more than plain that they have in mind the *superlative* and are depicting mankind as τὸ δεινότατον.

¹⁸ *Il.* VI, 138, *Od.* IV, 805, V, 122.

τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀσθένεια, as the Athenian in Plato's *Laws* puts it).¹⁹ But, if this is so, then to think of human beings as something *superlative*, and indeed as *the most δεινόν thing of all* – marks a significant *shift* from this traditional mainstream approach.²⁰ To be sure, this shift is much more pronounced in the case of *Antigone's* first stasimon than in the case of the *Choephoroi*²¹ – and we take the opportunity to emphasize that nothing we have said means that the two *stasima* say pretty much the same thing. As mentioned above, *Antigone's* first stasimon begins with a *variation* on the opening lines of the first stasimon of the *Choephoroi* – and *variation* is the key word here. Sophocles' Theban elders refer to Aeschylus' words – but this does not mean that they cannot use the allusion as a starting point to say something quite different.

But this is not all. As pointed out by G. A. Staley²² and J. Davidson,²³ the opening lines of the first stasimon in Aeschylus' *Choephoroi* provide an easily recognizable allusion to several *Homeric passages*. And the same holds for the opening of *Antigone's* first stasimon. Among the Homeric passages in question two are particularly important, namely:

a) *Od* XVIII, 129-131: “τούνεκά τοι ἔρέω, σὺ δὲ σύνθεο καὶ μευ ἄκουσον· / οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο / [πάντων ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνεῖει τε καὶ ἔρπει]”

and

b) *Il* XVII, 446-447: “οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν οἰζυρότερον / ἀνδρὸς πάντων, ὅσα τε γαῖαν ἔπι πνεῖει τε καὶ ἔρπεται”.²⁴

It is not difficult to see that there is a *common pattern* between all these passages (*Od*. XVIII, 129-131, *Il*. XVII, 446-7, *Choephoroi*, 585ff. and *Anti-*

¹⁹ *Leges* 854 a1. See notably W. Schütz, *ΑΣΘΕΝΕΙΑ ΦΥΣΕΩΣ* (Diss. Berlin, 1964).

²⁰ As we will see in a moment, *δεινόν* is *equivocal*. But at any rate its semantic field has little to do with the idea of *ἀσθένεια*: pretty much in any of its meanings the word suggests something *very different from* – and indeed *the very opposite of* – *ἀσθένεια*.

²¹ For several reasons and not least because in Aeschylus' *Choephoroi* the chorus refers not to the human race but to unrestrained human passion: according to the citizens of Argos unrestrained human passion – i.e. *ἔρωσ* (that is, something that can be understood as an *external force*) – is τὸ δεινότατον.

²² See G. A. Staley, “The Literary Ancestry of Sophocles' ‘Ode to Man’”, *op. cit.*, in particular 262f.

²³ J. Davidson, “Starting a Choral Ode: Some Sophoclean Techniques”, *Prudentia* 23 (1991), 31-44, in particular 43. See also C. Utzinger, *Periphrades Aner*, *op. cit.*, 32.

²⁴ Davidson also refers to *Od* XI, 427 (“ὡς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικός”) and Pindar, *O* 1, 28-29 (“ἦ θαύματα πολλά, καὶ πού τι καὶ βροτῶν φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι”).

gone, 332f.). This common pattern includes several components. To be sure, not all of them are present in all four passages; but there is a set of “metonymic” connections between all of them. On the one hand, as pointed out above, the opening lines of *Antigone*’s first stasimon inevitably evoke the passage of the *Choephoroi*. On the other hand, what the Theban elders say also evokes the *Homeric* lines in question. But this allusion is further reinforced by the fact that the opening lines of Aeschylus’ choral ode echo the very same Homeric passages – and indeed in such a way that they have yet other points of contact with them. One can therefore speak of an intricate net of allusions and of a *multi-layered* foil for the opening lines of *Antigone*’s first stasimon.

Of the several components of the common pattern we are talking about the one that interests us most here is the obvious *structural parallelism*: either a) οὐδέν (or something similar) + comparative and a second term of comparison (namely *mankind* or something *human*) or b) the other way around (as in the *Choephoroi*), namely: the suggestion that a “human phenomenon” – female ἔρωσ – is second to nothing else. And the result is what might be called a similar “sound bite”: “οὐδέν ἀκιδνότερον”, “οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν οἰζυρότερον”, “οὐδέν δεινότερον”.

But the point is that this formal parallelism evokes a yet deeper connection among all the passages we are talking about.

On the one hand, these four texts show mankind in a very different light. The two Homeric passages speak of man’s *frailty* (they belong to the above-mentioned tradition of the discourse on *human fragility* and *ἀσθένεια φύσεως*). According to them, a) there is nothing *weaker* or *feebler*, and b) there is nothing *more wretched*, *more miserable*, and more *woeful* than man. Aeschylus’ citizens of Argos refer to ἔρωσ (and in particular to *women in love*). But they strike a very different tone – for they stress not human frailty (not οὐδέν ἀκιδνότερον viz. οὐδέν οἰζυρότερον) but rather “οὐδέν δεινότερον”. Sophocles’ Theban elders represent a further step in this direction and state quite plainly: “οὐδέν ἀνθρώπου δεινότερον”. In a way, the four passages we are talking about *rectify or amend each other*. They form a *series of contrasting images of man*. The very fact that there is a striking formal similarity between them only makes this divergence all the more obvious. All in all, the point is that the opening lines of *Antigone*’s first stasimon could not fail to evoke this series of *contrasting* images of man as the background against which the Theban elders make their statement.

But, having said that, it should also be kept in mind that, on the other hand, there is a *common denominator* or a *line of continuity* between the contrasting statements (viz. the contrasting images of man) we are talking about. This common denominator or line of continuity has to do with the idea of what might be termed a *negative prominence of man*. In other words, both

the two Homeric passages in question and the opening lines of the first stasimon in Aeschylus' *Choephoroi* suggest that man is exceptional *in a negative sense*: that we *surpass everything else and are outstanding in a negative way*.

Whether this is also the case with the first stasimon of Sophocles' *Antigone* remains to be seen – for everything depends on the sense in which the Theban elders claim that οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει. To be sure, the opening lines of the first stasimon cannot fail to evoke this common denominator – and thereby the idea of the *negative prominence of man* – as the background against which the Theban elders make their statement. But, as pointed out above, by the same token they also evoke a series of *contrast-ing* claims (of claims that seem to *rectify or amend each other*) – and thereby the possibility of a *further correction* (namely one that breaks free of the idea of *negative prominence*).

In short, the very wording of the opening lines – and the fact that they are enmeshed in this intricate net of allusions – makes them fraught with tension among various possibilities and indeed full of “suspense”.

3. What about δεινά?

But here we face a problem: what do the Theban elders have in mind when they speak of τὰ δεινά? One would think that there is a clear and straightforward answer to this question. But in fact there is not. And here is where the problem lies. In other words, from the very beginning it is perfectly clear that we are dealing with τὸ δεινόν, τὰ δεινά, τὸ δεινότερον, τὸ δεινότατον and the like. And it is also perfectly clear that the Theban elders are presenting a superlative-Priamel within this range of comparison – that they have a definite view on what is the most δεινόν thing of all. But the problem is a) that the words in question have a very wide range of meanings and b) that the opening lines of the stasimon do not show *what meaning of* δεινόν, τὰ δεινά, τὸ δεινότερον, etc., *is being used* – the result being that in the final analysis we simply do not know what the superlative-Priamel we are dealing with is all about.

Let us take a closer look at this question. It is not possible in this short account to give more than a brief outline, which makes no claim to be exhaustive and does not try to discuss the connection between the various senses, the primary meaning, etc.

On the one hand, δεινός denotes something *fearful* or *fearsome*, *terrible*, or *grievous*, something *dreadful*, *terrifying*, *scary* or *frightening*, such as the *violence of monstrous beings and elemental nature* or the *violence of shocking misdeeds* and the like. It conveys the idea of *terror* and *horror*, of something *shocking*, *disturbing*, *devastating*, *outrageous* or *ghastly*. On

the other hand, it can also designate *dangers, ills, sufferings* (the hard, harsh and cruel – things difficult to endure, etc.). In addition, the word can also be used in the sense of something *formidable, tremendous, prodigious, or colossal*, of something *stupendously great or marvellously strong or powerful*. It is used to describe whatever has a *wonderful effect* – things of *extraordinary magnitude, the mighty or the awful*. Furthermore, δεινός can convey the idea of something *strange, uncanny, or “unheimlich”*. But the word is also often used for anything *overwhelming, wondrous, marvellous or incredible* – for any source of *astonishment, amazement or admiration*. But this is not all, for δεινός can also refer to *extraordinary skills* – i.e. to something *outstandingly skilful, able, ingenious or clever*, to a high degree of *resourcefulness, inventiveness* and the like. Last but not least, this shade of meaning can be used *pejoratively* in the sense of *too clever, over-clever, etc.*

Hence, δεινός covers a vast spectrum of meanings, and indeed so much so that it can have not only the *worst possible* but also rather *positive* connotations. It is used both to express *distaste, disapproval or horror*, and as a word of *praise and commendation*.²⁵

²⁵ For a thorough discussion of the broad gamut of meanings δεινός stands for, see notably J. Schweighäuser, *Lexicon Herodoteum quo et styli Herodotei universa ratio enucleate explicatur et quam plurimi musarum loci ex professo illustrantur, passim etiam partim Graeca lectio partim versio latina quas offert argentoratensis editio vel vindicatur vel emendatur* (Oxonii/Londini: W. Baxter/Vincent & Whittaker, 1825), *sub voce*, F. Elendt, *Lexicon Sophocleum* vol. 1. (Regismonti Prussorum: Bornträger, 1835), 403, F. Ast, *Lexicon Platonicum Sive Vocum Platoniarum Index* (Lipsiae: Weidmann, 1835, repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956), 431ff., H. Cary, *A Lexicon to Herodotus*, Greek and English, Adapted to the Text of Grisford and Baehr (Oxford/London: J. Vincent/H.G. Bohn, 1843), *sub voce*, T. W. Peile (ed.), *The Choephore of Aeschylus, op. cit.*, on 571, P. P. Dobree, *Adversaria*, vol. 1, ad historicos philosophos oratores praeter Demosthenem spectantia (Berlin: Calvary, 1874, repr. ed. J. Scholefield, Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 179, A. Hug (ed.), *Platons Symposion* (Leipzig: Teubner, 1876), and A. Hug, H. Schöne (ed.), *Platons ausgewählte Schriften, V: Symposion* (Berlin: Teubner, 1909³), on 177a, G. Gebauer, *De hypotacticis et paratacticis argumenti ex contrario formis quae reperiuntur apud oratores atticos* (Zwiccaviae: Thostius, 1877), *passim*, L. Campbell (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments*, vol. I (Oxford: Clarendon Press, 1879²), on 332, J. H. H. Schmidt, *Synonymik der Griechischen Sprache*, vol. III (Leipzig: Teubner, 1879), 528, J. H. H. Schmidt, *Handbuch der lateinischen und griechischen Synonymik* (Leipzig: Teubner, 1889), 726f., J. Adam (ed.), *Platonis Euthyphro* (Cambridge: University Press, 1890), 40, R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments IV: The Philoctetes* (Cambridge: University Press, 1890), on 502f., 1225, 1380, R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments III: The Antigone* (Cambridge: University Press, 1891), on 332, R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments V: The Trachiniae* (Cambridge: University Press, 1892), on, 298, 476ff., 1135, Appendix on 476, R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments VI: The Electra* (Cambridge: University Press, 1894), on 26, R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments, VII: The Ajax* (Cam-

bridge: University Press, 1896), on 312, 648f., U. von Wilamowitz-Moellendorff (ed.), *Aeschylus Orestie II: Das Opfer am Grabe* (Berlin: Weidmann, 1896), on 585-641, R. Y. Tyrrell (ed.), *The Troades of Euripides* (London: Macmillan, 1897), on 612, J. E. Sandys (ed.), *Isocrates Ad Demonicum et Panegyricus* (London/N.Y./Bombay: Longmans, Green & Co, 1899), 132, M. A. Bayfield (ed.), *The Elektra of Sophocles* (London: Macmillan, 1901), on 221, W. Rhys Roberts (ed.), *Dionysius of Halicarnassus, The Three Literary Letters* (Ep. ad Ammaeum I, Ep. ad Pompeium, Ep. ad Ammaeum II) (Cambridge: University Press, 1901), 187, T. G. Tucker (ed.), *The Frogs of Aristophanes* (London: Macmillan & Co, 1906), on 253, 1093, A. B. Drachmann, "Zur Composition der sophokleischen Antigone", *Hermes* 43 (1908), 67-76, J. Burnet (ed.), *Plato's Phaedo* (Oxford: Clarendon Press, 1911, repr. 1956), on 84b4, C. Knapp, "A Point in the Interpretation of the Antigone", *American Journal of Philology* 37 (1916) 300-1, A. C. Pearson (ed.), *The Fragments of Sophocles* (Cambridge: University Press, 1917), vol. III, on 931, U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Griechische Verskunst* (Berlin: Weidmann, 1921), 516, J. Burnet (ed.), *Plato's Euthyphro Apology of Socrates and Crito* (Oxford: Clarendon Press, 1924, repr. 1964), on Apol. 28b1, W. Schadewaldt, *Monolog und Selbstgespräch. Untersuchungen zur Formgeschichte der griechischen Tragödie* (Berlin: Weidmann, 1926, repr. Berlin/Zürich/Dublin: Weidmann, 1966²), 139, J. Smereka, "De Dinosi", *Eos* 30 (1927), 227-256, W. Schadewaldt, "Sophokles, Aias und Antigone", *Neue Wege zur Antike* 8 (1929), 61-109, in particular 103, J. Smereka, "De Dinosi II", *Eos* 31 (1928), 87-114, P. Groeneboom (ed.), *Aeschylus' Prometheus* (Groningen: Wolters, 1928), on 39-41), E. Schlesinger, "ΔΕΙΝΟΤΗΣ", *Philologus* 91 (1936-1937), 59-66, P. Friedländer, "πολλὰ τὰ δεινὰ", *Hermes* 59 (1934), 54-63 = Idem, *Studien zur antiken Literatur und Kunst* (Berlin: de Gruyter, 1969), 183-192, L. Voit, ΔΕΙΝΟΤΗΣ. Ein antiker Stilbegriff (Leipzig: Dieterich, 1934), M. Untersteiner, *Sofocle studio critico*, vol. II (Firenze, La Nuova Italia, 1935), 47, W. Porzig, *Die Namen für Satzinhalte im Griechischen und im Indogermanischen* (Berlin: De Gruyter, 1942), 88, J. T. Sheppard, *The Wisdom of Sophocles* (London: Allen & Unwin, 1947), 46ff., C. M. Bowra, *Sophoclean Tragedy* (Oxford: Clarendon Press, 1944), 84, R. F. Goheen, *The Imagery of Sophocles' Antigone. A Study of Poetic Language and Structure* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1951), 141, W. Jens, "Antigone-Interpretationen", in: K. F. Stroheker (ed.) *Satura. Früchte aus der antiken Welt. Otto Weinreich zum 13.3.1952* (Baden-Baden: Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1952), 43-58, repr. in: H. Diller (ed.) *Sophokles Wege der Forschung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967), 295-310, in particular 300, M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: M. Niemeyer, 1953), 115ff., V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles* (Oxford: Blackwell, 1954), 61ff., P. Joos, ΤΥΧΗ, ΦΥΣΙΣ, ΤΕΧΝΗ. Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung (Winterthur: G. Keller, 1955), 40ff., 45, A. T. von S. Bradshaw, "The Watchman Scenes in the Antigone", *Classical Quarterly* 12 (1962), 200-211, in particular 205, W. B. Stanford (ed.), *Sophocles Ajax* (London: Macmillan, 1963, repr. London, Bristol Classical Press, 1994), xxvii, xlvf., on 205-206, 311-12, 364-6, 669-71, and 1066-9, C. P. Segal, "Sophocles' Praise of Man and the Conflicts of the 'Antigone'", *Arion* 3 (1964), 46-66, in particular 53 = Idem, *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986), 137-161, E. B. Holtzmark, "On 'Choephoroi' 585-651", *The Classical World* 59 (1966), 215-216, G. Ronnet, "Sur le premier stasimon d'Antigone", *Revue des Études Grecques* 80 (1967), 100-105, in particular 103, G. Müller, *Sophokles Antigone* (Heidelberg: Winter, 1967), 83, 89f.,

R. Schottländer, "Der Mensch das 'gewaltigste' oder das 'schrecklichste' Wesen? Ein Beitrag zum Verständnis Sophokleischer Weisheit", *Altertum* 13 (1967), 142-146, P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots, vol. I, A -Δ (Paris: Klincksieck, 1968), 255f., W. Kaufmann, *Tragedy and Philosophy*, (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968), 276ff., P. Huart, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide* (Paris: Klincksieck, 1968), 140, J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries*, II, The Trachiniai (Leiden: Brill, 1970), on 46, 459, 476, 1135, J. Diggle (ed.), *Euripides Phaethon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), on 164, F. Dirlmeier, *Ausgewählte Schriften zu Dichtung und Philosophie der Griechen*, ed. H. Görgemanns (Heidelberg: Winter, 1970), 79f., A. Lesky, "Der Herren eigener Geist. Zur Deutung der Chorlieder des Sophokles", in: K. Gayser (ed.), *Das Altertum und jedes neue Gute*. Für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1970 (Stuttgart: Kohlhammer, 1970), 79-97, in particular 86, G. Bona, "Υψίπολοις ε ἄπολις nel primo stasimo dell'Antigone", *Rivista di filologia e di istruzione classica* 99 (1971), 129-148, in particular 151ff., P. Barié, "„Vieles Gewaltige lebt...“ Strukturelle Analyse eines tragischen Chorliedes", *Der altsprachliche Unterricht* 14 (1971), 5-40, A. S. MacDevitt, "Sophocles' Praise of Man in the Antigone", *Ramus* 1 (1972), 152-164, R. Coleman, "The Role of the Chorus in Sophocles' Antigone", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 18 (1972), 4-27, R. G. Ussher (ed.), *Aristophanes Ecclesiazusae* (New Rochelle, N. Y.: A. D. Caratzas, 1973), on 245, J. H. Kells (ed.), *Sophocles Electra* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), on 221, H. Gundert, "Größe und Gefährdung des Menschen. Ein sophokleisches Chorlied und seine Stellung im Drama", *Antike und Abendland* 22 (1976), 21-39, in particular 24f., 28, 32, 37, C. Collard (ed.), *Euripides Supplices* (Groningen: Bouma's Boekhuis, 1975), vol. 2, on 240-1a, and 337-9a, S. Benardete, "A Reading of Sophocles' Antigone: I", *Interpretation A Journal of Political Philosophy* 4 (1975), 148-196, in particular 187 = Idem, *Sacred Transgressions*. A Reading of Sophocles' Antigone (South Bend, Ind: St Augustine's Press, 1999, 40f., K. H. Lee (ed.) *Euripides Troades* (London: Macmillan, 1976, repr. Bristol: Bristol Classical Press, 1997), on 424 and 616, J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles Commentaries* III The Antigone, on 332-3, T. C. W. Stinton, "The First Stasimon of Aeschylus' Choephoroi", *The Classical Quarterly* 29 (1979), 252-262, in particular 254f., E. M. Craik, "Sophokles and the Sophists", *Antiquité Classique* 49 (1980), 247-254, esp. 251f., R. W. B. Burton, *The Chorus in Sophocles' Tragedies* (Oxford/N. Y.: Clarendon Press, 1980), 95ff., H. Rohdich, *Antigone*. Beitrag zu einer Theorie des sophokleischen Heldes (Heidelberg: Winter, 1980), 63ff., G. R. Bonadeo, "Il primo stasimo dell'Antigone: La struttura, il lessico", *Dioniso* 53 (1982), 33-46, W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*. Herodot Thukydides (Tübinger Vorlesungen II) (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982), 368, G. Paduano (ed.), *Tragedie e frammenti di Sofocle* (Torino: Unione Tipografico-editrice Torinese, 1982, repr. 1992), vol. 1, 275f., B. M. W. Knox, *The Heroic Temper*. Studies in the Sophoclean Tragedy (Berkeley/L.A./London: University of California Press, 1983), 23f., 51, 70, 150, J. Pinsent, "Sophocles, Antigone 332-375", *Liverpool Classical Monthly* 8 (1983), 2-4, R. Bodéüs, "L'habile et le juste de l'Antigone de Sophocle au Protagoras de Platon", *Mnemosyne* 37 (1984), 271-290, J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries*, VII, The Oedipus Coloneus (Leiden: Brill, 1984), on 510-514, M. Heidegger, *Hölderlins Hymne „Der Ister“* (Gesamtausgabe 53) (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984, 1993²), 62ff., 74ff., 83ff., 127ff., G. A. Staley, "The Literary Ancestry of Sophocles' 'Ode

to Man”, *The Classical World* 78 (1985), 561-570, in particular 563f., C. W. Willink (ed.), *Euripides Orestes* (Oxford: Oxford University Press, 1986), on 1-3, M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge/N.Y.: Cambridge University Press, 1986), 52f., T. C. W. Oudemans, P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles’ Antigone* (Leiden: Brill, 1987), 129f., 231, S. A. Barlow (ed.), *Euripides Trojan Women* (Warminster: Aris & Phillips, 1986, repr. 1997), on 424, E. Viketos, “A Study of ΔΕΙΝΟΣ (Sophocles, Antigone 332-333) in its Dramatic Context”, *Platon* 40 (1988), 79-81, E. L. Wheeler, *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery* (Leiden: Brill, 1988), 36f., G. Crane, “Creon and the ‘Ode to Man’ in Sophocles’ Antigone”, *Harvard Studies in Classical Philology* 92 (1989), 103-116, in particular 104f., A. Gratwick, “What is in a Name? The ‘Diniarchus’ of Plautus’ Truculentus”, in: E. Craik (ed.), *Owls to Athens’. Essays on Classical Subjects for Sir Kenneth Dover* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 305-309, Y. Brès, “Platon et la «ΔΕΙΝΟΤΗΣ» tragique”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* 181 (1991), 435-462, S. Byl, “Le stéréotype de la femme athénienne dans Lysistrata”, *Revue belge de philologie et d’histoire* 69 (1991), 33-43, in particular 35f., A. W. Saxonhouse, *The Fear of Diversity. The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992), 65f., C. A. Faraone, *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Ritual* (N.Y./Oxford: Oxford University Press, 1992), 48, 59, M. Coray, *Wissen und Erkennen bei Sophokles* (Basel: Reinhardt, 1993), 100f. 108f. 392, B. Marzullo, *I sofismi di Prometeo* (Firenze: La Nuova Italia, 1993), 227f., 615, A. Brown (ed.), *Sophocles: Antigone* (Warminster: Aris & Phillips, 1993), on 332-3, D. J. Mastronarde (ed.) *Euripides Phoenissae* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), on 355-6, U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità* (Milano: Feltrinelli, 1995), 100, 105ff, 115ff., C. Schäfer, *Xenophanes von Kolophon: ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie* (Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1996), 125, C. Segal, *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles* (Norman: University of Oklahoma Press, 1999), 153, 441, M. Griffith (ed.), *Sophocles Antigone* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), on 332, P. Hummel, *L’épithète pindarique. Étude historique et philologique*, (Bern: Peter Lang, 1999), 542, S. Douglas Olson (ed.), *Aristophanes Acharnians* (Oxford: Oxford University Press, 2002), on 315-16, 323-5, 428-9, 770-1, 964-5, 1078-9, C. Utzinger, *Periphrades Aner. Untersuchungen zum ersten Stasimon der Sophokleischen »Antigone« und zu den antiken Kulturentstehungstheorien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 30, 32, 61, 233, R. Müller, *Die Entdeckung der Kultur: antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca* (Düsseldorf/Zürich: Artemis und Winkler, 2003), 129, M. Bollack, “Ce qui se découvre en traduisant”, in: J. Bollack et al., *Antigone. Les enjeux d’une traduction* (Paris: Campagne Première, 2004, repr. 2017), 29-38, in particular 35f., J. Bollack et al., “Débat”, *ibi*, 63-95, in particular 82, J. Diggle (ed.), *Theophrastus Characters* (Cambridge/N.Y., Cambridge University Press, 2004), 178, C. Austin, S. Douglas Olson (ed.), *Aristophanes Thesmophoriazusae* (Oxford: Oxford University Press, 2004), on 433-5, H. Flashar, *Spectra. Kleine Schriften zu Drama, Philosophie und antikerezeption* (Tübingen, Narr, 2004), 237f., U. Curi, *La forza dello sguardo* (Torino: Bollati Boringhieri, 2004), 41, 68, 74f., D. Shanske, *Thucydides and the Philosophical Origins of History* (Cambridge/N.Y.: Cambridge University Press, 2007), 69ff., M. Noussia-Fantuzzi, *Solon the Athenian. The Poetic Fragments* (Leiden: Brill, 2010), 147, É. Barilier, “L’homme est-il merveilleux ou terrible?”, *Études des Lettres* (2010), 61-80, S. Montiglio, *From Villain to Hero. Odis-*

To be sure, it should also be borne in mind that there are certain aspects that may suggest a narrower understanding of “πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει” and indeed that these lines are to be taken *in a negative sense*.

First, as Gregory Crane has shown, *πολλὰ καὶ δεινά* was a regular phrase used to express the idea of “many bad experiences” (“terrible things that someone has done or suffered”) and the like.²⁶ There is no denying that the association between *πολλὰ τὰ δεινά* and this stereotype phrase was pretty natural. And this leads one to understand “*πολλὰ τὰ δεινά*” in this light. But even so this is not enough to make one sure, right from the start, that this specific meaning (or, for that matter, a *negative* nuance of *δεινός*) is what the Theban elders’ words are all about.

Secondly, as mentioned before, the opening lines of *Antigone*’s first stasimon allude to the opening lines of the first stasimon in Aeschylus’ *Choephoroi*. Now this background has two major effects. On the one hand, it

seus in Ancient Thought (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2011), 43, D. Susannetti (ed.), *Sofocle: Antigone, op. cit.*, on 96, on 332-383 (p. 223) and 332, J. S. Starkey, *Sophocles the Honeybee: Dramatic Context and Interaction* (Diss. University of Colorado, Boulder, 2012), 257f., J. C. Collins, *Jebb’s Antigone* (Diss. Queen’s University Kingston, Ontario, 2015), 44ff., 71f., and D. Cairns, *Sophocles: Antigone* (London/Oxford/N.Y./New Delhi/Sydney: Bloomsbury, 2016), 60.

²⁶ Cf. G. Crane, “Creon and the ‘Ode to Man’ in Sophocles’ *Antigone*”, *Harvard Studies in Classical Philology* 92 (1989), 103-116, 105 note, and C. Utzinger, *Periphrades Aner*. Untersuchungen zum ersten Stasimon der Sophokleischen »Antigone« und zu den antiken Kulturentstehungstheorien, *op. cit.*, 30f. In the 5th and 4th Century, the phrase appears in the *Corpus Hippocraticum*, in Isocrates, Isaeus, Andocides, Xenophon, Plato (viz. Ps.-Plato), Lysias (viz. Ps.-Lysias), Demosthenes, Aristotle, Dinarchus and Licurgus Orator. See notably *De prisca medicina* 3 and 13, Isocrates, *De pace* 79 and 105, *Areopagiticus* 17, *Panathenaicus* 207, *Archidamus* 64 and 93, *Antidosis* 127, 2, *Panegyricus* 52 and 168, *Philippus* 42, Isaeus, *De Philoctemone* 5, *De Apollodoro* 4, Andocides, *De mysteriis*, 7, Xenophon, *Cyropaedia* 7.1.40, *Anabasis* 5.5.8, *Philippus* 42, 3, Plato (viz. Ps.-Plato), *Cratylus* 395d7, *Symposium* 197b6, *Respublica* 573d7, *Leges* 900a3-4, *Alcibiades Minor* 138c4, Lysias (viz. PS.-Lysias), *Contra Simonem* 1, *In Agoratum* 43, *Ἐπεὶ τῶν Ἀριστοφάνους χρημάτων* 4, *Περὶ τῆς Ἐυάνδρου δοκιμασίας* 1, *In Ergoclem* 1, *In Diogitonem* 1, 18, *Epitaphius* 72, 1, Demosthenes, *De corona* 271, *De falsa legatione* 3, 9, 85, 91, 121, 189, 240 and 257, *In Midiam* 20 and 151, *Adversus Androtionem* 1, 15, *In Timocratem* 88, *Contra Pantaenetum* 33 and 57, *In Cononem* 8, *Contra Calliclem* 19 and 26, *Epistula* 4, 7, and 11, Aristotle, *Ethica Nicomachea* 1166b12, Dinarchus, *In Demosthenem* 101, and Lycurgus Orator, *Oratio in Leocratem* 41. The currency of the phrase (*πολλὰ καὶ δεινά*) may have been the origin of the interpolated *καὶ* in the opening lines of the first stasimon in Aeschylus’ *Choephoroi*. See notably T. W. Peile (ed.), *The Choephoræ of Aeschylus*. With Notes, Critical, Explanatory and Philological, *op. cit.*, on 571: “(…) *καὶ* post *δεινὰ* addunt libri omnes, quod metri causa ejecit Heath. Ortum illud haud dubie e glossa cujuspiam qui meminerat dictionis *πολλὰ καὶ δεινά* (...)”.

suggests that τὰ δεινά is to be taken *pejoratively* – that what is at stake in the superlative-Priamel we are talking about has something to do with the δεινὰ δειμάτων ἄχη (with the terrible fearful woes) or with the κνώδαλα ἀνταῖα βροτοῖς (with the wild creatures hostile and hateful to mortals) that populate Aeschylus' choral ode. To be sure, this suggestion does not carry enough weight to settle the matter; for it is not clear whether Sophocles' Theban elders follow in the footsteps of Aeschylus' citizens of Argos in every respect. But be that as it may, it certainly adds weight to those possible meanings of δεινός that correspond to what Aeschylus' choral ode is all about. On the other hand, given the fact that Aeschylus' text presents our ὑπέρολμον φρόνημα (that which is πάντολμον – i. e., *pride and arrogance*, our *all-daring boldness and over-boldness*) as the *nec plus ultra* of δεινότης, the semantic background against which Sophocles' “πολλὰ τὰ δεινά” is set encompasses other components besides the various meanings of δεινός we have spoken of. It is, as it were, a *metonymic or synecdochic framework* that includes, among other things, this essential component of Aeschylus' superlative-Priamel: the τόλμα / πάντολμα / ὑπέρολμα-element.²⁷ Or rather the allusion to the opening lines of the first stasimon in Aeschylus' *Choephoroi* strengthens the connection between the semantic field of δεινός and the idea of *boldness* or *audacity*, which is one of the possible *connotations* of the word (one of the metonymic links of its semantic field).²⁸

²⁷ See *Choephoroi*, 594 and 597. As Stinton points out, γυναικῶν τλημόνων (596) forms part of what he terms the “intense repetition” of τόλμα-related words in the first stasimon of Aeschylus' *Choephoroi* – for in this passage τλήμων has both an “active” and a *negative* sense and belongs to the semantic field of τόλμα. Cf. T. C. W. Stinton, “The First Stasimon of Aeschylus' Choephoroi”, *The Classical Quarterly* 29 (1979), 252-262, in particular 252 and 256. On the “active” and derogatory sense of τλήμων as “overbold, reckless” and the like, see notably M. A. Bayfield (ed.), *The Electra of Sophokles* (London: Macmillan, 1901), on 275, F. Jacoby, “Some Athenian Epigrams from the Persian Wars”, *Hesperia* 14 (1945), 157-211, in particular 204, E. Fraenkel (ed.), *Aeschylus Agamemnon*, vol. III, Commentary on 1056-1673, Appendixes, Indexes, (Oxford: Clarendon Press, 1950, repr. 1974), on 1302, H. J. Rose, *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde N. R., Deel LIV, 2) (Amsterdam: N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1957), on Choephor. 384 and 596, and on Agamemn. 1301-6, A. F. Garvie (ed.), *Aeschylus Choephoroi* (Oxford: Clarendon Press, 1986), on 382-5, and S. Darcus Sullivan, *Aeschylus' Use of Psychological Terminology: Traditional and New* (Montreal/Kingston/London/Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1997), 33f., 243f. Stinton also calls our attention to the fact that in the lines we are talking about τόλμα (πάντολμα, ὑπέρολμα) conveys the idea not only of *boldness*, but also of *ruthlessness*.

²⁸ On this connection between δεινός and *audacity* see notably A. H. Sommerstein (ed.), *The Comedies of Aristophanes*, vol. 11: *Wealth* (Warminster: Aris & Phillips, 2001), on 445. As far as *Antigone's* first stasimon is concerned, this connection is reinforced by the fact that, when speaking of the unknown breaker of Creon's edict, the first epeisodion emphasizes the idea of *audacity*. See notably 248: “Τί φής; τίς ἀνδρῶν ἦν ὁ τολμήσας τάδε;”. See also 371.

In short, in the opening lines of *Antigone*'s first stasimon there is no basis on which to decide which sense of δεινόν is at stake.

We are now in a position to understand the above-mentioned problem in all its complexity: What exactly are the Theban elders saying in the opening lines of the first stasimon? a) Are they saying that there are many fearsome, terrible, terrifying and violent things, but that we ourselves are the most fearsome, terrible, terrifying and violent thing of all? b) Are they saying that there are many dangers, ills and sufferings (many things that are hard, difficult to endure, etc.) but that we ourselves are the greatest of all? c) Are they saying that there are many tremendous, prodigious, colossal, marvellously strong or powerful things, but that we ourselves are the most tremendous, colossal, marvellously strong or powerful thing of all? d) Are they saying that there are many strange, uncanny and “unheimliche” things, but that we ourselves are the strangest, uncanniest and “unheimlichste” thing of all? e) Are they saying that there are many wondrous or marvellous – many amazing, astonishing, wonderful and admirable – things, but that we ourselves are the most wondrous, the most marvellous, the most amazing and admirable thing of all? f) Are they saying that there are many skilled, able, ingenious, clever, resourceful and inventive things, but that we ourselves are the most skilled, able, ingenious, clever, resourceful and inventive thing of all? g) Are they saying that there are many too-clever, over-clever things, but that we ourselves are the most over-clever thing of all? h) Are they saying that there are many haughty and audacious, bold and daring, reckless and ruthless beings, but that we ourselves are the haughtiest, boldest, most daring and ruthless of all?

Now, my claim is that, contrary to appearances, at the starting point – namely in the opening lines of the first stasimon – *all* these possible meanings of δεινός and *all* these possible interpretations of “πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει” *are there*, for they belong to the semantic field of δεινός, and there is nothing to exclude any of them. Δεινός stands for a vast range of meanings (this vast range of meanings is there if one understands the language), and in the opening lines it is not yet clear what segments of this range are applicable or not. Put another way, in the opening lines “δεινός” (τὰ δεινὰ, δεινότερον) *does not have a clear-cut semantic value. All possible meanings* of the word are involved (all “pêle-mêle” – all *in a jumble*, as it were). And we cannot rely on the immediate context to guide us, for the immediate context does not provide any clues as to what particular meaning of the word the Theban elders have in mind. The opening lines thus remain enigmatic (or as said above: sibylline). There is something *shimmering, shifty and slippery* – allow me to use a Greek word: αἰόλον – about them. And there is no point in trying to tie them to the *Procrustean bed* of an *either/or*, of a *clear-cut* view (of a *univocal* sense), for they are all about a “*both/and*”, i.e., about *ambiguity* and *complexity*.

And pretty much the same holds good for a closely connected question,

namely: *For whom* are we something δεινόν and indeed the *nec plus ultra* of δεινόν: τὸ δεινότατον? *In whose eyes* are we τὸ δεινότατον? Are we τὸ δεινότατον *for ourselves* and *in our own eyes*? Or is it that we are δεινόν *only for other beings* and *in their eyes*? Or is this question pointless, for we are δεινόν in a sense which does not depend on the *point of view*? The answer to all these questions depends largely on the sense in which we are said to be not only something δεινόν, but τὸ δεινότατον. The two questions are closely linked to one another. But in this respect, too, the opening lines of the first stasimon say nothing at all.

So everything depends upon what the Theban elders say to substantiate their initial claim – i.e. upon *the rest of the first stasimon*. There is nothing special in the fact that the first *two* lines leave these matters open. After all, the rest of the first stasimon is anything but laconic, and it is to be expected that it provides a clear answer to all these questions and enables one to determine which sense of δεινόν is at stake when the Theban elders say “πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει”. Or so it seems, for the problem is that on closer inspection it emerges that the rest of the first stasimon provides *absolutely no clue* as to what particular meaning(s) of δεινόν the Theban elders have in mind. Contrary to appearances, nothing they say narrows down the meaning of δεινόν to a *clear-cut and unequivocal semantic value*. As a matter of fact, nothing they say is enough to whittle down the semantic field of δεινόν to a *shortlist* of meanings. In this respect everything remains *unchanged* (and this means: everything remains *open*) from the beginning to the end.

To be sure, much of what the Theban elders say places some of the semantic values in question centre stage. For instance, it is pretty obvious that they are referring to the fact that mankind is a *tremendous, prodigious, colossal, strong* or *powerful* thing. It is also obvious that they present mankind as a wondrous or marvellous – as an *amazing, astonishing, wonderful* and *admirable* – thing. And it is no less obvious that in their eyes mankind is a prodigiously *skilled, able, ingenious, clever, resourceful* and *inventive* thing. But the point is that nothing they say excludes that the human race is δεινόν *in the other senses of the word*. I. e., nothing they say excludes any of the above-mentioned possible interpretations of “πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει”. The fact that some possible interpretations of these words may seem more plausible than others does not eliminate the presence of the whole set of meanings we have tried to highlight. They all keep lurking in the background. And they play what might be described as a “chess-match” (with “moves and countermoves”) with each other.

For instance, if one assumes that δεινόν is charged with *negative* associations (say, with the kind of negative associations suggested both by the connection with the first stasimon of Aeschylus’ *Choephoroi* and by the connection with the stereotype phrase “πολλὰ καὶ δεινά”), one soon comes up against the fact that the Theban elders are also speaking of δεινόν in the sense of an outs-

tanding ability – of resourcefulness, cleverness and the like.²⁹ Conversely, if

²⁹ P. Friedländer, “πολλά τὰ δεινά”, *op. cit.*, 58f., provides a typical example of this. He begins by stressing that δεινά stands for “ungeheuer” (“unheimlich”, “furchtbar”) and thereby suggests that this is the meaning of the word in the first stasimon: “Das Aischyleische Vorbild lehrt in der Tat, daß Sophokles den Ursinn in δεινός nicht vergessen haben kann. Noch gewisser lehrt es Sophokles selbst. Es gibt wenige Fälle bei ihm, in denen δεινός, durch Infinitiv oder Dativ oder Nomen klar bestimmt, die bekannte Sonderbedeutung des in einem bestimmten Bezirk Fähigen hat (...)” But then he qualifies his claim: “Aber von dieser Sonderverwendung abgesehen, fehlt dem δεινός bei Sophocles nie ein Zuschuß des Furchtbaren, des ‘Ungehiuren’, am allerwenigsten dem Neutrum: δεινὰ τολμᾶν, δεινὰ θεσπίσας, ἔργα δεινά, πέπονθα δεινά, τὰ δεινὰ γάρ τοι προστίθης ὄκνον πολλόν, τὰ δειν’ ἐκεῖν’ ἐπιπαιγμένοι und vieles.” And a few lines further down he is forced to admit that other meanings of the word play a pivotal role in the following strophes: “Auch in den beiden folgenden Strophen muß dieser Klang des Gefährlichen gehört werden, wengleich die δεινότης im Sinn des δεινός ἄγειν, κρατεῖν, λέγειν zu überwiegen scheint”. Pretty much the same holds true for J. C. Collins, *Jebb’s Antigone* (Diss. Queen’s University Kingston, Ontario, 2015), 49ff. Collins presents a survey of “δεινός in all of Sophocles” (49) and tries to show that in the majority of cases the word means *terrible*, *dreadful*, *dread*, and the like. But she finds herself forced to admit “uses of δεινός in the *Antigone* and other plays of Sophocles where something other than ‘terrible’ suits the context more” (58ff.). According to her, in most of these other cases δεινός means ‘clever’ and the like – and only in one case (O.C. 1127) does it stand for a ‘miracle’ or ‘something wonderful’. “A look at some uses Aeschylus makes of δεινός” (61ff.) and a similar attempt regarding Herodotus (63ff.) confirm that in most cases *terrible* and *strange* – “dark and negative terms” (63) – are the best translation for δεινόν and the like. But then again Collins sees herself forced to admit that in a significant number of cases δεινόν stands *inter alia* not only a) for *terrible*, *formidable*, *dangerous*, but also b) for *hard*, *harsh*, *cruel*, *severe*, and c) for *keen*, *sharp*, *clever*. All in all, Collins resorts to a *statistical* argument: she claims that the “textual evidence in Sophocles, Aeschylus and Herodotus is overwhelmingly in favour of the translation ‘terrible’ or, perhaps, ‘strange.’” (65). This claim is then reinforced by the notion that “all of Sophocles’ work supports a very gloomy view of mankind” (68) – which would be inconsistent with “οὐδὲν δεινότερον ἀνθρώπου” having anything but a dark and negative meaning. However, none of this is conclusive. On the one hand, Collins’ survey shows that δεινόν covers a *wide gamut of meanings* – and the audience *viz.* the reader has no way of knowing for sure which meaning the Theban elders have in mind when they start singing πολλά τὰ δεινὰ κούδεν κτλ. After all the audience and the reader will not have bothered to study Sophocles’, Aeschylus’ and Herodotus’ vocabulary. And even if they had, they would still be unable to settle this issue immediately, for they would realize a) that δεινόν has a variety of meanings, and b) that this kind of questions cannot be solved on a statistical basis. On the other hand, it should be borne in mind that the chorus is not just a mouthpiece for the playwright. It, too, is a kind of *character* (with its own views, its own relation to the plot, its own strategy, etc.). It, too, modifies its outlook and thinking according to the circumstances, etc. And the fact that a playwright takes a gloomy view on mankind does not imply that everyone in his or her plays takes a similar view (let alone takes a similar view *in all circumstances*).

one assumes that the first stasimon is all about ability, resourcefulness, cleverness and the like, one comes up against the fact that the *negative* nuances (the negative and ominous associations) are there *from the very beginning*.

Thus, the first stasimon has a shadow of *helpless ambiguity* about it. As far as the semantic field of δεινόν is concerned, *conjunction*, not *disjunction* – a “both/and”, not an “either/or” – is its signature. And, as we shall see, on closer inspection it emerges that this helpless ambiguity (the fact that mankind is δεινόν *in all possible meanings of the word*, and that this – precisely this – is what makes of us τὸ δεινότατον: the most δεινόν thing of all) is perhaps what the first stasimon is all about.

And pretty much the same holds for the question regarding the *point of view* from which the human race is said to be the most δεινόν thing of all. Admittedly the first stasimon does not breathe a word about this. But the point is that it raises the question. On the one hand, it seems to present mankind as seen *from outside*, from what might be termed a “witness point of view”. The Theban elders behold the whole “pageant” – the whole “adventure”, as it were – of mankind, and the effect it has on everything else. In other words, we are *seen as we usually see other things or other beings*. On the other hand, the first stasimon puts us *in the shoes of other beings* – i. e., it presents us as we are *seen by them* (or as we would be seen by them if they were able to understand things the way we do). But this is not all. At the same time these “external points of view” are *fused with our own*. And this means something altogether different from the external points of view in question. What is at stake is not only how other beings (viz. a witness point of view) see us; it is rather a question of *ourselves seeing ourselves as seen from outside*. In other words, it is a question of something which is at the same time *an inside and an outside view* of human race. Furthermore, the “inside view” we are talking about is intrinsically complex, for it encompasses both a) our usual point of view (our usual unreflective and self-centred point of view³⁰) and b) the broader view taken by the Theban elders.

All this is closely connected with the question: *for whom* is the human race δεινόν and indeed τὸ δεινότατον? The Theban elder’s words suggest that we are δεινόν and indeed τὸ δεινότατον *for other beings*, but they do not exclude (and on closer inspection it emerges that they also suggest) that we are δεινόν and indeed τὸ δεινότατον *for ourselves*. Furthermore, given the fact that they leave undecided in which sense(s) οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει, it is also possible that their claim is that the human race is the most δεινόν thing of all in some sense that does not depend upon the point of view. What we are dealing with here is thus a *kaleidoscope*, a *complex alloy of various perspectives*. In this respect, too, the first stasimon is all about *conjunction*, not *disjunction*: a “both/and” (not an “either/or”) is its signature.

³⁰ For this point of view does not vanish without a trace, but remains.

4. Παντοπόρος

Let us now turn our attention to the lines that hold the key to understanding what the Theban elders have in mind: their attempt to substantiate the claim that “πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει”.

First, it should be borne in mind that their description of the human race is centred on *power*, and on what might be described as the *relations of forces between mankind and other beings*. The Theban elders speak not only of man but, in a way, of *everything around us*. The human race is measured against everything else, and the question is: who has *power* over whom? Who has *control* over whom? Who *prevails* over whom? In other words, the chorus focuses on what kind of power each of the elements has or does not have over the others. The choral ode describes – *sit venia verbo* – a “*war of being*” (the “*γίγαντομαχία*” of it all), or rather the *outcome* of this war. The human race has prevailed against other beings – and this is why the first stasimon has a ring of a *triumph song* to it.

The Theban elders’ depiction of the said “*γίγαντομαχία*” highlights the following aspects:

First, they speak of the human *triumph over distance and danger*. They stress the fact that the human race is *on the move*, and that it is not deterred by natural barriers. Man defies all natural limits, stops at nothing, and overcomes all obstacles. He is, as it were, a *creature of distance*. He travels far and wide and eventually reaches everywhere.³¹ In the eyes of the Theban elders the crossing of the seas (the fact that human beings risk storm and shipwreck) is the emblem of this essential feature: τούτο καὶ πολλοῦ πέραν / πόντου χειμερίῳ νότῳ / χωρεῖ, περιβρυχίσιον / περῶν ὑπ’ οἴδμασιν (...)³²

Secondly, man *subdues everything around him to his use*. And he does so on *land, sea and air*. On the one hand, he turns over the soil and vexes the earth. He rubs her away for his own purposes. To express the extraordinary extent to which he does so, the Theban elders resort to an oxymoron: however inexhaustible and untiring (or unwaning and unwearying) the earth is, mankind still manages to wear her out (θεῶν / τε τὰν ὑπερτάταν, Γᾶν / ἄφθιτον, ἀκαμάταν ἀποτρύεται, / ἰλλομένων ἀρότρων ἔτος εἰς ἔτος, / ἰππεῖῳ

³¹ T. C. W. Oudemans, P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity* Anthropology, Philosophy and Sophocles’ *Antigone* (Leiden: Brill, 1987), 126, incisively highlights that extreme and far reaching mobility (“expansion”, “going beyond”) serves as a *Leitmotiv* in the first stasimon: man “goes across the sea (πέραν), traversing the waves (περῶν – 337), he moves (πέλει – 333), he strides (χωρεῖ – 336), he travels towards the future (ἐπ’ [...] ἔρχεται τὸ μέλλον – 360-61)”.

³² 334-37.

γένει πολεύων).³³ On the other hand, man captures the other animals. Some of them he makes captive – he uses them for his own service, tames and trains them, making them work for him. In short, with regard to other animals, man turns the balance of power in his favour and calls all the shots. The human race *dominates* other species – it breaks them, gets a firm hold upon them and reduces them to subjection. In the eyes of the Theban elders, hunting viz. fishing *nets* and the *yoke* are the emblem of this essential com-

³³ 337-341. “Ακαμάταν ἀποτρύεται” is pretty much the same as “ἄτρυτον ἀποτρύεται”. M. C. Leclerc rightly emphasizes the oxymoron and translates “fatiguer l’infatigable”. Cf. M.-C. Leclerc, “La résistible ascension du progrès humain chez Eschyle et Sophocle”, *Revue des Études Grecques* 107 (1994), 68-84, in particular 78, and Eadem, “L’attelage d’Hésiode. Les difficultés d’une reconstitution”, *Dialogues d’histoire ancienne* 20 (1994), 53-84, in particular 77. On “ἀποτρύεται” see notably *Scholia Graeca in Sophoclem* ex editione Brunckiana (Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1810), on Antig. 338, p. 236 (γεωπονεί, ἢ ἀποσχίζει τὴν γῆν· καθότι ἐν τῷ ἀροτριᾷ σχίζει καὶ δαμάζει τὴν γῆν), R. H. Klausen, *Theologoumena Aeschyli Tragici*, (Berlin: Reimer, 1829), 31, A. Witzschel (ed.), *Sophokles Antigone* mit kurzen teutschen Anmerkungen von G. C. W. Schneider (Leipzig: Geuther, 1844²), on 341, T. Mitchell (ed.), *The Tragedies of Sophocles* With Notes, Critical and Explanatory, vol. II (Oxford/London/Cambridge: Parker/Whittaker & Co/Deighton, 1844), on 339, F. W. Schneidewin (ed.), *Sophokles IV, Antigone* (Berlin: Weidmann, 1856³), on 338, A. Scholz, *De deorum apud Sophoclem epithetis* (Gütersloh: Bertelsmann, 1861), 9, J. Milner (ed.), *The Antigone of Sophocles* (London: J. S. Virtue, 1862), on 338, M. J. Smead (ed.), *The Antigone of Sophocles* (N.Y.: Appleton & Co, 1871), on 339, G. Wolff, L. Bellermann (ed.), *Sophokles, vol. III, Antigone* (Leipzig: Teuber, 1878³), on 339, M. L. D’Ooge (ed.), *Sophocles Antigone* (Boston: Ginn & Co, 1884), on 339, R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments* III: The Antigone, *op. cit.*, on 339, M. W. Humphreys (ed.), *The Antigone of Sophocles* (N.Y.: Harper & Brothers, 1891), on 339, J. C. Kamerbeek (ed.), *The Plays of Sophocles*. Commentaries, II, The Trachiniae (Leiden: Brill, 1970), on 124, F. H. M. Blaydes, *Spicilegium Sophocleum* Commentarium perpetuum in septem Sophoclis fabulas continens (Halis Saxonum: in Orphanotropei Libraria, 1903), on Antig 339, p. 58, O. Longo, *Commento linguistico alle Trachinie di Sofocle* (Padova: Antenore, 1968), on 124-5, M. Griffith (ed.), *Sophocles Antigone, op. cit.*, on 338-341, D. Susannetti (ed.), *Sofocle: Antigone, op. cit.*, on 338-341. On the oxymoron see M. Griffith (ed.), *Sophocles Antigone, op. cit.*, on 338-41, D. Susannetti (ed.), *Sofocle: Antigone, op. cit.*, on 338-41, D. L. Cairns, “From Solon to Sophocles: Intertextuality and Interpretation in Sophocles’ Antigone”, *Japan Studies in Classical Antiquity* 2 (2014), 3-30, in particular 4. It should be noted that the wording is double-edged: on the one hand, it stresses the fact that the human species manages to wear out the inexhaustible and untiring earth; on the other hand, as Campbell puts it, “the present implies that the process is never-ending”. Cf. L. Campbell (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments*, vol. I, *op. cit.*, on 339, G. F. Else, *The Madness of Antigone* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1976.1) (Heidelberg: Winter, 1976), 43, J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles*. Commentaries, III, The Antigone, *op. cit.*, on 338-41, and A. Brown (ed.), *Sophocles: Antigone, op. cit.*, on 337-42.

ponent of man's triumph: κούφονων τε φῦλον ὄρ / νίθων ἀμφιβαλὼν ἄγει / καὶ θηρῶν ἀγρίων ἔθνη / πόντου τ'εἰναλίαν φύσιν / σπείρασι δικτυκλώστοις / περιφραδῆς ἀνήρ· κρατεῖ / δὲ μηχαναῖς ἀγραύλου / θηρὸς ὀρεσσιβάτα, λασιαύχενά θ' / ἵππον ὑπαγάγει ἀμφίλοφον ζυγὸν / οὔρειόν τ' ἀκμηῆτα³⁴

³⁴ Schöne's and Franz's conjecture – reinforces the role played by the yoke-emblem in the second strophe. For this verb means “to grip or bind fast”, “to get a firm hold upon something”, and in particular “to tame an animal”, “to make it obedient”, “to break a horse” (also “to harness a horse”) and the like – see *Scholia in Apollonium Rhodium vetera* (Berlin: Weidmann, 1935, repr. 1974), I 743: κυρίως δὲ ἐστὶν ὀμαῖσαι τὸ ἵππον ὑπὸ χαλινὸν ἀγαγεῖν ἢ ὑπὸ ὄχημα. On Schöne's and Franz's conjecture, cf. G. Schöne, “Fortsetzung der Recension der Wexischen Ausgabe der Antigona des Sophokles”, *Allgemeine Schulzeitung* (4.10.1833), 945-952, in particular 948f., and A. Boeckh (ed.), *Des Sophokles Antigone Griechisch und Deutsch* (Berlin: Veit & Co, 1843), 233, note. See also G. Wolff, “Die neueste Antigone-literatur”, *Zeitschrift für Alterthumswissenschaft* 96 (1846), 745-751, in particular 746, J. W. Donaldson (ed.), *The Antigone of Sophocles in Greek and English* (London: J. W. Parker, 1848), on 350, A. Meineke, *Beiträge zur philologischen Kritik der Antigone des Sophokles* (Berlin: Enslin, 1861), on 351, N. Wecklein (ed.), *Sophoclis Tragoediae recens. et explan.* E. Wunderus (Leipzig: Teubner, 1878), on 349, F. W. Schneidewin (ed.), *Sophokles IV, Antigone* (Berlin: Weidmann, 1856³), on 353, F. H. M. Blaydes, *Adversaria critica in Sophoclem* (Halis Saxonum: In orphanotrophei libraria, 1899), 167, M. A. Bayfield (ed.), *The Antigone of Sophokles* (London: Macmillan, 1901), on 349ff., A. Platt, “Sophoclea III”, *The Classical Quarterly* 4 (1910), 247-256, in particular 247, P. Joos, *TYXH, ΦΥΣΙΣ, TEXNH*, *op. cit.*, 47, S. Benardete, “A Reading Of Sophocles' Antigone: I”, *Interpretation A Journal of Political Philosophy* 4 (1975), 148-196 = Idem, *Sacred Transgressions. A Reading of Sophocles' Antigone* (South Bend, Ind: St Augustine's Press, 1999), 41, R. D. Dawe, *Studies on the Text of Sophocles III Women of Trachis – Antigone – Philoctetes – Oedipus at Colonus* (Leiden: Brill, 1978), 103, H. Lloyd-Jones, N. G. Wilson, *Sophoclea. Studies on the Text of Sophocles* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 123, D. D. Dawe (ed.), *Sophoclis Antigone* (Stuttgart: Teubner, 1996), D. Susanetti (ed.), *Sofocle: Antigone*, *op. cit.*, on 351. On the meaning of ὀμαῖζεται, cf. N. Wecklein, *op. cit.*, on 349, R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments III: The Antigone*, *op. cit.*, on 351, M. A. Bayfield (ed.), *The Antigone of Sophokles*, *op. cit.*, on 349ff., F. H. M. Blaydes, *Spicilegium Sophocleum op. cit.*, on Antig. 351, p. 59, E. Bruhn (ed.), *Sophokles erklärt. v. F. W. Schneidewin u. A. Nauck*, IV Antigone (Berlin: Weidmann, 1913), on 351f., P. Groeneboom (ed.), *Aeschylus' Prometheus*, (Groningen: Wolters, 1928), on 5, J. D. Denniston (ed.), *Euripides Electra* (Oxford: Oxford University Press, 1939), on 817, G. Müller, *Sophokles Antigone*, *op. cit.*, 92, M. Griffith (ed.), *Aeschylus Prometheus Bound* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), on 4-5, C. W. Willink (ed.), *Euripides Orestes* (Oxford: Oxford University Press, 1986), on 264-5, C. Utzinger, *Periphrades Aner*, *op. cit.*, 17, M. Morin, “Les monstres des armes d'Achille dans l'Électre d'Euripide (v. 452-477): une mise-en-abîme de l'action?”, *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 78 (2004), 101-125, in particular 115, D. Susanetti (ed.), *Eschilo Prometeo*, (Milano: Feltrinelli, 2010), 156-157, H. M. Roisman, C. A. E. Luschnig (ed.), *Euripides Electra. A Commentary* (Norman, Ok: University of Oklahoma Press, 2011), on 817 (and p. 327), N. Distilo, *Commento critico testuale all'Electra di Euripide* (Padova:

ταῦρον.³⁵

But, thirdly, all this has to do with the fact that man creates his own space, filling it with new kinds of reality that strengthen his position and help him prevail: language, reasoning and thought, housing, cities and city-life (viz. living in society, with all that this entails), medical knowledge – all sorts of innovations. The point is that the human species *changes the way things are*. Man invents means of escaping from inanimate threats, and indeed from whatever weakens him or is hard and uncomfortable. He has the ability to improve his living conditions, by turning weakness into strength, creating ever new resources and arranging everything to his convenience. Here, too, man tips the balance of power to his favour. In the eyes of the Theban elders, two *words* say it all – “παντοπόρος” and the opposite of ἄπορος (ἄπορος ἐπ’ οὐδέν). We will return to these terms later, but for now let it suffice to say that they put everything in a nutshell, generalize the claim and convey the idea of nothing less than *universal resourcefulness* – man is an *all-providing*, virtually *never wrong-footed* or *never resourceless* creature: καὶ φθέγμα καὶ ἀνεμόεν / φρόνημα καὶ ἀστυνόμους / ὀργὰς ἐδιδάξατο, καὶ δυσαύλων / πάγων ὑπαίθρεια καὶ / δύσομβρα φεύγειν βέλη, / παντοπόρος· ἄπορος ἐπ’ οὐδέν ἔρχεται / τὸ μέλλον· (...) νόσων δ’ ἀμηχάνων φυγὰς / ξυμπέφρασται.³⁶

It is therefore no exaggeration to speak of the first stasimon as a “triumph of man”. It is perhaps not the whole truth, but certainly part of it. This is closely connected with the fact that the first stasimon features a *list of achievements*, namely of *our* achievements; for on closer inspection it emerges that, in fact, it is more than just a list of achievements: it is the description of a *realm* or an *empire*. And this is one of the main features of the image of man presented by the Theban elders: it describes the race of man as a *realm* or an *empire*. It does not speak of mankind just as a group of be-

S.A.R.G.O.N., 2012), on 815-818, D. Susanetti (ed.), *Sofocle: Antigone, op. cit.*, on 351, G. Avezzi, ““It is not a small thing to defeat a king”. I The Servant/Messenger’s Tale in Euripides’ Electra”, *Skenè Journal of Theatre and Drama Studies* 2 (2016), 63-86, in particular 80, V. Zanusso, “Una dimensione dimenticata dell’ *akoè*: la percezione in scena e la funzione drammaturgica dei suoni non verbali”, in: L. Austa (ed.), *The Forgotten Theatre. Mythology, Dramaturgy and Tradition of Graeco-Roman Fragmentary Drama* (Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2018), 167-192, in particular 180. For the yoke-image in Sophocles’ *Antigone* and its implications, see notably R. F. Goheen, *The Imagery of Sophocles’ Antigone, op. cit.*, 26ff. M.-C. Leclerc, is probably right in remarking that “l’ordre des verbes suggère également un pouvoir qui se renforce: d’abord l’homme «prend», ἄγει, les bêtes, puis il s’en «rend maître», κρατεῖ, et les met enfin sous le joug, ὑπάξεται ... ζυγόν.” Cf. M.-C. Leclerc, “La résistant ascension du progrès humain chez Eschyle et Sophocle”, *op. cit.*, 78.

³⁵ 342-352.

³⁶ 354-364.

ings among many other beings. It presents us as a *global power* – *interfering* with other beings, *prevailing* over other beings, *shaping* other beings, *changing* other beings, etc. This power to *shape things*, to *get what one wants*, to *impose one's control*, to *win* and to *subdue* – and indeed not only a certain amount of this power, but the ability to achieve this with regard to *everything around us*, including the most *difficult* and most *strong* and *powerful*, and also with regard to the *distant* – is, according to the Theban elders, the main feature of mankind.³⁷

Let us take a closer look at how the Theban elders present this view in the first stasimon. As pointed out above, the chorus reviews the triumph of man over each of his opponents, one by one. It highlights the fact that the human race prevails over the *elements of nature* (the sea, the earth, etc.). It then calls our attention to the fact that pretty much the same holds good for our relation to *other living beings*.³⁸ The point is the idea of *totality*. In other words, the point is the idea of *total triumph over everything else* – the point is that the “empire” we are talking about is nothing less than a *massive* sphere of power, extending all around us in all directions (not a scattered archipelago of little islands, but the very opposite: a *sea* of power, as it were).³⁹

³⁷ It should be noted that the Theban elders do not speak of man as an *individual*. They speak of mankind in a *collective* sense and describe its *common achievements*. The point is the relative strength of the human race in comparison with everything else – and they do not have in mind the individual human being, but rather the *whole species*. To be sure, two human beings cannot merge together: there is no such thing as a *real fusion* of selves or individuals. As Aristotle points out in his *Politica*, 1262b, referring to Aristophanes' speech in Plato's *Symposium*, it is impossible for two human beings to grow together and both become one instead of being two (συμφῦναι καὶ γενέσθαι ἐκ δύο ὄντων ἀμφοτέρους ἓνα); for in such a union both of them, or at least one, would inevitably be destroyed (ἐνταῦθα μὲν οὖν ἀνάγκη ἀμφοτέρους ἐφθάρθαι ἢ τὸν ἓνα). The result being that, in a way, everything the Theban elders are referring to (all *collective* achievements of mankind) is the work of *individuals*. And, of course, collective achievements reflect the qualities and shortcomings of the individuals who made them possible: mankind would not have “triumphed” if individual human beings were not suitably equipped for the purpose. But, on the other hand, no single individual would be able to accomplish any of the said deeds single-handedly: the triumph evoked by the Theban elders has an intrinsically collective nature. Which, in turn, should not blind us to the fact that *each of us* (each “present-day” individual – and by this we mean both the Theban elders' or Sophocles' “present-day” and ours) is himself the product of the collective achievements of mankind (and would be very different without them).

³⁸ For a more detailed discussion of the categories of beings the Theban elders refer to, see T. C. W. Oudemans, P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity*. Anthropology, Philosophy and Sophocles' *Antigone*, *op. cit.*, 121ff.

³⁹ To be sure, it cannot be excluded that there are more things than the chorus lists, so that the totality they are talking about does not cover everything (is not the “complete

But here one should pay attention not only to what the Theban elders say, but to their *diction* or *form of expression* – and in particular to the fact that here, too, they are *alluding* to something. It goes without saying that these lines are an instance of so-called “polar expression”, namely of “polar expression” of *totality*.⁴⁰ Polar expression of totality does not require any

totality”: *all things that exist*). In particular, the gods are conspicuous by their absence – and one can ask the meaning of this. Are the Theban elders just leaving out those beings that are, as it were, the mirror of man’s ἀσθένεια? Are they assuming that there are no gods – that *it is just us* and the other beings mentioned in the ode? Or is their point that, even if there are yet other beings and the balance of forces between them and man is not favourable to us, there is a whole sphere (and indeed a very vast one) in which mankind “calls all the shots” – so that it still makes sense to celebrate the extraordinary extent of man’s power? Or is it that they are not expressing their own view, but a particular way of seeing that focuses exclusively on the sphere in which mankind “calls all the shots” – so that everything else falls out of one’s field of vision? Whatever the case, the point seems to be that there is this *massive* sphere of power: the “*sea of power*” we have spoken of.

⁴⁰ See notably M. Haupt, *Mavricii Havptii Opvscvly* (Lipsiae: Impensis Salomonis Hirzelii, 1875), 263f., G. Kaibel (ed.), *Sophokles Elektra* (Leipzig: Teubner, 1896), on 303, E. Henrich, *Die sogenannte polare Ausdrucksweise im Griechischen* (Neustadt a. d. H.: Aktiendruckerei, 1899), E. Kemmer, *Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur* (Würzburg: A. Stuber’s Verlag, C. Kabitzsch, 1900), A. C. Pearson (ed.), *The Helena of Euripides* (Cambridge: University Press, 1903), on 1137, J. Vahlen, *Iohannis Vahleni Opuscula academica* (Lipsiae: Teubner, 1907), 77ff., U. von Wilamowitz-Moellendorff (ed.), *Euripides Herakles* (Berlin: Weidmann, 1909), on 1106, F. Dornseiff, *Pindars Stil* (Berlin: Weidmann, 1921), 102, J. B. Hoffmann, “Zum Wesen der sog. polaren Ausdrucksweise”, *Glotta* 15 (1927), 45-53, W. Breitenbach, *Untersuchungen zur Sprache der euripideischen Lyrik* (Stuttgart: Kohlhammer, 1934, repr. Hildesheim: Olms, 1967), 203f., F. Dornseiff, *Pindars Stil* (Berlin: Weidmann, 1921), 102, E. Fraenkel (ed.), *Aeschylus Agamemnon*, vol. II, Commentary on 1-1055 (Oxford: Clarendon Press, 1950, repr. 1974), on 358f., H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien (München: Beck, 1955³, repr. 1968), 260, B. A. van Groningen, *De antithese als Griekse denkvorm*, Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België, Klasse der Letteren XV.1 (1953), B. van Groningen, *La composition littéraire archaïque grecque*. Procédés et réalisations (Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1958), 257, J. D. Meerwaldt, *Vormaspekten* (,s-Gravenhage: A.A.M. Stols, 1958), 71-88, W. J. Verdenius, “L’association des idées comme principe de composition dans Homère, Hésiode, Théognis”, *Revue des Études Grecques* 73 (1960), 345-361, E. Bruhn, *Anhang zur Ausgabe des Sophokles von F. W. Schneidewin und A. Nauck* (Berlin: Weidmann, 1963²), §§ 221, 228, W. S. Barrett (ed.), *Euripides Hippolytos* (Oxford: Clarendon Press, 1964), on 441-2, 675-7, G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy*. Two Types of Argumentation in Greek Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), in particular 90ff., W. J. Verdenius, “Semonides über die Frauen. Ein Kommentar zu Fr. 7”, *Mnemosyne* 21 (1968), 138-138, on v. 9, 135f., D. Fehling, *Die Wiederholungsfiguren und ihr Gebrauch bei den*

explicit mention of the whole in question. Nor does it require that each and every part of it is expressly referred to. Polar expression highlights a series of contrasting and complementary elements and thereby conveys the idea of totality. In other words, it includes, as it were, a dynamic *rounding-up-procedure* or a *pars pro toto* effect. And that is exactly what the Theban elders' list of achievements is all about.

But there is more. On closer inspection it emerges that what we are dealing with here is a very particular case of polar expression: "Such polar expressions involving sea and land (see also *Choephoroi*, 585-8) go back to Hesiod (*Theogony*, 582) and the *Homeric Hymn to Aphrodite* (5-6): the goddess subdues 'all creatures that dry land nurtures, and all reared by the sea' (more examples in Barrett's edition of *Euripides Hippolytus*, on 1277-80)".⁴¹ In other words, it is not just another case of so-called "polar expression". Sophocles' wording is a conscious paraphrase and variation of a topos: the topos of Ἐρως' and Aphrodite's omnipresence and irresistible power. We find other expressions of this topos, say, in Hesiod's *Theogony*, 120ff., in *Antigone's* third stasimon⁴², in Sophocles' Fragments 684 and 941⁴³, in the fourth stasimon of Euripides' *Hippolytos*⁴⁴, and in Euripides' Fragment 433. In sum, the Theban elders let mankind play the role of the ἀνίκητος μάχων⁴⁵ (Sophocles' words in *Antigone's* third stasimon) viz. of Euripides' πάντων δυσμαχώτατος.⁴⁶ They present what might be described as a "demytholo-

Griechen vor Gorgias (Berlin: Walter de Gruyter, 1969), 274ff, W. J. Verdenius, "Notes on the Proem of Hesiod's *Theogony*", *Mnemosyne* 25 (1972), 225-260, in particular on 32 (238f.), M. L. West (ed.), *Hesiod Works and Days* (Oxford: Clarendon Press, 1978), on 102 and 529, G. W. Bond (ed.), *Euripides Heracles* (Oxford: Oxford University Press, 1981, repr. Oxford, Clarendon Press, 1999), on 647f., W. J. Verdenius, "Pindar's Second Isthmian Ode: A Commentary", *Mnemosyne* 35 (1982), 1-37, on 42 (30f.), W. J. Verdenius, *Commentaries On Pindar* Vol. 1, *Olympian Odes* 3,7, 12, 14 (Leiden: Brill, 1987), on O 3, v.45, p. 38, P. J. Finglass (ed.), *Sophocles Electra* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), on 305-306, M. S. Cyrino, *Aphrodite* (London: Routledge, 2010), 31, A. Vergados (ed.), *A Commentary on the 'Homeric Hymn to Hermes'* (Berlin: de Gruyter, 2013), on 441.

⁴¹ E. Hall (ed.), *Aeschylus Persians* (Warminster: Aris & Phillips, 1996), on 707. Cf. W. S. Barrett (ed.), *Euripides Hippolytos* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 394, and S. Douglas Olson (ed.), *The Homeric Hymn to Aphrodite and Related Texts*. Text, Translation and Commentary (Berlin/Boston, Mass.: De Gruyter, 2012), on 3-6, 3 and 4-5.

⁴² 781ff.

⁴³ A. C. Pearson (ed.), *The Fragments of Sophocles* (Cambridge: University Press, 1917), vol. II, 302f. and vol. III, 106ff.

⁴⁴ Euripides, *Hippolytus*, 439ff. and 1268ff.

⁴⁵ *Antigone*, 781.

⁴⁶ Euripides, *Fr.* 230. On the connection between the Theban elders' characterization of man and the ancient Greek description of Ἐρως and Κύπρις (viz. the topos of invincible

gised” version of Ἔρωσ’ universal supremacy – the main difference being that Ἔρωσ is replaced by the human race, that the gods do not intervene one way or the other, and that therefore nothing is said about the human empire prevailing over them. The fact that the topos in question originally has to do with Ἔρωσ and ἄμαχος Ἀφροδίτα⁴⁷ is not the decisive factor here. The point is that one could hardly be more emphatic in asserting the idea of *invincibility*, for the wording suggests nothing less than some kind of *godlike omnipresence* and *universal supremacy*.

But this is not all. The chorus’ characterization of mankind has a second important feature, namely what they say concerning the *origin* of this universal supremacy (*where all this power comes from*). The Theban elders do not just say that we are that powerful: they try to determine *what makes this power possible*; for it is not only a question of power, it is rather a question of a *very particular kind of power* – namely, a power that has to do with *mental capacity, intelligence, skillfulness, craftiness*. It is all a question of being περιφραδής,⁴⁸ of μηχαναί⁴⁹, of φρόνημα⁵⁰; it has all to do with the fact that man *has taught himself* (ἐδιδάξατο⁵¹, or as Jebb puts it: αὐτὸς ἑαυτὸν ἐδίδαξε⁵²) and that the human race contrives plans (ξυμπέφραστα⁵³); or, as the Theban elders also say, it has all to do with the fact that man has “this resourceful quality of inventiveness – that defines τέχνη – as something clever beyond expectation” (Griffith’s paraphrase of σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπιδ’ ἔχων⁵⁴) – or, in Jebb’s paraphrase of this passage: “possessing, in his resourceful skill, a thing subtle beyond belief”.⁵⁵ And this – not anything else – is what makes human beings so extraordinarily powerful. In short, according to the chorus, *intelligence is power* – the *supreme kind of power*. The “human empire” is based on intelligence. And what we have termed the “*triumph of man*” turns out to be a “*triumph of intelligence*”.

Ἔρωσ), see notably R. Garner, *From Homer to Tragedy: The Art of Allusion in Greek Poetry* (London/N. Y.: Routledge, 1990), 81ff, J. Davidson, “Starting a Choral Ode: Some Sophoclean Techniques”, *Prudentia* 23 (1991), 31-44, in particular 42f., and A. Rodighiero, *Generi lirico-corali nella produzione drammatica di Sofocle* (Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag), 2012, 164.

⁴⁷ 799f.

⁴⁸ 347

⁴⁹ 348.

⁵⁰ 355.

⁵¹ 355.

⁵² R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments III: The Antigone, op. cit.*, on 356.

⁵³ 362.

⁵⁴ 365-366. Cf. M. Griffith (ed.), *Sophocles Antigone, op. cit.*, on 365-7.

⁵⁵ Cf. R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments III: The Antigone op. cit.*, 365f.

But before we go any further let us take a closer look at the vocabulary used by the Theban elders to express this *cognitive* component.

First, περιφραδής is a seldom used adjective. Elsewhere the word occurs only in the *Homeric Hymn to Hermes (In Mercurium, 464)*. Homer always uses the adverb περιφραδέως (*Il. I, 466, II, 429, VII, 318, XXIV, 624, Od. XIV, 431, XIX, 423*) in the formulaic sequence “ὄπτησάν τε περιφραδέως, ἐρύσαντο τε πάντα”. Hesiod varies this formula: “ὄπτησαν μὲν πρῶτα, περιφραδέως δ’ ἐρύσαντο”⁵⁶ – an unfortunate change, according to the Scolia: “οὐδεὶς δὲ περιφραδέως ἐξέλκει κρέα, ἀλλὰ μᾶλλον ὄπτᾳ”.⁵⁷

It is a matter of dispute whether the verbal prefix (περι-) a) has an *intensive* value,⁵⁸ b) expresses the idea of *superiority* or *excellence* (to a greater degree than others – that is, the idea of *outstanding expertise* or *outstanding skills*) or rather c) the idea of some kind of “circumspection” (“looking around” and “looking about”), i. e. the *cautious* and *watchful* attitude of one who *takes heed* – who pays attention to all the facts, details and circumstances, viz. to all the possibilities and probable consequences, in order to determine the correct or safe course of conduct, etc.⁵⁹ But the verbal prefix may also suggest d) the possession of outstanding skills (or having this kind of attitude) *in all possible directions, in every regard* – i. e. the idea of what might be termed *all-round skills* (viz. *all-round watchfulness*) or of an extraordinary *combination of many specific abilities*. But this is not all. Last but not least, it is also possible that P. Joos is right in pointing out that e) περιφραδής can also convey the idea of “being *too clever*” (“zum ‘Überausklugen’, ja sogar – in leise mitschwingender Bedeutung – zum ‘Allzuklugen’”).⁶⁰ In other words, περιφραδής can suggest that man *outwits himself*, and that, in the final analysis, his intelligence *causes harm* either to other beings or to himself (so that he is, as it were, *too clever for his own good*). Joos does not elaborate on the subject, but this may be related to the fact that both in Lesbian and in other dialects (in particular in Attic) περι- can mean pretty much the same

⁵⁶ See R. Merkelbach (ed.), *Fragmenta Hesiodica* (Oxford: Clarendon Press, 1967), Fr. 316.

⁵⁷ Cf. H. Erbse (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* (scholia vetera), vol. V scholia ad libros Y-Ω continens (Berlin: de Gruyter, 1977), on 24.624.

⁵⁸ See, for instance, M. W. Humphreys (ed.), *The Antigone of Sophocles* (N.Y.: Harper & Brothers, 1891), on 348: “περι- intensive; φραδ- in the early sense ponder; hence very thoughtful, full of cunning.”

⁵⁹ See, for example, T. Mitchell (ed.), *The Tragedies of Sophocles With Notes, Critical and Explanatory*, vol. II (Oxford/London/Cambridge: Parker/Whittaker & Co/Deighton, 1844), on 348: “a person who turns matters over all ways in his mind”, and W. Schadewaldt (ed.), *Sophokles. Tragödien* (Zürich/Stuttgart: Artemis, 1968), 81: “(...) der alles bedenkende Mann”.

⁶⁰ P. Joos, *ΤΥΧΗ, ΦΥΣΙΣ, ΤΕΧΝΗ*, 46.

as ὑπερ-, so that περιφραδής may be as *ambivalent* as περίφρων. Due to this ambivalence, περίφρων = ὑπέρφρων, περιφρονεῖν = ὑπερφρονεῖν, etc., and the adjective can take a *negative shade of meaning*, namely “haughty, overweening” (LSJ) and the like. Cf., for example, Hesiod, *Theogonia*, 894, Aeschylus, *Agamemnon*, 1426, and *Supplices*, 757, Thucydides, I, 25. 4, perhaps also Aristophanes, *Nubes*, 225f. Now the bottom line is that the same may be the case with περιφραδής, so that this word can also convey the idea that man is f) *full of himself* (*arrogant, proud, conceited*, etc.).

In short, this relatively rare word is open to all these different interpretations; and it is thus left up to the reader to decide what the Theban elders’ περιφραδής stands for. This very fact reinforces the suggestion of *an ambiguous combination of all the above-mentioned meanings* (here again a “chord”, not a single note). But, be that as it may, the fact remains that περιφραδής conveys the idea of a high degree of sagacity viz. of outstanding intellectual and knowledge skills. The old scholiast says it all when he writes: “περιφραδής· πάντα εἰδώς”.⁶¹

⁶¹ A. Christodoulos (ed.), *Scholia in Sophoclis tragoedias vetera* (Lipsiae: Teubner, 1888), *ad loc.* On the use and meaning of περιφραδής and related words, see notably F. Ellendt, *Lexicon Sophocleum adhibitis veterum interpretum explicationibus, grammaticorum notationibus, recentiorum doctorum commentariis* (Regismonti Prussorum: Bornträger, 1835), vol. 2, 559, and vol. 1, 228, T. Mitchell (ed.), *The Tragedies of Sophocles*, vol. II, *op. cit.*, on 348, L. Doederlein, *Homerisches Glossarium*, vol. I, (Erlangen: Enke, 1850, 313f., M. J. Smead (ed.), *The Antigone of Sophocles* (N.Y.: Appleton & Co, 1871), on 347, L. Campbell (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments*, vol. I, *op. cit.*, on 348, G. Dindorf, *Lexicon Sophocleum* (Lipsiae: Teubner, 1870), 399, H. Ebeling, *Lexicon Homericum* (Leipzig/London/Paris: Teubner/Williams & Norgate/Klincksieck, 1880), 173f., D. B. Monro, *A Grammar of the Homeric Dialect* (Oxford: Clarendon Press, 1882, repr. Philadelphia: William H. Allen, 1992), 172ff., C. Capelle, E. E. Seiler, *Vollständiges Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriden* (Leipzig: Hahn, 1889²), 471f., M. W. Humphreys (ed.), *The Antigone of Sophocles* (N.Y.: Harper & Brothers, 1891), on 348, T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes (ed.), *The Homeric Hymns* (London: Macmillan, 1904, Oxford/Amsterdam: Oxford University Press/Hakkert, 1963²), 337, K. von Garnier, *Die Präposition als sinnverstärkendes Präfix im Riguada*, in den Homerischen Gedichten und in den Lustspielen des Plautus und Terenz (Leipzig: Roth & Schunke, 1906), 36, W. J. M. Starkie (ed.), *The Clouds of Aristophanes* (London: Macmillan, 1911), on 226, A. C. Pearson (ed.), *The Fragments of Sophocles* (Cambridge: University Press, 1917), on 737, vol. III, 4, J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*, vol. II (Basel: Birkhäuser, 1920, 1957), 159, V. Magnien, “Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l’âme”, *Revue des études grecques* 40 (1927), 117-141, in particular 135, E. Schwyzer, A. Debrunner, *Griechische Grammatik*, II Syntax und syntaktische Stilistik (München: Beck, 1950, 1988⁵), 500, J. C. F. Nuchelmans, *Die Nomina des sophokleischen Wortschatzes*. Vorarbeiten zu einer sprachlichen und stilistischen Analyse (Nijmegen: Centrale Drukkerij,

The second key word is *μηχανή*. This is hardly the place to discuss in any detail the semantic field of *μηχανή* (*μηχός*, *μηχανάομαι* and the like). So let it suffice to say this much: a) this family of words denotes the idea of “means”, “expedient”, “contrivance” and “remedy” – of knowing how to *help oneself*, and providing either a *device for escaping a difficulty* or a *means of achieving an end* (or, as LSJ puts it: “any artificial means or contrivance for doing a thing”); b) *μηχανή* (*μηχός*, *μηχανάομαι* and the like) denotes both the idea of something *clever, ingenious, crafty, resourceful* or *artful* (of some kind of *intellectual breakthrough*) and the ability to *implement* – that is, both *planning* and *successful execution* of a plan; in other words, this family of words

1949), 86, M. Leumann, *Homerische Wörter* (Basel: Reinhardt, 1950, repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993), 111, R. F. Goheen, *The Imagery of Sophocles' Antigone. A Study of Poetic Language and Structure* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1951), 93, J. Humbert, *Syntaxe grecque*, 2^e édition, revue et augmentée (Paris: Klincksieck, 1954), § 603, O. Zumbach, *Neuerungen in der Sprache der Homerischen Hymnen* (Winterthur: Keller, 1955), 40, H. Thesleff, *Studies on Intensification in Early Classical Greek* (Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum XXI, 1) (Helsingfors: Centraltryckeriet, 1955), 154f., M. Treu, *Von Homer zur Lyrik. Wandlungen des griechischen Weltbildes im Spiegel der Sprache* (München: Beck, 1955), 15, 45, 275, P. Joos, *TYXH, ΦΥΣΙΣ, ΤΕΧΝΗ*, *op. cit.*, 46, H. J. Rose, *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*, *op. cit.*, on Agamemn. 1426-7, J. Verdenius, “Semonides über die Frauen. Ein Kommentar zu Fr. 7”, *Mnemosyne* 21 (1968), 132-158, on 93, G. Müller, *Sophokles Antigone*, *op. cit.*, 91, P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. IV-2 Φ-Ω (Paris: Klincksieck, 1974), 1223f., J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles Commentaries III The Antigone*, *op. cit.*, on 344-47, M. Hofinger, *Lexicon Hesiodicum cum indice inverso*, III: Λ-Π (Leiden: Brill, 1977), *sub voce*, B. Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 72, M. P. Bologna, “Per un’analisi descrittiva dei composti aggettivali omerici con primo elemento περι-”, *Studi e Saggi Linguistici* 20 (1980), 163-182, T. C. W. Oudemans, P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, *op. cit.*, 128, M. Coray, *Wissen und Erkennen bei Sophokles*, *op. cit.*, 98, 132f., V. J. Mathews, *Antimachus of Colophon, Text and Commentary* (Leiden/N.Y./Köln: Brill, 1996), 120, S. Darcus Sullivan, *Sophocles' Use of Psychological Terminology: Old and New* (Ottawa: Carleton University Press, 1999), 271, M. Griffith (ed.), *Sophocles Antigone*, *op. cit.*, on 347, C. Utzinger, *Periphrades Aner*, *op. cit.*, 23, 25, 29, 34, J. Barnouw, *Odysseus, Hero of Practical Intelligence: Deliberation and Signs in Homer's Odyssey* (Lanham/Boulder/NY/Toronto/Oxford: University Press of America, 2004), 271, R. Stefanelli, *La temperatura dell'anima: parole omeriche per l'interiorità* (Padova: Unipress, 2010), 84f., M. Ndoye, *Groupes sociaux et idéologie du travail dans les mondes homérique et hésiodique* (Besançon: Presses Universitaires de France-Comté, 2010), 44, and A. Vergados, *A Commentary on the 'Homeric Hymn to Hermes'* (Berlin/Boston: de Gruyter, 2013), on 464.

On the connection between *περί* and *ὑπέρ* viz. on the pejorative sense of *περίφρων*, see Appendix I.

stands both for the *intellectual process* as such (for the *intellectual and cognitive breakthrough*) and for the *ability to execute according to a plan* (i.e. to the intellectual or cognitive breakthrough); the emphasis can change, so that in some cases μηχανή means something like a “bright idea”, while in other cases the word stands for “clever” or “crafty” “actions” and even for the “implements”, “instruments” or “engines” devised to achieve a certain goal; c) this family of words can convey the idea not only of “device” (of “expedient” and “remedy”, etc.), but also of “ruse”, of something “*shrewd*” “or *sly*” – i.e., of *cunning*: of *stratagems* and the like; d) the semantic field of μηχανή suggests a particular kind of *power*, which has to do with *creative inventiveness* – it is, as it were, the “*power of the powerless*” (or the particular kind of way the powerless manage to acquire power); e) μηχανή (εὐμηχανός, εὐμηχανία, ἀμηχανία) are closely associated with πόρος (εὐπόρος, εὐπορία, ἀπορία), and indeed in such a way that *these terms can be used as synonyms*; and last but not least, f) this family of words can have both *positive* (or at any rate *neutral*) and not only negative, but utterly *negative* connotations, so that μηχανή, μηχανάομαι, etc., can be words “of dubious moral significance” and convey the idea of “*machination*”, “*plot*” or “*deception*”, and even of “*criminal plotting*”, of “*evil devices*” and the like.⁶²

⁶² On the meaning of μηχανή (μηχανός, μηχανάομαι and the like) see notably J. Schweighäuser, *Lexicon Heodoteum, op. cit., sub vocibus*, G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie* (Leipzig: Teubner, 1873⁴), 335, R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments V: The Trachiniae, op. cit.*, on 772ff., A.-E. Chaignet, *Les héros et les héroïnes d'Homère* (Paris: Hachette, 1894), 194, W. J. M. Starkie (ed.), *The Clouds of Aristophanes* (London: Macmillan, 1911), on 479, B. Snell, *Aischylos und das Handeln im Drama* (Leipzig: Dieterich, 1928), 27, W. Schmid, *Untersuchungen zum gefesselten Prometheus* (Stuttgart: Kohlhammer, 1929), 95, R. Pfeiffer, “*Gottheit und Individuum in der frühgriechischen Lyrik*”, *Philologus* 84 (1929), 137-152 = *Idem, Ausgewählte Schriften. Aufsätze und Vorträge zur griechischen Dichtung und zum Humanismus* (München: Beck, 1960), 42-54, K. Orinsky, “*μηχανή*“, in: A. Pauly, G. Wissowa (ed.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Band XV, Halbband 29, Mazaios-Mesyros (Stuttgart: Metzler, 1931), 10-14, F. Solmsen, “*Zur Gestaltung des Intriguenmotivs in den Tragödien des Sophokles und Euripides*”, *Philologus* 87 (1932) 1-17, repr. E. Schwinge (ed.), *Euripides* (Wege der Forschung) (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), 326-344, W. Schmidt, O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*. 1. Teil: Die Klassische Periode der griechischen Literatur, II. Band: Die griechische Literatur in der Zeit der attischen Hegemonie vor dem Eingreifen der Sophistik (München: Beck, 1934), 218, 473, 576, O. Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken* (Berlin: Weidmann, 1937), 76ff., 127f., R. Pfeiffer, *Die Netzfischer des Aischylos und der Inachos des Sophokles*. Zwei Satyr-Spiel-Funde (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Abt., Jahrgang 1938, Heft 2.) (München: Beck, 1938), 45, W. Schmidt, O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*. 1. Teil: Die Klassische Periode der griechischen Literatur, III. Band: Die griechische

Literatur zur Zeit der attischen Hegemonie nach dem Eingreifen der Sophistik, 1. Hälfte (München: Beck, 1940), 693f., E. Fraenkel (ed.), *Aeschylus Agamemnon*, vol. III (Oxford: Clarendon Press, 1950, repr. 1974), on 1127, 512f., H. R. Breitenbach, *Historiographische Anschauungsformen Xenophons* (Diss. Basel, 1959), 59, K. Deichgräber, *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts*. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1958, Nr. 11) (Wiesbaden: Steiner, 1959), 52, J. Kaetzler, *Ψεῦδος, δόλος, μηχανή in der griechischen Tragödie* (Diss. Tübingen, 1959), H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. II (Heidelberg. Winter, 1960), 234f., K. Thraede, "Das Lob des Erfinders. Bemerkungen zur Analyse der Heuremata-Kataloge", *Rheinisches Museum* 105 (1962), 158-186, in particular 162f., J. Taillardat, *Les images d'Aristophane*. Études de langue et de style (Paris: Belles Lettres, 1962), 340, 504, J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles*. Commentaries, I, The Ajax (Leiden: Brill, 1963), on 1036-7, W. B. Stanford (ed.), *Sophocles Ajax*, *op. cit.*, on 1036-7, M. Platnauer (ed.), *Aristophanes Peace* (Oxford: Clarendon Press, 1964), on 307 and 790, L. Camerer, *Praktische Klugheit bei Herodot*. Untersuchungen zu den Begriffen μηχανή, τέχνη, σοφία (Diss. Tübingen, 1965), M. J. O'Brien, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind* (Chapel Hill, NC.: University of California Press, 1967), 72, F. Krafft, "Die Anfänge einer theoretischen Mechanik und die Wandlung ihrer Stellung zur Wissenschaft der Natur", in: W. Baron (ed.), *Beiträge zur Methodik der Wissenschaftsgeschichte* (Wiesbaden: Steiner, 1967), 12-33, P. Huart, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide* (Paris: Klincksieck, 1968), 320, K. J. Dover, *Aristophanes Clouds* (Oxford: Oxford University Press, 1968), on 481, M. Detienne, "Le navire d'Athéna", *Revue de l'histoire des religions* 178 (1970), 133-177, in particular 151f., K. von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft* (Berlin/N.Y.: De Gruyter, 1971), 113ff., P. T. Stevens (ed.), *The Plays of Euripides Andromache* (Oxford: Clarendon Press, 1971), on 85, J. H. Kells (ed.), *Sophocles Electra*, *op. cit.*, on 1228f., P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots (Paris: Klincksieck, 1974), 699f., M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence*. La mêtis des Grecs (Paris: Flammarion, 1974), 18, 142, D. Müller, *Handwerk und Sprache*. Die sprachlichen Bilder aus dem Bereich des Handwerks in der griechischen Literatur bis 400 v. Chr. (Meisenheim a. Glan: A. Hain, 1974), 13, B. Snell, "Das Erwachen der Persönlichkeit in der frühgriechischen Lyrik", in: Idem, *Die Entdeckung des Geistes*. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 4. neubearb. Aufl, 1975), 72, W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen, Vol. 1 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978), 173, L. Kahn, *Hermès passe*, ou les ambiguïtés de la communication (Paris: Maspero, 1978), 127, N. Loraux, "La gloire et la mort d'une femme", *Sorcières* 18 (1979), 51-57, in particular 55, S. Saïd, "Guerre, intelligence et courage dans les Histoires d'Hérodote", *Ancient Society* 11-12 (1980-1981), 83-117, W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*, *op. cit.*, 129, P. E. Easterling (ed.), *Sophocles Trachiniae* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), on 772-4, R. P. Martin, *Healing, Sacrifice and Battle*. Amechania and Related Concepts in Early Greek Poetry (Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1983), V. Di Benedetto, *Sofocle* (Firenze: La Nuova Italia, 1983), 191f., C. Nancy, "Euripide et le

parti des femmes”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 17 (1984), 111-136, in particular 115, A. Corcella, “Erodoto VII, 239: Una “interpolazione d’autore”?”, *Annali della Scuola normale superiore di Pisa* (Classe di lettere e filosofia) 15 (1985, 313-491, in particular 425, A. Harder, *Euripides’ Kresphontes and Archelaos*. Introduction, Text and Commentary (Leiden: Brill, 1985), 121, C. Calame, “Les figures grecques du gigantesque”, *Communications* 42 (1985), 147-172, in particular 150, 156, and 159, W. J. Verdenius, *A Commentary on Hesiod. Works and Days, vv. 1-382* (Leiden: Brill, 1985), on 49, 241, R. Bourgne, “Mechane-mechanasthai chez Platon”, *Documents pour l’histoire du vocabulaire scientifique* 8 (1986), 9-31, T. Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens* (Hamburg: Meiner, 1986), 8f., 15, 60, 78f., 118f., N. Nikolau, “Hérodote VIII 6: le piège des Perses”, *Mètis*. Anthropologie des mondes grecs anciens 1 (1986), 29-36, in particular 30f., E. L. Wheeler, *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery* (Leiden: Brill, 1988), 23f., 28f., H. Schneider, *Das griechische Technikverständnis*. Von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), 217ff., A. Sommerstein (ed.), *Aeschylus Eumenides* (Cambridge/N.Y./Melbourne: Cambridge University Press, 1989), on 82, 381 and 646, B. E. Goff, *The Noose of Words*. Readings of Desire & Language in Euripides’ Hippolytos (Cambridge/N.Y./Melbourne: Cambridge University Press, 1990), 65f., J. Bollack, *L’Oedipe roi de Sophocle*. Le texte et ses interprétations. Commentaire. Première Partie (Lille: Presses Universitaires de Lille, 1990), on 387-389, S. Byl, “Le stéréotype de la femme athénienne dans Lysistrata”, *Revue belge de philologie et d’histoire* 69 (1991), 33-43, in particular 41f., B. Marzullo, *I sofismi di Prometeo* (Firenze : La Nuova Italia, 1993), 223ff., 334ff., 351ff., M. Coray, *Wissen und Erkennen bei Sophokles, op. cit.*, 98ff., A. Kélessidou, “L’homme «sans industrie et sans art» (Politique 274c): l’idée platonicienne de la sôtéria méchanè: préprométhéisme et humanisme philosophique selon Platon”, *Revue de philosophie ancienne* 11 (1993), 79-87, P. Judet de la Colombe, Antigone 361-364, in: A. Machin, L. Pernée (ed.), *Sophocle*. Le texte et les personnages (Aix-en-Provence: Publications de l’Université de Provence, 1993), 133-140, in particular 134f., R. Bees, *Zur Datierung des Prometheus Desmotes* (Stuttgart: Teubner, 1993), 98ff., M. Meulder, “La métiis du tyran ou l’aporie d’un pouvoir malin (Platon, Rép., VIII, 565 d - 579 e)”, *L’antiquité classique* 63 (1994), 45-63, in particular 47, B. Marzullo, “Sofisti o matematici?”, in: R. M. Aguilar, M. López Salvá, I. Rodríguez Alfageme (ed.), *ΧΑΡΙΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ*. *Studia in honorem Ludovici Aegidii* (Madrid: Ed. de la Universidad Complutense, 1994), 519-527, N. Dunbar (ed.), *Aristophanes Birds* (Oxford: Clarendon Press, 1997), on 363, S. Douglas Olson (ed.), *Aristophanes Peace* (Oxford: Oxford University Press, 1998), on 306-8, 621-2, 788-91, S. R. Slings (ed.), *Plato Clitophon* (Cambridge: University Press, 1999), 89, M. Griffith (ed.), *Sophocles Antigone, op. cit.*, on 365-7, I. Pimouguet-Pedarras, “L’apparition des premiers engins balistiques dans le monde grec et hellénisé: un état de la question”, *Revue des Études Anciennes* 102 (2000), 5-26, in particular 16, M. L. Gatti, “Lo specchio e la Sfinge: l’«espediente» («mechanés») che «fa avanzare molto» nell’indagine sui nomi, senza «cercare troppo l’esattezza» in Cratilo, 414B-415A, e nella strategia comunicativa del «Cratilo» di Platone”, *Rivista di filosofia neoscolastica* 94 (2002), 3-44, S. Douglas Olson (ed.), *Aristophanes Acharnians* (Oxford: Oxford University Press, 2002), on 391-2, D. J. Mastronarde (ed.), *Euripides Medea* (Cambridge: Cambridge University Press), 2002, 14, C. Austin, S. Douglas Olson

The third key word is φρόνημα.⁶³ It should be borne in mind that φρόνημα suggests more than the idea of *cognitive* or *intellectual* activity (or its “products”). On the one hand, this word can mean both “one’s mind” (“disposition of spirit”, “mentality” and the like) and the result of the working of one’s mind (“thought”, “purpose”, “counsel”, etc). On the other hand, φρόνημα can be used a) in a *neutral* sense, but it can also be used either b) with a *positive* connotation (“resolution”, “spirit”, “resolve”), or c) in a *pejorative* sense (“presumption”, “pride”, “arrogance”, “proud or arrogant thought”, “presumptuous imagination”, etc.). Given the context, it is probable that the Theban elders are speaking of “far-reaching thoughts” and the like. But it is also very likely that they are suggesting the idea of *resolve*, *ambition*, etc. But it is hard to tell whether they want the word to be understood in a neutral, in a positive or in a pejorative sense.⁶⁴

(ed.), *Aristophanes Thesmophoriazusae* (Oxford: Oxford University Press, 2004), on 87 and 1130-32, A. Hollmann, *The Master of Signs: Signs and the Interpretation of Signs in Herodotus’ Histories* (Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2011), 211ff., A. Vergados (ed.), *A Commentary on the ‘Homeric Hymn to Hermes’* (Berlin: de Gruyter, 2013), on 319 and 436.

⁶³ 355.

⁶⁴ On the meaning of this word (and its use in the *Antigone*), see notably T. Mitchell (ed.), *The Tragedies of Sophocles with Notes, Critical and Explanatory*, vol. II, *op. cit.*, on 355, J. W. Donaldson (ed.), *The Antigone of Sophocles* (London: Parker, 1848), on 352f., M. J. Smead, *The Antigone of Sophocles*, *op. cit.*, on 352, J. H. H. Schmidt, *Synonymik der Griechischen Sprache*, III (Leipzig: Teubner, 1879), 638, L. Campbell (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments*, vol. I, *op. cit.*, on Antig. 354, R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments III: The Antigone*, *op. cit.*, on 167ff., 176, T. G. Tucker (ed.), *The ‘Supplices’ of Aeschylus* (London: Macmillan, 1889), on 87-90 and 897, A. W. Verrall (ed.), *The ‘Agamemnon’ of Aeschylus* (London: Macmillan, 1889), on 739 and 821, M. W. Humphreys (ed.), *The Antigone of Sophocles* (N.Y.: Harper & Brothers, 1891), on 353f., A. W. Verrall (ed.), *The ‘Eumenides’ of Aeschylus* (London: Macmillan, 1908), on 480-482, E. Bruhn (ed.), *Sophokles erkl. v. F. W. Schneidewin u. A. Nauck*, IV Antigone, *op. cit.*, on 353, C. Knapp, “A Point in the Interpretation of the Antigone”, *American Journal of Philology* 37 (1916) 300-1, A. Schuurmsma, *De Poetica Vocabulorum Abusione apud Aeschylum* (Amsterdam, H. J. Paris, 1932), 63, 119f., E. Fraenkel (ed.), *Aeschylus Agamemnon*, vol. II, Commentary on 1-1055 (Oxford: Clarendon Press, 1950, repr. 1957), on 739, J. D. Denniston, D. Page (ed.), *Aeschylus Agamemnon* (Oxford: Clarendon Press, 1957), on 739-40, C. P. Segal, “Sophocles’ Praise of Man and the Conflicts of the ‘Antigone’”, *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 3 (1964), 46-66, in particular 53, 55, = Idem, *Sacred Transgressions. A Reading of Sophocles’ Antigone* (South Bend, Ind: St Augustine’s Press, 1999), 17, 23, 25, G. Müller, *Sophokles Antigone*, *op. cit.*, 65, 121, A. A. Long, *Language and Thought in Sophocles. A Study of Abstract Nouns and Poetic Technique* (London: The Athlone Press, 1968), 38, 53, 83, 91, 108, P. Huart, *Le vocabulaire de l’analyse psychologique dans l’oeuvre de Thucydide*, *op. cit.*, 469, P. Huart, *ΓΝΩΜΗ chez Thucydide et ses contemporains* (Sophocle. Euripide. Antiphon. Andocide.

However, we must not forget the *epithet* – for the Theban elders speak of an *ἀνεμόεν φρόνημα*. In their eyes the thought they are referring to is “windy” or “windlike”. But the problem is that the epithet is anything but unequivocal. Does it really mean “windy” or “windlike”? Or is it rather that the chorus is stressing the similarity between thought and *air* viz. between thought and *breath*?⁶⁵ And if *wind* is really what the Theban elders have in mind, what wind-related meaning of *ἀνεμόεις* is at stake here? This adjective can be used either in an *active* sense⁶⁶ or *passively*.⁶⁷ But since the literal sense is excluded, what is the *tertium comparationis*? The most plausible candidate seems to be *quickness* or *swiftness*: the speed of thought (the fact that thought is wind-swift).⁶⁸ In other words, the Theban elders seem to be

Aristophane) (Paris: Klincksieck, 1973), 20, 35, 39, 49, 92, 94, 98f., 109, 117, 133, 138, 144, 146, J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles Commentaries* III The Antigone, *op. cit.*, on 176, 207-8, 458-60, H. Friis Johansen, E. W. Whittle (ed.), *Aeschylus The Suppliants*, vol. II, 1980, on 101, vol. III, 1980, on 911, G. R. Bonadeo, “Il primo stasimo dell’Antigone: La struttura, il lessico”, *op. cit.*, 41, A. F. Garvie (ed.), *Aeschylus Choephoroi* (Oxford: Oxford University Press, 1986), on 324-6, 594-5, E. L. Wheeler, *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery*, *op. cit.*, 36, A. H. Sommerstein (ed.), *Eumenides* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), on 476-9, R. Padel, *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), 110, M. Coray, *Wissen und Erkennen bei Sophokles*, *op. cit.*, 197f., 273, 279, 423, and S. Darcus Sullivan, *Sophocles’ Use of Psychological Terminology: Old and New*, *op. cit.*, 165, 268, S. Darcus Sullivan, *Aeschylus’ Use of Psychological Terminology: Traditional and New* (Montreal & Kingston/London/Buffalo: McGill-Queen’s University Press, 1997), 91, 224, M. Griffith, (ed.), *Sophocles Antigone*, *op. cit.*, on 353-4 and 458-60, S. Douglas Olson (ed.), *Aristophanes Peace* (Oxford: Oxford University Press, 1998), on 25-6, C. Utzinger, *Periphrades Aner*, *op. cit.*, 33f., 64, 229, D. Susanetti (ed.), *Sofocle: Antigone*, *op. cit.*, on 175-177, 322, and D. Cairns, *Sophocles: Antigone*, *op. cit.*, 60f.

⁶⁵ Cf. M. J. Smead (ed.), *The Antigone of Sophocles*, *op. cit.*, on 352, A. Boeckh (ed.), *Des Sophokles Antigone* Griechisch und Deutsch (Berlin: Veit & Co, 1843), 236 and K. Reinhardt (ed.), *Sophokles Antigone* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), 43 (“der Gedanken luftigen Hauch”).

⁶⁶ “Windlike” i. e. in some way “behaving like the wind”.

⁶⁷ I. e., “exposed to the winds”, “hit by the wind”, “windswept”, “windblown”. See, for example, Homer, *Ilias*, 3.305, 8.499, 12.115, 13.724, 18.174, 23.64 and 297, *Odyssea*, 9.400, 16.365, 19.432, *Hymn. Homer. In Venerem*, 291, *Fragmenta Hymni in Bacchum*, 1, *Antimachus Eleg. – B. Wyss* (ed.), *Antimachi Colophonii reliquiae* (Berlin: Weidmann, 1936), Fr. 2.

⁶⁸ Cf. C. G. A. Erfurdt (ed.), *Sophoclis Tragoediae Septem ac desperitarum fragmenta*, Vol. IV, *Antigona* (Lipsiae: Fleischer 1806), on 352 (“ἀνεμόεν φρόνημα non sublimem rerum scientiam, sed celeritatem consilii significare videtur”), T. F. Benedict, *Observationes in Sophoclis septem tragoediis* (Lipsiae: In Libraria Weidmann, 1820), 115 (“de mentis eiusque consiliorum celeritate”), A. Witzschel (ed.), *Sophokles Antigone mit kurzen teutschen Anmerkungen von G. C. W. Schneider* (Leipzig: Geuther, 1844²), on 354,

resorting to the time-honoured *topos of wind-swift thought* – viz. of wind-swift *νόος, νόημα* and the like. This *topos* is as old as Homer.⁶⁹ And as a matter of fact, the comparison *goes both ways*: thought is compared with wind and *vice versa*. The most common version of this *topos* emphasizes the idea of *thought-like speed*. The Theban elders go the other way around and seem to speak of *wind-like thought*. But there is another very plausible candidate for the *tertium comparationis*, namely *strength, impetuosity, strenuousness, fierceness*.⁷⁰ For winds are the very paragon of all this. And

(“windschnell”), L. Campbell (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments*, vol. I, *op. cit.*, on 354, M. L. D’Ooge (ed.), *Sophocles Antigone* (Boston: Ginn & Co, 1884), on 354, R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments III: The Antigone*, *op. cit.*, 354, M. A. Bayfield (ed.), *The Antigone of Sophokles*, *op. cit.*, on 354ff., E. Bruhn (ed.), *Sophokles erkl. v. F. W. Schneidewin u. A. Nauck*, IV *Antigone*, *op. cit.*, on 353 (“windschnell”), G. Wolff, L. Bellermann (ed.), *Sophokles*, vol. III, *Antigone* (Leipzig: Teuber, 1878³), on 354, W. Schadewaldt (ed.), *Sophokles. Tragödien*, *op. cit.*, 81, G. Müller, *Sophokles Antigone*, *op. cit.*, 93, M. Griffith, (ed.), *Sophocles Antigone*, *op. cit.*, on 353-4, A. Brown (ed.), *Sophocles: Antigone*, *op. cit.*, on 354, G. A. Staley, “The Literary Ancestry of Sophocles’ ‘Ode to Man’”, *The Classical World* 78 (1985), 561-570, in particular 567, T. C. W. Oudemans, P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity*. *op. cit.*, 120, 128, S. Darcus Sullivan, *Sophocles’ Use of Psychological Terminology: Old and New* (Ottawa: Carleton University Press 1999), 268, C. Utzinger, *Periphrades Aner*, *op. cit.*, 24, D. Susanetti (ed.), *Sofocle: Antigone*, *op. cit.*, 83, D. Cairns, *Sophocles: Antigone*, *op. cit.*, 60.

⁶⁹ Cf. notably Homer, *Ilias* 15.80-83, *Odyssea* 7.36, *Hymn. Homer. in Appolinem*, 186, 448, *Hymn. Homer. in Mercurium* 43f., Hesiod, *Scutum*, 222, Theognis, *Elegiae*, 985. See also A. Hoppe, *De comparationum et metaphorarum apud tragicos Graecos usu* (Berlin: Jahncke, 1859), 9ff., in particular 20, T. Hudson-Williams (ed.), *The Elegies of Theognis* (London: Bell & Sons, 1910), on 985, T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes (ed.), *The Homeric Hymns* (Oxford/Amsterdam: Oxford University Press/Hakkert, 1963²), on *in Mercurium* 43, B. A. van Groningen (ed.), *Theognis*, Le premier livre édité avec un commentaire (Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1966), on 985, O. Longo, *Commento linguistico alle Trachinie di Sofocle* (Padova: Antenore, 1968), on 953-5, R. Kassel, “Zum euripideischen Kyklops”, *Maia* 25 (1973) 99-106, in particular 100, R. Seaford (ed.), *Euripides, Cyclops* (Oxford: Clarendon Press, 1984), on 44, M. Davies (ed.), *Sophocles Trachiniae* (Oxford: Clarendon Press, 1991), on 953, R. Padel, *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), 96, and A. Vergados (ed.), *A Commentary on the ‘Homeric Hymn to Hermes’* (Berlin: de Gruyter, 2013), on 43.

⁷⁰ Cf. R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments II: The Oedipus Coloneus* (Cambridge: University Press, 1885), on 1081, R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments V: The Trachiniae* (Cambridge: University Press, 1892), on 953f., J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries*, VII, The Oedipus Coloneus (Leiden: Brill, 1984), on 1081-1084, P. E. Easterling (ed.), *Sophocles Trachiniae* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), on 953-5, E. van Nes Ditmars, *Sophocles’ Antigone: Lyric Shape and Meaning* (Pisa: Giardini Editori, 1992), 58.

the power of thought (and for that matter, of pride, etc.) might be described as very *strong*, *gusty*, *impetuous*, *fierce* – as *sweeping all resistance before it*, etc., just like a stormy wind. In short, it is by no means unlikely that the Theban elders are speaking of the “hurricane” of thought (viz. of the “hurricane” of pride, ambition and haughtiness, etc.). Finally, it is also possible that the comparison takes into account the *nimbleness* of thought viz. the fact that it is *free* (as free as the wind: that it “goes its own ways”, etc.)⁷¹

It cannot be excluded, however, that *ἀνεμόεν* stands for the idea of something *very high*, either in the literal⁷² or in the figurative sense.⁷³ Jebb claims that the word can be said only of high places (in the literal sense).⁷⁴ But Müller has a point when he contends that nothing prevented Sophocles from using it to express a “moral” (or “psychological”) quality.⁷⁵ If this is true, *ἀνεμόεν* might express a) “the heights to which man’s intelligence reaches”⁷⁶ or b) the heights to which human “pride, ambition and haughtiness” reach – in which case it means something like “lofty”, “high-flying”, “high-flown”, “high-soaring”.

Another important aspect is the fact that most of these possible shades of meaning can have either a *positive* or a *negative* connotation. What is more,

⁷¹ Cf. M. W. Humphreys (ed.), *The Antigone of Sophocles*, *op. cit.*, on 353f., L. Campbell (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments*, vol. I, *op. cit.*, on 354 and F. H. Bos, *Studia sophoclea* (Lugduni Batavorum: van Nifterik, 1898), 52: “Cogitationis celeritatem poeta indicare voluisse videtur et facultatem qua mentem inter cogitandum ad varias res convertimus” (emphasis added).

⁷² Cf. J. W. Donaldson (ed.), *The Antigone of Sophocles* in Greek and English (London: J. W. Parker, 1848), on 352: “up in the air”

⁷³ See, for example, T. F. Benedict, *Observationes in Sophoclis septem tragoediis* (Lipsiae: Weidmann, 1820), 115f., A. Hoppe, *De comparationum et metaphorarum apud tragicos Graecos usu*, *op. cit.*, 20 (“sublimia cogitandi facultas” – “ita tamen ut in regionem quamdam a natura sibi non permissam se attollere dicantur homines”) and F. H. M. Blaydes, *Spicilegium Sophocleum Commentarium perpetuum in septem Sophoclis fabulas continens* (Halis Saxonum: in Orphanotrophei Libraria, 1903), on Antig. 354, pp. 59-60 (“sublime”).

⁷⁴ R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments* III: The Antigone, *op. cit.*, on

⁷⁵ G. Müller, *Sophokles Antigone*, *op. cit.*, 95. The use of *ἀνεμόεν* in Pindar’s *Pythica* 1, 91 (ἐξίει δ’ ὄσπερ κυβερνήτας ἀνήρ ἰστίον ἀνεμόεν) may have played a role in this regard. Pindar speaks of one’s sail filled or inflated with wind. And it is only a small step from the idea of “having the wind in one’s sail” to the idea of self-confident and arrogant ambition (of “being full of oneself”, “thinking highly of oneself” and the like). Cf. K. H. Kaiser, *Das Bild des Steuermannes in der antiken Literatur* (Diss. Erlangen, 1954), 34f. and J. Péron, *Les images maritimes de Pindare* (Paris: Klincksieck, 1974), 51.

⁷⁶ G. A. Staley, “The Literary Ancestry of Sophocles’ ‘Ode to Man’”, *The Classical World* 78 (1985), 561-570, in particular 567. Cf. M. L. D’Ooge (ed.), *Sophocles Antigone* (Boston, Ginn & Co, 1884), on 354.

there is a possible connection between the semantic ambiguity of *ἀνεμóεν* and the above-mentioned ambivalence of *φρόνημα*.⁷⁷ The *negative* sense of the former could be related to the *negative sense* of the latter. However, it should be borne in mind that what we are dealing with here is not necessarily an “either/or”: either this or that shade of meaning, either a) *positive φρόνημα* + *positive ἀνεμóεν*, or b) *negative φρόνημα* + *negative ἀνεμóεν*. In this case, too, there is room for *conjunction* viz. for a *conflation of various meanings*: *φρόνημα*/thought can be at the same time swift and lofty (viz. high-soaring), etc.; and *φρόνημα*/pride can be at the same time swift and lofty (viz. high-soaring), etc. In short, we can mimic Sophocles’ compressed form of expression and say: “thought/pride can be swift/lofty (viz. high-soaring), etc.”.

Last but not least, it should be noted that *ἀνεμóεν* might also express the fact that *φρόνημα* (man’s thought – but also man’s pride and arrogance) is something rather *unsubstantial*,⁷⁸ both in a pejorative sense (it is unstable, changeable, fleeting, etc.) and in the sense that it is *intangible* and *invisible* (with stress on the fact that, as Brown puts it, *φρόνημα* is “very powerful though invisible”).⁷⁹

The fourth key word is *ἐδιδάξατο*.⁸⁰ As mentioned before, Jebb claims that it is equivalent to *αὐτὸς ἑαυτὸν ἐδίδαξε*.⁸¹ The translation should therefore be: “he taught himself”. As a matter of fact, this line of interpretation – and the paraphrase “αὐτὸς ἑαυτὸν ἐδίδαξε” – can already be found in the *Prodromus* of Korais’ *Greek Library*,⁸² which is already cited by Erfurdt.⁸³ Dindorf translates “se docuit i.e. suoapte ingenio didicit”.⁸⁴ Schneidewin fol-

⁷⁷ Incidentally both *φρόνημα* and *ἀνεμóεν* have their counterpart in the the first stasimon of Aeschylus’ *Choephoroi* (591 and 594-5), where both words are rather *negatively* connotated.

⁷⁸ D. Cairns, *Sophocles: Antigone*, *op. cit.*, 60.

⁷⁹ A. Brown (ed.), *Sophocles: Antigone*, *op. cit.*, on 354. Hoppe, *loc. cit.*, highlights the connection between the different shades of meaning. And he hits the mark when he writes: “Aptissimum vero ἀνεμóεν diximus, nam si epitheton cogitationi apponendum poeta quaerebat, unde, cum e rerum natura similitudinem desumere vellet, aptius potuit, quam ab auris, quibus nec levius nec mobilius nec subtilius quidquam homines noverint?”

⁸⁰ 356.

⁸¹ R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments* III: The Antigone, *op. cit.*, on 356.

⁸² A. Κοραΐς, *Πρόδρομος Ελληνικής Βιβλιοθήκης* (Εν Παρισίοις: Εκ της Τυπογραφίας Φ. Διδότου, 1805), 36.

⁸³ C. G. A. Erfurdt (ed.), *Sophoclis Tragoediae Septem ac desperitarum fragmenta*, Vol. IV, Antigona (Lipsiae: Fleischer 1806), on 354.

⁸⁴ C. W. Dindorf, *Ad Sophoclis tragœdias annotationes* (Oxonii: Typogr. Academicum, 1836), on 356.

lows in his footsteps and translates: “suoapte sibi ingenio didicit”.⁸⁵ Campbell offers a similar translation: “he taught himself”⁸⁶ – and so do Bruhn (“er lehrte sich dies”),⁸⁷ Mette (“gewann er sich ab”),⁸⁸ Schadewaldt (“bracht er sich bei”),⁸⁹ Kamerbeek,⁹⁰ Moorhouse,⁹¹ Segal and Griffith (“he taught himself ‘or ‘they taught one another”), Jouanna and Leclerc (“s’est enseigné à lui-même”)⁹², Susanetti (“ha insegnato a sé stesso”)⁹³ – to name but a few. There is, of course, a grammatical problem with this line of interpretation. Jebb admits a) that he can find “no parallel for the use of the aor. midd. here” and also b) that “it is rare for any midd. form, without a reflexive pron., to denote that the subject acts *on* (and not for) himself”.⁹⁴ The problem is the so-called *directly reflexive* medium – or to be more precise the transitive use of the directly reflexive medium *without a reflexive pronomen*. This kind of construction is not absolutely unheard of. But it is very rare – and even more so given the fact that the verb in question here (namely διδάσκειν) is neither a verb of bodily activity (of “natural and habitual actions”)⁹⁵ nor a *verbum affectuum* – in which case the construction would be relatively more common.⁹⁶ Campbell offers a list of instances of a “pointedly reflexive” middle

⁸⁵ F. W. Schneidewin (ed.), *Sophokles IV, Antigone* (Berlin: Weidmann, 1856³), on 355.

⁸⁶ L. Campbell (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments*, vol. I, on Antig. 356.

⁸⁷ E. Bruhn (ed.), *Sophokles* erkl. v. F. W. Schneidewin u. A. Nauck, IV Antigone, *op. cit.*, on 354.

⁸⁸ H. J. Mette, “Die Antigone des Sophokles”, *Hermes* 84 (1956), 129-134 = Idem, *Kleine Schriften*, ed. A. Mette, B. Seidensticker (Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988), 111-134, in particular 133.

⁸⁹ W. Schadewaldt (ed.), *Sophokles. Tragödien* (Zürich/Stuttgart: Artemis, 1968), 81. Cf. K. Reinhardt (ed.), *Sophokles Antigone* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982⁶), 43.

⁹⁰ J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles Commentaries III The Antigone*, *op. cit.*, on 354-60. Cf. H. Gundert, “Größe und Gefährdung des Menschen”, 11 and 25.

⁹¹ A. C. Moorhouse, *The Syntax of Sophocles* (Leiden: Brill, 1982), 178

⁹² J. Jouanna, *Hippocrate* (Paris: Fayard, 1992), 336 and M.-C. Leclerc, “La résistible ascension du progrès humain chez Eschyle et Sophocle”, *Revue des études grecques* 107 (1994), 68-84, in particular 78.

⁹³ D. Susanetti (ed.), *Sofocle: Antigone*, *op. cit.*, 83, and on 355-356 (“ha apreso da sé stesso”, “ha imparato per sé”).

⁹⁴ R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments III: The Antigone*, on 356.

⁹⁵ A so-called verb of “grooming or body care”.

⁹⁶ Cf. F. E. Thompson, *A Syntax of Attic Greek* (London: Rivington, 1873), 124ff., B. L. Gildersleeve, *Syntax of Classical Greek*. From Homer to Demosthenes (N.Y.: American Book Co., 1900), §146, and also W. W. Goodwin, *A Greek Grammar* (London: Macmillan, 1879), 267, J. M. Stahl, *Kritisch-historische Syntax des griechischen Verbums* (Heidelberg: Winter, 1907), 48ff., H. W. Smyth, *A Greek Grammar for Colleges* (N.Y./Cincinnati/Chicago/Boston/Atlanta: American Book Co., 1920), 390f., O. Riemann, C. Cucuel, *Règles fondamentales de la syntaxe grecque* d’après l’ouvrage de Albert von Bamberg (Paris:

voice.⁹⁷ But the problem remains. On the one hand, “he taught himself” seems to be the only possible understanding of ἐδιδάξατο. On the other hand, there is no ultimate clarity on the grammatical issues so far. Are the parallel passages conclusive? If they are not, is ἐδιδάξατο to be understood as a further case of “poetic license” in choral lyric? Are the grammatical rules on the so-called direct reflexive middle too rigid and sweeping?⁹⁸ Or are there other ways of understanding Sophocles’ syntax?⁹⁹

Klincksieck, 1948⁵), 99ff., E. Schwyzler, A. Debrunner, *Griechische Grammatik*, II Syntax und syntaktische Stilistik (München: Beck, 1950, 1988⁵), 228f., A. C. Moorhouse, *op. cit.*, 178., A. Rijksbaron, *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek*. An Introduction (Amsterdam: Gieben, 1984, repr. Chicago: The University of Chicago Press, 2002³), 144ff., S. Kemmer, *The Middle Voice* (Amsterdam/Philadelphia: J. Benjamins Publ. Co., 1993), 16ff., R. J. Allan, *The Middle Voice in Ancient Greek*. A Study in Polysemy (Diss. Universiteit van Amsterdam, 2002), 64ff.

⁹⁷ See his “Introductory Essay on the Language of Sophocles,” § 31, 52f., and also Moorhouse, 178.

⁹⁸ See for instance J. Humbert, *Syntaxe grecque* (Paris: Klincksieck, 1954²), §§ 165ff. For the discussion of the grammatical question concerning the use of the middle as reflexive (and how it should be interpreted), in addition to the studies mentioned in note 95 see G. Bernhardt, *Wissenschaftliche Syntax der griechischen Sprache* (Berlin: Duncker & Humblot, 1829), 344ff., T. Mitchell (ed.), *The Tragedies of Sophocles with Notes, Critical and Explanatory*, vol. II, *op. cit.*, on 356, F. H. M. Blaydes, *Sophocles with English Notes*, Vol. 1 (London: Whittaker&Co./G. Bell, 1859), on Antig. 360, L. Campbell (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments*, vol. I, *op. cit.*, 52, M. W. Humphreys (ed.), *The Antigone of Sophocles* (N.Y.: Harper & Brothers, 1891), on 355ff., R. C. Jebb (ed.), *loc. cit.*, M. A. Bayfield, *The Antigone of Sophocles* (London: Macmillan, 1901), on 354ff., G. Müller, *Sophocles Antigone*, *op. cit.*, P. Joos, *ΤΥΧΗ, ΦΥΣΙΣ, ΤΕΧΝΗ*, *op. cit.*, 48, H. W. Smyth, G. M. Messing, *Greek Grammar* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956), §§ 1717f., P. J. Schrijvers, “La pensée de Lucrèce sur l’origine du langage”, *Mnemosyne* 27 (1974), 337-364, in particular 358-359, J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles Commentaries III The Antigone*, on 354-60, A. C. Moorhouse, *The Syntax of Sophocles*, *op. cit.*, 178, M.-C. Leclerc, “La résistible ascension du progrès humain chez Eschyle et Sophocle”, *Revue des études grecques* 107 (1994), 68-84, in particular 78, M. Griffith (ed.), *Sophocles Antigone*, on 355, D. L. Gera, *Ancient Greek Ideas on Speech, Language and Civilization* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 146, R. J. Allan, *The Middle Voice in Ancient Greek: A Study in Polysemy* (Amsterdam: Gieben, 2003), 90ff., 115f., C. Utzinger, *Periphrases Aner*, 24, R. Allan, “Sophocles’ Voice. Active, Middle, and Passive in the Plays of Sophocles”, in: I. J. F. de Jong, A. Rijksbaron (ed.), *Sophocles and the Greek Language: Aspects of Diction, Syntax and Pragmatics* (Leiden/Boston: Brill, 2006), 111-126, in particular 120ff.

⁹⁹ Matthiä, for instance, takes ἐδιδάξατο to be a case of *middle for passive*: “Soph. Antig. 354 καὶ φθέγμα καὶ ἠνεμόεν φρόνημα καὶ ἀστυνόμους ὀργὰς ἐδιδάξατο, wo nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche ἐδιδάχθη stehen sollte. Aber ἐδιδάχθη heißt, er lernte von anderen passive, ἐδιδάξατο, er lernte durch eigene Thätigkeit.” Cf. A. Matthiä,

As for the meaning of ἐδιδάξατο, the point seems to be that man taught himself – or, as Mitchel puts it, that he “*learned by his own agency*”.¹⁰⁰ For some interpreters Sophocles’ words have a mainly *collective* and *reciprocal* meaning: “mankind have taught one another”.¹⁰¹ In principle, there is nothing wrong with this. But this collective and reciprocal shade of meaning should not make us forget something else, namely that ἐδιδάξατο also refers to the *origin* of the “cognitive conquests” in question. The point does not seem to be just the *transmission* of cognitive skills (that human beings “teach one another”), but also the *original acquisition* of the said skills (how they were *initially* acquired) – and the fact that man is the sole author of his own cognitive performance. In other words, the Theban elders highlight the fact that the cognitive skills in question were learned “by man’s own agency” in the sense that they are entirely *self-taught*: he learned them *all by himself*. This seems to be the main point. We can also express this by saying that the human race was at the same time *the teacher and the pupil*. And this holds true for *each and every* cognitive skill: in each case, somewhere along the line someone must have been *his own pupil-teacher*. And hence the ancient scholiasts were not far from the truth when they interpreted ἐδιδάξατο as “discovered or invented” (ἐφεῦρεν).¹⁰²

The fifth key word is ζυμπέφρασταί.¹⁰³ Two preliminary remarks should be made. First, as Matthiä, R. Major and Jebb observe, the verb is used as a

Ausführliche Griechische Grammatik, II.Theil (Leipzig: Vogel, 1827²), § 496.8, p. 936.

¹⁰⁰ T. Mitchell (ed.), *The Tragedies of Sophocles*. With Notes, Critical and Explanatory, vol. II (Oxford/London/Cambridge: Parker/Whittaker & Co/Deighton, 1844), on 356.

¹⁰¹ M. J. Smead (ed.), *The Antigone of Sophocles* (N.Y.: Appleton & Co, 1871), on 355. Cf. G. Wolff, L. Bellermann (ed.), *Sophokles, vol. III, Antigone*, (Leipzig: Teuber, 1878³), on 356 (“lehrte unter sich d. h. jeder lehrte den andern, durch gegenseitige Einwirkung und Lehre ward die bezeichnete geistige Höhe erreicht”) and W. Schmid, “Probleme der sophokleischen Antigone”, *Philologus* 62 (1903), 1-34, in particular 14f.: “In dem Medium ἐδιδάξατο liegt eben dann derselbe Begriff wie in der Präposition von ζυμπέφρασταί v.364 (vgl. συνθηρᾶσθαι = viribus cunctis venari v. 432) – der Begriff der Reciprocität, der gemeinsamen Arbeit am Kulturfortschritt – einer lehrt den andern, alle sinnen gemeinsam nach.” E. Bruhn (ed.), *Sophokles erkl. v. F. W. Schneidewin u. A. Nauck*, IV Antigone (Berlin: Weidmann, 1913), on 354, writes: “ἐδιδάξατο wird direktes Medium sein müssen: er lehrte sich dies. Der Erfinder und der Lernende sind ja beide Angehörige der Gattung Mensch.”

¹⁰² See notably *Scholia Graeca in Sophoclem ex editione Brunckiana* (Oxonii: e Tipographeo Clarendoniano, 1810), on Antig. 360, p. 236, and on Antig. 362, p. 417-418: “(...) νῦν δὲ ἀντὶ τοῦ ἐφεῦρε καὶ ἐδίδαξε κεῖται”. Cf. A. Boeckh (ed.), *Des Sophokles Antigone* Griechisch und Deutsch (Berlin: Veit & Co, 1843), 235: “Und der Mensch *erfand sich* die Sprache (...)”, emphasis added.

¹⁰³ 364.

perfect middle.¹⁰⁴ Secondly, it is important to bear in mind that the verb is in the *perfect tense*. As Kamerbeek points out, “the perfect emphasizes the fact that such remedies” – the object of *ξυμπέφρασται* – *exist*”.¹⁰⁵ In this passage *συμφοράζομαι* means something like “to contrive” (Jebb’s and Brown’s translation) or “to devise”.¹⁰⁶ And Campbell translates: “he hath gathered to him by his thought (...)”. As for the verbal prefix (*συν-*), Kamerbeek takes the

¹⁰⁴ Cf. J. R. Major (ed.), *The Hecuba of Euripides* (London: Longmann, Orme, Brown, Green & Longmanns, 1840), on 544, A. Matthiä, *Ausführliche Griechische Grammatik, op. cit.*, § 493, and R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments III: The Antigone*, on 363f. See also T. Mitchell (ed.), *The Tragedies of Sophocles*, vol. II, on 363, and M. J. Smead (ed.), *The Antigone of Sophocles*, on 364.

¹⁰⁵ See J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles Commentaries III The Antigone*, on 361-364.

¹⁰⁶ German translators resort to verbs like “überdenken” (Hölderlin), “ersinnen” (Bruhn) or “bedenken” and “erwägen” (“hat er bei sich bedacht, erwogen” – Schneider). On the meaning of the verb, see notably P. Elmsley (ed.), *Scholia in Sophoclis tragoedias: e codice ms. laurentiano*, Vol. I (Lipsiae: Hartmann, 1826), 89 (“ἐπινηρόηκεν καὶ γινώσκει”), G. C. W. Schneider, *Sophokles Tragödien*, vol. VII: *Antigone* (Leipzig: Geuther, 1844), on 363, F. Ellendt, *Lexicon Sophocleum*, vol. 2, 192, G. Dindorf, *Lexicon Sophocleum*, 457, A. Fulda, *Untersuchungen über die Sprache der Homerischen Gedichte*, 1: *Der pleonastische Gebrauch von ΘΥΜΟΣ, ΦΡΗΝ und ähnlichen Wörtern* (Duisburg: Falk & Volmer, 1865), 127ff., 313, H. Ebeling, *Lexicon Homericum, op. cit.*, 302f., 445f., C. Capelle, E. E. Seiler, *Vollständiges Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriden* (Leipzig: Hahn, 1889²), 527, 582f., M. W. Humphreys (ed.), *The Antigone of Sophocles* (N.Y.: Harper & Brothers, 1891), on 364, M. Bréal, “Les verbes signifiant «parler»”, *Revue des Études Grecques* 14 (1901), 113-121, in particular 118f., E. Bruhn (ed.), *Sophokles erkl. v. F. W. Schneidewin u. A. Nauck*, IV *Antigone* (Berlin: Weidmann, 1913), on 363, V. Magnien, “Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l’âme”, *Revue des Études Grecques* 40 (1927), 117-141, in particular 135, J.-P. Vernant, M. Détienne, “La mêtis d’Antiloque”, *Revue des Études Grecques* 80 (1967), 68-83, in particular 69, 76, M. Hofinger, *Lexicon Hesiodicum cum indice inverso*, IV: P–Ω (Leiden: Brill, 1978), 605, A. Cheyins, “Le θυμός et la conception de l’homme dans l’épopée homérique”, *Revue belge de Philologie et d’Histoire* 61 (1983), 20-86, in particular 32, S. Darcus Sullivan, *Psychological Activity in Homer. A Study of Phren* (Ottawa: Carleton University Press, 1988), 91, S. Darcus Sullivan, *Sophocles’ Use of Psychological Terminology: Old and New*, 269, J. Svenbro, *Phrasikleia. An Anthropology of Reading in Ancient Greece* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1993), 13ff., D. T. Steiner, *The Tyrant’s Writ. Myths and Images of Writing in Ancient Greece* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 116ff., R. B. Cebrián, *Die Verben des Denkens bei Homer* (Innsbruck: Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft, 1996), 109ff., J. Barnouw, *Odysseus, Hero of Practical Intelligence: Deliberation and Signs in Homer’s Odyssey* (Lanham/Boulder/NY/Toronto/Oxford: University Press of America, 2004), 271, and R. Stefanelli, *La temperatura dell’anima: parole omeriche per l’interiorità* (Padova: Unipress, 2010), 78f., 81ff., 85ff., 89ff., 93ff.

view that it is “a case of συν- in the function of con- in e. g. conficio (...)”.¹⁰⁷ His point seems to be that, as Ernout and Meillet put it, the prefix “con-“ (and in this case “συν-“) denotes “l’aspect déterminé: achever”, so that it has a “perfective” meaning.¹⁰⁸ Bruhn takes a similar line: “σύν bezeichnet die Vollendung wie in συννοεῖν.”¹⁰⁹ G. Müller emphasizes the fact that the preverb may suggest either “consultation with others” (*Beratung mit anderen*) or a consultation or conversation with one’s Thumos (*Beratung mit dem eigenen Thumos*), i. e., a “consultation with oneself” (some kind of “thinking to oneself” process).¹¹⁰

The sixth key word or rather expression is σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ’ ἔχων.¹¹¹

Bayfield renders these lines as follows: “Possessed of his gift of ingenious skill, cunning beyond imagination (...) Lit[erally], having this inventiveness (inventive quality) of his skill as a gift (τι, a something) cunning beyond expectation”¹¹² L. Campbell translates: “His power of artful contriv-

¹⁰⁷ *Loc. cit.*

¹⁰⁸ Cf. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots* (Paris: Klincksieck, 1985⁴), 211, J. H. H. Schmidt, *Handbuch der Lateinischen und Griechischen Synonymik*, 413, K. von Garnier, *Die Präposition als sinnverstärkendes Präfix*, 41ff., as well as M. Leumann, *Homerische Wörter* (Basel: Reinhardt, 1950, repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993), 74f.

¹⁰⁹ E. Bruhn (ed.), *Sophokles erkl. v. F. W. Schneidewin u. A. Nauck*, IV Antigone, on 363.

¹¹⁰ Cf. G. Müller, *Sophokles Antigone*, 95 – and, for the idea of the “consultation with oneself”, for example J. de Romily, « *Patience, mon Coeur!* » L’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique (Paris: Les Belles Lettres, 1991), and H. Pellicia, *Mind, Body and Speech in Homer and Pindar* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), in particular 115ff. See also M. L. West (ed.), *Hesiod Theogony* (Oxford: Oxford University Press, 1966, repr. Oxford: Clarendon Press, 1997), on 900. Pretty much the same view is already found in the *Glossae* to Hesiod’s *Theogonia* – cf. H. FLACH (ed.), *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie mit Prolegomena* (Leipzig: Teubner, 1876), on 471, p. 191 (συμφράσασθαι συμβουλευσαι. μήτιν συμφράσασθαι βουλήν συμβουλευσασθαι) – and, for example, in A. C. M[einecke] (ed.), *Sophoclis Antigone. Ex recensione Brunckii cum ejusdem et Camerarii notis selectis* (Gottingae: Vandenhoeck & Ruprecht, 1788), 151 (“consultare simul et deliberare, excogitare”) and F. Parow, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, II.2 (Leipzig: Vogel, 1831⁴), *sub voce* (“sich berathen od. berathschlagen mit einem, (...) zusammen einen Rath ersinnen (...) dah. sich bedenken, nachdenken, bemerken, wahrnehmen, erkennen”). G. Authenrieth, *Wörterbuch zu den Homerischen Gedichten* (Leipzig: Teubner, 1873), 255, mentions two main lines of meaning: a) *secum* (θυμῶ) *meditari*, and b) *τινί* (βουλᾶς) *cum aliquo consilia inire*.

¹¹¹ 365-366.

¹¹² M. A. Bayfield (ed.), *The Antigone of Sophokles*, on 365ff.

ance is a miracle of unimaginable skill (...)”.¹¹³ Jebb’s translation runs thus: “Possessing, in his resourceful skill, a thing subtle beyond belief”¹¹⁴ Kamerbeek speaks of the “resourcefulness of his technical skill” “as a thing subtle beyond expectation (i.e more subtle or more ingenious than may be expected in mortal Man)”.¹¹⁵ According to Burton, “Sophocles’ words (...) mean that his [man’s] technical ingenuity is skilful or clever beyond belief.”¹¹⁶ Schmid translates almost word for word: “an den Hilfsmitteln der Techne (τὸ μηχανόεν τέχνας, prosaisch ausgedrückt: τὴν ἐκ τῆς τέχνης εὐμηχανίαν) eine Art von (τι) über blosser Hoffnungen erhebender σοφία besitzend”.¹¹⁷ Schadewaldt writes: “In dem Erfinderischen der Kunst eine nie erhoffte Gewalt besitzend”.¹¹⁸ Gundert renders the two lines thus: “als etwas Gescheites die Erfindungskraft der Kunst über Erwarten besitzend”.¹¹⁹ Griffith gives the following literal translation: “Having this resourceful <quality>of invention <as> something clever beyond expectation (...)”.¹²⁰ And Jouanna’s French translation runs as follows: “Tout en possédant dans cette invention des arts une science au-dessus de toute attente (...)”.¹²¹

First of all, it should be kept in mind that the syntax of these lines is ambiguous and puzzling. What we are dealing with here is rather sibylline, and it is no exaggeration to speak of *grammatical looseness*: the connection between the words is more *paratactic* than syntactic, and the paratactic dots can be connected in different ways. Kitzinger hits the mark when she speaks of a “disjointed” and “semantically ambiguous syntax”¹²² and criticizes translations for attempting “to naturalize or erase the strangeness of the wording and syntax here.”¹²³

¹¹³ Cf. L. Campbell (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments*, vol. I (Oxford: Clarendon Press, 1879²), on 364.

¹¹⁴ R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments* III: The Antigone, on 365f.

¹¹⁵ J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles Commentaries* III The Antigone, 85, on 365-67.

¹¹⁶ R. W. B. Burton, *The Chorus in Sophocles’ Tragedies*, 101.

¹¹⁷ W. Schmid, “Probleme der sophokleischen Antigone”, *Philologus* 62 (1903), 1-34, 17

¹¹⁸ W. Schadewaldt (ed.), *Sophokles. Tragödien*, 81.

¹¹⁹ H. Gundert, “Größe und Gefährdung des Menschen”, 26.

¹²⁰ M. Griffith (ed.), *Sophocles Antigone*, on 365-7.

¹²¹ J. Jouanna, “Le lyrisme et le drame: Le chœur dans l’Antigone de Sophocle”, in: J. Leclant, J. Jouanna (ed.), *Le théâtre grec antique: la tragédie* (Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 1998), 101-128, in particular 123.

¹²² M. R. Kitzinger, *The Choruses of Sophokles’ Antigone and Philoktetes. A Dance of Words* (Leiden/Boston: Brill, 2008), 26.

¹²³ Cf. M. R. Kitzinger, 24f. See also G. Ronnet, “Sur le premier stasimon d’Antigone”, *Revue des Études Grecques* 80 (1967), 100-105, in particular 101, and W. Hering, “The Ode on Man, Sophokles Antigone 332–383”, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 21 (1985), 25-41, in particular 36.

This is hardly the place to discuss these matters in detail. We will therefore make just a few remarks here.

Τὸ μηχανόεν τέχνας underscores the fact that the μηχαναί the Theban elders are talking about (i. e. human expediency and resourcefulness: man's ability to turn things to his advantage) are rooted a) in *knowledge*, and indeed b) in a very *particular* kind of knowledge, namely *τέχνη-knowledge* – not the common, trivial, everyday knowledge, immediately available to all. The Theban elders are clearly referring to *outstanding, exceptional* knowledge: to *extraordinary cognitive skills*. For that is what τέχνη is all about. And this idea is reinforced by σοφόν τι (*σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας*). For σοφόν suggests the idea of something *subtle, sophisticated, inventive, ingenious* – viz of something “*with limited access*” and that requires unusual intellectual abilities (so that it is *available only for a few*).

In other words, the point is that man is capable of expanding his “cognitive territory” beyond its “natural” boundaries (and indeed beyond the result of previous expansions). To put it in a nutshell, it is all about what might be termed “*prosthetic (artificial) knowledge*” viz. “*prosthetic (artificial) cognitive skills*”, as opposed to “*natural knowledge*” viz. to “*natural cognitive skills*”.

Finally, this idea is further reinforced by ὑπὲρ ἐλπίδ'. It is not only a question of man being endowed with *some degree* of cognitive expansion. The point is that man is endowed with an *undreamed-of, absolutely incredible* and *amazing* amount of it. The Theban elders do not elaborate on how this is so. But their previous remarks strongly suggest both a) cognitive expansion *in many different directions* and b) *successive waves* of cognitive expansion. And that is what σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων is all about: an “*explosion*” of *resourcefulness* beyond all bounds caused by an “*explosion*” of *cognitive expansion beyond all bounds*.¹²⁴

To these we should add a *seventh* word, namely ἐπάξεται. Strictly speaking, it is not a cognitive term. And it could also be objected that it does not

¹²⁴ Here we do not take into account the fact that ἐλπίδ' is ambivalent. As Oudemans and Lardinois put it (*Tragic Ambiguity*, 129, see also 137), “this not only means ‘beyond expectation’, but also ‘beyond hope’: it exceeds the limits that could be wished for. The fundamental ambiguity of hope will be abundantly underscored in the other stasima. Here Sophocles has confined himself to a dark undertone.” The ambivalence of ὑπὲρ ἐλπίδ' is yet another aspect of what Kitzinger termed the “ironic undermining by Sophocles of the chorus’ point of view”. As a matter of fact, it is no exaggeration to say that this “ironic undermining” is an almost constant feature of the first stasimon. See M. R. Kitzinger, *The Choruses of Sophocles’ Antigone and Philoktetes*, 23, and cf. G. Müller, *Sophocles Antigone*, 83, R. Coleman, “The Role of the Chorus in Sophocles’ Antigone”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 18 (1972), 4-27, in particular 9f., and T. C. W. Oudemans, P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity*, 120ff.

stand for a defining feature of human beings: it is rather used to describe what the human race is (and will always be) *unable to achieve*. But both objections prove to be too hasty and indeed ill-founded. For, on the one hand, even if it is not a cognitive term *sensu strictiore*, this verb is used to describe what human “cognitive abilities” (or at least the kind of “cognitive abilities” the Theban elders are referring to) are all about. And, on the other hand, precisely because they say that man is incapable of ἐπάγεσθαι in one single case, their claim is that ἐπάγεσθαι is the very thing man manages to achieve (or will eventually manage to achieve) *in all other cases*. In short, according to the Theban elders ἐπάγεσθαι is “the rule” – the *typical activity* of human race and indeed one of its main defining features.

Having said that, let us take a closer look at the word itself.

First, it should be noted that some commentators have questioned the reading and taken the view that this word should be emended. But on closer inspection it emerges that it is perfectly sound and, as Lloyd-Jones and Wilson put it, “makes excellent sense”.¹²⁵ For the most part, the two parties do not quarrel over the basic meaning of ἐπάγεσθαι in this line.¹²⁶ Wecklein paraphrases “ab aliquo loco adducere.”¹²⁷ Donaldson speaks of “the common sense of calling in succours (Thuc I.3); with which is coupled the notion of getting aid of any kind”.¹²⁸ Bayfield recalls “the common use of ἐπάγεσθαι

¹²⁵ H. Lloyd-Jones, N. G. Wilson, *Sophoclea*. Studies on the Text of Sophocles (Oxford: Clarendon Press, 1990), 124. Cf. C. Schambach, *Sophocles qua ratione vocabulorum significationes mutet atque variet* (Gottingae: E. A. Huth, 1867), 23, L. Campbell (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments*, vol. I (Oxford: Clarendon Press, 1879²), on 362, R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments III: The Antigone*, on 361f., P. Joos, *ΤΥΧΗ, ΦΥΣΙΣ, ΤΕΧΝΗ*, 50, J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles Commentaries III The Antigone*, on 361-364, M. Griffith (ed.), *Sophocles Antigone, op.cit.*, 360.

¹²⁶ The most notable exception is G. Vollgraff, “Ad Sophoclis Antigonam (Continued)”, *Mnemosyne* 48 (1920), 366-387, in particular 367. Vollgraff alters the text. He reads: “Αἰδᾶ μόνῳ (sive adverbialiter μόνον) φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται”. In his view, what we are dealing with here is a well-known construction, namely “ἐπάγειν sive τιτι δίκην, κίνδονον, νόσον, πῆμα, πόλεμον, δουλείαν”, πλήγην, and the like. In other words, according to him ἐπάγεσθαι means “to lay on”, “to apply something to something” – and in this case φεῦξιν ἐπάγεσθαι τιτι stands for φυγῆν ἐπιβάλλειν τιτι (i.e. for “fugare”, “in fugam dare”, “abigere” and the like). See also W. M. A. van de Wijnperse, *De Terminologie van het jachtwezen bij Sophocles* (Amsterdam: H. J. Paris, 1929), 33., C. J. Classen, *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, 25) (Berlin: Akademie-Verlag, 1960), 24, and W. S. Barrett (ed.), *Euripides Hippolytos* (Oxford: Clarendon Press, 1964), on 1194-7.

¹²⁷ N. Wecklein (ed.), *Sophoclis Tragoediae recens. et explan.* E. Wunderus (Leipzig: Teubner, 1878), on 359f.

¹²⁸ J. W. Donaldson (ed.), *The Antigone of Sophocles in Greek and English* (London: J. W. Parker, 1848), on 360.

(ἐπακτός) of bringing in foreign troops to one's assistance; and Thuc. 1.81 ἐκ θαλάσσης ὧν δέονται ἐπάξονται ('will import').¹²⁹ Schneidewin speaks of "sich zur Stelle schaffen",¹³⁰ and Bruhn of "sich heranholen".¹³¹ Humphreys paraphrases: "will achieve or procure; the lit. sense is import, bring in (to one's aid)".¹³² And Jebb writes: "'to bring into one's own country'; usually said of calling in allies to help one; or of importing foreign products. (...) Then often fig., of calling in anything to one's aid".¹³³

This is not the place to discuss these matters in detail. However, there is another important point that should not be overlooked. In all the above-mentioned cases, ἐπάγεσθαι denotes the idea of "getting", "fetching", "procuring", "obtaining", "calling in", or "introducing" something *already known*. This holds true both a) in the case of "importing foreign products", b) in the case of "calling in allies to help one", and c) in the general case of "bringing in anything to one's aid". In all these cases ἐπάγεσθαι is all about "cognitively available things": it seems intrinsically related to the *realm of the already known*. It is only a question of *getting hold* of the cognitively available things in question. But the Theban elders speak of a very particular way of "importing", "bringing in one's aid", or "introducing" (of a very particular kind of "foreign exchange") – namely an essentially *cognition-related* ἐπάγεσθαι. It is all about importing (bringing in to one's aid) *from the realm of the unknown*. That is, it is all about crossing the border between the realm of the *known* and the realm of the *unknown*; it is all about *expanding the former and diminishing the latter*.

In other words: on the one hand, the *knowledge* the Theban elders refer to is *essentially related to "getting things done"* (attaining what one needs or wants, etc.) – and that is what ἐπάγεσθαι is all about; but on the other hand, the "getting things done", etc., the Theban elders are talking about is *essentially knowledge-related*. *Knowledge is the key to getting things done*. To sum up: a peculiar kind of ἐπάγεσθαι – *cognitive ἐπάγεσθαι* – is the key

¹²⁹ M. A. Bayfield (ed.), *The Antigone of Sophokles*, on 360f.

¹³⁰ F. W. Schneidewin (ed.), *Sophokles IV, Antigone* (Berlin: Weidmann, 1856³), on 362

¹³¹ E. Bruhn (ed.), *Sophokles erkl. v. F. W. Schneidewin u. A. Nauck*, IV Antigone, on 361f.

¹³² M. W. Humphreys (ed.), *The Antigone of Sophocles* (N.Y.: Harper & Brothers, 1891), on 362. D'Ooge refers to two passages (Thucydides 6.6.2 and Demosthenes, *De falsa legatione* 259) and writes: "will not procure for himself" – cf. M. L. D'Ooge (ed.), *Sophocles Antigone* (Boston: Ginn & Co, 1884), on 361.

¹³³ R. C. Jebb (ed.), *Sophocles The Plays and Fragments III: The Antigone*, on 361f. He quotes from Thucydides, 1.81, 4.64, Plato, *Leges*, 823a, *Gorgias* 492b, and Menander, Ὀδῖα Fr. 2. Cf. C. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français* (Paris: Klincksieck, 1935), *sub voce*, who speaks of "amener à soi", "faire venir", "gagner".

to ἐπάγεσθαι in general (viz. the specifically human kind of ἐπάγεσθαι).¹³⁴

This brief overview of their “cognitive” vocabulary can help us better understand the first three strophes and what they are all about.

Let us now return to the main thread of our remarks.

As mentioned before, the point is that the Theban elders are talking of a *very particular kind of power* – for in the case of man, power has to do with *mental capacity, intelligence, skillfulness, craftiness*. This – not anything else – is what makes human beings so extraordinarily powerful. In short, according to the chorus, *intelligence is power* – the *supreme kind of power*. The “human empire” is based on intelligence. And what we have termed the “*triumph of man*” turns out to be a “*triumph of intelligence*”.

Here it is important to bear in mind that in this respect too what the chorus says makes reference to something outside the play.

As a matter of fact, their words evoke characteristic traits of a whole set of well-known views that were “in the air”, so to speak, in the 5th century B.C. To be sure, the first stasimon has nothing to do with a detailed and comprehensive presentation of these views. The point is that it was bound to remind the ancient audience of them; the result being that the views in question (or at least some hazy recollection of them) function as a backdrop against which the Theban elders present their description of the human race.

We are referring to what might be termed the ancient “*anthropology of discovery or invention*” (εὑρεσις), according to which human beings are a very particular kind of reality – for a) they define themselves by the fact that *they give rise to εὑρέσεις*, b) in the final analysis, their mode of being *is based on εὑρέσεις*, c) they *change everything around them through εὑρέσεις*, d) they become *themselves a product of εὑρέσεις* (an *invented – self-invented and self-inventing – animal*, as it were) and e) they bring about a *whole world of intrinsically εὑρεσις-related beings*.¹³⁵

¹³⁴ And this is one of the reasons why some interpreters find it difficult to accept and take the view that this word should be emended. The Theban elders use the verb to express a very specific kind of “acquisition” – and the context shows that, if the reading is right, “discovery”/“invention” viz. a cognitively related kind of “acquisition” is what they have in mind. However, there is no direct connection between and “discovery”/“invention”. As Seyffert puts it in his attempt to refute those who claim that ἐπάγεσθαι makes perfect sense: “non vident inveniendi vim a verbo ἐπάγειν alienam esse” – cf. M. Seyffert, *Sophoclis Antigona* (Berlin: Weidmann, 1865), on 361. But the point is that the use of ἐπάγεσθαι in this context highlights both a) that there is an ἐπάγεσθαι-component in every discovery or invention and b) that this “cognitive ἐπάγεσθαι” is essential to virtually all human ἐπάγεσθαι.

¹³⁵ In this regard, two aspects deserve specific attention. First, strictly speaking, εὑρεσις denotes both *discovery* and *invention*. It can mean *both* – and indeed something *halfway between them*: the general idea of “cognitive expansion” (so that the contrast between discovery and invention remains unstressed). Secondly, in Ancient Greece what

This is not the place to discuss this matter in any detail. Such a discussion would have to a) substantiate the claim that the first stasimon alludes to these views, b) analyse their content c) determine how they developed, d) discuss whether there is a thread of continuity between them, e) discuss who played a role in their development, and f) clarify their connection with the develop-

we have termed the “anthropology of discovery or invention” takes various shapes. This is not the place to discuss this subject in any detail. But it should be kept in mind that not all of them develop the idea that we ourselves are the discoverers or the inventors. The common denominator between all the varieties of this particular kind of anthropology is an acute sensitivity to the fact that most of what shapes our usual life is εὑρέσεις-related: it results from εὑρέσεις and would not have been possible without εὑρέσεις. In other words, the common denominator is an acute sensitivity to the fact that most of what shapes our usual life must have been *discovered* or *invented* – that it was not there from the beginning and would not be there if the gap between ignorance and knowledge had not been bridged. In some cases, this acute sense of discontinuity between ignorance and knowledge expresses itself in the idea that the εὑρέσεις were a gift of the gods (or demigods) – that they are the product of some kind of divine “revelation”. This is often linked with the idea of a *composite* gift, encompassing a variety of cognitive skills, so that this variety of skills is acquired at the same time. But in some cases, the emphasis is different. On the one hand, the human race has discovered and invented *by itself*. We are on our own, and mankind is the result of a complex process of “self-education”: it has had to *work its way up, turning its weakness into strength*. In short, we are *the product of ourselves* (viz. of the work done by our ancestors). On the other hand, this “self-education” *takes time*. It is a *long series of gradual and minute steps*, and ἀνάγκη – χρεῖώ, χρεῖα, ἔνδεια, πενία and the like – can be described as the essential catalyst for this gradual development. In yet other cases, the two models (the idea of “divine revelation” and the idea of what we have termed “self-education”) are combined. To be sure, Sophocles’ Theban elders do not breathe a word about this. And one would think that they do not take sides on the issue. But, on the other hand, as pointed out above, in the first stasimon the gods are conspicuous by their absence. The choral ode is all about mankind, the natural elements and other animals. And everything seems to suggest the idea of “autonomous skills”, and that the focus is on what human beings are capable of doing *by themselves*. This is, of course, a matter of interpretation. But if we are not mistaken what the Theban elders say tends clearly in this direction. See, for example, B. Knox, *Word and Action. Essays on the Ancient Theatre*, (Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1979), 171: “In fact, what distinguishes this particular Kulturgeschichte from its fellows is precisely its secular tone: man “taught himself” – no Prometheus or Zeus was needed – and the list of what he taught himself does not include, as other accounts do, sacrifice and divination.” And Riemer basically says it all when he speaks of a “dezente Anonymität göttlichen Wirkens” – cf. P. Riemer, “Nichts gewaltiger als der Mensch? Zu Sophokles’ Kritik an der zeitgenössischen Kulturentstehungslehre”, *Gymnasium* 114, 2007, 305-315, in particular 313. See also Idem, *Sophokles, Antigone – Götterwille und menschliche Freiheit* (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1991, 12.) (Mainz/Stuttgart: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Franz Steiner, 1991).

ment of ancient Greek views on τέχνη. It need scarcely be said that all this goes far beyond the scope of this paper. So let it suffice to say that the views in question have to do with the topos of the πρώτος εὐρητής and the so called εὐρήματα-catalogues, and that the Homeric Hymn in *Vulcanum*¹³⁶, The *Phoronis* (Fr. 2)¹³⁷, Hesiod,¹³⁸ Democritus,¹³⁹ Xenophanes,¹⁴⁰ The *Anonymus Iamblichii*,¹⁴¹ the *De antiqua medicina*¹⁴² and the *De arte*,¹⁴³ Aeschylus' *Palamedes Fragment*,¹⁴⁴ the *Prometheus Vincetus*,¹⁴⁵ Sophocles' Fragments Fr. 432 and 479¹⁴⁶, Moschion¹⁴⁷, Anaxagoras,¹⁴⁸ Archelaos,¹⁴⁹ Protagoras,¹⁵⁰ Euripides,¹⁵¹ the *Sisyphus* fragment,¹⁵² Gorgias,¹⁵³ Isocrates¹⁵⁴ and Plato¹⁵⁵ are among the sources for their study.¹⁵⁶

In addition, let us take a closer look at a few key aspects.

¹³⁶ T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes (ed.), *The Homeric Hymns*, 84.

¹³⁷ M. Davies (ed.), *Epicorum Graecorum Fragmenta* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 154.

¹³⁸ *Opera*, 42ff.

¹³⁹ DK 68 B5, B16, B 33, B 144, B 148, B154.

¹⁴⁰ In particular DK 21, A 52, B 18.

¹⁴¹ DK 89, B 6.

¹⁴² In particular 1.2, 2.1, 3.1-3.4, 5.3, 7, 14.3.

¹⁴³ The *De arte* does not focus specifically on what we have termed the “anthropology of discovery or invention”, but it is one of the main sources for the ancient Greek idea of εὐρεσις. See in particular 1.3-4, 1.6-7, 1.8, 1.9, 5.18-19, 6.11-12, 9.11-12, 11.32-34, 12.4-5, 12.9-11, and 12.19-20.

¹⁴⁴ Fr. 181aR, Adesp Fr. 470 Nauck2. Fr 438 Nauck (=479 Radt).

¹⁴⁵ 436ff.

¹⁴⁶ A. C. Pearson (ed.), *The Fragments of Sophocles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1917).

¹⁴⁷ Fr. 7 (Nauck). TGF Snell 6.

¹⁴⁸ DK 59, A 15, A 102, B4, B21b.

¹⁴⁹ DK 60, A 1, A 4.

¹⁵⁰ DK 80, A a, B 8. As a matter of fact, none of the extant fragments of Protagoras provides any detailed insight into his views on these questions. But it seems safe to assume that his *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* dealt with these matters and played a major role in the development of what we have termed the ancient “anthropology of discovery or invention”. The crucial, but controversial source for reconstructing his doctrine is Plato's *Protagoras*.

¹⁵¹ Notably *Supplices*, 195ff.

¹⁵² Cf. DK 88 B 25, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* 43F 19 Snell.

¹⁵³ DK 82, B 11 A.

¹⁵⁴ In particular *Panegyricus*, 28ff., *Antidosis*, 253-4, and *Nicocles* (Oratio III), 6.

¹⁵⁵ Cf. notably Plato, *Protagoras* 319a8ff. But see also, for example, *Apologia* 41b, *Respublica* 522, *Philebus* 17 and *Leges* 667.

¹⁵⁶ For a general overview of studies on these matters see Appendix II.

First, the starting point of every εὔρεσις is *cognitive ἀμηχανία* or *ἀπορία* (and indeed any kind of ἀμηχανία or ἀπορία, since every ἀμηχανία or ἀπορία has to do with *cognitive ἀμηχανία* or *ἀπορία* viz. with the fact that one does not *know* how to overcome the ἀμηχανία or ἀπορία in question). And εὔρεσις stands for a *cognitive breakthrough*: the particular kind of change owing to which one manages to *acquire* knowledge, insight, understanding (understanding of *how things are* and of *how things can be done*¹⁵⁷). In other words, εὔρεσις stands for the fact that human knowledge is *dynamic*, changing through mechanisms of creativity and innovativeness. What was *beyond reach* becomes *within reach*, the unknown finds its way into our store of knowledge. Εὔρεσις thus stands for the extraordinary fact that we somehow manage to *bridge the discontinuity* between what we know and what we do not know (viz. what we understand and what we do not understand). It is the *genesis of new insight(s)* – the amazing miracle Jonathan Swift calls our attention to in one of his *Thoughts on Various Subjects*: “Vision is the art of seeing things invisible”.¹⁵⁸

As Swift points out, *vision emerges out of blindness*: there is no vision prior to vision, and vision *must invent itself in a medium of blindness*. In other words, vision is always, as it were, *sightlessness that has taught itself to see*. But what holds good for vision in the literal sense also applies to *knowledge* and *insight* – to the mysterious *dawning of intelligence* the Greek word “εὔρεσις” stands for: *insight emerging from the lack of it*. Here, too, we are dealing with some kind of *self-invention* or *self-positing* of knowledge in the middle of its absence. Here, too, “*sightlessness*” *teaches itself to “see”*. And mankind is where this process (namely the extraordinary process by means of which *sightlessness gives way to insight* and *transforms itself into insight*) is constantly taking place. The *human race is, as it were, the epicentre of this*.

Secondly, the particular kind of *cognitive change* – of “eruption of knowledge” – human beings are capable of paves the way for a *second kind of change*: the change of ἀμηχανία or ἀπορία into their opposite: *μηχανή* and *εὐπορία*. Cognitive change, i. e. the acquisition of knowledge, insight or understanding (grasping how things are and how things can be done) – all this can be used *for getting things done* (i. e., for *getting things changed*). That is, it can be used in improving the human environment, in inventing technical skills, etc. In short, *acquired knowledge* – *acquired insight* – generates *power and might*. Pushing forward the boundaries of knowledge thus brings about considerable *changes in the relation of forces* or rather an *inversion of the balance of power* between man and other beings. The weaker becomes

¹⁵⁷ Viz. of how things can be *changed*.

¹⁵⁸ J. Swift, *The Prose Works*, vol. IV, ed. H. Davies & L. Landa (Oxford: Blackwell, 1957), 252.

the stronger and vice versa. And this is how man prevails over everything else around him. The ancients never ceased to marvel at the fact that the *tiniest* and *subtlest* of all things (such a seemingly *weak* thing as intelligence or knowledge: the most *immaterial*, the most *intangible*, the most *unsubstantial*, the most “*unmuscled*” thing of all) should be such an extraordinary source of strength and power (of a radically new kind of overwhelming strength and power).¹⁵⁹ This inversion in the balance of power is what the first stasimon is all about.

Thirdly, the change in the relation of forces – or rather the inversion in the balance of power we are referring to – is not brought about by *one* single insight or a *few scattered* insights. It requires much more, namely nothing less than an extraordinary *multiplication and accumulation* of εὔρεσεις and μηχαναί, a *flood* of εὔρεσεις and μηχαναί, a *flood* of inventions and discoveries and a *massive field* of εὔρεσεις-related powers, and εὔρεσεις-related beings, all of them made possible only by discoveries and inventions. This is what

¹⁵⁹ For this *inversion in the balance of power*, see notably Euripides, *Aiolos* Fr. 27 N: ἢ βραχύ τοι / σθένος ἀνέρος· ἀλλὰ ποικιλία / πραπίδων δεινὰ μὲν φύλα πόντου / χθονίου τ' ἀερίων τε δάμναται/ παιδεύματα. Cf. A. Nauck (ed.), *Tragicorum Graecorum fragmenta* (Leipzig: Teubner, 1889 repr. Hildesheim, Olms, 1964). See also Sophocles, Fr. 939 (“γνώμαι πλέον κρατοῦσιν ἢ σθένος χερῶν”), Euripides, Fr. 200, 3-4 (“(...) σοφὸν γὰρ ἐν βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας νικᾷ, σὺν ὄχλῳ δ' ἀμαθία πλεῖστον κακόν”), Agathon, Fr. 27 (“γνώμη δὲ κρείσσον ἐστὶν ἢ ῥώμη χερῶν”) and Thucydides 7.63.4: “(...) καὶ δείξατε ὅτι καὶ μετ' ἀσθενείας καὶ συμφορῶν ἢ ὑμετέρα ἐπιστήμη κρείστων ἐστὶν ἐτέρας εὐτυχοῦσης ῥώμης”. Antiphon Tragicus expresses this by saying: “τέχνη κρατοῦμεν ὧν φύσει νικώμεθα” – “thanks to τέχνη we conquer (prevail, gain mastery over) those things in which we are beaten (vanquished, defeated, inferior) by φύσις” – in short: “τέχνη makes us prevail where φύσις defeats us”. Cf. B. Snell (ed.), *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971), 55 Fr. 4. And the opening lines of the pseudo-Aristotelian *Mechanica* make the following remarks on Antiphon's saying: “(...) τοιαῦτα δὲ ἐστὶν ἐν οἷς τὰ τε ἐλάττωνα κρατεῖ τῶν μειζόνων, καὶ τὰ ῥοπήν ἔχοντα μικρὰν κινεῖ βάρη μεγάλα (...)”. These ideas combine two *topoi*: the sophistic *topos* of *inversion of forces* (the weak and apparently insignificant eventually prevails upon the strong) and the “scientific” notion that small impulses can overturn great bodies (viz. that small causes can have very large effects). Cf. for example, Sophocles, *Antigone*, 477-8, *Electra* 415-16, *Ajax* 1078, 1148, 1253, Aristophanes, *Nubes* 112f., 1445, and see notably W. Schmidt, O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*. 1. Teil: Die Klassische Periode der griechischen Literatur, II. Band: Die griechische Literatur in der Zeit der attischen Hegemonie vor dem Eingreifen der Sophistik (München: Beck, 1934), 316, B. M. W. Knox, *Oedipus at Thebes* (New Haven/London: Yale University Press/Oxford University Press, 1957), 143, 247, W. B. Stanford (ed.), *Sophocles Ajax* (London: Macmillan, 1963, repr. London: Bristol Classical Press, 1994), on 1077-78, 1148-49, 1253-4, B. Marzullo, *I sofismi di Prometeo* (Firenze: La Nuova Italia, 1993), 370f., and M. J. Schiefsky (ed.), *Hippocrates on Ancient Medicine* (Leiden/Boston: Brill, 2005), 170f.

mankind is really made of: gradual acquisition and accumulation of insights, “generations” and “generations” of insights, a whole realm of *transformed reality* – or, to be more precise, a *vast* and a *thick* realm (a “sea”, not a scattered archipelago) of *transformed reality*, so that most of what surrounds us is either simply the product of what might be described as a “cognitive conquest” or something radically changed by “cognitive conquest”. This is what the Theban elders are talking about: the *result of an extraordinary burst of insights*, mankind as an “empire of insights”, as it were, viz. an “empire” *made of insights*.¹⁶⁰

And this brings us to one of the key words in the first stasimon: παντοπόρος. The Theban elders say: παντοπόρος· ἄπορος ἐπ’ οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον¹⁶¹; in Jebb’s translation: “yea, he has resource for all; without

¹⁶⁰ That is, on the one hand, through εὔρεσις (τέχνη, etc.) *survival* becomes “viable” for the “unviable” being: man. But this is not all. On the other hand, εὔρεσις (τέχνη, etc.) sets the bar much higher: it opens the way for nothing less than an *empire*, in the truest sense of the word.

¹⁶¹ 360f. The paratactic maze of 360-361 leaves room for an almost Escher-like tangle of possible interpretations. This is not the place to discuss them. But the following should be borne in mind:

1) Everything depends on the punctuation – and in particular on whether τὸ μέλλον belongs to ἄπορος ἔρχεται ἐπ’ οὐδὲν or to what follows (Ἄτῃδα μόνον φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται).

2) On the one hand, ἐπί can be taken with ἔρχεται – in which case what we are dealing with here is either a) ἔρχεται + ἐπί or b) ἐπέρχεται used in *imesis* (the view held by van de Wijnperse – this line is one more instance of the use of ἐπιέναι as a hunting metaphor: “niets wat hij najaagt, is voor hem onbereikbaar”). But ἐπί can also be connected with ἄπορος (ἄπορος ἐπ’ οὐδὲν + ἔρχεται τὸ μέλλον). Schneidewin among others, follows this line of interpretation: “Doch ist vielleicht richtiger zu verbinden: ἄπορος ἐπ’ οὐδὲν (O. R. 665 ἄπορος ἐπὶ φρόνιμα), keiner Sache gegenüber rathlos, ἔρχεται τὸ μέλλον, tritt er an die Zukunft, an das, was seiner harrt, heran”.

3) On the other hand, ἐπί can be connected either with οὐδὲν τὸ μέλλον or just with οὐδὲν, in which case τὸ μέλλον plays an *adverbial* role (analogous to τὸ πρὶν, τὸ νῦν, etc.) or functions as an *accusative of relation*. Donaldson doubts “whether the Greek syntax would bear such a construction as ἐπ’ οὐδὲν τὸ μέλλον”. He takes τὸ μέλλον adverbially: “in regard to the future, he comes to nothing without resources”. Ceschi takes a similar approach. In his view τὸ μέλλον is an accusative of relation: “quanto al futuro, (l’uomo) non è impreparato di fronte a nulla.”

4) Be that as it may, if ἐπ’ οὐδὲν and τὸ μέλλον do belong together, G. Hermann’s observation should not be forgotten: “Haec postrema vero non recte scholiastes explicat, ἐπ’ οὐδὲν τῶν μελλόντων. Aliud est enim ἐπ’ οὐδὲν μέλλον, *ad nullam rem futuram* infinite dictum, quam finite, *ad eorum, quae futura sunt, nihil*. Quorum alterum est: *ad nihil, si quid futurum est*; alterum: *ad nihil, quod est futurum*.”

5) Hence, “ἄπορος ἐπ’ οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον” can be given an *ominous reading* – so that there is a touch of *tragic irony*, and what the Theban elders say suggests that “man comes to nothing – to the ‘nothing’ that is his future”. This line of reading is

resource he meets nothing that must come (or nothing that will rise)¹⁶² – or, in Andrew Brown’s translation: “resourceful in all and resourceless he goes to meet nothing that is to come”.¹⁶³ As Jebb points out, παντοπόρος is “at once a comment on the achievements already enumerated (...) and a general expression absolving the poet from further detail: ‘yes, there is nothing that he cannot provide’”.¹⁶⁴ Jebb is absolutely right in this respect; his description

followed by Heidegger, Müller and Oudemans/Lardinois, to name but a few. Knox argues against this kind of interpretation. He points out that “although syntactically speaking the words ἐπ’ οὐδὲν ... τὸ μέλλον may be read ambiguously, in context they may not, for the simple reason that unless they are read” as referring to mankind’s indefinitely continued progress, “the following μόνον (...) makes no conceivable kind of sense”. It surely must be admitted that Knox has a point here. But the fact remains that, even if the Theban elders are unequivocally referring to man’s unstoppable achievements (that is, even if they are saying the exact opposite of the ominous interpretation), their wording leaves room for *involuntary double-entendre* viz. for hearing or reading ἐπ’ οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον in the said ominous way. See C. G. A. Erfurdt (ed.) *Sophoclis Tragoediae* ad optimorum librorum fidei recensuit, vol. I., *Antigona*, editio tertia cum adnotationibus G. Hermannii (Lipsiae: Fleischer, 1830), on 355 (pp. 82f.), F. W. Schneidewin (ed.), *Sophokles IV, Antigone*, *op.cit.*, on 360, J. W. Donaldson (ed.), *loc. cit.*, M. A. van de Wijnperse, *De Terminologie van het jachtwezen bij Sophocles* (Amsterdam: H. J. Paris, 1929), 30ff., M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 115ff., Idem, *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, 72ff., 82, 90, 92f., 94, 104, G. Müller, *Sophokles Antigone*, 95, B. Knox, *Word and Action. Essays on the Ancient Theatre*, (Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1979), 170, T. C. W. Oudemans, P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity*, 127, G. Ceschi, *Il vocabolario medico di Sofocle. Analisi dei contatti con il Corpus Hippocraticum nel lessico anatomico-fisiologico, patologico e terapeutico* (Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2009), 160.

¹⁶² J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles Commentaries* III *The Antigone*, on 360. Cf. G. A. Christodoulos (ed.), *Scholia in Sophoclis tragoedias vetera* (Lipsiae: Teubner 1888), on *Ant.* 359: “παντοπόρος· εἰς πάντα μηχανὰς ἐξευρίσκων καὶ ἐπ’ οὐδὲν ἄπορος τῶν μελλόντων (...)”. C. Schindler, *De Sophocle verborum inventore*. Particula 1: de nominum compositione (Vratislaviae: Typis F. W. Jungferi, 1877), 70, sees two ways of interpreting παντοπόρος: either a) *providing all remedies* or b) *providing remedies for everything*: “παντοπόρος omnia remedia possidens, nisi praestat priore vocabuli membro substantive sumpto interpretari: omnium (malorum) remedium (confugium) habens vel sibi parans”. But it would be hair-splitting to press this point, for at the end of the day a) and b) amount to the same thing.

¹⁶³ A. Brown’s translation. Cf. A. Brown (ed.), *Sophocles: Antigone*, 51.

¹⁶⁴ R. C. Jebb (ed.), on 360. This line of interpretation is already adumbrated in Gottfried Hermann’s notes on the *Antigone*, on 355: “Refertur illud παντοπόρος ad omnia, quae ante commemorata erant.” See also E. Wunder (ed.), *Sophoclis Antigone* (Gothae: Hennings, 1856⁴), on 357, and N. Wecklein (ed.), *Sophoclis Tragoediae* recens. et explan. E. Wunderus, on 357: “Referendum hoc ad ea, quae ante commemorata sunt, similiterque adiectum atque v. 347 περιφραδῆς ἀνὴρ positum est”. Cf. F. W.

could not be more apt. But the reason why he is absolutely right is because παντοπόρος sums up everything the Theban elders are talking about. Their point is that the human race is *all-inventive*, that its ability to discover and invent *knows no limits*, and that this in turn means nothing less than *unlimited resourcefulness*. In short, the point is the *all-embracing* character of human inventiveness and human resourcefulness – the fact that it develops *in all directions* and seems to be unstoppable.

However, this does not necessarily mean that mankind has already exhausted all possible εὑρέσεις, that there is nothing left to discover or to invent (that it has conquered everything, so that there is nothing left to conquer) – in short, that nothing remains to be achieved. This does not seem to be what the Theban elders actually have in mind. The point is rather that, if there is still work to be done, human beings will not sit back and relax. No, they are bound to do something about it; they will not rest until they have solved the problem. And *sooner or later they will work something out*; they will *discover* or *invent* something and thereby achieve success.

In other words, παντοπόρος should be understood in a *dynamic* sense. The Theban elders' words are all about a *dynamic realm*. The “human empire” is an empire *in expansion*. And even if there is no mention of this in the first stasimon (and, what is more, even if everything seems to suggest that the views the Theban elders are alluding to assume that most εὑρέσεις lie *behind* us, not *before* us), the kind of model we are dealing with here leaves room for

Schneidewin (ed.), *Sophokles IV, Antigone*, on 347 (“περιφραδῆς ἀνὴρ fast schliesslich das Einzelne, das zur Bewunderung der Menschennatur veranlasst, zusammen und dient als Abschluss der *Bewältigung* der Thiere, indem der Chor nun zur Zähmung übergeht”), E. Bruhn (ed.), *Sophokles erkl. v. F. W. Schneidewin u. A. Nauck, IV Antigone*, on 360 (“παντοπόρος drückt wie περιφραδῆς ἀνὴρ, 348, das aus der Betrachtung der einzelnen Erfindungen entspringende Staunen aus”), M. J. Smead (ed.), *The Antigone of Sophocles*, on 360, M. W. Humphreys (ed.), *The Antigone of Sophocles*, on 359, G. Ronnet, “Sur le premier stasimon d’Antigone”, *Revue des Études Grecques* 80 (1967), 100-105, in particular 101. Other interpreters take a different view. See, for instance, A. Boeckh (ed.), *Des Sophokles Antigone Griechisch und Deutsch* (Berlin: Veit & Co, 1843), 236. But the fact is that Wecklein and those who follow his line of approach have a point; for παντοπόρος plays a role similar to περιφραδῆς in line 347: a) it *sums up* what precedes (i.e., man’s accomplishments) and b) it involves some amount of *generalization* – with the difference that παντοπόρος is, as it were, περιφραδῆς *raised to the second or third power*. But this does not mean that there is no strong connection between παντοπόρος and what follows. The opposite is true: on the one hand, there is high tension between παντοπόρος and ἄπορος, for the juxtaposition of these two words suggests an *oxymoron* (cf. T. C. W. Oudemans, P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity*. 127); and on the other hand, παντοπόρος and ἄπορος ἐπ’οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον are closely connected in the sense that one of the possible senses of the latter explains what the former is all about.

the possibility that the expansion (the *cognitive* expansion and the expansion of *power*) turns out to be *continuous, ceaseless and endless*.

To sum up: mankind is παντοπόρος because it is *always able to find a way out* or because man *always has his way*. The word does not describe something *already achieved* or something *already accomplished*. It is rather the description of a *mode of being*. The human race is constituted in such a way that for it to *be* = to be *procuring the means to achieve something (finding, inventing, discovering μηχαναί)*. Or, to paraphrase Pessoa's famous line: man is of such a nature, that "weaving the meshes of an empire" or "weaving the meshes the empire weaves"¹⁶⁵ is what human life is all about.

However, it should be borne in mind that the above does not do full justice to the *multilayered* structure of what *Antigone's* first stasimon is all about. On closer inspection it emerges that it is *not* only a question of *εὐρέσεις* and the *power* they give us. The first stasimon also draws attention to something else: even if there were no *εὐρέσεις* and they gave us no power (i.e. even if we had to carry the burden of life in complete ἀμηχανία and with extreme vulnerability), we would still be the *failed project of the kind of empire (viz. of the kind of triumph) the first stasimon is all about. Each and every one of us is somehow the project of this: of supremacy of some kind and of absolute control over a dominion of some sort. And the story of our lives could read "ἐν ἀρχῇ ἦν" (in the beginning was) this very project, without which the εὐρέσεις and the power they give us would be pointless. Hence, this is the first layer: the παντοπόρος in spe, so to speak.*¹⁶⁶

¹⁶⁵ Or, to paraphrase Keith Bosley's translation: *knotting "the nets the empire knots"*. Cf. F. Pessoa, "O menino de sua mãe", in: F. Pessoa, *Poesias* (Lisboa: Ática, 1942), 1995¹⁵, 217, and "His Mother's Little Boy", In: F. Pessoa, *A Centenary Pessoa*, ed. by E. Lisboa and L. C. Taylor (Manchester: Carcanet Press, 1997), 36.

¹⁶⁶ Let us insist on this point. From the very beginning man is a *project of power* – of complete gratification of all his needs and desires. That is, from the very beginning man is all about "triumph" and "empire" – not *in re* (not *really*, not *fully* and *in point of fact*), but just *in desire* or *in spe*. In short, man is the παντοπόρος *in spe*. And being a παντοπόρος *in spe* means: having the desire of being παντοπόρος not just *in spe*, but *in re* (not just *in desire*, but also *in fact*). Put another way: man has a *natural vocation* to become παντοπόρος. He is the *would-be* παντοπόρος: someone who would become παντοπόρος if he only could. And this "natural vocation" to become παντοπόρος is the *fons et origo* of it all. Now, this means that the link between "man" and "παντοπόρος" does not depend on whether man manages to achieve his aim (or whether he *almost* achieves it – and becomes in any case "*almost παντοπόρος*"). The point is that "παντοπόρος" (what this word stands for) defines mankind because it is, as it were, *man's measure*: the natural "yardstick" for measuring oneself, one's life, etc. And this is why man is παντοπόρος *by his very nature, regardless* of whether he really manages to make his παντοπόρος-dream come true. For this very reason, if a human being/mankind fails to achieve this aim, being a *failed παντοπόρος* becomes one of its main defining features.

But the fact that human beings are constituted in such a way that something in them “dreams” of this is only part of the complex nature of man. Among other things, all this is closely connected with τόλμα viz. with the *all-daring* (with the *ὑπέρτολμος* and *πάντολμος*) element in human nature. To be sure, there is only one mention of τόλμα in the whole stasimon¹⁶⁷. But the idea of τόλμα looms in the background, not least because of the above-mentioned connection with the first stasimon of Aeschylus’ *Choephoroi*. And on closer inspection it emerges that τόλμα plays a major role in the “empire” the Theban elders are talking about. On the one hand, the project itself (the project of supremacy) is intrinsically τόλμα-related. On the other hand, man could dream of supremacy – and have all the *knowledge* and all the *power* needed to achieve it (i. e. what might be described as a *second* and a *third* layer of what constitutes the “human empire”) – and still lack *the nerve*. But the point is that human kind *does not lack the nerve*.¹⁶⁸

In short, this is the complete “formula” for the “human empire”, as the Theban elders describe it (the complete “composition” of the παντοπόρος): a) a *project of supremacy and domination*, b) the *knowledge* (εὔρεσεις and

¹⁶⁷ 371.

¹⁶⁸ This is an important point. But G. Ronnet seems to go too far when she writes: “(...) l’idée dominante est bien celle d’audace et de bravade, non celle d’habileté: l’expression περιφραδῆς ἀνὴρ n’apparaît qu’au v. 347, amenée par l’évocation des fillets qui servent à la capture des bêtes; l’ingéniosité n’est que le moyen par lequel l’homme a pu faire triompher son audace, affirmer sa domination”. Cf. G. Ronnet, “Sur le premier stasimon d’Antigone”, *Revue des Études Grecques* 80 (1967), 100-105, in particular 103. First, Ronnet overlooks the fact that, as mentioned before, περιφραδῆς *summarizes* everything the Theban elders have said. As F. W. Schneidewin (ed.), *Sophokles IV, Antigone*, on 347, puts it: “περιφραδῆς ἀνὴρ fasst schliesslich das Einzelne, das zur Bewunderung der Menschennatur veranlasst, zusammen (...)”. Secondly, and most importantly, the idea of what Ronnet calls “habileté” and “ingéniosité” is there from the very moment the Theban elders start to list man’s accomplishments. From the very beginning, the first stasimon is all about man’s *skills* – and none of what the Theban elders say would make any sense (none of man’s accomplishments could have taken place) if human beings were audacious (and indeed very audacious) but lacked the necessary *skills* (and this means: the *cognitive* expertise) to triumph. Here, of course, it can be argued that τόλμα is also key to developing man’s cognitive skills. This is true – but it does not change the fact that τόλμα alone does not produce cognitive skills (let alone the extraordinary cognitive proficiency in question). In other words, both if human beings a) had the cognitive skills but lacked the nerve and b) had the nerve but lacked the cognitive skills, they would not be δεινόν in the sense the Theban elders are talking about. In short, these two aspects (what Ronnet’s “audace” stands for and what she terms “habileté” or “ingéniosité”) *go hand in hand*. It is a mistake to separate them. For the Theban elders (and indeed *in re*) what characterizes mankind is a particular *combination of these two factors* – not one of them without the other.

μηχαναί) needed to implement it, c) the *power* given by the latter, and d) the *τόλμα* without which nothing of this is translated into action (the *τόλμα* without which there would be nothing of the amazing *cognitive expansion* and of the amazing *expansion of power* man is all about). And that is why this single word – “παντοπόρος” – seems tailor-made for capturing man’s nature (or at least one of its most essential features).

Now, if we are not mistaken, this is what the Theban elders are talking about –this is their “image of man”. And this is what they claim to be not only δεινόν, but indeed the *most δεινόν thing of all*. And, if we are not mistaken, their point is that this “human empire” is δεινόν *in all possible senses of the word*. Not just one meaning (not just one segment of the semantic range: not a single “note”), but *all meanings at once* (the whole semantic range of δεινόν – that is, as it were, a “chord”) are apt to characterize the “human empire”. We can also express this by saying that the chorus’ claim that οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει holds good not only in the sense that nothing is more δεινόν than the “human empire”, but also in the sense that *the “human empire” is the thing that best fits all possible meanings of δεινόν*. Put another way, the point is also that the semantic complexity and ambivalence of the one finds a perfect match in the complexity and ambivalence of the other – so that δεινόν is the word that best characterizes human beings viz. the human empire.

Consequently, if we are not mistaken, the Theban elders are saying *uno tenore* all the following: that the “human empire” they are talking about a) is the most fearsome, terrible, terrifying and violent thing of all, b) is the greatest danger, ill and source of sufferings of all, c) is the most tremendous, colossal, marvellously strong or powerful thing of all, d) is the most strange, uncanny and “unheimlich” thing of all, e) is the most wondrous, the most marvellous, the most amazing and admirable thing of all, f) is the most skilled, able, ingenious, clever, resourceful and inventive thing of all, g) is the most over-clever thing of all, and h) is the haughtiest, boldest, most daring and ruthless thing of all.

5. Triumph of the παντοπόρος?

But this is not all. An important aspect of the complex image of man we are dealing with has to do with what the Theban elders highlight in the second strophe, namely the fact that the παντοπόρος they are talking about – the “human empire” – is *not entirely παντοπόρος or fails to be παντοπόρος* in the strictest sense of the word.

Let us take a closer look at this.

According to the chorus, the only thing that the human race will not achieve is to escape death (Ἄιδα μόνον φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται¹⁶⁹). What they say in this regard is something of a double-edged sword. On the one hand, it represents a superlative expression of the “all-embracing” character of the “empire” they are talking about: nothing escapes human power (i. e., nothing escapes our inventiveness and our ability to discover), except *one* single thing. In other words, they turn their eye to mankind’s future prospects and predict that it is only a matter of time until the human race finds a way of achieving *everything* (N.B. everything) it needs or wants, with one single exception. And this means that virtually *everything* (I insist: everything), with one single exception, will be discovered or invented by human intelligence, ingenuity and inventiveness.¹⁷⁰ But on the other hand, it should be borne in mind that this sole exception – namely the unavailability of death – carries much weight; for, in a way, it *counterbalances everything else*: it *undermines* and *jeopardizes* everything else, it *thwarts* everything else. The result being that there is *something seriously wrong* with this “empire”, the human race.

To be sure the Theban elders seem to qualify their statement by admitting that the human race has devised escapes from intractable diseases (νόσων δ’ ἀμηχάνων φυγὰς ξυμπέφρασται).¹⁷¹ And this idea is given a very pointed expression, for they emphasize that the human race finds φυγὰς (i. e. μηχανάς) even for the ἀμηχανόν. Sophocles’ wording echoes jingles like πόροι ἐξ ἀπόρων, etc., which were (or at any rate were becoming) relatively

¹⁶⁹ 361f.

¹⁷⁰ Sophocles’ Theban elders are far from being the only ones who speak of this subject. The idea that sooner or later every search is rewarded (and that εὑρεσις eventually triumphs and achieves all the desired results) was “in the air” and on the way to becoming a “topos”. See notably Creon’s lines in Sophocles’ *Oedipus Tyrannus* 110-111 (“τὸ δὲ ζητούμενον / ἀλωτόν, ἐκφεύγει τὰ μελούμενον”), *De prisca medicina* 2. 1 (“Ἱητρικὴ δὲ πάντα πάλοι ὑπάρχει, καὶ ἀρχὴ καὶ ὁδὸς εὐρημένη, καθ’ ἣν καὶ τὰ εὐρημένα πολλὰ τε καὶ καλῶς ἔχοντα εὐρηται ἐν πολλῷ χρόνῳ, καὶ τὰ λοιπὰ εὐρεθήσεται, ἣν τις ἱκανὸς τε ἐὼν καὶ τὰ εὐρημένα εἰδῶς, ἐκ τουτέων ὀρωμένως ζητήη.”) and Archytas DK 47 B 3, 8-9 (“ἐξευρεῖν δὲ μὴ ζατοῦντα ἄπορον καὶ σπάνιον, ζατοῦντα δὲ εὐπορον καὶ ράδιον”). See also Chaeremon, Fr 21 (“Οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις ὅτι οὐκ ἐν χρόνῳ ζητοῦσι ἐξευρίσκειται”), Tr. Fr. Adespot 526 = Menander, Fr. 935 = *Comicorum Atticorum Fragmenta* (Kock), 1264 (“ἄπανθ’ ὁ τοῦ ζητοῦντος εὐρίσκει πόνος”), Philemon Fr. 37 (“ἄπανθ’ ἔστιν ἐξευρεῖν, εἴαν μὴ τὸν πόνον φεύγη τις, ὅς πρόσεστι τοῖς ζητούμενοις”) and Alexis, Fr. 31 Arnott, 30 Kock (“ὅτι πάντα τὰ ζητούμενα ἐξευρίσκειται ἂν μὴ προαποστής, μηδὲ τὸν πόνον φεύγῃς.”). Arnott writes on Alexis, Fr. 31 (30 K): “The theme of the fr., that ‘Nothing’s so hard, but search will find it out’, is a comic cliché”. Cf. W. G. Arnott, *Alexis: The Fragments. A Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 129f.

¹⁷¹ 362f.

common.¹⁷² The fact that there is something of an *oxymoron* emphasizes the extraordinary skills the Theban elders are talking about – and that, in a way, man’s outstanding skills manage to do wonders even with death. But it goes without saying that in the final analysis this does not change the main fact, namely a) that death remains *inevitable* (that it can only be *postponed* for some time, *not eliminated*) and b) that this alone is more than enough to show that the human race is anything but really παντοπόρος.

Having said this, it must be borne in mind that, if death is unavoidable, the *ability to postpone it* makes all the difference. It is, as it were, *the second best* – and even more so if it manages to find μηχαναί even for ἀμήχανοι νόσοι. In the final analysis, man’s life revolves around this *second best* (and, once again, what we are dealing with here is what we have termed the superlative-Priamel structure). But the main point is that even in this regard

¹⁷² For this kind of jingle, see notably Gorgias, *Palamedes*, 30, DK 82 B11a (“τίς γὰρ ἄλλος ἐποίησε τὸν ἀνθρώπινον βίον πόριμον ἐξ ἀπόρου;”), Aeschylus (viz. Ps.-Aeschylus), *Prometheus Vincitus*, 59 (“δαινὸς γὰρ εὐρεῖν καὶ ἀμηχάνων πόρον”) and 905 (ἄπορα πόριμος), Euripides, Fr. 430 (“ἔχω δὲ τόλμης καὶ θράσους διδάσκαλον / ἐν τοῖς ἀμηχάνοισιν εὐπορώτατον, / Ἔρωτα, πάντων δυσμαχώτατον θεόν.”), Aristarchus Tragicus, apud B. Snell (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971), Fr. 2, (“οὗτος γὰρ ὁ θεὸς καὶ τὸν ἀσθενῆ σθένειν τίθησι καὶ τὸν ἄπορον εὐρίσκειν πόρον”), and Aristophanes, *Equites* 758f. (“Ποικίλος γὰρ ἀνὴρ / ἀμηχάνων πόρους εὐμήχανος πορίζειν”). See also Aristophanes, *Ranae*, 1429, and *Ecclesiazusae*, 236. Cf. C. J. Blomfield (ed.), *Aeschyli Prometheus vincitus ad fidem manuscriptorum emendavit notas et glossarium adjecit* C. J. B. (Cambridge: Typis Academicis, 1812²), on 59, G. Hermann (ed.), *Aeschyli Tragoediae*, vol. II (Berlin: Weidmann, 1859²), on P. V. 59, W. Ribbeck (ed.), *Die Ritter des Aristophanes*, Griechisch und Deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen (Berlin: Guttentag, 1867), on 759, J. van Leeuwen (ed.), *Aristophanis Equites cum prolegomenis et commentariis* (Lugduni Batavorum: A. W. Sijthoff, 1900), on 759, R. A. Neil (ed.), *The Knights of Aristophanes* (Cambridge: University Press, 1909), on 759, P. Groeneboom (ed.), *Aeschylus’ Prometheus* (Groningen: Wolters, 1928), on 904-06, G. Thomson (ed.), *Aeschylus The Prometheus Bound* (Cambridge: University Press, 1932), on 59, M. Griffith (ed.), *Aeschylus Prometheus Bound* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), on 59, 904-05, R. Kassel, C. Austin (ed.), *Poetae comici Graeci*, vol. II: Agathenor – Aristonymus (Berlin: de Gruyter, 1991), on Alexis, Traumatias Fr. 236b, W. G. Arnott, *Alexis: The Fragments. A Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), on 236 (234 K), p. 667, and M. J. de Carvalho, “Do Belo como constituinte do Humano segundo Sócrates/Diotima”, *Revista Filosófica de Coimbra* 38 (2010), 369-468, in particular 404f. and 458. It is perhaps no coincidence that almost all of these passages have to do with Ἔρωσ – see pp. 31f., above. Incidentally, the passages we are talking about seem to suggest that both a) the idea of this power to transform ἀπορία into πόρος (ἀμηχανία into μηχανή, etc.) and b) the association of such extraordinary power with Ἔρωσ predate Plato’s well-known views on this subject, so that the latter are not the *origin* of this topos, but rather a very important and original *development* in its history.

human intelligence endlessly gives rise to new resources and celebrates great triumphs.¹⁷³

This is why, after all, the third stanza ends on a largely positive note. And Friedländer hits the mark when he writes: „Am Ende dieser Strophe erhebt sich mit dem schweren Ἄιδα die Macht des Todes als einziges Hindernis- Aber das ist nur die äußerste Grenze, auf die der Blick gelenkt wird, ohne an ihr haften zu bleiben. So schließt denn die Strophe nicht damit, sondern mit dem Ungeheuren der Heilkunst (...) und mit dem menschlichen Ersinnen (ξυμπέρασται). Es ist nicht dies, daß Sophokles den Tod nicht unbedingt genug sieht, wenn er ihn nicht ans Ende stellt: μόνον zeigt das Gegenteil. Aber er konnte diese Grenze der Menschheit nicht Ende der Strophe sein lassen, ohne die Richtung des Ganzen zu gefährden“¹⁷⁴. As a matter of fact, Friedländer hits the mark for two reasons. On the one hand, the third stanza seems designed to ensure that death does not have the last word. To be sure, the chorus' mention of our inability to defeat death marks an unmistakable change in tone. But Friedländer is right: everything seems to suggest that Sophocles did not want the third stanza to end on a flat and discouraging note. On the other hand, one of the reasons why the Theban elders make their unsuccessful attempt to attenuate the shattering effect of man's powerlessness in the face of death – and end the third stanza on a “semi-triumphant” note – is because, paradoxically enough, for them the big “but” lies not in death but in what the *last* stanza is all about.

But before tackling this question let us briefly review the tangled mix of positive and negative features (of positive and negative “notes”) that characterizes the third strophe.

¹⁷³ As a matter of fact, the last words of the third stanza unmistakably evoke the *self-confident* and *triumphant* tone (and even the wording) of Hippocratic passages like *De morbo sacro* 18, 6-7 (φύσιν δὲ ἕκαστον [νόσημα] ἔχει καὶ δύναμιν ἐφ' ἑωυτοῦ, καὶ οὐδὲν ἄπορόν ἐστιν οὐδ' ἀμήχανον) or *De flatibus*, 2, in Jouanna's edition (Οἱ δὲ νοσέοντες ἀποτρέπονται διὰ τὴν τέχνην τῶν μεγίστων κακῶν, νούσων, λύπης, πόνων, θανάτου· πᾶσι γὰρ τούτοισιν ἄντικρυς ἡ ἰητρική.) – in Littré's edition 1, 9-10 (Οἱ δὲ νοσέοντες ἀπαλλάττονται τῶν μεγίστων κακῶν διὰ τὴν τέχνην, νούσων, πόνων, λύπης, θανάτου· πᾶσι γὰρ τούτοισιν ἄντικρυς ἰητρική εὐρίσκεται ἀκεστορίς). Cf. É. Littré (ed.), *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. VI (Paris: Baillière, 1849), 90, 394, J. Jouanna (ed.), *Hippocrate, Tome V.1. Des vents De l'art* (Paris: Belles Lettres, 1988), 103, A. Martínez-Fernández, “El pensamiento médico de Sófocles”, *Tabona Revista de Prehistoria y de Arqueología* 5 (1984), 257-283, in particular 283, A. Guardasole, *Tragedia e medicina nell'Atene del V secolo A.C.* (Napoli: M. D'Auria, 2000), 64, and G. Ceschi, *Il vocabolario medico di Sofocle. Analisi dei contatti con il Corpus Hippocraticum nel lessico anatomico-fisiologico, patologico e terapeutico* (Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2009), 162f.

¹⁷⁴ P. Friedländer, “πολλὰ τὰ δεινά», 60.

All in all, man is defined both by being *παντοπόρος* *in spe* and by *failing to be παντοπόρος*. Now, for the *unsuccessful παντοπόρος in spe*, it is at the same time *small consolation* and *absolutely vital* that death can be postponed. Thus, the Theban elders' "argument" seems to be *intentionally* flimsy. It is not so much a matter of sound logic as of describing "life as it is". In other words, their "argument" gives concise, almost paratactic expression to the complex structure of human life as a set of *movements and countermovements*, namely a) the *παντοπόρος in spe* and man's *almost complete triumph* over everything else, b) man's *powerlessness* in the face of death (giving checkmate, as it were, to a)), and c) the fact that death itself can be *postponed* – the point being that a) is countered by b), while b) in turn is countered by c) – so that *the checkmate is postponed*.

The Theban elders do not dwell on this; but then again, they do not need to, for what they say speaks volumes. There is *this tremendous restriction*, this *extraordinary adversative component*, this *crushing "but": death*. And thus, the utmost triumph, the almost godlike universal supremacy we have spoken of is inextricably linked to the *utmost defeat*. The *παντοπόρος* turns out to be *powerless* and helplessly *stuck* in nothing less than the *supreme ἀπορία*.

One can, of course, say that the "race" – not the individual – triumphs (that the "race" – not the individual – is *παντοπόρος*), and that death affects individuals, not the "race". And in a way this is true. But, on the other hand, the "race" is made of individuals. And in the end death triumphs over them (N. B.: over *each and every one of them*) – so that, for each and every one of us, *everything achieved* is sooner or later *lost*. Hence, when all is said and done, what characterizes mankind is this bewildering *mix of supreme triumph* (being *παντοπόρος*) and *supreme defeat* (supreme *ἀπορία*).

There is no doubt that this *powerlessness* and *supreme ἀπορία* element is a defining-characteristic of human nature. And in the final analysis it cannot be excluded that this, too, is an essential component of what makes the "human empire" not only *δεινόν*, but indeed *τὸ δεινότατον*. The Theban elders do not say it explicitly, but the sibylline character of their words leaves it up to us to decide whether it is so or not. And we would venture to say that the answer must be «yes»; for if there is one thing that makes the "human empire" *δεινόν* (in more than one sense of the word), it is *death* and its paradoxical relation to everything the "empire" is all about.

But here we reach a critical point. Is this all? Is this the only limitation imposed on the „human empire“, or is there something else as well? If this is the only limitation, then the only problem – the only *flaw* – lies in the fact that the human race fails to be completely *παντοπόρος*: there is still something missing – a central *εὔρεσις*, a central *μηχανή*. And, what is more, according to the Theban elders, the human race will *never* manage to escape death: this

central εὔρεσις, this central μηχανή is *forever* excluded. But be that as it may, the point is that in either case human life is, after all, a question of

εὔρεσις, a question of μηχανή in the above-mentioned sense – that is, a question of achieving or failing to achieve one sole aim: namely, being the perfect παντοπόρος.

6. An equivocal final stanza

However, this does not seem to be all the Theban elders have to say about man, for in the final stanza they apparently suggest that there are *more things in human life than what the “human empire” is all about* – that there is something above and beyond the “empire”, something somehow more important than the “empire” itself. They say that the εὔρεσις and the μηχαναί now bring man to something κακόν, now to something ἐσθλόν (and the way they express themselves suggests that the difference they have in mind has nothing to do with the opposition between *success* and *failure*)¹⁷⁵; they speak of νόμοι, of δίκη, and of τὸ καλόν.

Let us take a closer look at this. The point is:

- a) that the other things the Theban elders refer to in the last stanza (τὸ ἐσθλόν, τὸ καλόν, νόμοι, and δίκη) are opposed not only to what turns out to be a “limited” παντοπόρος (namely, the “human empire” and all the “nets the human empire knots”) but also to the perfect παντοπόρος the human race can only dream of. In other words, the Theban elders seem to be referring to something completely foreign to the “human empire” and everything it is all about,
- and

¹⁷⁵ Cf. 365-367: “σοφόν τι τὸ μηχανόεν / τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ’ ἔχων / τότε μὲν κακόν, ἄλλοτ’ ἐπ’ ἐσθλὸν ἔρπει.” The syntax of these lines gives the chorus’ claim an *additional touch of ambiguity*; for, as Kamerbeek points out, “there may be some concessive-adversative force in the participle” (ἔχων). Or, as Kitzinger puts it: “In fact we cannot be sure whether the chorus means that man ‘progresses’ towards good and evil *because of* having, or *in spite of* having, this τέχνη which is also σοφόν τι.” (emphasis added). Cf. J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles Commentaries* III The Antigone, on 365-67, and M. R. Kitzinger, *The Choruses of Sophocles’ Antigone and Philoktetes*, 25. In other words, are the Theban elders saying that our inventiveness and the possession of τέχνη do *not* change the fact that man τότε μὲν κακόν, ἄλλοτ’ ἐπ’ ἐσθλὸν ἔρπει? Or is their claim that man’s extraordinary skills play an important role in leading human beings both in the way to κακόν and in the way to ἐσθλόν? There is no straightforward answer to this question.

- b) that, on the other hand, this other realm they are referring to is supposed to be *far more important* than everything the “empire” and the struggle for supremacy stands for, so that, according to them, the empire (supremacy, being παντοπόρος) is by no means what one should strive for: this role is reserved for τὸ ἐσθλόν, τὸ καλόν, δίκη and the like.

This is what one might call the *surprise ending* of the first stasimon: when all is said and done, the Theban elders seem to *relegate* the role and importance of the “human empire”. Thus, what at first seemed to be a triumph of the almost godlike “empire” turns out to be the very opposite – or at least something far more *nuanced* and *ambivalent*. What is more, even if his synopsis of the first three stanzas is somewhat flat and simplistic, Paul Joos is perhaps not far from the truth when he writes: “Die drei ersten Strophen bilden, in der Metaphorik der Grammatik gesprochen, den Vorderteil einer adversativen Periode: „... zwar ist der Mensch auf einem besonderen Kultur-Höhepunkt angelangt...“ Dazu gibt die letzte Antistrophe den Nachsatz, der den eigentlich zentralen Gedanken – und wir werden auch sagen dürfen: das Hauptanliegen des Dichters – ausdrückt (...).”¹⁷⁶ The same idea is expressed by Ivan Linforth: “The song of man’s triumph is, in effect, a long concessive clause.”¹⁷⁷ This line of interpretation goes back to Bruhn: “Jetzt erst kommt der Gedanke, der für den Dichter der wichtigste ist und zu dem alles Vorhergehende in einem konzessiven Verhältnis steht”.¹⁷⁸

¹⁷⁶ P. Joos, *ΤΥΧΗ, ΦΥΣΙΣ, ΤΕΧΝΗ*, 40.

¹⁷⁷ I. M. Linforth, “Antigone and Creon”, *University of California Publications in Classical Philology* 15 (1961), 183-260, in particular 199.

¹⁷⁸ E. Bruhn (ed.), *Sophokles* erkl. v. F. W. Schneidewin u. A. Nauck, IV, on 365ff. Cf. K. Strobel, *Zur Komposition der sophokleischen Antigone* (Mainz: O. Schneider, 1925), 18. See also J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles Commentaries* III The Antigone, on 365-67: “(...) there may be some concessive-adversative force in the participle” [namely ἔχων]. P. Friedländer, “πολλὰ τὰ δεινά», 60, speaks against this line of approach: “Die Deutung, die man nachspricht, alles Vorhergehende stehe zu diesen Versen in konzessivem Gegensatz, und jetzt erst komme der für den Dichter wichtigste Gedanke führt auch von der grammatisch-logischen Formulierung abgesehen in die Irre.” Friedländer does not elaborate his claim. But his objection poses three different questions 1) whether ἔχων can have, as Kamerbeek puts it, a concessive-adversative force, 2) whether 365-367 marks a *turning point in the whole stasimon*, and 3) whether this turning point has to do with something like an adversative-concessive connection between 332-365 and 366-375. Now, if we are not mistaken, the first two questions should be answered in the affirmative. To be sure, ἔχων does not have an unequivocally concessive-adversative force: the latter is just one possible way of connecting the paratactic dots. But there is an unmistakable suggestion of this possibility: it simply cannot be dismissed. And the answer to the second

The key question is, of course: what are the Theban elders referring to in the final stanza of the first stasimon? What do they mean by τὸ ἐσθλόν, τὸ καλόν, νόμοι, and δίκη? What do they have in mind when they suggest that the latter – not supremacy, the “human empire” viz. being παντοπόρος – is the most important thing of all? And why is τὸ ἐσθλόν, τὸ καλόν, νόμοι, and δίκη the most important thing of all? In short, if “the song of man’s triumph is a long concessive clause”, what is the content of the “*main sentence*” in *Antigone*’s first stasimon?

It should be borne in mind that here, too, there may be hints not only at ancient Greek views on τὸ ἐσθλόν, τὸ καλόν, νόμοι, δίκη and the like, but indeed at something closely connected to the content of the “concessive clause”. For it is possible that the contrast between the first three stanzas and the second antistrophe alludes to the *two-stage model* Protagoras’ myth in Plato’s *Protagoras* is an expression of.¹⁷⁹

In other words, it is possible that the said contrast alludes to those versions of the so-called *Kulturentstehungslehre* that make a sharp contrast between other εὐρέσεις (namely the kind of εὐρέσεις the three first stanzas of the first stasimon are all about) and those which have to do with δίκη, αἰδώς

question must also be affirmative. To be sure, in this case, too, the Theban elder’s words are not entirely free from ambiguity. But it cannot be denied that the beginning of the last stanza marks a turning point. Up to 366 the first stasimon is all about power, knowledge and expertise. There are, of course, some ominous undertones – but they are precisely that: just undertones. And they do not change the fact that everything revolves around some kind of greatness. At the beginning of the last stanza a new line of thinking comes into the picture. The Theban elders’ words are no longer just about greatness, power, knowledge and expertise. They are about something else. Greatness, knowledge and power (the extraordinary greatness, knowledge and power they have just described) are still there. But there is a new focus. The whole thing resembles a Rubin picture: greatness and power are no longer the “form” – they fade, as it were, into the the “background”. Which leads us to the third question. When one speaks of everything between 332 and 366 as a “long concessive clause”, this means that the last lines (from 366 to 375) form, as it were, the *main clause* – while everything else in the first stasimon plays the role of a *subordinate clause*. This is by no means the only possible way of assessing the relation of forces between 332-366 and 367-375 and construing the “sentence” (the “complete sentence” of the first stasimon). At the end of the day, it is all a matter of interpretation. If Bruhn, Strobel, Joos, and Linforth are right, the Theban elders’ main claim is what they say in the last stanza – the last lines have, as it were, “the last word”. But it cannot be excluded a) that it is the other way around: 332-366 is the main clause and 367-375 the subordinate clause, b) that the Theban elders have in mind some other kind of connection (for instance, a causal connection, etc.) and c) that 332-366 and 367-375 are like *coordinate clauses* and offer just a “cubist” juxtaposition of contrasting facets. Cf. H. Gundert, “Größe und Gefährdung des Menschen”, 25, 27, 29.

¹⁷⁹ Cf. C. M. Bowra, *Sophoclean Tragedy* (Oxford: Clarendon Press, 1944), 84f.

and the like.¹⁸⁰ In this version of the *Kulturentstehungslehre* the εὐπορία τοῦ βίου¹⁸¹ (viz. the *περὶ τὸν βίον σοφία*¹⁸²) is not sufficient for assuring the *σωτηρία* – let alone the *supremacy* – of the human race. On the one hand, what might be termed the *first layer* (or the first “wave”) of εὐρέσεις (εὐπορία τοῦ βίου-related εὐρέσεις) must be supplemented by a *second layer* (viz. by a second “wave” of εὐρέσεις). “Social life” – the πόλις and the like – is as much a key to survival (to *σωτηρία*) as the other μηχαναί which are mentioned in the first three stanzas – and indeed so much so that without “social life” all other skills would be to no avail. On the other hand, “social life” – the πόλις and the like – requires *its own kind of insight* (and in this sense *its own kind of εὐρέσεις*). It, too, must be invented. Finally, this “second layer” of εὐρέσεις has a very different nature from the first (in Protagoras’ myth this different nature is also reflected in the fact that, contrary to what happens with most εὐπορία τοῦ βίου-related εὐρέσεις, every human being partakes of this second kind of insight or σοφία and has an equal share in it).¹⁸³

But here again none of this means that the Theban elders are saying *exactly the same thing* as the contemporary views they may be alluding to. Once again, the point is that the final lines of Antigone’s first stasimon are a *variation on contemporary ideas* – and *variation* (not repetition) is the word to keep in mind.

In other words, even if there is some resemblance between the Theban elders’ final lines and contemporary ideas, none of this is enough to make

¹⁸⁰ See notably Plato, *Protagoras*, 320c-323c.

¹⁸¹ Cf. Plato, *Protagoras*, 321e3-322a1.

¹⁸² I.e., the kind of *inventiveness* and *resourcefulness* we have previously alluded to. Cf. Plato, *Protagoras*, 321d4.

¹⁸³ Some authors have suggested that the two-stage view we are talking about is present not only in Plato’s *Protagoras* but indeed in the *Prometheus vincitus* – or rather in the set of plays to which the *Prometheus vincitus* belonged. According to these authors, there is a similar omission of the “civic τέχνη” in Prometheus’ description of his activity in favour of mankind. In this case, too, Prometheus’ gift is incomplete, for it leaves out the “civic τέχνη” without which mankind cannot survive. In a concluding drama the “civic τέχνη” (and in particular δίκη) are given to mankind, not by Prometheus, but by Zeus – who reveals himself as the real benefactor of mankind. See notably H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley/LA/London: University of California Press, 1971), 97ff., D. J. Conacher, “Prometheus as Founder of the Arts”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 18 (1977), 189-206, D. J. Conacher, *Aeschylus’ Prometheus Bound. A Literary Commentary* (Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1980), 92ff. and S. des Bouvrie, “Aiskhylos, Prometheus. An Anthropological Approach”, *Mètis. Anthropologies des mondes grecs anciens* 8 (1993), 187-216, in particular 197f. and 206. See also S. White, “Io’s World: Intimations of Theodicy in Prometheus Bound”, *The Journal of Hellenic Studies* 121 (2001), 107-140.

the meaning of their words determinate. And on closer inspection it emerges that in this respect, too, what they say is sibylline. Is their point that the πόλις – and whatever is needed for the sake of the πόλις – is the *be all and end all* of human life, so that, given the fact that the πόλις cannot survive without τὸ ἐσθλόν, τὸ καλόν, νόμοι, δίκη and the like, the latter are an indispensable condition not only for real supremacy, but indeed for σωτηρία? But, if this is the case, what they are saying is still all about *power, success and effectiveness* – they are just correcting a wrong view of how man can become παντοπόρος. In other words, if this is their point, they are not presenting τὸ ἐσθλόν, τὸ καλόν, νόμοι, δίκη and the like as something *opposed* to power, success and effectiveness. They are just pointing out that τὸ ἐσθλόν, τὸ καλόν, νόμοι, δίκη and the like are an essential *condition for success and effectiveness*. Or is it something else they have in mind, namely that τὸ ἐσθλόν, τὸ καλόν, νόμοι, δίκη and the like are important (and indeed the most important thing of all) *in their own right*, even if they are *in collision* with success and effectiveness,¹⁸⁴ with the πόλις, and with survival itself? If this is so, what is at stake in the final stanza is not the πόλις – neither *success* (viz. *supremacy*) nor *survival* – but something *beyond the πόλις, beyond success and survival* and all our struggle for them. But if this is the case, what exactly are τὸ ἐσθλόν, τὸ καλόν, νόμοι, δίκη and the like –and why on earth are they more important than supremacy, success and even survival? This becomes the key question. However, this is precisely where the chorus leaves things open. Their words are rather vague and ambiguous.

That this is so is clearly evidenced by the fact that, depending on how they are interpreted, the chorus' words can be invoked both in favor of Creon and in favor of the breaker of his edict, namely Antigone (and indeed in favor of what different interpreters believe Creon and Antigone to stand for). But, once again, it should be borne in mind that what we are dealing with here is not necessarily *clear-cut* and not necessarily an *either/or* issue. It is also possible that the question is more complex than this; for there may be yet other possibilities beyond the either/or between Creon and Antigone. Just to name one, it is perfectly possible that the Theban elders are expressing a *general and rather inaccurate* view on τὸ ἐσθλόν, τὸ καλόν, νόμοι, δίκη and the like¹⁸⁵ – the point being that such a view is not aware of what the conflict between Antigone and Creon is all about and proves incapable of settling the dispute between Creon and the breaker of his edict.

Let us take a closer look at this issue.

¹⁸⁴ I. e., with everything “παντοπόρος” stands for.

¹⁸⁵ What might be termed *an only-up-to-a-certain-point-understanding* of these issues.

The Theban elders seem perfectly aware that there may be a serious conflict between everything παντοπόρος stands for, on the one hand, and the νόμοι χθονός viz. the θεῶν ἔνορκος δίκη (i.e. the “city” and the “gods”), on the other. Prima facie, it appears that they mention both a) the “laws of the land”¹⁸⁶ and b) the “justice of the gods”. It therefore seems that they make some kind of distinction between both¹⁸⁷. But then again, they seem to assume that there is no conflict whatsoever between the two – that both are, as it were, “on the same side of the fence”. Or, as Griffith puts it, the Theban elders seem to assume that “the (human) ‘laws of the land’ and the ‘justice of the gods’ go hand in hand”.¹⁸⁸ But this is not all, for the wording

¹⁸⁶ Cf. Cf. J. Triantaphyllopoulos, *Das Rechtsdenken der Griechen* (München: Beck, 1985), 113. For ancient Greek legislation forbidding the burial of traitors, state enemies and the like see, for example, a) Xenophon, *Hellenica*, 1.7, 22, Pseudo-Plutarch, *Vita Antiphontis* 23-24 (833a), Plato, *Leges* 873b-874b, 960b, and b) D. A. Hester, “Sophocles the Unphilosophical: A Study in the ‘Antigone’”, *Mnemosyne* 24 (1971), 11-59, in particular 20, B. Jordan, “Miracles in the Antigone of Sophocles”, in: Idem, *Servants of the Gods: a Study in the Religion, History and Literature of Fifth-century Athens* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 85-102, R. C. T. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1983), 43ff., V. J. Rosivach, “On Creon, Antigone and not Burying the Dead”, *Rheinisches Museum für Philologie* 126 (1983), 193-211, J. E. G. Whitehorne, “The Background to Polyneices’ Disinterment and Reburial”, *Greece & Rome* 30 (1983), 129-142, in particular 135ff., P. Holt, “Polis and Tragedy in the Antigone”, *Mnemosyne* 52 (1999), 658-690, in particular 663ff., A. Lindenlauf, “Thrown Away Like Rubbish – Disposal of the Dead in Ancient Greece”, *Papers from the Institute of Archaeology* 12 (2001), 86-99, in particular 89, C. B. Patterson (ed.), *Antigone’s Answer. Essays on Death and Burial, Family and State in Classical Athens* (Lubbock: Texas Tech Univ. Press, 2006), E. M. Harris, “Antigone the Lawyer or the Ambiguities of Nomos”, in: E. M. Harris, L. Rubinstein (ed.), *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens. Essays on Law, Society, and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 19-56, V. Liapis, “Creon the Labdacid: Political Confrontation and the Doomed oikos in Sophocles’ Antigone”, in: D. Cairns (ed.) *Tragedy and Archaic Greek Thought* (Swansea: The Classical Press of Wales, 2013), 81-118, in particular 89f., D. Cairns, *Sophocles: Antigone*, 37ff., J. Etxabe, *The Experience of Tragic Judgment* (Abingdon, NY: GlasHouse Books Routledge, 2013), 51f.

¹⁸⁷ Cf. notably B. Alexanderson, “Die Stellung des Chors in der Antigone”, *Eranos* 64 (1966), 85-105, in particular 89, R. Coleman, “The Role of the Chorus in Sophocles’ Antigone”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 18 (1972), 4-27, in particular 9f., and T. C. W. Oudemans, P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity*, 128.

¹⁸⁸ See M. Griffith, *Sophocles Antigone*, on 368-71. Cf. A. Hester, “Sophocles the Unphilosophical: A Study in the ‘Antigone’”, *Mnemosyne* 24 (1971), 11-59, in particular 27, R. Coleman, “The Role of the Chorus in Sophocles’ Antigone”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 18 (1972), 4-27, in particular 9, T. C. W. Oudemans, P. M. H. Lardinois, *loc. cit.*, and M. R. Kitzinger, *The Choruses of Sophocles’ Antigone and Philoktetes*, 28.

is ambivalent: at the end of the day, it is even possible that “νόμους χθονός (...) θεῶν τ’ ἔνορκον δίκην” is a “hendiadyoin” – so that the Theban elders are not making any real distinction between the two and in fact assume that they amount to pretty much the same thing. Kaibel takes this view: “chorus dum duo dicere videtur, νόμους πόλεως et θεῶν ἔνορκον δίκην (i.e. ius deis iuratis sancitum), unum dicit: nam quod lege sancitum est, idem ius iustum est, τὸ μὴ καλὸν i. q. τὸ μὴ δίκαιον, τὸ παράνομον. Saepissime δίκη et νόμος vocabula consociata reperiuntur, etiam *Antig.* 23 (...).”¹⁸⁹

The above means that the Theban elders’ view is too undifferentiated. They lump different things together and fail to realize that this may prove to be too simple an approach. If this interpretation is correct, they have no idea that there may be a conflict between the “city” and the “gods”. In other words, the kind of conflict that arises between Creon and Antigone is, as it were, a *blind spot* for their “one-size-fits-all” approach. The result being that their words are *ambivalent* – for they can be construed as directed both at those who transgress the laws of the city and at those who transgress the “laws of the gods”. Hence, even if the Theban elders have in mind the unknown breaker of Creon’s edict, and only him, it nevertheless remains true that their twofold statement *also applies to Creon*. And those who claim that their words are meant only against the burier of Polyneices miss the (possibly unintentional) ambivalence of the Theban elders’ remarks and the fact that Sophocles makes them *say more than they mean*.¹⁹⁰

But this is not all. The wording seems to be ambiguous in yet another way; for it leaves open the possibility that “νόμοι χθονός” stands for the prevention of μιάσμα, for the γέρας θανόντων viz. for the *burial duty* and *the care of the dead* (and not for Creon’s edict).¹⁹¹ In other words, it could be that, as Ehren-

¹⁸⁹ G. Kaibel, *De Sophoclis Antigona* (Göttingae: Officina academica Diechterichiana W. F. Kaestner, s.d.), 27.

¹⁹⁰ See notably M. Pohlenz, “Das Rechtsbewußtsein der Antigone”, *Aus Unterricht und Forschung* 2 (1930), 97-104 = Idem, *Griechische Studien*. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen (Stuttgart: Hannsman, 1948, repr. Aalen: Scientia, 1968), 186-194, in particular 189f..

¹⁹¹ On the burial rights and duties, the γέρας θανόντων, etc., see notably a) Sophocles, *Ajax* 1125ff., 1342ff., Euripides, *Supplices* 18f., 311, 526, 538, 561ff., 561f., *Helena* 1277, Isocrates, *Panegyricus* 55, *Panathenaicus* 169, and b) A. Mau: “Bestattung”, in: G. Wissowa (ed.) *Pauly’s Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, 5. Halbband *Barbarus bis Campanus* (Stuttgart: Metzler, 1897), col. 331-359, L Koep, E. Stommel, J. Kollwitz, “Bestattung”, in: T. Klauser (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 2: Bauer-Christus (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1954), col. 194-219, A. Schnauffer, *Frühgriechischer Totenglaube*. Untersuchungen zum Totenglauben der mykenischen und homerischen Zeit (Hildesheim: Olms, 1970), 160, C. Segal, *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad* (Leiden: Brill, 1971), C. Collard (ed.), *Euripides Supplices*

berg puts it, “the νόμοι χθονός are to be closely connected with δίκη, the whole being a kind of hendiadyn with the meaning of the ‘unwritten laws’.”¹⁹² Ehrenberg has a good point.¹⁹³ For “it is at least a possible interpretation to take the νόμοι χθονός as the laws of the soil in which the dead were buried. Creon’s decree violated the oldest laws of soil and country. The chorus, resenting the decree though too feeble to disobey (21ff.) and deeply impressed by the apparently miraculous burial of the body (278f.), opposes Creon in general terms (...)”.¹⁹⁴ In which case, what we are dealing with here is not *Sophocles’* intentional ambiguity, but rather *the Theban elders’*: they are not just saying more than they mean – they *mean more than they say*.¹⁹⁵

(Groningen: Bouma’s Boekhuis, 1975), vol. 2, on 18-19, 308-312a, 524-7, 558-563, H. Häusle, *Einfache und frühe Formen des griechischen Epigramms* (Innsbruck: Wagner, 1979), 123ff., C. Sourvinou-Inwood, “To Die and Enter the House of Hades: Homer, Before and After”, in: J. Whaley (ed.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death* (London: Europa, 1981), 15-39, L. Cerchiai, “Geras thanonton. Note sul concetto di «belle mort»”, *Aion* (Arch.) 6 (1984), 39-69, R. Garland, *The Greek Way of Death* (Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1985), 8, 101ff., 134, 164f., R. S. J. Garland, “Γέρας θανόντων: An Investigation into the Claims of the Homeric Dead”, *Ancient Society* 15/17 (1984-1986), 5-22, G. Cerri, “Lo statuto del guerriero morto nel diritto della guerra omerica e la novità del Libro 24. dell’Iliade: teoria dell’oralità e storia del testo”, in: Idem (ed.), *Scrivere e recitare: modelli di trasmissione del testo poetico nell’antichità e nel medioevo* (Roma: Ed. dell’Ateneo, 1986), 1-53, R. Garland, “The Well-Ordered Corpse: An Investigation into the Motives Behind Greek Funerary Legislation”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (1989), 1-15, K.-W. Welwei, “Heroenkult und Gefallenenehrung im antiken Griechenland”, in: G. Binder, B. Effer (ed.), *Tod und Jenseits im Altertum* (Trier:WVT, 1991), 50-87, C. Sourvinou-Inwood, *Reading Greek Death To the End of the Classical Period* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 129f., A. Schmitt, “Bemerkungen zu Charakter und Schicksal der tragischen Hauptpersonen in der „Antigone“”, *Antike und Abendland* 34 (1998), 1-16, F. Frisone, *Leggi e regolamenti funerari nel mondo Greco*. 1 Fonte epigrafiche (Galatina, Lecce: Congedo, 2000), H. Böhme, “Götter, Gräber und Menschen in der „Antigone“ des Sophokles”, in: G. Greve (ed.) *Sophokles. Antigone* (Tübingen: Ed. Diskord, 2002), 93-124, J. Jouanna, *Sophocle* (Paris: Fayard, 2007), 450ff., P. Gagliardi, “Il tema del cadavere nei lamenti funebri omerici”, *Gaia*. Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne 13 (2010), 107-136, E. Walter-Karydi, *Die Athener und ihre Gräber (1000-300 v. Chr.)* (Berlin/ München: De Gruyter, 2015), 20ff.

¹⁹² V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles* (Oxford: Blackwell, 1954), 62f.

¹⁹³ Save for the fact that the written or unwritten character of the laws is not necessarily the decisive factor.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ See, for example, M. Pohlenz, “Das Rechtsbewußtsein der Antigone”, 189f., W. Jens, “Antigone-Interpretationen”, in H. Diller (ed.) *Sophokles Wege der Forschung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967), 295-310, in particular 300, E. R. Schwinge, “Die Rolle des Chors in der Sophokleischen Antigone”, *Gymnasium* 78 (1971), 294-321, in particular 306.

Now, the ambiguity we are talking about cannot be eliminated: the Theban elders' words are too sibylline.¹⁹⁶ And what we are dealing with here is a cluster of three closely connected components: 1) the said *ambiguity* or *equivocity*, 2) the fact that either the Theban elders, or Creon or the audience viz. the reader *fail to detect it*, and 3) the *blurred and inaccurate understanding* (the *only-up-to-a-certain-point-understanding*) of δίκη, νόμος and the like that makes the latter possible. This ambiguity or equivocity – viz. the said *threefold cluster* – is perhaps what this last stanza is all about. In other words, the point may be precisely to highlight the possibility of such *general* and *rather inaccurate* views and the fact that a) one may be guided by such vague and inaccurate views (in the belief that they are clear and accurate) and b) such views prove insufficient to settle matters one way or the other, for c) they are *blind* or *short-sighted*, as it were,¹⁹⁷ and indeed so much so that they fail to see major questions *concerning their own meaning* – so that, when the “moment of truth” comes, it turns out that people who advocate and follow them are at a loss as to what to do, for they never really knew (they lacked a thorough understanding of) what they were talking about in the first place.¹⁹⁸

But it is time to conclude, and we must leave these questions unanswered. Instead, we will focus on one aspect. This last aspect has to do with the above-mentioned question concerning the sense in which the human race is said to be δεινόν viz. τὸ δεινότατον. If Bruhn, Strobel, Joos and Linforth are right and the “song of man's triumph is, in effect, a long concessive clause”, do the opening lines (πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἄνθρώπου δεινότερον πέλει) belong to the concessive clause alone (so that they have nothing to do with the final stanza), or is it that they stand for the *whole* stasimon – for the whole “equation”, as it were (i.e., both for the “concessive clause” and the “main sentence” in the final stanza)? Is the human race δεινόν (are we δεινόν) solely on account of the “human empire” the “concessive clause” is all about, or is humankind also δεινόν and indeed τὸ δεινότατον because of how it relates to τὸ ἐσθλόν, τὸ καλόν, νόμοι, δίκη and the like?

¹⁹⁶ See notably J. Rode, “Das Chorlied”, in: W. Jens (ed.), *Die Bauformen der griechischen Tragödie* (München: Fink, 1971), 85-115, in particular 105f.

¹⁹⁷ Even if they seem to be perfectly clear.

¹⁹⁸ It should be borne in mind that none of this prevents the final lines of the first stasimon from being able to take on a *new meaning* (viz. *new meanings*) in the light of what happens in the rest of the play. I.e., it cannot be excluded that, even if what the Theban elders have in mind is rather vague and “shortsighted”, their words are fit to express other ways of understanding things and can appear in an entirely different light when read in the context of the whole play. In short, the last words of the first stasimon do not necessarily have “the last word” on their own meaning viz. on what they really say.

First, it should be borne in mind that the “human empire” we have spoken of (i. e., the *struggle for control and supremacy*, the kind of *cares and concerns* it has to do with, etc.) tends to play a leading role in our lives and to *push everything else into the background*. It monopolizes our attention, and indeed so much so that more often than not it appears to be “the only thing on stage”: the only thing life is about. The Theban elders do not address this point explicitly. But if you read between the lines, it turns out that this “protagonism” plays an important role in the first stasimon. The very structure of the choral ode bears witness to this: three stanzas in which the “human empire” is given full attention, and then a few distancing remarks in the second antistrophe. This does not mean that for the Theban elders the claims they make in the last stanza are not particularly important. In point of fact, they are what seems to matter most to them (and indeed the “conclusion” around which, as it turns out, everything else – the whole stasimon – revolves). But our point is that what we are dealing with here is a main feature of the very structure of human existence: it tends to concentrate on the struggle for supremacy and leave everything else out of the equation; the result being that everything else that *can* – and perhaps *should* – play a significant role in our lives has to struggle for our attention and comes into play only as “second thoughts” and, as it were, in an “adversative” position.

Secondly, both a) the fact that there are – and, if the Theban elders are right, there *should be* – more things in our lives than are dreamt of in the “human empire” (viz. in our struggle for supremacy) and b) the fact that we *can* – and in a way *tend to* – *leave these other things out of the equation* are perhaps part and parcel of what makes the human race δεινόν and indeed τὸ δεινότατον. It might be thought that δεινόν is used to characterize what we have termed the “human empire” – and this is true as far as the first three stanzas are concerned. But is it not δεινόν (and indeed δεινόν in more than one sense) that on top of everything else there may be this conflict between the “human empire” and something radically opposed to it? And, if these other things the final stanza of Antigone’s first stasimon refers to are as important as the chorus suggests (if they are important *in their own right* and *even more important* than the “empire” itself), is it not δεινόν (and indeed δεινόν *in more than one sense*) that human beings *tend to leave them out of the equation*? I, for one, would say that it is a rather distinctive feature of the whole thing and one of the main reasons why we humans are δεινόν and indeed τὸ δεινότατον.

Thirdly, if these other things the final stanza of *Antigone*’s first stasimon refers to are as important as the chorus seems to suggest (and if they are important *in their own right* and *even more important* than the “empire” itself), is it not δεινόν (and indeed δεινόν *in more than one sense*) that, even if one tries to comply with them, they prove to be so *equivocal* and *open to misun-*

derstanding? In other words, is it not δεινόν that, of all things, τὸ ἐσθλόν, τὸ καλόν, νόμοι, δίκη and the like turn out to be so *elusive* and *difficult to grasp* (so that one is subject to *optical illusions* – and can easily be fooled – as regards them)?

In other words, one of the reasons why the last lines change the whole meaning of the first stasimon is because they shed a new light on why we human beings are δεινόν and indeed nothing less than τὸ δεινότατον. They provide, as it were, another *point of view* from which man can be said to be δεινόν. This is closely connected with what we have termed the “point of view question”. The final lines of the choral ode consider mankind from what seems to be a *new perspective* (from the perspective of whatever τὸ ἐσθλόν, τὸ καλόν, νόμοι, δίκη and the like stand for). But they do not confine themselves to adding a *further point of view* from which mankind can be found to be δεινόν (and indeed τὸ δεινότατον). They remind us a) that there is *more than one way* of seeing *what we are* (what we *should be*, etc) – and indeed that the views on this matter can differ very considerably, b) that these divergent views can lead to the kind of conflict, loss and destruction Sophocles’ Theban plays are all about, so that c) in the final analysis the very fact that there is no clear and reliable view on what we are and should be – the very fact that our identity is elusive (and that, whether we are aware of it or not, we have perhaps insoluble identity issues) – is not the least reason why we can be said to be δεινόν (and indeed τὸ δεινότατον), not least for ourselves.

Appendix I (to note 60)

On the connection between περί and ὑπέρ viz. on the pejorative sense of περίφρων, see notably O. Langwitz Smith (ed.), *Scholia Graeca in Aeschylum quae exstant omnia*, P. 1, Scholia in Agamemnonem, Choephoros, Eumenides, Supplices continens (Leipzig: Teubner, 1976), on *Supplices* 757 (“περίφρονες ἀντὶ ὑπέρφρονες”), H. L. Ahrens, “Conjekturen zu Alcaeus, Sappho, Corinna, Alcman”, *Rheinisches Museum* 6 (1838), 226-239, in particular 236, H. L. Ahrens, *De graecae Linguae Dialectis I De dialectis aeolicis et pseudaeolicis* (Gottingae: Vandenhoeck & Ruprecht, 1839), 151, F. A. Paley (ed.), *The Epics of Hesiod* (London: Whittaker & Co/G. Bell & Sons, 1883), on 894, F. W. Schneidewin (ed.), *Aeschylus Agamemnon* (Berlin: Weidmann, 1856), on 1387ff., T. G. Tucker (ed.), *The Supplices of Aeschylus* (London: Macmillan & Co, 1889, repr. N.Y./London, Garland, 1987), on 736, J. Van Leeuwen (ed.), *Aristophanes Nubes cum prolegomenis et commentariis* (Lugduni Batavorum: Sijthoff, 1898), on 225, U. de Wilamowitz-Moellendorff (ed.), *Aeschylus Tragoediae* (Berlin: Weidmann, 1914), on *Suppl.* 757, F. Bechtel, *Griechische Dialekte* (Berlin: Weidmann, 1923), 110f., A. Schuurmsma, *De Poetica Vocabulorum Abusione apud Aeschylum* (Amsterdam: H. J. Paris, 1932), 18, 40 and 135f., P. T. Stevens, “Aristotle and the Koine-Notes on the Prepositions”, *Classical Quarterly* 30 (1936), 204-217, in particular 208f., W. Schulze, *Kleine Schriften: zum*

70. Geburtstag am 15. Dezember (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934), 396, P. Groeneboom (ed.), *Aeschylus' Agamemnon* (Groningen: Wolters, 1944), on 1426, E. Fraenkel (ed.), *Aeschylus Agamemnon*, vol. III (Oxford: Oxford University Press, 1950, repr. Oxford: Clarendon Press, 1998), on 1426, J. D Denniston, D. Page (ed.), *Aeschylus Agamemnon* (Oxford: Clarendon Press, 1957), on 1426, M. L. West (ed.), *Hesiod Theogony* (Oxford: Oxford University Press, 1966, repr. Oxford, Clarendon Press, 1997), on 894, P. Huart, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, *op. cit.*, 84f., 91f., M. P. Bologna, "Per un'analisi descrittiva dei composti aggettivali omerici con primo elemento $\pi\epsilon\rho\tau\text{-}$ ", *op. cit.*, H. Friis Johansen, E. W. Whittle (ed.), *Aeschylus The Suppliants*, vol. III (København: Gyldendalske Boghandel/Nordisk Forlag, 1980), on 757, H. Petersmann, "Euripides Alkestis 177ff. und die Bedeutung von ΠΕΠΙ", *Wiener Studien* 14/93 (1980), 18-24, and A. Willi, *The Languages of Aristophanes. Aspects of Linguistic Variation in Classical Attic Greek* (Oxford/N.Y.: Oxford University Press, 2003), 66 and 106.

Appendix II (to note 155)

P. Eichholtz, *De scriptoribus ΠΕΠΙ ΕΥΦΗΜΑΤΩΝ* (Halle: Ploetz, 1867), H. E. Graf, *Ad aureae aetatis fabulam symbola* (Lipsiae: Typis J. B. Hirschfeldi, 1884), F. Dümmler, *Akademika*: Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen (Gießen: Ricker, 1889, repr. Osnabrück: Biblio-Verlag, 1987), 216-247, M. Kremmer, *De catalogis heurematum* (Leipzig: Fromann, 1890), E. Wendling, "Zu Posidonius und Varro", *Hermes* 28 (1893), 335-353, esp. 341ff., E. Norden, "Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie III: Philosophische Ansichten über die Entstehung des Menschengeschlechts, seine kulturelle Entwicklung und das goldne Zeitalter", *Jahrbücher für classische Philologie* Suppl. 19 (1893), 411-428, T. Gomperz, *Griechische Denker*, I, (Leipzig: Veit, 1896), 132ff., C. B. Gulick, "The Attic Prometheus", *Harvard Studies in Classical Philology* 10 (1899), 103-114, O. Apelt, "Die Ansichten der griechischen Philosophen über den Anfang der Cultur", *Jahres-Bericht über das Carl Friedrichs-Gymnasium zu Eisenach* (1900/01), 5-16, G. Billeter, *Griechische Anschauungen über die Ursprünge der Kultur* (Zürich: Zürcher & Furrer, 1901), W. Nestle, *Euripides Der Dichter der griechischen Aufklärung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1901), 64ff., H. Lewy, "Palamedes", in: W. H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, vol 3.1: Nabaiothes-Pasicharea (Leipzig: Teubner, 1902), col. 1264-1273, in particular 1268ff., M. Pohlenz, "Kritias. Eine Studie", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 11 (1903), 81-107 and 178-199, = Idem, *Griechische Studien*. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen (Stuttgart: Hansmann, 1948, repr. Aalen, Scientia, 1968), 253-320, in particular 274ff., E. E. Sikes, "Four-Footed Man. A Note on Greek Anthropology", *Folklore* 20 (1909), 421-431, S. O. Dickermann, *De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis* (Halis Saxonum: Typis Wischani et Burkhardti, 1909), W. Nestle, "Sophokles und die Sophistik", *Classical Philology* 5 (1910), 129-157 = Idem, *Griechische Studien. op. cit.* 195-225, W. Nes-

tle, “Spuren der Sophistik bei Isokrates”, *Philologus* 70 (1911), 1-51 = Idem, *Griechische Studien, op. cit.*, 451-501, in particular 473ff., P. Shorey, “Note on Xenophanes fr. 18 (Diels) and Isocrates Panegyricus 32”, *Classical Philology* 6 (1911), 88-89, K. Reinhardt, “Hekataios von Abdera und Demokrit”, *Hermes* 47 (1912), 492-513 = Idem, *Vermächtnis der Antike*, Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung, (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966²), 114-132, E. Norden, “λέξις ειρομένη”, in: Idem, *Agnostos Theos*. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede (Stuttgart: Teubner, 1913, repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974), 367-379, in particular 397ff., U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Aischylos*. Interpretationen (Berlin: Weidmann, 1914), 131f., 149f., E. E. Sikes, *The Anthropology of the Greeks* (London: Nutt, 1914), 25-46, W. Meyer, *Laudes inopiae* (Göttingen: Hubert, 1915), 17ff., 21-37, K. Praechter, “Eine Demokritspur bei Xenophon?”, *Hermes* 50 (1915), 144-150, E. Malcovati, “Le idee degli antichi sull’umanità primitiva”, *Rendiconti Istituto Lombardo* 1917, 465-476, A. C. Pearson (ed.), *The Fragments of Sophocles* (Cambridge: University Press, 1917), vol. III, on 843, M. Pohlenz, “Das zwanzigste Kapitel von Hippokrates de prisca medicina”, *Hermes* 53 (1918), 396-421 = Idem, *Kleine Schriften*, Vol. II, (Hildesheim: Olms, 1965), 149-174, W. Graf Uxkull-Gyllenband, *Griechische Kultur-Entstehungslehren* (Berlin: Simion, 1924), J. H. Dahlmann, *De philosophorum graecorum sententiis ad loquellae originem pertinentibus* (Weida: Thomas & Hubert, 1928), W. Schmid, *Untersuchungen zum gefesselten Prometheus* (Stuttgart: Kohlhammer, 1929), 91ff., R. Roller, *Untersuchungen zum Anonymus Iamblich* (Diss. Tübingen, 1931), G. Thomson (ed.), *Aeschylus. The Prometheus Bound* (Cambridge: University Press, 1932), on 452-487ff., G. Rohr, *Platons Stellung zur Geschichte: eine methodologische Interpretationsstudie* (Berlin: Junker & Dünnhaupt, 1932), in particular 62f., A. Kleingünther, *Πρώτος εὔρητής*. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung (Leipzig: Dietrich, 1933), A. O. Lovejoy, G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore (Md.): The John Hopkins University Press, 1935, repr. 1997), J. Tate, “On Plato: Laws X 889cd”, *Classical Quarterly* (1936), 48-54, F. Dirlmeier, “Peripatos und Orient”, *Die Antike* 14 (1938), 120-136, G. Rudberg, “Biologie und Urgeschichte im ionischen Denken”, *Symbolae Osloenses* XX (1940), 1-20, H. Wanner, *Studien zur Περί ἀρχαίας ἱερικῆς* (Zürich: Leemann, 1939), 81ff., G. Thomson, *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama* (London: Lawrence & Wishart, 1941, repr. N. Y., Grosset & Dunlap, 1968), 305f., 316ff., E. Wüst, “Palamedes”, in: G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus (ed.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. XVIII,1.2, Halbbd. 36,1: Orphische Dichtung bis Palatini (Stuttgart: Metzler, 1942), col. 2505-2509, W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates (Stuttgart: Kröner, 1942²), 55, 64, 92, 138, 174f., 197, 237ff., 282ff., 330, 351ff., 412ff., 433, D. Loenen, *Protagoras and the Greek Community* (Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitg. Maatschappij, 1940), J. S. Morrison, “The Place of Protagoras in Athenian Public Life”, *The Classical Quarterly* 35 (1941), 1-16, W. A. Heidel, “Hecateus and Xenophanes”, *American Journal of Philology* 64 (1943), 257-277, F. Wehrli (ed.), *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar*. I: Dikaiarchos (Ba-

sel: Schwabe, 1944), 57, F. Heinemann, *Nomos und Physis*. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts (Basel: Reinhardt, 1945, repr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987), 147ff., G. Vlastos, "On the Pre-History in Diodorus", *American Journal of Philology* 67 (1946), 51-59, O. Gigon, "Studien zu Platons Protagoras", in: *Phyllobolia: für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945* (Basel: Schwabe, 1946), 91-152, = Idem, *Studien zur antiken Philosophie* (Berlin/NY: De Gruyter, 1972), 98-154, G. Pfligersdorffer, "Λόγιος und die λόγοι ἄνθρωποι bei Demokrit", *Wiener Studien* 61 (1943/47), 5-49, K. Kerényi, "Urmensch und Mysterium", *Eranos Jahrbuch* 15 (1947), 41-74 (=Idem, *Apollon und Niobe* (München/Wien: Langen Müller, 1980), 293-316), A.-J. Festugière (ed.), *Hippocrate. L'ancienne médecine* (Paris: Klincksieck, 1948), 35, P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque: introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne* (Paris: PUF, 1949²), 347f., K. Reinhardt, *Aischylos als Regisseur und Theologe* (Bern: Francke, 1949), 75ff., H. W. Miller, "On Ancient Medicine and the Origin of Medicine", *Transactions of the American Philological Association* 80 (1949), 187-202, M. Untersteiner (ed.), *I sofisti, Testimonianze e frammenti I* (Firenze: La Nuova Italia, 1949), 96ff., F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1949, repr. Ithaca/London: Cornell University Press, 1995), 124ff., esp. 141ff., I. Lana, "Le doctrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello Stato", *Accademia Nazionale dei Lincei Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 8. Folge, 5 (1950), 185-211, A. Lumpe, *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon* (Diss. München, 1952), 45, S. Lauffer, "Der antike Fortschrittsgedanke", in: *Actes du XI.ème Congrès International de Philosophie: Bruxelles, 20-26 août 1953*, vol. 12 (Amsterdam: North-Holland Publ., 1953), 37ff., G. B. Kerferd, "Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras* of Plato", *Journal of Hellenic Studies* 73 (1953), 42-45, H. Cherniss, "The History of Ideas and Ancient Philosophy", in: G. Boas, *Studies in Intellectual History* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1953), 22-47 = H. Cherniss, *Selected Papers*, ed. E. Tarán, (Leiden: Brill, 1977), 36-61, P. Joos, *ΤΥΧΗ, ΦΥΣΙΣ, ΤΕΧΝΗ*. Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung (Winterthur: P. G. Keller, 1955), 24-35, 54ff., 77ff., H. W. Miller, "Technê and Discovery in 'On Ancient Medicine'", *Transactions of the American Philological Association* 86 (1955), 51-62, W. J. Verdenius, "Xenophanes fr. 18", *Mnemosyne* 8 (1955), 221, H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien (München: Beck, 1955), 19683, 341, R. Mondolfo, *Alle origini della filosofia della cultura* (Bologna: Il Mulino, 1956), J. H. Loenen, "In Defence of the Traditional Interpretation of Xenophanes Frag. 18", *Mnemosyne* 9 (1956), 135-136, W. C. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man* (London: Methuen, 1957), E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (N. Haven/London: Yale University Press, 1957), 25ff., 36ff., 52ff., 87ff., 104ff., 125ff., 288ff., B. M. W. Knox, *Oedipus at Thebes* (N. Haven/London: Yale University Press/Oxford University Press, 1957), 107-158, R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nel antichità classica*, (Firenze: La Nuova Italia, 1958), 629ff., W. Schmid, O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*. V Die griechische Literatur zur Zeit der attischen Hegemonie

nach dem Eingreifen der Sophistik (München: Beck, 1958), 264ff., W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (Basel: Friedrich Reinhardt, 1959), 132ff., esp. 144ff., 152ff., A. Schoele, *Zeitaltersage und Entwicklungstheorien: die Vorstellungen vom Werden von Hesiod bis Lukrez* (Diss. Humboldt-Universität, 1960), F. Heinemann, “Eine vorplatonische Theorie der technê”, *Museum Helveticum* 18 (1961), 105-130, K. Thraede, “Das Lob des Erfinders. Bemerkungen zur Analyse der Heuremata-Kataloge”, *Rheinisches Museum* 105 (1962), 158-186, Idem, “Erfinder”, in: E. Dassmann (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Vol. 5 (Stuttgart: Hiersemann, 1962), 1191-1278, F. Lämmli, *Vom Chaos zum Kosmos: Zur Geschichte einer Idee* (Basel: F. Reinhardt, 1962), 60ff., 63ff., 88ff., 92ff., H. F. Johansen, “Sophocles 1939-1959”, *Lustrum* 7 (1962), 94-288, in particular 193, H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts* (München: Beck, 1962), 19763, 380, H. Herter, “Die kulturhistorische Theorie der hippokratischen Schrift von der alten Medizin”, *Maia* NS 15 (1963), 464-483 = Idem, *Kleine Schriften*, ed. E. Vogt (München: Fink, 1975), 157-174, H.-R. Hollerbach, *Zur Bedeutung des Wortes χρεία* (Diss. Köln, 1964), esp. 82ff., 102ff., 109ff., F. Wehrli, *Hauptrichtungen des griechischen Denkens* (Zürich/Stuttgart: Artemis, 1964), 92f., C. W. Müller, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1965), 94-95, note 220, R. Vischer, *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 88ff., J. de Romily, “Thucydide et l'idée de progrès”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 35 (1966), 143-191, S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico* Vol. I (Bari: Laterza, 1966), 309ff., P. Steinmetz, “Xenophanesstudien”, *Rheinisches Museum* 109 (1966), 13-73, L. Golden, *In Praise of Prometheus. Humanism and Rationalism in Aeschylus' Thought* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966), T. B. L. Webster, *The Tragedies of Euripides* (London: Methuen, 1967), 27ff., M. J. O'Brien, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind* (Chapel Hill: NC.: The University of North Carolina Press, 1967), 57ff., B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen* (Hildesheim: Olms, 1967), 144ff., T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Cleveland, Ohio: Western Reserve University, 1967), L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity* (Baltimore, Md.: The Johns Hopkins University Press, 1967), H.-G. Gadamer, “Prometheus und die Tragödie der Kultur”, in: Idem, *Kleine Schriften* II (Tübingen: Mohr, 1967), 64-74 = Idem, *Gesammelte Werke*, 9, Ästhetik und Poetik II, Hermeneutik im Vollzug (Tübingen: Mohr, 1993), 150-161, F. Lämmli, *Homo faber: Triumph, Schuld, Verhängnis?* (Basel: Reinhardt, 1968), 31f., 34ff., 44ff., 58ff., C. Diano, “Edipo figlio della Tyche”, in: Idem, *Saggezza e poetiche degli antichi* (Vicenza: Neri Pozza, 1968), 119-165, R. Müller, “Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur”, *Altertum* 14 (1968), 67-79, A. Graeser, “Rev. of T. Cole, Democritus and the Sources of Greek Anthropology”, *Gnomon* 41 (1969), 9-16, F. Solmsen, “Rev. of T. Cole, Democritus and the Sources of Greek Anthropology, 1967”, *Phoenix* 23 (1969), 399-402, O. Kube, *TEXNH und APETH. Sophistisches und platonisches Tugendwissen* (Berlin: de Gruyter, 1969), 19ff.,

33ff., E. Pöhlmann, “Der Mensch – das Mängelwesen? Zum Nachwirken antiker Anthropologie bei Arnold Gehlen”, *Archiv für Kulturgeschichte* 52 (1970), 297-312, R. Cantarella, “L’incivilimento umano, dal Prometeo all’Antigona (Con un Appendice sulla datazione del *De antiqua medicina*)”, in: Idem, *Scritti minori sul teatro greco* (Brescia: Paideia, 1970), 267-293, esp. 286ff., W. Marg, “Mensch und Technik. Der Prometheusmythos bei Hesiod und Aeschylus”, in: *Proceedings of the International Humanistic Symposium at Delphi*, September 25-October 4, 1969, Athēnai, Hellenikē Anthrōpistikē Hetaireia, Diethnes Kentron Anthrōpistikōn Klassikōn Ereunōn, 1970, 361-376, L. E. Woodbury, “Rev. of W. K. C. Guthrie, History of Greek Philosophy, III, 1969”, *Phoenix* 24 (1970), 348-356, T. Heydenreich, *Tadel und Lob der Seefahrt*. Das Nachleben eines antiken Themas in den romanischen Literaturen (Heidelberg: Winter, 1970), 13ff., 20f., G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti* (Napoli: Il tripode, 1971), 121ff., 206ff., G. Cambiano, *Platone e le tecniche* (Torino: Einaudi, 1971, Bari: Laterza, 1991², 3ff., 15ff., K. E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*, vol. 1 (Wiesbaden: Steiner, 1972), A. Piatrowski, “Les concepts de civilisateur et de civilisation dans la pensée des Grecs anciens”, *Studia Classica* 14 (1972), 27-39, F. Wehrli, “Vom antiken Humanitätsbegriff”, in: Idem, *Theoria und Humanitas*. Gesammelte Schriften zur antiken Gedankenwelt (Zürich/München: Artemis, 1972), 5-26, Idem, “Kultur und Bildung im Urteil der antiken Philosophie”, *ibi*, 27-32, E. R. Dodds, “The Ancient Concept of Progress”, in: Idem, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 1-25, I. Lana, “Le dottrine di Protagora e di Democrito”, in: Idem, *Studi sul pensiero politico classico* (Napoli: Guida, 1973), 157-194, J. P. Maguire, “Protagoras – or Plato?”, *Phronesis* 18 (1973), 115-138, W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* Vol. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 473f., Vol. III, The Fifth-century Enlightenment, 18f., 60-83, H. Joly, *Le renversement platonicien*. Logos, episteme, polis (Paris: Vrin, 1974), 284ff., F. Heinemann, “Mass, Gewicht, Zahl”, *Museum Helveticum* 32 (1975), 183-196, L. Brisson, “Le mythe de Protagoras. Essai d’analyse structurale”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 20 (1975), 7-37, L. Edmunds, *Chance and Intelligence in Thucydides* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975), J. Kerchensteiner, “Antike Gedanken zum Kulturfortschritt und seiner Ambivalenz”, in: F. Hörmann (ed.), *Werte der Antike* (München: Bayerischer Schulbuch-Verlag 1976), 26-53, A. Henrichs, “Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion”, *Harvard Studies in Classical Philology* 79 (1975), 93-123, W. Den Boer, “Prometheus and Progress”, in: F. J. M. Bremer, S. L. Radt, C. J. Ruijgh (ed.), *Miscellanea tragica in honorem J. C. Kamerbeek* (Amsterdam: Hakert, 1976), 17-27, G. B. Kerferd, “The Image of the Wise Man in Greece Before the Period of Plato”, in: F. Bossier (ed.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*: Studia Gérard Verbeke ab amicis et collegiis dicata (Leuven: Leuven University Press, 1976), 17-28, C. C. W. Taylor (ed.), *Plato Protagoras* (Oxford: Clarendon Press, 1976), 76ff., H. Gundert, “Größe und Gefährdung des Menschen. Ein sophokleisches Chorlied und seine Stellung im Drama (Sophokles, Antigone 332-375)”, *Antike und Abendland* 22 (1976), 21-39, D. Bremer, *Licht und Dunkel in der*

frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik (Bonn: Bouvier, 1976), 322ff., C. Meier, "Ein antikes Äquivalent des Fortschrittsgeankens: Das „Können-Bewusstsein“ des V. Jahrhunderts v. C.", *Historische Zeitschrift* 226 (1976), 256-316 = Idem, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980), 435-499, P. W. Rose, "Sophocles' Philoctetes and the Teachings of the Sophists", *Harvard Studies in Classical Philology* 80 (1976), 49-105, U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike*. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik (Amsterdam: Grüner, 1977), 25ff., 35ff., 39ff., 48ff., D. J. Conacher, "Prometheus as Founder of the Arts", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 18 (1977), 189-206, D. Babut, "L'idée de progrès et la relativité du savoir humain selon Xénophane (Fragments 18 et 38 D-K)", *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 51 (1977), 217-228, W. den Boer, *Progress in the Greece of Thucydides* (Amsterdam: North-Holland Publ. Co, 1977) (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. N.R. XL Afd. Letterk. 2), J. Bingen, "L'ethnologie du Prométhée enchaîné", in: G. Cambier (ed.), *D'Eschyle à nos jours*. Leçons d'archéologie, de littérature, de philologie classiques (Bruxelles: Université Libre, 1978), 9-23, K. Döring, "Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfurcht", *Antike und Abendland* 24 (1978), 43-56, C. L. Miller, "The Prometheus Story in Plato's Protagoras", *Interpretation* 7 (1978), 22-32, F. Turto, *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a. C.* (Roma: Edizione dell'Ateneo e Bizzarri, 1979), M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*. Le origini della scienza occidentale (Milano: Il saggiatore, 1979), 1996³, 127ff., M. L. West, "The Prometheus Trilogy", *Journal of Hellenic Studies* 99 (1979), 130-148, esp. 147, P. Fabrini, A. Lami, "Il problema della lingua nello scritto ippocratico 'De arte'", *Rivista critica di storia della filosofia* 34 (1979), 123-133, in particular 130, D. J. Conacher, *Aeschylus' Prometheus Bound*. A Literary Commentary (Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1980), 48ff., 82ff., B. Manuwald, *Der Aufbau der lukrezischen Kulturentstehungslehre* (De rerum natura 5,925-1457), Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrg. 1980, Nr. 3 (Wiesbaden: Steiner, 1980), P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec (Paris: Maspéro, 1981), 80, R. Müller, "Die Kulturgeschichte in Aeschylus' Prometheus", in: E. G. Schmidt (ed.), *Aischylos und Pindar*. Studien zu Werk und Nachwirkung, (Berlin: Akademie-Verlag, 1981), 230-237, M. Erren, "Die Geschichte der Technik bei Hesiod", in: G. Kurz et al. (ed.), *Gnomosyne*. Menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur (München: Beck, 1981), 155-166, C. H. Kahn, "The Origins of Social Contract Theory", in: G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*: Proceedings of the 4.th International Colloquium on Ancient Philosophy held at Bad Homburg, 29th August – 1st September 1979 (Wiesbaden: Steiner, 1981), 92-108, G. Xanthakis-Karamanos, "Remarks on Moschion's Account of Progress", *The Classical Quarterly* 31 (1981), 410-417, W. Spoerri, "L'anthropogonie du Περὶ σαρκῶν (et Diodore, I,7,3 s.)", in: F. Lasserre et al. (ed.), *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique*. Actes du IV^{ème} Colloque International Hippocratique (Lausanne, 21-26 septembre 1981) (Genève: Droz, 1983), 57-70, M. Griffith (ed.),

Aeschylus. Prometheus Bound (Cambridge: University Press, 1983), on 450-506, R. P. Martin, *Healing, Sacrifice and Battle. Amechania and Related Concepts in Early Greek Poetry* (Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1983), A. Neschke-Hentschke, “Geschichten und Geschichte. Zum Beispiel Prometheus bei Hesiod und Aeschylus”, *Hermes* 111 (1983), 385-402, C. Eucken, *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen* (Berlin/N.Y.: de Gruyter, 1983), 165f., R. Bodéüs, “L’habile et le juste de l’Antigone de Sophocle au Protagoras de Platon”, *Mnemosyne* 37 (1984), 271-290, S. Saïd, *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné* (Paris: Klincksieck, 1985), A. Magris, “L’‘illumino greco’” in: M. Capasso et al. (ed.), *Studi di filosofia preplatonica*, (Napoli: Bibliopolis, 1985), 209-251, M. O’Brien, “Xenophanes, Aeschylus and the Doctrine of Primeval Brutishness”, *The Classical Quarterly* 35 (1985), 264-277, S. Blundell, *The Origins of Civilization in Greek & Roman Thought*, (London/Sidney/N. Hampshire: Croom Helm, 1986), A. Piette, “Les penseurs grecs à la recherche de l’homme primitif”, *Revue belge de philologie et d’histoire* 65 (1987), 5-20, R. Müller, *Polis und Res publica: Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken* (Weimar: Böhlau, 1987), G. A. Gilli, *Origini dell’eguaglianza. Ricerche sociologiche sull’antica Grecia* (Torino: Einaudi, 1988), 85-100, 272-301, M. Davies, “Sisyphus and the Invention of Language”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36 (1989), 16-32, R. Müller, *Poiesis – Praxis – Theoria. Zur Bewertung der Technik in der Kulturtheorie der griechischen Antike* (Berlin: Akademie-Verlag, 1988), H. Schneider, *Das griechische Technikverständnis: von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), J. Sihvola, *Decay, Progress, the Good Life. Hesiod and Protagoras on the Development of Culture* (Helsinki: Societas scientiarum Fennica, 1989), J. S. Clay, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989), 114ff., M. Davies, “Sisyphus and the Invention of Religion (‘Critias’ TrGF 1 [43] F 19 = B 25 DK)”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36 (1989), 16-32, G. Crane, “Creon and the ‘Ode to Man’ in Sophocles’ Antigone”, *Harvard Studies in Classical Philology* 92 (1989), 103-116, in particular 108ff., R. Bodéüs, “Raison et technique. Le jugement des grecs sur les premières formes de civilisation”, in: J.-F. Mattéi (ed.), *La naissance de la raison en Grèce: Actes du Congrès de Nice, Mai 1987* (Paris: PUF, 1990), 129-136, A. Motte, “Un mythe fondateur de la démocratie (Platon, Protagoras 319c-322d)”, in: J. Jouan, A. Motte (ed.), *Mythe et Politique. Actes du colloque de Liège 14 - 16 septembre 1989* (Genève: Droz, 1990), 218-229, J. Pigeaud, “La maladie a-t-elle un sens?”, in: P. Potter et al. (ed.), *La maladie et les maladies dans la Collection Hippocratique: Actes du VI.ème Colloque International Hippocratique* (Québec: Ed. du Sphinx, 1990), 17-28, A. Mehl, “Vorstellungen vom Erfinden im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr.”, in: M. Kintzinger, M. Stürner, J. Zahlten (ed.), *Das andere Wahrnehmen. Beiträge zur europäischen Geschichte, August Nitschke zum 65. Geburtstag gewidmet* (Köln: Böhlau, 1991), 41-46, J. H. Leshner, “Xenophanes on Inquiry and Discovery. An Alternative to the «Hymn to Progress» Reading of Fr. 18”, *Ancient Philosophy* 11 (1991), 229-248, E. Pöhlmann, “Lukrez als Quelle griechischer Kulturentstehungslehre (zu Lukrez 5,1448-1457)”,

Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 17 (1991), 217-228 = Idem, *Gegenwärtige Vergangenheit*: Ausgewählte Kleine Schriften (Berlin: De Gruyter, 2009), 52-63, C. Théâtre, L. Delatte, “Sophocle, Eschyle, Protagoras et les autres”, *Les études classiques* 59 (1991), 332-375, R. Dölle-Oelmüller, “Der Mythos vom Überleben und guten Leben des Menschen”, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 13 (1991) 41-56, M. Luginbühl, *Menschenschöpfungsmythen*. Ein Vergleich zwischen Griechenland und dem Alten Orient (Bern: Lang, 1992), M. J. Edwards, “Protagorean and Socratic Myth”, *Symbolae Osloenses* 67 (1992), 89-102, J. H. Leshner (ed.), *Xenophanes of Colophon Fragments* A Text and Translation with a Commentary (Toronto/Buffalo/London: 1992), 150ff., J. Jouanna, *Hippocrate* (Paris: Fayard, 1992), 334ff., B. Marzullo, *I sofismi di Prometeo* (Firenze: La Nuova Italia, 1993), 223ff., 334ff., 351ff., A. Tulin, “Xenophanes Fr. 18 and the origins of the Idea of Progress”, *Hermes* 121 (1993), 129-138, M. Coray, *Wissen und Erkennen bei Sophokles* (Basel: Reinhardt, 1993), 239ff., 381ff., M. C. Leclerc, “La résistible ascension du progrès humain chez Eschyle et Sophocle”, *Revue des études grecques* 107 (1994), 68-84, P. Demont, “Le Protagoras de Platon, Hérodote et la Providence”, *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clasicos*, vol. II (Madrid: Ed. Clásicas, 1994), 145-158, K. Schöpsdau (ed.), *Platon Nomoi (Gesetze)* Buch I-III (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), 354ff., C. Darbo-Peschanki, “Condition humaine, condition politique. Fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 4 (1996), 711-732, J. Salem, *Démocratie*. Grains de poussière dans un rayon de soleil (Paris: Vrin, 1996), 2002², 265ff., in particular 281ff., B. Manuwald, “Platon oder Protagoras? Zur grossen Rede des Protagoras (Plat. Prot. 320c8-328d2)”, in: C. Mueller-Goldingen, K. Sier (ed.), *AHNAIKA* Festschrift für C. W. Müller zum 65. Geburtstag am 28. Januar 1996 (Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1996), 103-131, A. Jori, *Medicina e medici nell' antica Grecia*. Saggio sul Peri Téchnes Ippocratico (Napoli: Il Mulino, 1996), 281f., C. Schäfer, *Xenophanes von Kolophon: ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie* (Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1996), 123ff., K. F. Hoffmann, *Das Recht im Denken der Sophistik* (Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1997), 41ff., W. Burkert, “Impact and Limits of the Idea of Progress in Antiquity”, in: A. Burgen, P. McLaughlin, J. Mittelstrass (ed.), *The Idea of Progress* (Berlin/N. Y.: de Gruyter, 1997), 19-46, J.-M. Galy, A. Thivel (ed.), *Les origines de l'homme d'après les anciens*: Actes du Colloque organisé par le Centre des Recherches d' Histoire des Idées les 5-7 octobre 1995 à la Faculté des Lettres de Nice (Nice: Université de Nice Sophia-Antipolis, 1998), I. Gallo, “Il fr. 6 Sn.-K. di Moschione: una teoria ‘laica’ dell'umano progresso nella tragedia ellenistica”, *Eikasmos* 9 (1998), 107-119, C. Segal, *Tragedy and Civilization*. An Interpretation of Sophocles (Norman, Ok.: University of Oklahoma Press, 1999), 2ff., 32ff., B. Manuwald (ed.), *Platon. Protagoras* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 173ff., R. Bees, “Prometheus in griechischen Kulturentstehungsmythen”, *Drama*. Beiträge zum antiken Drama und seiner Rezeption 8 (1999), 1-42, R. Bees, “Das Feuer des Prometheus. Mythos des Fortschritts und des Verfalls”, in: E. Pankow, G. Peters (ed.), *Prometheus Mythos der Kultur* (München: W. Fink, 1999), 43-61, A. Zucker, “La main et l'esprit. Sur l'aphorisme d'Anaxagore (frg. A 102)”, in: J.-M. Galy et al. (ed.), *L'homme grec face à la nature et face à lui-même* en hommage à Antoine Thivel (Nice: Publications de la Faculté

des Lettres, Arts e Sciences Humaines de Nice, 2000), 277-308, L. Brisson, “Le Banquet de Platon et la question des commencements de l’humanité”, *Uranie* 9 (2000), 45-54, J.-M. Renaud, P. Wathélet, “Les débuts de l’humanité dans le Prométhée enchaîné d’Eschyle”, in: J. Fabre-Serris (ed.), *Mythe et/ou philosophie dans les textes grecs et latins sur les origines de l’humanité* (Villeneuve d’Ascq: Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2000), 29-43, L. Brisson, “Sur le Protagoras le mythe du Protagoras et la question des vertus”, in: Idem, *Lectures de Platon* (Paris: Vrin, 2000), 113-134, D. L. Gera, *Ancient Greek Ideas on Speech, Language and Civilization* (Oxford: Oxford University Press, 2003), R. Müller, *Die Entdeckung der Kultur: antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca* (Düsseldorf/Zürich: Artemis und Winkler, 2003), C. Utzinger, *Periphrades Aner*. Untersuchungen zum ersten Stasimon der Sophokleischen “Antigone” und zu den antiken Kulturentstehungstheorien (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), F. Egli, *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen*. Analyse der Funktion philosophischer Themen in den Tragödien und Fragmenten (München/Leipzig: Saur, 2003), 20ff., 137, 150, 175, 177ff., 200-207, 240, M. J. Schiefsky (ed.), *Hippocrates On Ancient Medicine* (Leiden: Brill, 2005), 19f., 49f., 53ff., 63f., 158f., 164ff., 170f., 214, 294ff., 305f., 324ff., F. Dunn, “On Ancient Medicine and Its Intellectual Context”, in: P. J. van der Eijk (ed.), *Hippocrates in Context* (Leiden/Boston: Brill, 2005), 49-67, M. Colloud-Streit, *Fünf platonische Mythen im Verhältnis zu ihren Textumfeldern* (Fribourg: Academic Press Fribourg, 2005), 42ff., P. Pucci, “Prométhée, d’Hésiode à Platon”, *Communications* 78 (2005), 51-70, P. Riemer, “Nichts gewaltiger als der Mensch? Zu Sophokles’ Kritik an der zeitgenössischen Kulturentstehungslehre”, *Gymnasium* 114 (2007), 305-315, A. Melero, “Algunas notas a Mosquiñón (fg. 6 N/S) sobre la idea de progreso”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* 18 (2008), 189-199, M. J. de Carvalho, *Die Aristophanesrede in Platons Symposium*. Die Verfassung des Selbst (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009), 145ff., 540ff., M. Hose, *Euripides als Anthropologe* (Bayerische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse, 2009.2) (München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften/Beck, 2009), 29ff., L. Kurke, *Aesopic Conversations: Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011), 159ff., M. Asper, “Making up Progress – in Ancient Greek Science Writing”, in: Idem (ed.), *Writing Science. Medical and Mathematical Authorship in Ancient Greece* (Science, Technology, and Medicine in Ancient Cultures, 1), (Berlin/Boston: De Gruyter, 2013), 411-430, Y. SANO, “The First Stasimon of Sophocles’ Antigone (332-375): Comparison with Texts on Cultural Progress”, *Japan Studies in Classical Antiquity* 2 (2014), 31-46.

DÉGUISEMENT E DUPERIE NAS MÁXIMAS DE LA ROCHEFOUCAULD

DISGUISE AND DUPERY IN THE MAXIMS OF LA ROCHEFOUCAULD

NUNO FERRO¹

Abstract: In this paper we analyse the Moral Maxim of La Rochefoucauld “Mind is always the dupe of heart”. We try to clarify the concept of “heart” by doing an analysis of the ways the unconscious part of the mind may work and by researching what we understand by “body” (tempers, passions) and its relation with the concept of “heart”. The opposition between the mind and the heart is studied as a form of “legislations” (which are against each other) and the way its appeasement is reached.

Key words: mind, heart, body, unconscious

Resumo: Neste artigo analisa-se a Máxima de La Rochefoucauld “l’esprit est toujours la dupe du coeur”. O esclarecimento da noção de coração passa por uma análise dos mecanismos do inconsciente, pela investigação do que se entende por corpo (humores, paixões) e da sua relação com o conceito de coração. Estuda-se a oposição entre espírito e coração, como formas de “legislação” contrárias entre si, e como se produz o seu apaziguamento.

Palavras-chave: coração, corpo, espírito, inconsciente.

Resumé: Cet article cherche à élucider la Maxime de de La Rochefoucauld “l’esprit est toujours la dupe du cœur”. L’éclaircissement de la notion de cœur s’échelonne en l’analyse des mécanismes de l’inconscient, l’enquête sur ce que l’on entend par corps (humeurs, passions) et son rapport avec le concept de cœur. En suite, l’opposition entre esprit et cœur sera étudiée en tant que formes de *législation* contraires entre elles. Le comment de leur de pacification sera vu à la fin du parcours.

Mots-clés: coeur, corps, esprit, inconscient.

¹ Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/Universidade Nova de Lisboa. Email: nunovferro@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7800-8251.

O propósito do presente artigo é fazer (uma vez mais!) uma análise de uma das Máximas de La Rochefoucauld mais conhecidas, a saber: “l’esprit est toujours la dupe du coeur”². E diz-se “uma vez mais!” porque, como se sabe, esta é uma das Máximas mais conhecidas, analisadas e citadas do livro de La Rochefoucauld. Chama, todavia, a atenção que, tratando-se de um texto tão conhecido e referido, restem ainda por analisar alguns aspetos que parecem fundamentais. Na verdade, a tendência habitual tem sido a de centrar o comentário no amor próprio e nas suas muitas formas, e nos problemas que o amor próprio levanta³. O que aqui se pretende não é, no entanto, analisar todas as determinações que estão compreendidas e pressupostas no enunciado, pois isso ultrapassaria, e em muito, o âmbito de um artigo. Pretende-se, sim, interrogar e explorar alguns dos momentos básicos do “funcionamento” da *duperie*, quer dizer, chamar a atenção para o conjunto de “processos” e mecanismos que configuram a *duperie*, dado que, como é fácil de perceber, se trata de um fenómeno difícil.

Mais concretamente, importa chamar a atenção para três aspetos: o primeiro diz respeito ao “toujours” que surge na proposição, por oposição ao uso habitual, por parte de La Rochefoucauld, de cláusulas restritivas. É bem sabido que normalmente La Rochefoucauld pretende atenuar o carácter “absoluto” das suas máximas recorrendo a diversas fórmulas (*souvent, quelquefois*, etc.), e essa tendência para introduzir cláusulas que aparentemente restringem e diminuem o alcance parece também aumentar consoante se vão sucedendo as edições⁴. É, por isso, clara a intenção de não dogmatizar, de circunscrever as afirmações a âmbitos de aparente probabilidade, de eventualidade, fugindo a afirmações de natureza definitiva. Por meio dessas cláusulas, o alcance da Máxima afigura-se mais doméstico, como que “de trazer por

² Máxima 102. A edição utilizada será a de J. Lafond: *La Rochefoucauld. Maximes et Réflexions diverses*, (Paris: Gallimard, 1976). As abreviaturas utilizadas serão M para as Máximas, MS para as Máximas Suprimidas e ME para as Máximas “écartées”. Para além de ser comentada em todos os textos sobre o pensamento de La Rochefoucauld, esta máxima foi objecto de artigos expressos. Cfr., por exemplo, M. Cuénin, “Variation sur une Maxime de la Rochefoucauld, le cœur dupé de l’esprit”, in *Mélanges Historiques et Littéraires sur le XVIIe Siècle Offerts à Georges Mongrédien*, (Limoges: Publications de la Société du XVIIe Siècle, 1974), 176-190 ou R. Mercier, “L’esprit et le coeur. Aux origines d’un débat psychologique et littéraire”, in *Travaux de Linguistique et de Littérature*, XIII, 2, (Strasbourg, 1975), 339-351.

³ Em contrapartida, neste artigo ficarão por analisar esses aspectos, a natureza de Proteu do amor próprio, e centrar-se-á a análise noutros pontos. Sobre o que aqui vai ser estudado, veja-se o artigo bem interessante de T. Todorov “La Rochefoucauld, la comédie humaine”, in *Vivre seuls ensemble*, (Paris: Seuil, 2009), 72-131.

⁴ Veja-se, por exemplo, B. Parmentier, *Le Siècle des Moralistes*, (Paris: Seuil, 2000), 298 e ss.

casa”, seja essa casa a corte, o salão de Madame de Sablé ou “l’hôtel de Liancourt”, ou o ambiente da nobreza do século XVII a que La Rochefoucauld pertencia. Ora essa intenção declarada das Máximas choca descaradamente com o *toujours* da máxima referida. La Rochefoucauld não parece admitir que, pelo menos alguma vez ou então raramente, o espírito não se deixe enganar, que possa ter as suas desconfianças relativamente ao “coração”. Este problema deve ser visto dado que, como se disse, a intenção de La Rochefoucauld é clara quanto à natureza restrita e limitada das suas afirmações.

O segundo problema, que é um problema maior, diz respeito ao *inconsciente*, pois pressupõe-se que o coração age de modo inconsciente sobre o espírito, pois de outra forma a *duperie* não teria eficácia nenhuma. O espírito não pode ter consciência de que está a ser “levado” pelo coração, pois de outra forma poderia, por exemplo, resistir ao coração, e a *duperie* não se executaria, o que contraria o *toujours*⁵. Ora no que diz respeito ao inconsciente importa esclarecer se há tal “coisa”, quer dizer, se há efetivamente em nós mecanismos de constituição de sentido que sejam inconscientes, de tal forma que ocorram “procedimentos”, processos, etc., de que não nos damos conta, mas que operam significativamente ao ponto de nos dominarem, não apenas de um modo físico, mas quanto ao próprio sentido com que nos reconhecemos e com que reconhecemos as coisas que nos rodeiam. A este propósito importa tentar esclarecer dois problemas que, estando relacionados de perto, não são, no entanto, idênticos: em primeiro lugar, *como* podemos nós saber que há, de facto, inconsciente, que tipo de *acesso* poderemos ter a ele, se é ou não *contraditório* “identificar” conscientemente o inconsciente, etc. O problema é antigo, como se sabe, fez já parte do debate ideal Leibniz-Locke e chegou ao pensamento “juvenil” de Sartre, com a enorme vantagem de, neste último caso, ser estudado em expressa oposição a La Rochefoucauld. Há, na verdade, fortes objeções à própria inteligibilidade de uma operação inconsciente que influa decisivamente (ou não decisivamente) nos processos de sentido, nas ideias, etc. O facto de a noção se ter tornado popular depois de Freud não assegura, por si só, a sua inteligibilidade. O segundo ponto, ainda a propósito do inconsciente, diz respeito à “zona” a que pertence o inconsciente, ao seu âmbito, “onde” opera, etc., e qual a “percentagem”, por assim dizer, ou peso ou relevância que tem no todo da nossa vida.

Um terceiro ponto, intrinsecamente relacionado com o anterior, mas não idêntico, refere-se ao *modus operandi* do inconsciente e não já à sua existência e eficácia. De facto, no texto de La Rochefoucauld o inconsciente aldraba, engana, “leva a melhor”. Ora nada disso é claro, quer dizer, não é óbvio que a zona consciente e lúcida de nós, ou melhor, que nós mesmos enquanto temos acesso e saber de nós, estamos a cair no conto do vigário, sejamos

⁵ Cfr. M. 43, onde fala da condução insensível do espírito por parte do coração.

enganados e levados a crer em algo que está muito longe da realidade, *muito longe do que efetivamente se passa em nós mesmos*. Ou seja, La Rochefoucauld não diz apenas que temos um acesso ao que somos que é muito condicionado, mas sim que o que sabemos de nós é resultado de um embuste, o que é muito mais grave. Quer dizer, é necessário saber que é que na verdade está compreendido na noção de “*duperie, d’être la dupe de...*”. Não fora a natureza demasiadamente coloquial e corriqueira da expressão, poder-se-ia dizer que se pretende esclarecer “porque é que o eu lúcido e consciente de si, e precisamente na medida em que o é, cai como um patinho no embuste do inconsciente”. Na verdade, a máxima em causa *acusa* o eu consciente e aparentemente lúcido quanto ao que ocorre em si mesmo de ser “inocente”, cândido, de viver numa feliz ignorância quanto àquilo que ele mesmo é na verdade, de estar a ser “levado” por uma potência que desconhece. É óbvio que este fenómeno, a ser real, obriga a rever a tese anterior, a da existência (ou não) do inconsciente, pois o que está aqui em causa é uma espécie de má-fé por parte do inconsciente, pois este *quer ser* inconsciente, faz por sê-lo e tem um propósito que depende disso. Assim, a análise da eventual má-fé do coração, que age inconscientemente em nós, constitui-se como uma sobre-determinação da noção de inconsciente, pois parece que poderia haver inconsciente sem má-fé, quer dizer, sem que a relação entre coração e espírito não fosse a do conto do vigário, como La Rochefoucauld diz que é. De facto, poderia perfeitamente não ser esse o caso. Recorde-se, por exemplo, a noção de “*petites perceptions*”, de Leibniz⁶. Como se sabe, Leibniz afirma que o nosso ponto de vista tem acesso ao todo das coisas, mas um acesso que possui formas muito variadas quanto, não só à clareza e distinção, mas também quanto à consciência, de tal modo que há percepções de que não temos aperceção. Ou seja, as percepções podem variar quanto à *justeza* com que percebem, com que *expõem* o percebido, e essa variação está relacionada, sem ser idêntica, com a tese segundo a qual em cada percepção, no seu âmbito, há um âmbito de inconsciência. Segundo Leibniz, não só nada impede que haja percepções inconscientes, como esse é o caso do “ponto de vista” dos animais e da maior parte do nosso. Ora, se é certo que Leibniz não nega, porque não pode, que tal inconsciente produza equívocos e erros no nosso ponto de vista, por várias razões que não cabe analisar aqui, não afirma nunca, porém, que a “função” e “natureza” do inconsciente é a de enganar o sujeito. Assim, se, por acaso, um homem fosse levado a fazer um juízo apressado acerca dos fenómenos que presencia, juízo equivocado, por hipótese, devido ao facto de

⁶ O que se segue é apenas uma panorâmica muito geral sobre alguns aspetos da noção de inconsciente e de pequenas percepções no pensamento de Leibniz. Não é possível senão isso. Pode encontrar-se um denso resumo do pensamento de Leibniz a este respeito no Prefácio aos *Nouveaux Essais*.

haver na percepção que temos percepções inconscientes, tal ocorreria, todavia, por acidente, por limitação do poder da consciência, mesmo que isso fosse comum e inultrapassável de facto. As pequenas percepções a que Leibniz alude não têm por função iludir o eu. Não têm, aliás, nenhuma função deste estilo: elas são algo que ocorre na nossa vida percetiva e são uma das formas como temos acesso ao mundo. Não há nenhuma *duperie*. Dito de modo talvez mais claro, na análise de Leibniz a relação entre inconsciente e consciência é a de uma relação de restrição, de mera limitação do alcance e poder da consciência, de tal modo que, se é certo que o inconsciente é decisivo na condução da nossa vida, não o é enquanto tenha por “intenção” enganar o próprio sujeito. Há, de facto, um “sem número” de determinações da condução da nossa vida que são dominadas pelo inconsciente, mas trata-se de um caso de mera ignorância, de falta de lucidez, e não necessariamente de embuste. A popularização do pensamento de Freud teve o efeito de fazer parecer evidente o que não o é: que o inconsciente tem um propósito avesso ao do consciente. Ora tal não só não é necessário como não é óbvio. Podíamos ser simplesmente ignorantes sem que essa ignorância tivesse mais significado do que a sua formulação indica: não saberíamos isto e aquilo (seja o que for ou quase tudo) e tudo ficaria por aí. É certo, volta a repetir-se, que devido a essa ignorância poderíamos cometer muitos erros, mas isso seria irrelevante para o que está em causa no texto de La Rochefoucauld. Do ponto de vista de Leibniz, aquilo de que somos inconscientes é existencialmente inocente, mesmo que essa inconsciência abarque a totalidade do universo. Do ponto de vista de La Rochefoucauld, o coração é astuto, matreiro, o que é muito mais grave, e a consciência não dá conta disso: o coração age a fim de enganar uma consciência que o deixa escapar. Mais ainda: de certa forma a vontade de enganar é o mais original, pois o coração pretende “sair avante com a sua”, o que só é possível, como se dirá, *se e quando* ele agir pela calada. De facto, é porque quer enganar que o coração age na inconsciência, *produz* a própria inconsciência, pois parece até que aquilo de que somos inconscientes poderia perfeitamente não o ser. De fato, e como se tentará indicar, na análise de La Rochefoucauld não há nenhuma referência ao facto de a estrutura do inconsciente ser necessária quanto ao seu conteúdo, isto é, aquilo que é em nós inconsciente poderia perfeitamente não o ser, de tal modo que aquilo de que somos inconscientes poderia tornar-se consciente sem *qualquer alteração de conteúdo*. No centro da análise de La Rochefoucauld está, pois, o embuste, por um lado, e, por outro, o facto de o eu lúcido, o espírito, ser cândido. Assim, a relação entre os dois termos, que em Leibniz é existencialmente inofensiva e diz apenas respeito a graus de notificação das percepções, é em La Rochefoucauld uma relação existencial, que diz respeito à condução da nossa vida, ao modo como a desempenhamos, como abrimos caminho nela. Se se quisesse recorrer à literatura, o exemplo mais óbvio do espírito

seria o “Billy Budd”, de Melville, em que Billy Budd, o rapaz simpático e inocente, desempenharia o papel de eu lúcido e consciente, de espírito, na sua candura. É certo que o coração não é como Claggart, porque, como se verá, ele não pretende arruinar o espírito, mas somente “levar a melhor”, pois sabe que o espírito não pode ser arredado. A relação entre o espírito e o corpo não é também semelhante à de Dr. Jekyll com Mr. Hyde, pela simples razão de que Dr. Jekyll tem perfeita consciência da existência de Mr. Hyde e das suas inclinações, ainda que o esconda e domine na sua vida comum, ao contrário do “personagem” de La Rochefoucauld. No caso de Stevenson teríamos como que o oposto existencial de Leibniz: há um lado obscuro na vida, um lado poderoso que nos domina e aprisiona, mas nós sabemos, ou podemos saber que lado é esse, para onde nos puxa e leva, a que conteúdos corresponde, etc., mesmo que no limite não estejamos em condições de o suprimir, a não ser pelo suicídio. A tese de La Rochefoucauld é, todavia, parece, mais subtil e complexa. La Rochefoucauld diz que é próprio do inconsciente ser inconsciente e essa “propriedade” (chamemos-lhe assim) *é um efeito da sua não-inocência*. Tudo isto terá de receber uma análise mais pormenorizada, porque como fica exposto é demasiado formal, mas é já suficiente para que fique claro que a tese de La Rochefoucauld acrescenta vários elementos de dificuldade à análise do inconsciente: o coração age na obscuridade por vontade própria e isso significa que os seus procedimentos não só escapam à consciência como são, por outro lado, intencionais (e também isso escapa à consciência), e de tal forma que o coração quer passar despercebido. Ora tudo isto é difícil de provar ou sequer de descrever a possibilidade. De facto, como podemos nós saber que há uma vontade inconsciente de produzir o inconsciente? Teríamos, pelo menos, que ser conscientes da vontade de o não querermos ser, mas isso tornava o fenómeno impossível. Quer dizer, como podemos nós saber que há em nós uma *zona de mentira* se o efeito próprio dela é *mentir acerca de si mesma*, “*afirmando*” *que não existe*, mentindo acerca de si própria e não somente acerca do seu conteúdo embusteiro. Ou La Rochefoucauld tem um ponto de vista privilegiado e superior – isto é, sem zonas sombrias e opacas –, o que não pode ser o caso, pois isso é expressamente negado pelo *toujours*, ou então como pode afirmar o que afirma?

Este problema – o da centralidade do fenómeno e das implicações da *duperie* – no acontecimento inconsciente das relações entre espírito e coração – requer em primeiro lugar que se esclareça, de um modo geral, o sentido do que chamámos “cláusulas restritivas” e, depois, o da sua negação na máxima em análise, que é o primeiro dos problemas que se pretende estudar.

Como se disse, La Rochefoucauld foi introduzindo na elaboração das Máximas, fórmulas restritivas, a ponto de um dos traços mais específicos do seu estilo literário ser a utilização de termos e expressões como “souvent”,

“presque toujours”, “quelquefois”, “ordinairement” (o *souvent* é talvez o mais frequente), ainda que seja possível encontrar também o já visto *toujours* ou, por exemplo, *jamais*. O que, todavia, parece estar em causa neste “hábito” não deve ser (ou pode não ser) uma questão de estilo com o propósito de tornar o discurso menos pretensioso ou sentencioso. É certo que a utilização frequente de cláusulas restritivas anula o carácter aparentemente dogmático do texto. De facto, se é apenas *souvent* que um determinado fenómeno ocorre, pode muito bem acontecer que isso não se dê numa multiplicidade de outras ocorrências parecidas, que não seja esse o caso *sempre*, que haja sujeitos que escapem ao fenómeno. Assim, a limitação da universalidade de aplicação de uma máxima faz com que seja possível, em abstrato, que ela não se verifique de facto em ninguém. E se assim for, as máximas de La Rochefoucauld regressam aos salões e à corte, e não passam de *mots d’esprit*. Nesse caso o interesse filosófico das máximas seria praticamente nulo, e elas passariam para o domínio de uma espécie de sociologia especulativa, por assim dizer, pensamentos agudos que não se sabe bem quando e em quem se verificam, mas que são hábeis e subtis. Ora não é de maneira nenhuma isso que está em causa (ou que pode estar: é indiferente⁷) nas *Máximas*. O assunto é muito mais complexo e grave e seria até preferível, para tornar o texto inofensivo, que ele tivesse um tom dogmático e uma pretensão de alcance universal. Na verdade, um texto com pretensões de fixar os fenómenos tal como eles são em si mesmos, *de iure*, etc., é uma *tese* acerca das coisas, uma *tese*, no caso presente, acerca daquilo que o sujeito efetivamente é e não pode deixar de ser, precisamente porque o “*é assim*” é dogmático e taxativo, não admite exceções, etc. Mas a partir desse momento “*eu*” deixo de me preocupar ou de ter de “*me*” preocupar com a tese. Num sentido muito preciso, uma tese dogmática acerca do “homem” é algo que apenas “*me*” pode preocupar quanto ao seu “*ser assim*” ou não, isto é, ela pertence ao âmbito especulativo da análise e ao polémico da discussão. Ora o lado “perverso” das cláusulas de restrição de La Rochefoucauld consiste em que, transformando as máximas em possibilidades, captura o sujeito concreto, pois não há nada tão pegajoso e insolúvel como uma *possibilidade existencial*. Ou seja: se se afirma que o sujeito *é assim*, ele deixa de ter de se preocupar com isso, a não ser como pensador. Se se afirma que o sujeito *pode ser assim*, ele pode passar a preocupar-se com isso como homem, pois ele pode ser assim ou pode não ser assim. Curiosamente, é o facto de a proposição ser aberta que prende o sujeito. É certo que nenhuma proposição, seja ela

⁷ Quer dizer, este artigo não pretende ser um mero levantamento do ponto de vista de La Rochefoucauld, mas sim uma análise dos fenómenos que nele estão em causa, motivo pelo qual se socorrerá de outros textos na medida em que possam ser úteis para esclarecer o próprio ponto de vista possível de La Rochefoucauld.

qual for, obriga o sujeito a ocupar-se *consigo*, mas é igualmente certo que se alguma o faz é porque corresponderá a uma possibilidade. De facto, a partir do momento em que se restringe o alcance da proposição, o que passa a estar em causa é a *possibilidade* de ser assim *comigo*, com o próprio leitor. Uma proposição de alcance limitado ou é a constatação de um facto que ocorre num certo número de pessoas identificadas (o que não é aqui o caso) ou não é um facto, mas sim a possibilidade de ocorrência em qualquer sujeito. Dito de modo mais claro: uma proposição só é verdadeiramente universal se houver *evidência* absoluta de que não pode ser de outro modo ou se for uma *possibilidade*. O que inverte o horizonte do âmbito: *aquilo que torna uma proposição universal é o facto de ela estar sob cláusula de restrição*, pois essa cláusula se, por um lado, limita o alcance (de tal forma que pode não ser assim), por outro lado alarga-o indefinidamente, porque é sempre possível que *seja assim*, e não pertence à proposição decidir se essa possibilidade “me” atinge ou não. Aquilo que é grave existencialmente é sempre a possibilidade, pois os factos são inocentes. O que significa que as cláusulas de restrição que La Rochefoucauld utiliza com frequência têm como fito alargar o seu âmbito, não de aplicação, mas de aplicabilidade, torná-lo universal ao tornar indefinido o seu raio de ação. Ora na medida em que o que está em causa são, em geral, proposições que afetam a existência real dos sujeitos, a única forma de universalidade de que somos capazes é a da possibilidade, que só é eliminável se não for possibilidade, isto é, se se tratar de uma contradição. Desta forma, as máximas de La Rochefoucauld são “perversas”, não só quanto ao conteúdo, mas também, e de um modo muito claro, quanto à forma, pois o leitor passa a estar ou, mais corretamente, passa a poder estar implicado no texto, o que só pode ocorrer com possibilidades, como se indicou.

Ora é fortemente surpreendente que a máxima que se pretende analisar diga que o estado de coisas a que se refere é um estado de coisas que ocorre *sempre*, o que significa que ela tem o estatuto de *tese*. Tanto quanto parece, o facto de o espírito ser levado e conduzido pelo coração *não é uma possibilidade*, o que significa que a proposição tem um cariz claramente filosófico. Dito de outro modo, com esta máxima La Rochefoucauld indica uma determinação de antropologia, determinação que corresponde à própria *natureza* do coração (o que quer que isso seja), à do espírito (o que quer que isso seja) e, mais fundamentalmente, à *estrutura da relação* entre os termos, pois a máxima pressupõe que o leitor está familiarizado com o significado dos termos, mas não o está quanto à *relação* que *sempre* se estabelece entre eles. Ou seja, não parece poder acontecer que, por vezes, o espírito comande e, por vezes, seja comandado pelo coração, mas sim que o papel de condutor seja sempre o do coração. O que não significa que se actue sempre *contra* o espírito, pois nada impede que por vezes se actue de

acordo com o espírito, mas, se tal acontecer, será *sempre* porque o coração a isso está inclinado ou pode estar⁸.

Não se trata aqui de um caso isolado. Como se disse, há várias outras ocorrências de “antropologia” nas Máximas. Veja-se, e é apenas um exemplo, a Máxima 12: “quelque soin que l’on prenne de couvrir ses passions par des apparences de piété et d’honneur, elles paraissent toujours au travers de ces voiles”. Também neste caso se diz qualquer coisa de essencial sobre as paixões, sobre o modo como se revelam, como se deixam ver. Como é fácil de perceber, esta máxima está relacionada com a anteriormente referida e faz todo o sentido, como se dirá, que nela apareça o *toujours*. E ajuda a perceber o impacto do termo se se tiver em conta que as duas anteriores, também relacionadas com as paixões, têm um alcance restrito (a máxima 10 refere-se ao modo como as paixões *presque toujours* se sucedem entre si e a 11 ao facto de *souvent* as paixões engendrem os seus contrários).

O problema das cláusulas restritivas e da sua ausência, do alcance da possibilidade, é um problema menor comparado com o do inconsciente. De facto, dada a estrutura do nosso ponto de vista parece problemático afirmar que há, nele mesmo, no seu interior e na forma do seu acontecimento, “zonas” ou “abismos”, “espaços” de inconsciência. O que imediatamente se deteta quando se é obrigado a recorrer a metáforas espaciais para dar conta da sua existência, para indicar “onde” ocorre o inconsciente, “onde” está e que espaço ocupa. Não sabemos bem a que correspondem exatamente as metáforas de natureza espacial (abismo, etc.) quando referidas a processos mentais. E, todavia, parece haver boas razões para nos remetermos a tal tipo de metáforas. De facto, a tese que afirma a existência de inconsciente não corresponde à afirmação de que há em nós ocorrências de que não nos apercebemos. É perfeitamente possível que se deem em nós fenómenos inconscientes, como são os que se referem ao metabolismo dos órgãos. É, por isso, perfeitamente plausível que neste momento ocorram determinadas reações de que não temos qualquer notícia. Mas tais reações ou ocorrências apenas significam que o que se passa nos nossos órgãos está *para lá* da nossa consciência, ou *aquém* dela, quer dizer, são exteriores à consciência, são fenómenos, por assim dizer, heterogéneos relativamente ao tipo de fenómenos que são nela, de que a consciência é capaz. A tese do inconsciente, tal como aparece em La Rochefoucauld e, depois, numa longa tradição, sustenta, pelo contrário, que *se relacionam com a consciência fenómenos que escapam à consciência*, ou, o que é a mesma coisa, que há um conjunto de fenómenos

⁸ Para uma interpretação completamente diferente das cláusulas restritivas, segundo a qual elas têm um alcance material, isto é, dependem de conteúdos precisos e só se referem a eles, cfr. Ph. Sellier, “La Rochefoucauld, Pascal, Saint Augustin”, in *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, 69, 3-4 (1969), 570.

que afetam a nossa vida lúcida e sabedora de si, e de tal forma que este tipo de vida, o da lucidez, está determinada e conduzida por determinações que, de alguma forma, lhe escapam ainda que se relacionem com ela, dado que a afetam; ou seja, há como que fenómenos inconscientes na consciência, fenómenos nela de que ela não se apercebe. De aí falar-se em profundidade e abismos. Ora é, em primeiro lugar, evidente que esta tese é completamente diferente da que afirma a existência de processos orgânicos inconscientes. É certo que o metabolismo orgânico pode afetar, e de modo por vezes decisivo, a nossa vida consciente, mas então tais processos encontram uma correspondência na vida consciente, pela dor, por exemplo, ou por qualquer outro modo. Quer dizer, este tipo de fenómenos pertence ao inconsciente na medida em que não afeta a vida consciente; quando a afetam, há um correlato consciente da sua determinação. Ora a tese da existência de um inconsciente em nós é completamente diferente e difícil de sustentar porque equivale a dizer que há na própria consciência fenómenos que escapam à consciência, o que parece contraditório, pois a consciência não é uma caixa ou uma embalagem em que cabem todo o tipo de fenómenos, havendo alguns que passam despercebidos, mas sim a própria forma de ocorrência dos fenómenos, fenómenos que se dão na sua notificação, dando notícia de si ao sujeito e dando notícia do sujeito que os observa, dando-a enquanto tais, de tal modo que serem fenómenos e haver perceção deles é exatamente a mesma coisa. De facto, o que é próprio da consciência é a reduplicação, a constituição de qualquer coisa em modo reconhecido, e por isso é contraditório dizer que há na consciência ou no intelecto algo que lhe escapa. A metáfora é, parece, um modo tosco de não reconhecer o problema. Locke disse-o com a sua habitual clareza:

for if these Words (*to be in the Understanding*) have any Propriety, they signify to be understood. So that, to be in the Understanding, and, not to be understood; to be in the Mind, and, never to be perceived, is all one, as to say, any thing is, and is not, in the Mind or Understanding⁹.

De facto, dificilmente poderia ser de outro modo, pois a consciência não é um espaço, mas a própria forma de acontecimento das coisas, de tal maneira que um acontecimento inconsciente não é nada para nós. Ou seja, sendo o acontecimento de um fenómeno na consciência o de um fenómeno de que se tem consciência, não se percebe como pode estar na consciência um fenómeno inconsciente e Locke parece ter toda a razão quando afirma que postular a existência de fenómenos ou determinações inconscientes na consciência é uma contradição direta. Não se trata apenas de algo obscuro, duvidoso e de

⁹ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, I, II, 5 (Oxford: Clarendon Press, 1975), 50-51.

difícil reconhecimento. Trata-se de dizer que uma coisa é e não é ao mesmo tempo e sob o mesmo aspeto: o de estar ou ser da consciência. O problema não está, pois, na dificuldade em ultrapassar as metáforas espaciais e tentar alcançar alguma clareza na formulação. O problema está na completa impossibilidade do fenómeno, pois equivaleria a dizer que a consciência só está presente a si “em parte”, ou que se escapa a si mesma, ou que ela, enquanto consciência, pode estar aquém de si, o que não só renova as metáforas como parece cair no misticismo. O problema é antigo e está formulado com clareza, por exemplo, em várias obras de Agostinho, por exemplo no *De Trinitate*: Cur ergo cum alias mentes novit, se non novit, cum se ipsa nihil sibi possit esse praesentius?¹⁰ Razão, parece, ter Locke em denunciar a noção de inconsciente na mente ou na consciência como um mero *flatus uocis*.

No caso de La Rochefoucauld o problema parece ser ainda mais agudo, pois ele não se limita a dizer que há processos inconscientes, mas alarga ainda mais o âmbito do suposto fenómeno. De facto, aquilo de que somos inconscientes não é apenas deste ou daquele fenómeno. Nem é propriamente disso que se trata. Aquilo de que somos inconscientes é da *própria forma de relação que temos conosco mesmo*. Não somos inconscientes disto ou daquilo, mas do que está a acontecer no modo como nos damos conta de nós mesmos e do mundo. Em última análise, aquilo de que somos inconscientes é de nós mesmos, enquanto isso designa o pólo unificador das nossas experiências, o coração mesmo do que somos. Quer dizer, a forma em que somos e o modo como unificamos as nossas experiências e como nos relacionamos a nós próprios e às coisas, tudo isso (que é, afinal, aquilo em que costumamos pensar quando pensamos em consciência) é inconsciente, realmente inconsciente e só aparentemente consciente. Há, assim, diz La Rochefoucauld, apenas uma aparência de consciência quanto ao que somos. Os textos são inúmeros. Veja-se, por exemplo, a difícil Máxima 119, difícil de examinar apesar de apenas colocar em forma de sentença a antiquíssima tradição do teatro do mundo: “nous sommes si accoutumés à nos déguiser aux autres qu’enfin nous nous déguisons à nous-mêmes”. A inconsciência de si pode até chegar ao ponto de sermos para nós mesmos tão diferentes do que realmente somos como diferentes somos de *outra qualquer pessoa*: “on est quelquefois aussi différent de soi-même que des autres”¹¹ (o leitor pode, todavia, abrigar-se sob o *quelquefois*). Quer dizer, a inconsciência é de tal forma grave que atinge e contamina o núcleo mesmo do que chamamos consciência: o si mesmo enquanto tal, isto é, enquanto sabe de si.

Esta forma de inconsciência é bizarra e é normalmente refutada por duas análises, pelo menos. A primeira corresponde ao recurso à experiência e ao

¹⁰ Agostinho, *De Trinitate*, X, 3, 5. Sublinhado meu.

¹¹ M. 135.

fenómeno a que corresponde o “si mesmo”. Tal fenómeno é o do saber de si. Quer dizer, em última análise nós sabemos muito bem quem somos, não temos dúvidas quanto a isso. O fenómeno do “si mesmo” corresponde a uma reduplicação de si a si mesmo que, todavia, não inclui dois momentos (o *terminus a quo* da reduplicação e o seu termo *ad quem*), mas de algum modo apenas um, justamente aquele que é designado pelo pronome pessoal *eu*. Na verdade, nós não nos reconhecemos a nós mesmos mediante a identificação de propriedades ou características que “nos” pertençam, mas somos para nós numa forma de presença íntima e imediata *na qual nos reconhecemos como sendo “nós mesmos”*. Com diz Lewis Carroll:

I'm sure I'm not Ada, she said, for her hair goes in such long ringlets, and mine doesn't go in ringlets at all; and I'm sure I can't be Mabel, for I know all sort of things, and she, oh, she knows such a very little! Besides *she's* she, and *I'm I*.¹²

Um sujeito pode ser muitas coisas, mas o seu si mesmo só pode ser aquilo que é no reconhecimento de si, pois esse é propriamente o significado do termo “eu”. Assim, se o sujeito pudesse ser inconsciente de si poderia também ser inconsciente de ser consciente, o que não pode, por definição de consciência. Parece, assim, difícil dizer que o que escapa ao sujeito é, antes de mais, o próprio sujeito. Toda a tradição do *cogito* ficaria perplexa, pois o que se está a afirmar é exatamente a possibilidade de o *cogito* não ter significado original, ser dispensável e depender, de certa forma, da vontade, pois o texto de La Rochefoucauld diz que nós *acabamos* por nos diferenciar de nós devido a um conjunto de atos de disfarce, acabando por estarmos para nós mesmo sob um véu estranho.

A outra tese que nega a possibilidade do inconsciente e do eu inconsciente de si pode ver-se num texto de Sartre, *La Transcendance de l'ego*¹³. Para o caso é totalmente indiferente que Sartre tenha posteriormente alterado o seu parecer sobre o inconsciente. O que importa é esclarecer a tese, a fim de aquilatar a qualidade da de La Rochefoucauld¹⁴. Como se sabe, neste texto Sartre sustenta que a relação que o sujeito tem ao seu eu (ao próprio eu, portanto) é uma relação constituída e não original, de tal forma que o eu possui uma forma de constituição semelhante à do *outro*. O eu não tem uma

¹² Lewis Carroll, *Alice's Adventures in the Wonderland*, in *The Complete Illustrated Works of Lewis Carroll*, (London: Chancellor Press, 1982), 27.

¹³ Segue-se a edição da Vrin, Paris, 1965. O texto foi originalmente publicado em *Recherches Philosophiques* (1936).

¹⁴ Acresce, ainda, que não se vai fazer uma análise detalhada dos problemas estudados nesta obra, que são muitos e complexos. Como se verá, importa apenas identificar *um* (e apenas um) problema.

forma de constituição estruturalmente diferente da do outro. Há, evidentemente, um eu, mas ele é posto pela intencionalidade, tal como ela põe o *tu*, o *ele*, etc. Isto significa, como é evidente, que Sartre toma a estrutura da intencionalidade como sendo originalmente anónima, quer dizer, como sendo originalmente apenas consciência dos fenómenos, de tal forma que a intencionalidade é originalmente direta, posta em ordem ao fenómeno que surge e não originalmente posta em relação a si. É certo que a consciência dos fenómenos é consciência de si, mas o si da consciência é o da consciência dos fenómenos. Sartre di-lo com clareza: a consciência “prend conscience de soi *en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant*”¹⁵. O original é a consciência de x, sendo x um objeto intencionalmente transcendente à consciência dele. A consciência do objeto é também consciência de si, mas o si em causa é o da consciência de x e não outra qualquer forma de consciência. Sendo assim, não há qualquer lugar para a inconsciência, como Sartre muito bem viu, pois se a consciência é originalmente apenas *consciência de x*, o único fenómeno presente é o de x, pois x e consciência de x não possuem determinações diferentes:

tout est *donc* clair et lucide dans la conscience: l'objet est en face d'elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d'être conscience de cet objet.¹⁶

Sartre deixa bem claro que esta consciência original não é o eu, pois este é resultado da objetivação da consciência do fenómeno x, quer dizer, o *eu* e o *cogito* são o que Sartre chama consciência reflexiva, que corresponde ao ato de tomar consciência da consciência do fenómeno, e que é

une opération réflexive, c'est-à-dire (...) une opération du second degré. Ce Cogito est opéré par une conscience *dirigée sur la conscience*, qui prend la conscience comme objet.¹⁷

Não importa seguir agora Sartre nos pormenores da sua análise. Importa apenas chamar a atenção para a transparência original da consciência e para a expressa afirmação de que a consciência original é uma consciência sem eu¹⁸ e é por isso que o eu (*le moi*) é constituído, ainda que isso, segundo o texto, não nega a solidez do *cogito* como determinação absoluta.

¹⁵ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego* (Paris:Vrin, 1965), 24. O itálico pertence ao original.

¹⁶ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, 24.

¹⁷ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, 28. Sublinhado do original.

¹⁸ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, 31-32.

Não há, pois, nenhum mistério na consciência original, e muito menos abismos ou zonas obscuras. A consciência é, deste ponto de vista, não problemática, *precisamente porque não é originalmente reflexiva*, e este é o aspeto decisivo: a sua original não reflexividade. A consciência limita-se a ser o ato mediante o qual algo surge de alguma forma e, nesse sentido, quanto a si é algo transparente, porque não possui nada que possa ser ocultado. A única opacidade, como bem diz Sartre, pertence ao objeto experimentado.

Todavia, Sartre vai um pouco mais longe e num ponto que, como se verá, é fundamental para a questão em análise e diz expressamente respeito a La Rochefoucauld. Sartre diz que, *mesmo admitindo que houvesse inconsciente*, o que em caso algum é fenomenologicamente admissível é aceitar uma *original reflexividade* da consciência, na medida em que a natureza própria da intencionalidade é *direta* ou, por assim dizer, simples. O texto é bem explícito:

les théoriciens de l'amour-propre supposent que le réfléchi est premier, originel et dissimulé dans l'inconscient. Il est à peine besoin de faire ressortir l'absurdité d'une telle hypothèse. Même si l'inconscient existe, à qui fera-t-on croire qu'il recèle des spontanités de forme réfléchie. La définition du réfléchi n'est-il pas d'être posé par una conscience? Mais, en outre, comment admettre que le réfléchi est premier par rapport à l'irréfléchi?¹⁹

O que imediatamente regionaliza a análise de La Rochefoucauld. Ele pode, na verdade, ter alguma razão no âmbito, não no da vida no seu todo, mas apenas naquele, infinitamente mais restrito, dos desejos que surgem de atos reflexivos expressos:

La psychologie de La Rochefoucauld se retrouve à sa place. Et pourtant ele n'est pas *vraie* (...). La psychologie de La Rochefoucauld n'est vraie que pour les sentiments particuliers qui tirent leur origine de la vie réflexive, c'est-à-dire qui se donnent d'abord comme *mes sentiments*, au lieu de se transcender d'abord vers un objet.²⁰

Em resumo, quer se adote o ponto de vista da originalidade da consciência de si quer se adote o ponto de vista da intencionalidade originalmente anónima, o que parece claro é que não há fenomenologicamente lugar para o inconsciente, por um lado, nem para uma reflexividade originária, por outro. Ora estes dois aspetos, e *justamente na sua mútua implicação*, estão no coração da análise de La Rochefoucauld. Assim, o inconsciente e, mais ainda, o inconsciente da relação de si a si como fenómeno original, corresponderia, então, a um erro, a uma metáfora, a algo que contraria qualquer descrição

¹⁹ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, 40-41.

²⁰ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, 42-43.

que estejamos em condições de fazer sobre a nossa vida consciente. Assim sendo, a tese de La Rochefoucauld, considerada em toda a sua amplitude e sem cláusulas restritivas, parece dogmática, “metafísica”, no pior sentido do termo, quer dizer, criando uma entidade fantasma capaz de ser originalmente reflexiva e, ao mesmo tempo, inconsciente, supondo assim a existência de uma quimera dotada de poderes mágicos, quimera de que se desconhece até a mera possibilidade lógica. La Rochefoucauld é, pois, remetido para o sítio a que pertence: Liancourt ou o salão de Madame de Sablé.

Todas as objeções são claras e lógicas e percebe-se com facilidade que seria necessário levar a cabo uma análise dos fenómenos da subjetividade e da reflexividade para dar conta delas cabalmente, o que não é evidentemente possível neste espaço. Limitar-se-á a análise a alguns momentos fundamentais. Comece-se, então, pela impossibilidade de a reflexividade estar constituída como momento original ocupando ilegitimamente a posição primordial do irrefletido. Pode começar-se por aqui, pois a tese segundo a qual a reflexividade é, por definição, posterior ao “imediató”, sendo uma tese logicamente inatacável ou mesmo inevitável, não é nada óbvia, ou pelo menos não o é para uma certa antiga tradição. A tese de Sartre é, como se disse, a tese que sustenta que a intencionalidade é originalmente *direta*, em ordem a qualquer coisa transcendente ao próprio acontecimento da intencionalidade. Toda a questão está, pois, na natureza *direta* da intencionalidade original. Dizer direta é dizer, então, duas coisas: é simples e em ordem a um transcendente. A sua simplicidade corresponde à sua identificação com a mera presentificação do fenómeno, de tal forma que, em si mesma, a consciência de x é puramente formal, e é isso que parece significar a sua simplicidade. É originalmente em ordem a um transcendente, porque ela só pode aceder a si a partir de um acto seu, que, por definição, não é um ato de acesso a si. Sartre vai mais longe e diz mesmo que consciência reflexiva de si *altera* a consciência original de si (que é originalmente consciência de x): “une pensée irréfléchie subit une modification radical en devenant réfléchie”²¹. Ora a tese não é nada clara: como posso eu saber que a reflexividade altera, e altera radicalmente, o pensamento irrefletido se eu só tenho acesso reflexivo ao segundo e nunca ao primeiro? Como sei eu que houve alteração se eu só tenho acesso ao pressuposto alterado (de que, por isso, não se pode reconhecer a alteração)? O pensamento irrefletido é eternamente irrefletido, porque quando se torna reflexo (isto é, quando me dou conta dele) é outro. Mas outro sem controle, porque nunca descubro o original: “toute conscience réfléchissante est, en effet, en elle-même irréfléchie et il faut un acte nouveau et du troisième degré pour la poser”²². Sartre elimina, de uma forma duvidosa, a regressão ao infinito, mas

²¹ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, 29.

²² J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, 29

esse não é o problema. O problema é que, com ou sem regressão ao infinito, a conclusão é que *só há efetivamente consciências irrefletidas*, sendo que as de 2ª ou 3ª ordem são tão irrefletidas como as de 1ª ordem e *não trazem à consciência as de ordem anterior*, quer porque a alterem (o que não se pode saber) quer porque nada assegura que o seu pretense reconhecimento da anterior o seja efetivamente, na medida em que isso exigiria uma apreensão da consciência imediata, nela mesma, prévia à reflexividade, o que Sartre naturalmente exclui. Foi precisamente por estas razões que Brentano disse que em cada ato perceptivo há duas orientações ou objetos, havendo apenas um ato (e irrefletido): o objeto direto, que é o conteúdo da percepção, e um objeto segundo, que é a própria percepção do objeto, que é assim *sempre obliquamente* consciente de si sempre que é diretamente consciente do que quer que seja²³. A duplicidade do objeto num mesmo ato parece ser o que corresponde à possibilidade de reconhecimento do ato anterior como idêntico ao conteúdo do ato reflexivo, pois não sendo assim, os atos reflexivos seriam, como se disse, tão diferentes dos atos de que são reflexão como dois atos irrefletidos diferentes. Quer dizer, parece que a análise de Sartre teria que ser revista.

Mas esta dificuldade não é, no entanto, aquela a que La Rochefoucauld faz referência. O problema crucial é mesmo o de saber se a orientação original da vida do sujeito é *direta*, em ordem a um objeto fenomenologicamente transcendente, ou *imediatamente refletida*. Quer dizer, o problema de La Rochefoucauld diz respeito à *orientação existencialmente refletida da vida do sujeito*. A tese da universalidade *a priori* do amor próprio parece dizer que o original é imediatamente a reflexão, o ser em ordem a si, de tal forma que este “em ordem a si” é o acontecimento original do si mesmo. E é isso que Sartre condena como sendo lógica e fenomenologicamente inaceitável. E, todavia, La Rochefoucauld nesta matéria não tem originalidade nenhuma, pois limita-se a repetir um lugar comum da tradição a que pertence. De facto, desde a antiguidade que se sustentou a tese que veio a ser formulada na Idade Média assim: *natura semper in se curva*²⁴. A fórmula pode parecer enigmática ou fantasista e, todavia, para um pensador medieval corresponde

²³ Cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, (Leipzig: Dunker & Humblot, 1874), vol. I, II, II, 131 e ss. A tese de Tomás de Aquino, pelo menos nalguns textos, é, pelo contrário, a de que só há um objecto no acto, de forma que se tem de proceder ao infinito na reflexão: “unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde. Nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentiam”, S. Th., I., q. 87, a.3, ad 2.

²⁴ Para os aspetos que seguem, veja-se D. Barbosa, *Natura Semper In Se Curva. A Vinculação a Si e a Possibilidade de Desvinculação Segundo Duns Escoto*, (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2012).

apenas ao que vulgarmente se entende por *natureza*, numa forma de compreensão que vem da antiguidade grega. De facto, por natureza não se entende o conjunto de todas as coisas que são, mas sim o conjunto de todas as coisas que são na medida em que esse conjunto está constituído segundo uma determinada ordem, ordem que produz precisamente a natureza como *o todo do qual fazemos parte*. Ora essa ordem pertence aos próprios entes, de tal modo que cada ente, enquanto é uma natureza, está imanentemente posto numa determinada ordenação. Essa ordenação não era pensada como a obediência a leis abstratas, a que, por isso, se chamou “leis naturais”. A legislação que produz a natureza corresponde ao *próprio ser de cada ente*, que é *por isso* natural. Nesse sentido, pode dizer-se (e de facto disse-se) que cada ente, desde os minerais aos humanos, está constituído num certo dinamismo, um dinamismo que tem um propósito, propósito que é o todo ordenado da natureza. Na compreensão desse propósito os pensadores medievais divergiram. A opinião comum era a de que o dinamismo de cada ente está constituído em ordem à perfeição de si mesmo, isto é, em ordem à sua completude. E é neste sentido que Duns Escoto identifica natureza e tendência à própria perfeição:

appetitus naturalis non est (no original, pela construção gramatical: sit) nisi inclinatio quaedam ad perfectionem suam (...)... quia natura non potest remanere natura, quin inclinetur ad suam perfectionem, quia si tollas illam inclinationem, tollis naturam.²⁵

É claro que aos modernos pode parecer mitológico falar de apetite natural, ainda que os modernos por vezes sejam levados a pensar as leis da natureza ao modo das leis saídas de um parlamento, o que não é menos mitológico. Em qualquer dos casos, a noção de apetite natural indica que os entes naturais não são inertes, nem mesmo aqueles que o parecem ser. E é essa forma de dinamismo que produz o todo não caótico que chamamos natureza. Haverá depois divergências fundamentais quanto à perfeição própria de cada ente. Há um ponto de vista que vê no todo a perfeição das partes, de modo que a única perfeição real é a da totalidade. Mas a tradição, que não pode ser seguida aqui, que surge principalmente de S. Agostinho, que passa por S. Anselmo e que tem a sua maturidade em Duns Escoto pensa a perfeição do ente em cada ente individual, e não imediatamente no todo²⁶. A perfeição de cada ente é, antes de mais, a dele mesmo enquanto indivíduo. E *a natureza é a tensão em ordem à manutenção e promoção de si*. Desta forma, há uma longa tradição que pensa o dinamismo do ser natural como um dinamismo

²⁵ Duns Escoto, *Ordinatio*, IV, d. 49, q. 10, nn. 445 e 447 respetivamente.

²⁶ Esta tradição é evidentemente anterior à Idade Média, mas é impossível aqui traçá-la desde Platão e dos estóicos. Interessa apenas vincar a tradição imediata de La Rochefoucauld, que é a agostiniana.

em ordem a si mesmo, em ordem quer à sua preservação quer à sua perfeição. É isso o que está em causa na “curvatura natural”: ser uma natureza é originalmente estar curvado sobre si, *ser objeto de inclinação para si mesmo*, de tal forma que há identidade entre *ser e estar inclinado para si*: o original é a reflexividade ontológica. Assim, dizer *natura semper in se curva* é, em última análise, proferir um juízo analítico: se se percebe bem o que se entende por natureza ver-se-á que tem como traço constitutivo *ser originalmente na tensão para si*. A tendência para a autopreservação é apenas o fenómeno mais básico e imediato da tendência geral para a sustentação de si. Sartre pode pensar que é inaudito, mas não é: é, pelo contrário, um lugar comum.

A forma peculiar da curvatura natural variará consoante as naturezas: será quase invisível nos minerais, mais ostensiva nas plantas, clara nos animais e nos humanos assumirá a forma de desejo ou afeição. O problema que se colocará, então, será justamente o de saber se é possível que o sujeito faça qualquer coisa que não seja em ordem a si mesmo, quer dizer, que de algum modo se desvincule da obrigação de ser sempre para si objeto da sua tensão. Ou seja: o problema é o de saber *se é possível, afinal, uma intencionalidade não reflexiva* e, se sim, *como*, dado que, por definição, não se poderá tratar de um ato natural. Para Duns Escoto será o ato do que é oposto à natureza, a saber, a *liberdade*. Para um pensador que leu Agostinho segundo Jansen, a liberdade está ela própria sob o poder do interesse por si, e a única desvinculação possível terá de proceder de Deus pela *graça*. Mas todos pensarão como Agostinho: a única alternativa possível ao amor de si é o amor de Deus. O que os divide será a resposta à questão: pode o amor de Deus ser, de algum modo, efeito de uma faculdade natural? Tomás de Aquino tenderá a dizer que sim, a escola franciscana será levada a distinguir fortemente natureza e liberdade, e a escola jansenista incluirá a liberdade na natureza ferida e tenderá a pensar a total gratuidade da desvinculação a si mesmo. É esta última escola que constituirá a tradição a que La Rochefoucauld pertence e, por isso, não há absolutamente originalidade nenhuma no pensamento de La Rochefoucauld no que diz respeito à universalidade do amor próprio e à sua inevitabilidade, ao facto de não ser possível escapar-se-lhe: “nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous”²⁷. A noção de que “nuestro natural”, como diziam os místicos castelhanos, seja o que é agradável ao eu é uma banalidade no pensamento cristão dos séc. XVI e XVII e o escândalo que a Máxima Suprimida 1 tem provocado é difícil de perceber para quem conhece a tradição a que pertence. Aliás, a Máxima, como se sabe, corresponde à descrição da dificuldade da virtude cristã da humildade, e é uma resposta a um pedido de uma carmelita²⁸. E a boa carmelita não ficaria decerto escandalizada, pois

²⁷ M. 81.

²⁸ Cfr. J. Plantié, “L’amour-propre” au Carmel: petite histoire d’une grande maxime de La Rochefoucauld”, in *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, 71, 4 (1971), 561-573.

estaria familiarizada com os textos de S. Teresa e de S. João da Cruz, onde o amor próprio é o senhor do “nosso natural”, e “que se va nuestro natural a lo peor que a lo mihjor” (sic)²⁹.

Esclarecida que fica que a tradição a que La Rochefoucauld pertence compreende o amor de si mesmo como o que é próprio da natureza, corrompida ou não, pode agora abordar-se o problema do inconsciente e do seu *modus operandi*. Parece certo, por um lado, que não é possível apresentar uma prova direta da existência do inconsciente, porque a prova teria de basear-se naquilo de que somos conscientes, o que negaria a almejada conclusão. Também por esse mesmo motivo não parece ser possível apresentar uma refutação direta, pois nada impede que haja em nós qualquer coisa de que não estejamos em condições de reconhecer. Em qualquer dos casos, a existência do inconsciente só pode ser possível, parece, se o nosso ponto de vista não for *simples, totalmente homogéneo*, mas sim composto e por momentos que são, quanto à sua estrutura, heterogéneos. É preciso que haja em nós uma dupla forma de ocorrência, um composto de estruturas formais diferentes e irreduzíveis entre si e, para haver duplicidade e falta de clareza quanto aos conteúdos, é preciso também que a essa diferença corresponda uma diferença de conteúdos, isto é, tem de haver uma diferença formal e material ao mesmo tempo. E essa é, como se sabe, a tese de La Rochefoucauld e a de quase todas as tradições. De facto, a identificação do homem como composto de princípios opostos, alma e corpo, sensibilidade e intelecto, afeção corpórea e espírito, pertence, com as variações que se quiserem, à quase unânime tradição filosófica e religiosa.

Não é evidentemente possível levar a cabo neste espaço uma análise minimamente organizada de todos os fenómenos que esta tradição descreveu, tendo também em conta que há variações, e não de pormenor, quanto à interpretação a que cada um dos termos corresponde. Basta tentar indicar alguns aspetos mais ou menos originais das formulações de La Rochefoucauld, também aquelas que são menos claros numa primeira leitura. Há, todavia, um aspeto que é fundamental para a análise do problema aqui em questão: é preciso mostrar que a oposição a que La Rochefoucauld faz referência – entre espírito e coração – está intimamente relacionada com a oposição, aparentemente mais geral, entre espírito e corpo. De facto, numa primeira leitura não parece nada claro que o termo “corpo” e o termo “coração” se refiram aos mesmos fenómenos.

Em primeiro lugar, deve vincar-se que a constituição composta do homem por espírito e corpo encontra-se aqui no seguimento da tradição cristã e não no da tradição aristotélica. Isso é claro quando se verifica que os termos não surgem no seu texto como componentes de um composto que

²⁹ Teresa de Ávila, *Libro de la Vida*, cap. 2, n.3.

seria uma substância, momentos componentes do ente em geral (matéria e forma), componentes que, por assim dizer, estão pensados originalmente no âmbito ôntico e não existencial. Pelo contrário, espírito e corpo são, como S. Paulo os descreve, princípios da vida do sujeito, órgãos de sentido, quer dizer, fontes de sentido existencial, regras segundo as quais o sujeito organiza a sua vida, a conforma e a compreende, ficando por decidir se a tais formas de sentido ou regras vitais corresponde ou não uma composição de natureza ôntica³⁰, coisa que pode muito bem acontecer, mas não é o que está em causa nas Máximas. É, aliás, por essa razão, parece, que La Rochefoucauld formula a constituição composta do sujeito com termos que indicam logo que se trata, nessa composição, da constituição de sentidos existenciais e não da constituição abstrata de qualquer ente.

Antes de passar à breve análise do sentido dos termos em La Rochefoucauld parece necessário dar algumas indicações prévias. A oposição espírito-corpo da tradição cristã parece provir de uma certa interpretação de S. Paulo³¹. É certo que em S. Paulo a composição do homem está constituída normalmente por três termos – espírito, alma e corpo – e não somente por dois. Mas a *oposição* fundamental que se dá no homem corresponde ao par “espírito-corpo”. E este parece ser um dos traços fundamentais desta tradição paulina: não se trata somente de que o homem seja composto por princípios, nem de que esses princípios sejam formal e estruturalmente heterogêneos. O que é fundamental é que se trata de uma *dupla legislação vital*, como diz S. Paulo quando fala de uma “lei dos meus membros” por oposição à lei do espírito³². O termo “alma” não entra nesta lógica de *oposição*. Quer dizer, os termos “corpo” e “espírito” não são apenas diferentes, mas estão em *oposição, em rota de colisão*, impedem-se mutuamente e mutuamente se interferem. Entre eles há uma luta e, como se sabe pelos desabafos de S. Paulo quanto à persistência da lei do corpo – “Infelix ego homo! Quis me liberabit de corpore mortis huius?”³³ –, uma luta difícil e cansativa.

³⁰ Essa é já a conceção que Platão tem da alma e do corpo, princípios de organização do sentido e não “coisas”. Mas a discussão dos textos é impossível de ser feita neste contexto.

³¹ O que se segue não tem, como é evidente, qualquer pretensão de ser uma interpretação do que está em causa nos textos paulinos. Trata-se, como se sabe, de um problema complexo, sobre o qual a bibliografia não falta. Pretende-se aqui apenas fazer uma superficial referência ao modo como uma certa tradição do século XVII recebeu a oposição espírito-corpo.

³² Cfr., por exemplo, *Rm* 7, 23. A neovulgata diz: “video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis”.

³³ *Rm* 7, 24.

Esta tradição é também a de Pascal, onde surge de vários modos, e a vários propósitos, mas sempre em forma de *oposição* de princípios heterogêneos: a máquina e o espírito, razão e coração, etc.. Também aqui a diferença de estruturas é clara, ainda que Pascal esteja, em geral, mais interessado em vincar a diferença formal entre determinações do espírito e do corpo, ainda que não ponha de lado as suas diferenças de conteúdo.

Tanto quanto parece (mas as datações da origem das ideias são sempre arriscadas), a determinação da oposição mediante os termos *esprit-coeur* (e já não *espírito-corpo*) surge pela primeira vez numa carta de Vincent Voiture a Mademoiselle de Chalais em que, referindo-se aos vários tipos de ideias que brotam nela, escreve:

celles-là ne partoient que de mon esprit, celles-cy partent de mon coeur; celles-là m'estoient à charge, & celles-cy me soulagent extrêmement³⁴.

A partir de Pascal e de La Rochefoucauld a distinção/composição entre coração e espírito é comum na literatura. Veja-se, por exemplo, o caso de Marivaux, que não só comenta a Máxima 102, como usa os termos em abundância³⁵. O referido dicionário de Michelet dá conta desta popularidade:

Le P. Bouhours a fort bien remarqué dans son *Art de Penser*, que le coeur & l'esprit sont bien à la mode: on ne parle d'autre chose dans les belles conversations, & et il n'y a pas jusqu'aux Prédicateurs, qui ne fassent rouler la division de leurs discours sur le coeur & sur l'esprit. Voiture est peut-être le premier...³⁶

No mesmo dicionário a entrada “coração” ocupa duas colunas, em que se detetam, como aliás em português, um sem número de sentidos. Importa, portanto, vincar com clareza que a distinção entre coração e espírito é, por um lado, uma distinção entre formas heterogêneas de constituição de sentido e, por outro, que a essa heterogeneidade corresponde ainda uma diferença material. É evidente, postas assim as coisas, que não é a isto que corres-

³⁴ V. Voiture, *Lettres de Monsieur de Voiture*, (A. Wesel, chez Andre Hogentuse, 1668), 29. O Dicionário de Richelet diz que a carta esta dirigida a Mme. De Sablé. Na edição citada a destinatária é a que referimos e não consegui estabelecer uma relação entre os dois nomes. Cfr. P. Richelet, *Dictionnaire de la langue Française ancienne et moderne* (Basle: Brandmuller, 1735), 418, col. 2 (voz: *coeur*).

³⁵ O comentário da Máxima encontra-se em “Le Cabinet du Philosophe, Sixième Feuille”, in *Journaux et Oeuvres Diverses*, (Paris: Classiques Garnier, 1988), 387 e ss. Para o uso do composto coração-espírito, veja-se as páginas 317, 352 e *Vie de Marianne*, in *Romans*, (Paris, La Pléiade, 1949), 90. Cfr. também Madame de Lambert “Voilà comme l'esprit redresse le coeur. *Avis d'une Mère a son fils*”, in *Oeuvres de Madame de Lambert*, (Paris: Colin, 1868), 27.

³⁶ Richelet, *Dictionnaire de la langye Française*, 418.

ponde a composição do ente, neste caso, do homem por matéria e forma. É certo que pode perfeitamente fazer-se essa correspondência, mas o que é claro é que não se trata da mesma oposição, o que imediatamente se percebe: pode (e provavelmente não estamos em condições de pensar de outro modo) pensar-se um mineral, ou uma planta, como compostos por matéria e forma, mas não, evidentemente, como compostos por espírito e coração. Aquela composição não corresponde aos mesmos requisitos de sentido, de tal forma que não é a mesma coisa pensar o corpo, por exemplo, como matéria ou como coração, e o mesmo se diga da forma por relação ao espírito.

Posta esta digressão histórico-literária pode agora fazer-se uma descrição breve do modo como os termos espírito e coração aparecem nas Máximas. O primeiro aspeto parece ser o seguinte: La Rochefoucauld indica com clareza que o modo como organizamos a nossa vida está dependente, em grande parte, de um momento (ou de vários) relativamente ao qual somos *passivos*, que está, por isso, relacionado com o corpo, e que é constituído pelas *paixões* e pelos *humores*. Como se sabe, La Rochefoucauld escreveu abundantemente sobre as paixões, sobre o domínio que exercem sobre nós, etc.³⁷. Nalgum caso, chegou mesmo a reduzir as paixões aos próprios humores corporais³⁸. Mas o que importa reter é que não se trata aqui de fazer referência a “coisas” ou ao mero metabolismo, mas sim a formas de passividade que influenciam e determinam a nossa orientação vital: “les humeurs du corps ont un cours ordinaire et réglé, qui meut et qui tourne imperceptiblement notre volonté”³⁹. O “corpo” é aqui, portanto, um *sentido*, na medida em que move, altera ou perturba a nossa vontade.

Por outro lado, esse momento de passividade constitui um sistema de *inclinações*. É evidentemente impossível fazer aqui um estudo adequado da noção de inclinação e das dificuldades que arrasta. A inclinação parece estar relacionada com o desejo, com o *appetitus* ou com o *conatus*, na linguagem clássica, como um modo *passivo* de *desfazer ou eliminar a indiferença* perante numa realidade ou uma possibilidade. Ou seja, à inclinação pertence tanto o seu ser *passivo* como a constituição de uma *preferência*, de uma forma de atração diferenciada, de tal forma que, como diz alguma vez Leibniz, se o nosso ponto de vista carecesse de inclinações seria como um intelecto sem vontade, mero espectador de possibilidades⁴⁰, e, assim, irremediavelmente irresoluto. É também neste sentido que as inclinações são considera-

³⁷ Cfr., por exemplo, M 6-12

³⁸ Cfr. MS 2, em que se diz que as paixões não são senão humores.

³⁹ Cfr. M 297

⁴⁰ “Si nous avions un jugement qui ne fût accompagné d’aucune inclination à agir, nostre ame seroit un entendement sans volonté”, *Essais de Théodicée*, C.I. Gerhardt (ed.), *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, (Hildesheim, Olms (reimp.) 1978), VI, 122.

das como “naturais”, isto é, estão *em nós* sem *virem de nós livremente*, determinam o que somos, o que estamos a ser e o modo como nos encontramos e nos reconhecemos. Têm essencialmente a ver *connosco*, mas num modo em que somos passivos relativamente a nós próprios. Num certo sentido, nós *somos* as nossas inclinações. Quer dizer, o nosso ponto de vista não se tem a si próprio como um desejo vazio ou uma tensão indiferenciada, mas sim como um complexo de tensões e inclinações determinadas, muito variáveis e heterogêneas, mas cujo resultado somos *nós*.

É certo que normalmente La Rochefoucauld atribui ao amor próprio, e não às inclinações, o papel diretor da nossa vida, de tal modo que o sentido universal que nos preside é o da promoção de si mesmo. Todavia, e ao mesmo tempo, La Rochefoucauld tanto pode dizer que na nossa vida *tudo* depende do amor próprio, como dizer que *tudo* depende dos humores ou que *tudo* depende das paixões, e não é nada claro, à primeira vista, que se trate da mesma coisa, nem se percebe como se pode dizer de determinações opostas que cada uma delas condiciona *tudo*.

Esta duplicidade pode ser, e tem sido, mal interpretada, parece, pois ou corresponde a uma distração de La Rochefoucauld ou a uma impossibilidade lógica: a de princípios diferentes serem, cada um por si, responsáveis por tudo. Todavia, os textos admitem uma terceira possibilidade. Antes de mais, repete-se que as determinações fisiológicas a que La Rochefoucauld alude como determinando o nosso ponto de vista não são puramente fisiológicas: elas pertencem ao âmbito do sentido na medida em que condicionam o comportamento e/ou as nossas inclinações. Não se trata de uma questão de “anatomia”, mas sim de sentido. Por outro lado, La Rochefoucauld ainda introduz um outro termo, que diz ser igualmente fundamental: a fortuna⁴¹. Mas a fortuna, também ela, é o que é porque condiciona o nosso temperamento, os nossos talentos, o desenrolar das coisas com que estamos comprometidos, etc. Também a fortuna é, como as paixões e o metabolismo do corpo, um elemento fundamental *somente* na medida em que condiciona o nosso ponto de vista. Ora é fácil de perceber que tanto a fisiologia como a fortuna são, para nós, momentos que apesar da sua diferença, pertencem ao mesmo género: são momentos relativamente aos quais nós somos passivos, que influem em nós de modo que *não temos controle sobre eles*. Trata-se, portanto, de um âmbito que é homogêneo e que pode ser designado precisamente como o que pertence ao corpo, no sentido lato. Mas todos estes momentos, tanto os da fortuna como as paixões ou diferença de humores, *não são formais*, muito pelo contrário: são momentos responsáveis *por esta determinação* (por se ter nascido pobre ou rico) e por *aquela determinação* (ser fleumático ou

⁴¹ São muitas as Máximas sobre a fortuna. Veja-se, p. ex., 1, 17, 18, 25, etc.

melancólico). Ou seja, fortuna e paixões são termos que necessariamente só são quando desformalizados neste talento ou falta dele e nesta paixão ou na oposta. Pelo contrário, o amor próprio é *sempre* formal e a sua operação tem as determinações produzidas pela fortuna e pelas paixões como *campo de aplicação*. O amor próprio tanto é isto como aquilo e para ele tudo pode ser momento em que aplica o seu poder. É, pois, perfeitamente coerente que La Rochefoucauld diga que *tudo depende* da fisiologia, ou que *tudo depende* da fortuna (porque, em certo sentido, também a fisiologia depende da fortuna) e que *tudo depende* do amor próprio, pois neste caso a determinação é formal e capaz de todos os conteúdos e naquele o que está em causa são os conteúdos que o amor próprio usará a seu bel-prazer, pois eles bem podem variar, como de facto variam, que serão sempre alimento do amor próprio, porque este é omnívoro. Veja-se, por exemplo, como La Rochefoucauld subordina as paixões ao amor próprio: “les passions ne sont que les divers goûts de l’amour-propre”⁴². Mas deve vincar-se que o sujeito é *passivo também quanto ao amor próprio*, pois este é em nós sem que tenhamos controle sobre ele: o amor próprio está em nós também como uma potência que reside em nós sem a nossa colaboração. Neste sentido, todas estas formas de passividade correspondem ao coração e o amor próprio tem bem a presidência, que não colide nunca com nenhuma eventual paixão ou determinação da fortuna em virtude da sua extraordinária formalidade. Ou seja, enquanto que *fortuna e humores* (ou paixões) são, assim expressos, determinações abstratas requerendo desformalização, o amor próprio mantém-se sempre formal nas suas próprias desformalizações, pode passar de umas para as contrárias permanecendo o que é, o que não ocorre nem na fortuna nem nos humores.

Em resumo: há uma instância em nós que compreende uma multiplicidade de momentos tão grande quanto se quiser, que está, no seu todo, materialmente dominada pela fortuna – quanto aos acontecimentos exteriores e quanto às determinações do metabolismo – e que está *formalmente* dominada, também no seu todo, pelo amor próprio. Isto pertence ao âmbito geral *coração*, como La Rochefoucauld expressamente o diz ao “localizar” as paixões no coração:

il y a dans le coeur humain une génération perpétuelle de passions, en sorte que la ruine de l’une est presque toujours l’établissement d’une autre.⁴³

E admite-se a unificação sob um mesmo nome – coração – porque a estrutura formal de todos esses momentos é a mesma: somos passivos relativamente a eles e eles configuram o que é, para nós, *real*, *efetivo*, e nessa medida (quer dizer, enquanto momentos relativamente aos quais somos

⁴² ME 28.

⁴³ M 10.

passivos), *dominadores* do nosso comportamento. O coração define até aquilo que *somos* no nosso interior: o nosso carácter, o nosso temperamento, os nossos afetos, os nossos defeitos, qualidades e talentos, os nossos sentimentos, a nossa situação na vida, o nosso papel na sociedade, etc.⁴⁴.

A par do coração, ou melhor, como adiante se dirá, em oposição a ele está o espírito, *l'esprit*. Trata-se de uma determinação *acrescentada*, como diz alguma vez Marivaux⁴⁵, que não nos é, portanto, *natural*, mas sim *ideal*, que não constitui a *inclinação*, aquilo que *é* e se dá em forma de *efetividade*, mas que possui, antes, a forma de uma *outra legislação*, um *dever ser* propriamente dito que se impõe ao nosso ponto de vista. Este *dever ser* que faz também parte de nós pode referir-se a muitos âmbitos, mas aquele que aparece e que ocupa as Máximas de La Rochefoucauld é um *dever ser existencial*, que diz respeito à condução da vida, ao comportamento tanto privado como social. Deve ter-se em conta, por isso, que o *dever ser* que aparece nas Máximas é restrito, pois La Rochefoucauld esta apenas interessado no *dever ser existencial*, na condução da vida, como se disse⁴⁶. Este *dever ser existencial* é o que se chama *virtude*, o âmbito que diz respeito à ética.

Deve, no entanto, evitar-se algum mal-entendido sobre o que fica dito. Quando Marivaux afirma que o *dever ser* da virtude se *acrescenta* ao ser do coração não pretende dizer que o espírito é dispensável ou que não pertence tão intrinsecamente como o coração ao nosso ponto de vista. Não é assim.

L'esprit ne sait ce que c'est, quand il en juge tout seul, et que le coeur n'est pas de la partie: il fait que ces deux pièces-là marchent ensemble, sans quoi on ne tien rien.⁴⁷

Quer dizer, o nosso ponto de vista está estruturado numa dualidade, mas pode dizer-se que o *dever ser* a que ele está sujeito é um momento *acrescentado* precisamente porque tem a forma, não do que *é*, mas do que *deve ser*. Mas *nessa forma ele é inescapável*: nós estamos sob o poder de um *dever ser*, de uma instância que não só ordena e impõe determinações, como interpreta e julga acerca do que se passa em nós e à nossa volta. Ou seja, o âmbito do *dever ser* constitui um âmbito de interpretação do todo da realidade

⁴⁴ Sobre o amor próprio como “realidade polifónica”, cfr. F. Semerari, *La Fine della Virtù. Gracián. La Rochefoucauld. La Bruyère* (Bari: Dedalo, 1993), 126. É o que já está na M. 478: “l'imagination ne saurait inventer tant de diverses contrariétés qu'il y en a naturellement dans le coeur de chaque personne”.

⁴⁵ Marivaux “*Le Cabinet du Philosophe*”, 387.

⁴⁶ O mesmo acontece com o outro termo: La Rochefoucauld não se refere a todos os momentos que o corpo condiciona, mas apenas a alguns.

⁴⁷ Marivaux, *L'Indigent Philosophe*, 310.

(neste caso do todo da realidade do comportamento e da condução da vida), de tal forma que no seu ser acrescentado nada tem de arbitrário. A posição de La Rochefoucauld é ainda mais concreta pois La Rochefoucauld (com Port-Royal e com Pascal) pensa que a idealidade ética é em nós invariável, de tal forma que está constituída numa universalidade já fixada. Não fora o equívoco e poder-se-ia dizer que há alguma naturalidade no nosso dever ser, visto que ele está fixado quanto ao seu conteúdo. De um modo mais claro, a tese de La Rochefoucauld é a de que *o nosso dever ser ético corresponde ao que se encontra formulado na ética estoica*, de forma que a ética “natural” do nosso ponto de vista se encontra na obra de Séneca. E a “escolha” da ética estoica como ética natural não tem nada de surpreendente: trata-se de um princípio de comportamento que pretende ser *independente das paixões*, estar para além delas e que *não se deixa influenciar* por elas.

É este o significado do frontispício das Máximas. O nosso ponto de vista é duplo: há um rosto real, fáctico, pertencente ao ser que somos; e há um dever ser que lhe é acrescentado e, no sentido que vimos, postiço. Deve voltar a vincar-se que o facto de ser postiço não significa que se possa dispensar a máscara. Não é assim: o nosso ponto de vista continua preso à máscara. No limite, pode dar-se conta do seu carácter postiço e de máscara, mas não pode privar-se dele totalmente.

Há, além disso, um aspeto a que já se aludiu e que é decisivo: o da peculiar relação entre o rosto e a máscara. Num primeiro momento poder-se-ia pensar que se trata de uma relação de mero acrescento ou sobreposição. Ora nada mais longe do que se passa connosco. A relação entre os termos é uma relação de conflito, de oposição, de luta, *de tal modo que eles se dão na colisão de um com o outro, no choque e é nessa relação de colisão que eles ocorrem*. Quer dizer, a lei do espírito opõe-se à lei do coração e tanto o espírito como o coração *são nessa oposição*. Pode haver, e há de facto, variações nessa oposição, mas a estrutura geral é a de conflito, ou seja, os interesses do rosto real não só não são os da máscara como se opõem a ela. E há conflito porque nós somos tanto um como o outro momento. Se o acrescento do dever ser não fosse *nosso*, não nos constituísse também, se não nos dissesse respeito, mas fosse apenas uma estrutura anónima e exterior, poderia haver dissimulação, mas não conflito. Ora não é isso que se passa: nós somos coração e espírito e eles andam sempre juntos, o que significa que, de certo modo, o sujeito se encontra “esticado”, pois é puxado em direções opostas, e esticado como uma mola, em que um termo puxa para si e outro reage puxando na oposta, e a reação é tanto mais clara quanto maior for a pressão em sentido contrário. Tudo isto é, uma vez mais tradicional. A modo de mero exemplo, serve este texto de A. Huxley, a que se poderia acrescentar um sem número de outros:

to be torn between divided allegiances is the painful fate of almost every human being. Pull devil, pull baker; pull flesh, pull spirit; pull love, pull duty (...). The conflict, in its various forms, is the theme of every drama.⁴⁸

Deve, ainda, acrescentar-se uma nota mais. A relação entre os termos, sendo de oposição, *não é de equilíbrio*, como se se tratasse de uma balança com o mesmo peso em cada um dos pratos, como se a mola se encontrasse estável porque as forças em conflito se anulam entre si. Não é isso que se passa conosco, pois o coração tem um *peso* e uma força muito superiores aos do espírito, de modo que, em última análise, nós somos levados pelo coração, em direção àquilo em que ele está fixado. Também isto pertence à tradição agostiniana, pois é bem sabido que Agostinho deixou expresso que o nosso amor é o nosso peso e para onde quer que vamos é por ele que somos levados. É certo que parece que o coração alarga o âmbito do que nos leva: não são só os nossos afetos, mas a fortuna, o temperamento, etc.; mas, em última análise, é sempre o amor, o amor próprio. Há, assim, um desequilíbrio original e estrutural. Há, todavia, como é próprio de La Rochefoucauld, cláusulas restritivas quanto ao desequilíbrio. De facto, se por um lado a relação de tensão entre espírito e coração é constitutiva, La Rochefoucauld não diz que é absolutamente impossível que o espírito leve a melhor sobre o coração. Pelo contrário, afirma a possibilidade de algumas vezes e de modo escondido haver algo como um domínio do espírito, também na esfera do amor, ainda que isso não seja fácil: “l’esprit ne saurait jouer longtemps le personnage du coeur”⁴⁹. A Máxima é conhecida, mas vale sempre a pena citá-la:

S’il y a un amour pur et exempt de mélange de nos autres passions, c’est celui qui est caché au fond du coeur, et que nous ignorons nous-mêmes⁵⁰.

O amor puro é *possível*, de tal forma que o amor próprio não é absolutamente inevitável. Mas no comércio normal da vida, quem tem a primazia é, normalmente, habitualmente, frequentemente, etc., o coração⁵¹.

Resta indicar “onde” fica propriamente o sujeito. Em condições normais, o sujeito é o lugar do conflito, o lugar do comércio entre espírito e coração ou o lugar do choque e da colisão entre eles. Habitualmente o “eu” é, pois,

⁴⁸ A. Huxley, *Those Barren Leaves* (London: Penguin Books, 1972), 53.

⁴⁹ M.108

⁵⁰ M. 69; cfr. M 76.

⁵¹ Para um ponto de vista diferente e mais radical, em que o espírito não tem qualquer poder e é sempre totalmente dominado pelo coração, cfr. B. Mandeville, *The Fable of the Bees*, (Indianapolis: Liberty Fund, 1988).

um *entreposto* ou uma alfândega de forças heterogêneas⁵², e, também habitualmente, o seu papel passa, na maior parte dos casos, por ser não só o lugar, mas também o *espectador* do conflito, esperando que a colisão das várias forças em presença termine pela vitória de alguma, que ele seguirá docilmente pensando ter decidido, ter tomado uma decisão ou atitude. Normalmente, o coração acaba por vencer, ainda que, como se dirá a seguir, tenha habitualmente de levar a cabo alguma estratégia.

Tudo isto é antigo, tudo isto era tradicional no meio em que La Rochefoucauld se movia. A haver alguma originalidade nas Máximas, ela deve ser procurada (para além da do estilo) no modo como La Rochefoucauld pensa a peculiar relação entre espírito e coração, as formas que o conflito toma. É certo que, normalmente, o coração leva a melhor sobre o espírito, mas a singular forma de oposição entre os dois momentos não se faz pela vitória declarada de um deles e com a derrota igualmente declarada e reconhecida do outro. Não só não é isso que em geral se passa conosco, nem esses tipos de vitória e rendição são mesmo possíveis no modo como nos encontramos a ser. Para melhor esclarecer este vai-e-vem entre coração e espírito, convém agora vincar um pouco mais as propriedades do espírito, o modo como ele ocorre em nós. Assim, é em primeiro lugar pelo espírito que o sujeito interpreta consciente e lucidamente o que se passa nele e na vida, quer dizer, o sujeito acede a si, à compreensão que possui de si, através do espírito, é sempre o espírito que inspeciona e julga, mediante as suas próprias determinações, quer dizer, é sempre através da linguagem que nos pensamos a nós mesmos: “tous ceux qui connaissant leur esprit ne connaissant pas leur coeur”⁵³. A forma corriqueira de exprimir isto é bem conhecida: o coração *sente* e o espírito *pensa*. Pode, evidentemente, haver desacordo entre os termos, mas o termo lúcido e consciente, como se disse, é o do espírito. Como um exemplo mais, recorra-se novamente a Marivaux:

“nous dînâmes très splendidement, et au sortir de table on m’emmena à la représentation d’une tragédie. Je me trouvai auprès d’un homme qui la critiquait, pendant qu’il larmoyait en la critiquant: de sorte que son coeur faisait la critique de son esprit. Deux dames spirituelles lui répondaient de la bouche: Vous avez raison, et de leurs yeux pleurants, lui disaient: Vous avez tort. Moi-même, je l’avoue, j’avais quelque fois l’envie de désapprouver des choses qui me faisaient beaucoup de plaisir.”⁵⁴

⁵² “Il faut bien qu’ils se passe alors entre l’esprit et le coeur un mouvement dont il n’y a que Dieu qui sache le mystère”, Marivaux, “Le Cabinet du Philosophe”, 323.

⁵³ M. 103

⁵⁴ Marivaux “Le Spectateur Français”, 205.

O texto não pode ser interpretado como se se tratasse de uma hipocrisia consciente, mas sim como a diferença entre espírito e coração quanto à inspeção do que se passa. De facto, um sujeito pode perfeitamente pensar, e “honestamente”, o contrário do que sente sem que se dê conta disso, quer dizer, sem que formule lucidamente o que sente, e é a isso que o texto evidentemente se refere. E isso significa que se pode bem sentir “sem” o espírito, mas esse sentimento será pensado pelo espírito, segundo as considerações do espírito, de tal modo que o sujeito será *para si* segundo o ponto de vista do espírito que pensa e não do coração que sente. Há assim como que uma *instância vital*, que é o coração, e uma *instância interpretadora e considerativa*, que é o espírito. E, como se disse já, em geral o coração leva a melhor. Todavia, o conflito não fica, *de forma alguma*, resolvido. De facto, pode haver desequilíbrio, e até mesmo um equilíbrio marcado, a favor do coração, mas o espírito mantém-se totalmente de pé, não arreda e continua a cumprir a sua função de interpretar e considerar. Quer dizer, as frequentes vitórias do coração e a rendições do espírito não correspondem nem implicam como que uma *retirada* do espírito, como se ele saísse de cena. Muito pelo contrário: o espírito mantém a sua *pose*, e mantém-na na forma que lhe é peculiar. O sujeito não abdica, nem está em condições de abdicar do espírito, o que significa que a categorização ética, o ponto de vista estóico, permanece. E é esta *peculiar relação* entre vitória do coração e rendição do espírito, triunfo e derrota, mas em que os dois pontos de vista se mantêm presentes, que La Rochefoucauld desenhou com especial argúcia. Mais ainda, o que parece estar em causa nas Máximas é precisamente a descrição do modo como pode haver uma vitória total da parte do coração no conflito que sustenta com o espírito, sem que o espírito tenha de abandonar a partida. Uma espécie de tratado de paz em que parece que ambas as partes ficam incólumes havendo apenas um vencedor: a soberania é do coração, mas o espírito julga ter conservado a maior parte do seu território. A questão que ocupa as Máximas é, então, a seguinte: como pode o espírito manter as suas pretensões na vitória do coração, que é o seu antagonista?

O primeiro ponto, prévio, mas essencial, é este: o espírito tem de manter as suas pretensões de soberania. Não se trata, pois, apenas de não estarmos em condições de prescindir do espírito, do papel da razão, pois de facto não estamos. Mas não estamos *também* em condições de *desdenhar* o espírito, de o considerar em pouco, de passar sem ele. Há como que uma *altivez* do nosso ponto de vista, mesmo quando nele o espírito é derrotado. O sujeito mantém-se a pensar como estóico e não pode deixar de o fazer. Nós *pensamos naturalmente* como estóicos. E o problema possui então a seguinte formulação: como se pode manter a soberania hermenêutica do espírito na vitória vital do coração, *se* entre coração e espírito o conflito é profundo e o acordo entre os termos ser, na maioria dos casos, raro?

O segundo ponto é que esta estrutura é possível porque a resolução do conflito não é lúcida e consciente. Quer dizer, há acordo por *desaparição de um dos opositores do âmbito da consciência* e o inconsciente é possível porque o sujeito é *composto*, quer dizer, porque o sujeito *interpreta tudo o que se passa consigo pelo espírito, mas orienta existencialmente a sua vida por outra potência*. Este é o ponto central. Segundo La Rochefoucauld, há em nós dois princípios *categoriais* a operar, dois sistemas de categorias; um é o da promoção de si, o outro o da virtude. Mas a consciência *pensa* sempre segundo o sistema categorial da virtude. Assim, pode haver inconsciente *se o ponto de vista for composto, for composto por dois sistemas de categorias, e de tal forma que a consciência dos dois se dá sempre apenas num*. Assim, o sujeito é inconsciente do *modus operandi* de um dos seus sistemas categoriais (o vital), porque pensa tudo de acordo com os critérios hermenêuticos do espírito. Não somos inconscientes de tudo o que opera em nós, ou inconscientes disto ou daquilo, mas sim inconscientes da operação das categorias de um sistema de organização vital, o do coração. Ou seja: temos realmente a funcionar dois sistemas de categorias, em que um organiza a vida e o outro o pensamento, sendo que o pensamento tem a pretensão de ser o único sistema de categorias, o que pode muito bem não ser o caso, isto é, nada garante que o sistema categorial vital seja permeável ao espírito, em parte ou no todo. Mas pertence à ideia que o espírito possui de si pensar que é capaz de todas as categorias, mesmo as vitais. Mas, como se disse, isso não tem de ser o caso: o espírito pode bem pensar que compreende tudo o que se passa no sujeito e, todavia, haver categorias que lhe escapam. Assim, para haver inconsciente tem de haver não só categorizações opostas, mas também categorizações formalmente heterogêneas, e é exatamente isso que está em causa na terminologia, na oposição *coeur* e *esprit*: eles são diferentes formalmente. Também o são, na maior parte dos casos, materialmente, quanto às próprias categorias no seu conteúdo, no modo como organizam a vida. Mas o essencial para haver inconsciente é que a estrutura do *coeur* seja (em parte ou no todo) impermeável ao *esprit*.

Este é o primeiro aspeto do inconsciente, que sendo decisivo, não é porém, o único. O segundo aspeto para que La Rochefoucauld aponta, e que já se referiu de passagem, é o seguinte: não é absolutamente nada evidente que tenha de haver uma manutenção das categorias do espírito na vitória do coração. Na verdade, se o espírito não leva a melhor, deveria deixar lugar para um totalitarismo do coração, para o imperialismo dele, não só quanto a organização vital, o que é o caso, mas também quanto à compreensão racional. Quer dizer, dada, por hipótese, a vitória vital do coração, o espírito poderia abandonar a partida, não quanto à sua forma (isto é, não podemos pôr de lado a razão), mas sim quanto ao seu conteúdo, o que significa que não é nada clara a razão pela qual o espírito não passa a pensar segundo o sistema

categorial vencedor: tratar-se-ia de uma anexação do espírito por parte do coração, mas não se percebe por que é que isso não ocorre de facto. Poderia, na verdade, haver, quanto ao conteúdo, apenas o sistema categorial vencedor, e a razão passaria a pensar de acordo com as categorias dele.

Há aqui alguns aspetos a considerar na hipótese de um reconhecimento por parte do espírito da vitória do coração. Isso poderia acontecer de vários modos. Poderia acontecer, como se disse, que o espírito adotasse as categorias do coração, e o conflito seria pacificado. Poderia ainda acontecer que o espírito reconhecesse conscientemente a derrota, mas mantivesse as suas categorias; este seria o caso do nascimento da noção de culpa, pois a culpa é a vitória reconhecida e lúcida de um sistema categorial nas categorias do seu oposto, de modo que o conflito se mantém, mas é, também, de certa forma apaziguado porque os dois sistemas categoriais se mantêm, ainda que em conflito. E poderia finalmente haver uma vitória de um sistema categorial, o do coração, ficando o espírito a pensar que é ele mesmo o vencedor, que é o que La Rochefoucauld diz que acontece na maioria dos casos. Quer dizer, mantém-se o ideal, o dever ser, a virtude; e mantém-se a vitória do coração. Mas o dever ser julga a vitória do coração *como se fosse vitória sua*.

Este é o coração do problema. E a tese central é a seguinte: o nosso ponto de vista é incuravelmente *snob*; pode ser derrotado, mas encontra sempre modo de manter os seus ares de aristocrata. Trata-se, pois, de uma espécie de realza sem poder efetivo, mas com as honras correspondentes às de um rei absoluto, de tal forma que o rei toma as honras como sinal de poder real. Não se trata apenas de um rei de teatro, que sabe que é de teatro, como o Rei Henrique IV, de Pirandello, e que disfarça. O rei *julga* mesmo que não é de teatro, quando efetivamente o é. O fenómeno do ponto de vista *snob* tem algumas condições de possibilidade. A primeira é que o sistema categorial aplicado do coração possa ser considerado no sistema categorial oposto. Ora isto é sempre possível, pois os fenómenos podem ser categorizados tanto de um modo como de outro. Assim, prestar um determinado serviço tanto pode ser um exercício de vaidade como o seu exato contrário, e isso significa que o que é realmente uma coisa pode ser considerada outra, e *vice-versa* (nada impede, de facto, que o sujeito julgue estar a ser vaidoso quando está realmente, *também para si mesmo*, a prestar um serviço). Ora as possibilidades de organização ideal dos fenómenos são muitíssimas, o que é a essência do *disfarce* a que La Rochefoucauld alude e é a isso que corresponde a habilidade extraordinária do amor próprio: “l’amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde”⁵⁵: o coração assume as vestes do espírito, das categorias do espírito, e pode assumir muitas e variadas vestes. Há disfarce, porque o coração deixa que o espírito categorize os fenómenos à sua manei-

⁵⁵ M. 4.

ra, ao ponto de o espírito julgar ser isso que pensa. O coração não vê qualquer inconveniente no caso, pois a vitória real é sua, que é o que lhe importa: a realidade. Ou seja: o disfarce é sempre possível porque a categorização real pode assumir uma forma ideal que não lhe corresponde, tendo sempre presente que a forma ideal é a única a *pretender* aceder ao todo do conflito, aos dois momentos.

Mas isto corresponde também a uma certa vitória do espírito, e é a este ponto que corresponde o ser *snob* do nosso ponto de vista. Quer dizer, as categorias do espírito mantêm-se porque o coração reconhece uma superioridade do espírito, uma maior “dignidade” nele. Como se disse, considerado abstratamente não se percebe porque é que a vitória do coração não é total, porque é que permanece a operar um sistema categorial vencido. Isso significa que o nosso ponto de vista continua a pensar que deveria ser o espírito a reinar. E aqui surgem dois fenómenos: o da *duperie*, pois o coração arranja bem maneira, como se indicou, de o espírito organizar idealmente os fenómenos de um modo diferente do da sua organização vital (o que corresponde ao disfarce do coração), e o da *vingança* do espírito, pois o coração tem de lhe prestar homenagem, como La Rochefoucauld o disse com exatidão: “l’hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu”⁵⁶. O coração deve assumir que o espírito lhe é superior, e esse é o preço que ele tem de pagar para enganar o espírito. Será uma nota falsa, mas é o preço a pagar. E La Rochefoucauld diz que o preço tem de ser *sempre* pago, pois não podemos naturalmente deixar de pensar como estóicos. Nietzsche viu precisamente que é isto que o diferencia de La Rochefoucauld. O texto é longo mas merece ser citado na íntegra:

Es giebt zwei Arten von Leugnern der Sittlichkeit. – „Die Sittlichkeit leugnen“ – das kann einmal heissen: leugnen, dass die sittlichen Motive, welche die Menschen angeben, wirklich sie zu ihren Handlungen getrieben haben, – es ist also die Behauptung, dass die Sittlichkeit in Worten bestehe und zur groben und feinen Betrügerei (namentlich Selbstbetrügerei) der Menschen gehöre, und vielleicht gerade bei den durch Tugend Berühmtesten am meisten. Sodann kann es heissen: leugnen, dass die sittlichen Urtheile auf Wahrheiten beruhen. Hier wird zugegeben, dass sie Motive des Handelns wirklich sind, dass aber auf diese Weise Irrthümer, als Grund alles sittlichen Urtheilens, die Menschen zu ihren moralischen Handlungen treiben. Diess ist mein Gesichtspunct: doch möchte ich am wenigsten verkennen, dass in sehr vielen Fällen ein feines Misstrauen nach Art des ersten Gesichtspunctes, also im Geiste des La Rochefoucauld, auch im Rechte und jedenfalls vom höchsten allgemeinen Nutzen ist. – Ich leugne also die Sittlichkeit wie ich die Alchymie leugne, das heisst, ich leugne ihre Voraussetzungen: nicht aber, dass es Alchymisten

56 M. 218.

gegeben hat, welche an diese Voraussetzungen glaubten und auf sie hin handelten. – Ich leugne auch die Unsittlichkeit: nicht, dass zahllose Menschen sich unsittlich fühlen, sondern dass es einen Grund in der Wahrheit giebt, sich so zu fühlen. Ich leugne nicht, wie sich von selber versteht – vorausgesetzt, dass ich kein Narr bin –, dass viele Handlungen, welche unsittlich heißen, zu vermeiden und zu bekämpfen sind; ebenfalls, dass viele, die sittlich heißen, zu thun und zu fördern sind, – aber ich meine: das Eine wie das Andere aus anderen Gründen, als bisher. Wir haben umzulernen, – um endlich, vielleicht sehr spät, noch mehr zu erreichen: umzufühlen.⁵⁷

La Rochefoucauld não nega a validade ideal do espírito e, neste sentido a realidade desse ideal como inelutável, como sendo o ponto de vista em que naturalmente pensamos de modo inevitável. Pode não se encontrar efetivado, mas *deveria estar*.

Disfarce e embuste ou logro podem, então, funcionar em paz: para haver embuste tem de haver disfarce. Este é possível porque os fenómenos podem ser categorizados de muitas formas, pensados ao mesmo tempo noutras categorias. É há *duperie* porque o espírito tende candidamente a acreditar que os fenómenos estão executados segundo o seu sistema quando o estão noutro. E ainda porque o coração tem de pagar pela vitória, se não seria necessário embuste, bastava a tirania real aparecer conscientemente. Mas não pode, e este traço é igualmente essencial: não estamos em condições de não sermos espiritualmente aristocratas, nem mesmo quando somos existencialmente plebeus.

É claro que isto significa que toda a vida do espírito é, na maior parte dos casos, normalmente, num sem número de vezes, etc., *afetação*, construção de si num modo irreal, mas idealmente válido. Mas isto, em última análise, e como é próprio do espírito, não passa de *um ar*. Em qualquer dos casos, a questão existencial do ser do sujeito fica em aberto, remetida para o leitor, e é assim que adquire verdadeiro significado, pois não há nenhuma conclusão.

Referências bibliográficas

- Agostinho, *De Trinitate*, in J.P. Migne, (ed.), *Patrologia Latina*, vol. 42.
 Barbosa, D., *Natura Semper In Se Curva. A Vinculação a Si e a Possibilidade de Desvinculação Segundo Duns Escoto*, (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2012).
 Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, (Leipzig: Dunker & Humblot, 1874).

⁵⁷ F. Nietzsche, F., *Morgenröthe*, af. 23, in G. Colli, M. Montinari, (eds.), *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, (Berlin/New York: de Gruyter, 1967, vol. 3, 1999).

- Cuénin, M., “Variation sur une Maxime de la Rochefoucauld, le coeur dupe de l’esprit”, in *Mélanges Historiques et Littéraires sur le XVIIe Siècle Offerts à Georges Mongrédien*, (Limoges: Publications de la Société du XVIIe Siècle, 1974).
- Duns Escoto, *Ordinatio*, ed. de C. Balic, (Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950 e ss).
- Huxley, A., *Those Barren Leaves*, (London, Penguin Books, 1972).
- La Rochefoucauld, *Rochefoucauld. Maximes et Réflexions diverses*, ed. par J. Plafond, (Paris: Gallimard, 1976).
- Lambert, Mme., *Oeuvres de Madame de Lambert*, (Paris: Colin, 1868).
- Leibniz, G. W., *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, (Hildesheim, Olms (reimp.) 1978).
- Lewis Carroll, *Alice’s Adventures in the Wonderland*, in *The Complete Illustrated Works of Lewis Carroll*, (London: Chancellor Press, 1982).
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, I, II, 5, (Oxford: Clarendon Press, 1975).
- Mandeville, B., *The Fable of the Bees*, (Indianapolis: Liberty Fund, 1988).
- Marivaux, *Romans*, (Paris: La Pléiade, 1949).
- Marivaux *Journaux et Oeuvres Diverses*, (Paris: Classiques Garnier, 1988).
- Mercier, R., “L’esprit et le coeur. Aux origines d’un débat psychologique et littéraire”, in *Travaux de Linguistique et de Littérature*, XIII, 2, (Strasbourg, 1975).
- Nietzsche, F., *Morgenröthe*, ed. Colli, M. Montinari, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, (Berlin/New York: de Gruyter, 1967, vol. 3, 1999).
- Parmentier, B., *Le Siècle des Moralistes*, (Paris: du Seuil, 2000).
- Planté, J., “L’amour-propre” au Carmel: petite histoire d’une grande maxime de La Rochefoucauld”, in *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, 71, 4 (1971).
- Richelet, P., *Dictionnaire de la langue Française ancienne et moderne*, (Basle: Brändmuller, 1735).
- Sartre, J.-P., *La Transcendance de l’ego*, (Paris: Vrin, 1965).
- Sellier, Ph., “La Rochefoucauld, Pascal, Saint Augustin”, in *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, 69, 3-4 (1969).
- Semerari, F., *La Fine della Virtù. Gracián. La Rochefoucauld. La Bruyère*, (Bari: Dedalo, 1993).
- Teresa de Ávila, *Libro de la Vida*, (Madrid: Cátedra, 2006).
- Todorov, T., “La Rochefoucauld, la comédie humaine”, in *Vivre seuls ensemble*, (Paris: Seuil, 2009).
- Voiture, V., *M Lettres de Monsieur de Voiture*, (A. Wesel, chez Andre Hogentuse, 1668).

TRADUZINDO

“A DOCTRINA DA CIÊNCIA NOS SEUS CONTORNOS GERAIS. EXPOSTO POR J. G. FICHTE”. TRADUÇÃO E COMENTÁRIO

“A DOCTRINA DA CIÊNCIA NOS SEUS CONTORNOS GERAIS. EXPOSTO
POR J. G. FICHTE”. TRANSLATION AND CRITICAL STUDY

FEDERICO FERRAGUTO¹

Abstract: The text presented here consists of the first translation into Portuguese of the final lesson of the course on the *Wissenschaftslehre* delivered by J.G. in the winter semester of 1810 at the newly founded University of Berlin, and is the only text dedicated to the *Wissenschaftslehre in specie* that Fichte published after the *Grundlage*, in its two editions of 1794 and 1802. The commentary attached to the translation discusses in a synthetic way the most significant points of the text: the conception of knowledge in the perspective of the *Wissenschaftslehre* (§ 1); the historical context in which Fichte’s late thought is placed (§ 2); the relation between schema, capacity and law, that are basic concepts to understand the argumentative course of the expositions of the *Wissenschaftslehre* from 1810, and the theoretical (§ 4) and practical (§ 5) implications of the perspective assumed in these expositions. The complete deduction of the practical-theoretical determinations of knowledge in the space opened by the *Wissenschaftslehre* allows, finally, a reflection on the transformation of knowledge into wisdom, an authentic objective of Fichte’s philosophical work.

Key-words: Fichte; *Wissenschaftslehre*; Transcendental philosophy; German Idealism.

Resumo: O texto consiste na primeira tradução em português da lição final do curso sobre a doutrina da ciência (*Wissenschaftslehre*) que J.G. Fichte ministra no semestre de inverno de 1810, na recém fundada Universidade de Berlim, e é o único texto dedicado à doutrina da ciência *in specie* que Fichte

Résumé: Le texte présenté ici consiste en la première traduction en portugais de la dernière leçon du cours sur le *Wissenschaftslehre* dispensé par J.G. au cours du semestre d’hiver de 1810 à la nouvelle université de Berlin, c’est le seul texte consacré aux *Wissenschaftslehre* dans l’espèce que Fichte a publiée

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Brasil. Email: federico ferraguto@yahoo.it ORCID: 0000-0002-3874-8300

publica após a *Fundação da doutrina da ciência*, nas suas duas edições de 1794 e de 1802. O comentário anexo à tradução apresenta de modo sintético e argumentado os pontos mais significativos do texto fichteano: a concepção do saber na perspectiva da doutrina da ciência (§ 1); o contexto histórico em que o pensamento do Fichte tardio se coloca (§ 2); a relação entre esquema, capacidade e lei, conceitos básicos para entender o percurso argumentativo das exposições da doutrina da ciência a partir de 1810 e as implicações teóricas (§ 4) e práticas (§ 5) da perspectiva assumida nestas exposições. A dedução completa das determinações prático-teóricas do saber no espaço aberto pela doutrina da ciência permite, por fim, uma reflexão sobre a transformação do saber em sabedoria, autentico objetivo da *Wissenschaftslehre fichteana*.

Palavras-chave: Fichte, *Doutrina da ciência*; Filosofia transcendental; Idealismo alemão.

après le *Grundlage*, dans ses deux éditions de 1794 et 1802. Le commentaire joint à la traduction manière synthétique les points les plus significatifs du texte: la conception de la connaissance dans la perspective du *Wissenschaftslehre* (§ 1); le contexte historique dans lequel la pensée tardive de Fichte est placée (§ 2); la relation entre schéma, capacité et loi sont des concepts de base pour comprendre le cours argumentatif des exposés du *Wissenschaftslehre* de 1810, ainsi que les implications théoriques (§ 4) et pratiques (§ 5) de la perspective adoptée dans ces expositions. La déduction complète des déterminations théoriques et pratiques de la connaissance dans l'espace ouvert par le *Wissenschaftslehre* permet, enfin, une réflexion sur la transformation de la connaissance en sagesse, objectif authentique de l'œuvre philosophique de Fichte.

Mots-clés: Fichte; *Wissenschaftslehre*; Philosophie transcendental; Idéalisme Allemand.

A DOUTRINA DA CIÊNCIA NOS SEUS CONTORNOS GERAIS

Exposto por J. G. Fichte.
Berlim, 1810².

Prefácio [III]

Este tratado, com o qual encerrei as preleções deste semestre, foi inicialmente impresso para os meus ouvintes, a fim de lhes facilitar, pela repetição, uma visão completa do todo. Caso caia em outras mãos, como, por exemplo nas daqueles que se consideram no direito de ter opinião sobre a filosofia, essa [IV] visão do todo poderia, com alguma ponderação, lançar-lhes alguma luz sobre o falso conceito da Doutrina da Ciência que fizeram até aqui e sobre os erros enormes pelos quais pretenderam ajudar o entendimento

² Agradeço o Prof. Diogo Ferrer, Maria Clara Fonseca Fanaya e Caio Heleno da Costa Pereira pelas sugestões e pelas revisões do texto.

filosófico a tomar o caminho [V] correto. Mas eles nunca compreenderão que para filosofar é necessário elevar-se a um pensamento criador e realmente livre; que não se pode de modo algum ater-se à intuição de um pensamento que se formou em nós ao acaso; este último é o único que até hoje foram capazes de alcançar e por meio do qual chegaram a todos os seus absurdos. [VI] Assim, tal como deles não se pode esperar outra coisa, eles nunca deixarão de tentar penetrar numa esfera que as suas capacidades lhes interditam. Berlim, março de 1810.

§1 [7]

A Doutrina da Ciência, abandonando todo o saber particular e determinado, parte simplesmente do saber na sua unidade, que lhe aparece como ente; ela assume inicialmente a pergunta: como esse saber é capaz de ser; pergunta, portanto, o que ele é na sua essência interior e simples.

Da Doutrina da Ciência não se pode ocultar o seguinte: uma única coisa [8] é pura e simplesmente por si mesma, Deus; e Deus não é o conceito morto que acabamos de enunciar, mas, em si mesmo, vida pura. Além disso, Deus não pode mudar e determinar-se a si mesmo e tornar-se um ser diferente, pois, por meio do seu ser é dado todo o ser e todo o ser possível, e um novo ser não poderia surgir nele ou fora dele.

No entanto, se o saber deve ser, e não ser o próprio Deus, ele só pode ser, uma vez que nada é senão Deus, o próprio Deus, mas fora dele próprio; a sua exteriorização, na qual Deus é completamente como é, e em que, porém, permanece completamente em si mesmo tal como é. Essa exteriorização é uma imagem ou um esquema.

[9] Na medida em que esse esquema é – como pode ficar claro por meio do seu próprio ser imediato, já que ele é apenas imediatamente – então, ele é pura e simplesmente pelo facto de que Deus é e, tão certamente quanto é, não pode não ser. No entanto, de modo algum ele tem de ser pensado como um efeito de Deus, como mediado por um ato dele, por meio do qual Deus se transformaria em si mesmo; o esquema tem de ser pensado como uma consequência imediata do seu ser. Segundo a forma do seu ser, o esquema é por excelência, assim como Deus é por excelência, ainda que não seja o próprio Deus, mas sim o seu esquema.

Novamente, absolutamente nada pode ser fora de Deus, senão o esquema; não pode haver nenhum ser interior baseado em si mesmo, pois apenas Deus o é [10]; apenas o seu esquema pode ser fora de Deus, e um ser fora de Deus é chamado de seu esquema, e ambas as expressões dizem o mesmo.

§ 2

Na medida em que, além disso, a Doutrina da Ciência não pode deixar de considerar que, no entanto, o saber efetivo de modo nenhum se manifesta como Uno, como a Doutrina da ciência o pensou, mas como uma multiplicidade, surge-lhe a segunda tarefa, indicar o fundamento dessa multiplicidade manifesta. É óbvio que a Doutrina da Ciência não pode derivar esse fundamento de qualquer outro lugar, mas deve expor a essência do saber por ela bem conhecida; por isso, é óbvio também que, apesar de sua aparente duplicidade, a tarefa permanece uma e idêntica: apresentar a essência interna do saber.

§ 3 [11]

De facto, este ser absolutamente fora de Deus não pode, de modo nenhum, ser um ser vinculado a si mesmo, acabado e morto, assim como Deus também não é um tal ser morto, mas sim vida; porém, tem que ser uma capacidade pura, na medida em que uma capacidade é o esquema formal da vida. E, certamente, só pode ser uma capacidade para a efetivação (*Verwirklichung*) do que está nela mesma, isto é, de um esquema. Como esta capacidade exprime um ser determinado, ou seja, o esquema da vida divina, ela certamente é determinada, mas apenas da maneira pela qual uma capacidade absoluta pode ser determinada por leis e, até mesmo, por leis condicionadas. [12] Se isto e aquilo deve ser real, a capacidade tem, sob esta condição, de atuar (*wirken*) desta ou daquela maneira.

§ 4

Chega-se, portanto, primeiramente a um ser efetivo fora de Deus apenas por meio da auto-realização (*Sich-Vollziehung*) da capacidade absoluta; mas esta capacidade só pode engendrar (*vollziehen*) esquemas que se tornam saber efetivo por meio de um processo composto com eles. Portanto, o que existe fora de Deus, existe apenas por meio da capacidade absolutamente livre, como saber desta capacidade, e no seu saber; e outro ser fora do ser efetivamente oculto em Deus é pura e simplesmente impossível.

§ 5

[13] Consequentemente, no que se refere à determinação desta capacidade por leis, ela é determinada em primeiro lugar por si mesma, como capacidade

de um saber efetivo. Faz parte de um saber efetivo, contudo, que um qualquer esquema seja realizado por meio da capacidade pura e simples e, logo, que por essa mesma capacidade una, nessa sua mesma condição una, este esquema seja reconhecido como esquema, isto é, acima de tudo como um esquema, mas não-autônomo e como algo que necessita de um ser fora de si para existir. A expressão imediata e concreta deste conhecimento, que no saber efetivo não vem à consciência de modo nenhum, mas que é elevado à consciência apenas por meio da Doutrina da Ciência, é o [14] próprio saber efetivo na sua forma; em consequência deste último conhecimento, omite-se o esquema por completo e assume-se uma realidade objetiva e independente do saber. Dado que o esquema fica oculto neste saber dos objetos, a capacidade que o cria fica também oculta e invisível. Eis a lei fundamental da forma do saber. Portanto, tão certo quanto se desenvolve como um tal saber, a capacidade se desenvolve, como descrevemos, de modo não meramente esquematizante, mas de modo a esquematizar o esquema como tal e a reconhecê-lo na sua essência não-autônoma; não que ela tenha de fazê-lo necessariamente, mas é apenas por meio desse processo que se chega a um saber.

Consequentemente, algo permanece invisível em um saber efetivo; [15] algo que é efetivamente exteriorização desta capacidade. Mas se isto devesse porventura ser introduzido no saber, e toda exteriorização do saber introduzida no saber, tal só poderia acontecer em um outro saber, diferente do primeiro; e todo o saber seria necessariamente decomposto em diferentes fragmentos pelo contraste entre a lei da forma da visibilidade e aquela lei segundo a qual ele deveria ser visível em sua totalidade.

§ 6

Além disso, a capacidade é determinada em seu ser formal por meio de um *deve (Soll)* incondicionado. Ela deve ver-se como esquema da vida divina, o que ela originariamente é e por meio de cujo ser ela tem existência: logo, esta é a sua determinação absoluta, por meio da qual ela mesma se esgota completamente enquanto capacidade. [16] A capacidade tem de se ver como esquema da vida divina; originariamente, porém, ela não é nada senão uma capacidade – embora, certamente, esta capacidade determinada do esquema de Deus. Ora, se o esquema se tiver de ver como um tal esquema na realidade, ele teria de se fazer ver efetivamente através da realização da capacidade.

§ 7

O dever e poder ver-se como capacidade, e a realização efetiva desta [17] capacidade, caso esta também deva ser vista, separam-se, e a possibilidade fática da última é condicionada pela realização da primeira.

A capacidade deve ver-se como esquema divino, não por meio do seu ser, que lhe é meramente dado, pois ele (o esquema? ou ela, a capacidade?) não é um tal ser dado, mas sim por meio da realização da capacidade. Logo, ela tem de conhecer antecipadamente que é uma tal capacidade, e assim reconhecer-se na sua realização, de modo a dirigir o olhar para isso e poder avaliar a realização segundo aquela característica distintiva.

Ou, em outras palavras, por meio da realização da capacidade nasce para ele um [18] esquema e uma consciência daquilo que há no esquema, e nada mais além disso (§ 5). A aposição formal que vai além do conteúdo imediato do esquema, ou seja, de que ele é de Deus, não está contida nele, mas pode ser transferida para ele apenas em consequência de uma marca característica percebida na realização imediata. Este traço é, justamente, o facto de que a capacidade se realiza com liberdade absoluta em consequência do deve (*Soll*) universal conhecido.

§ 8

Se o esquema deve ver-se como devendo ser (*sollend*), ele tem de se ver acima de tudo como princípio previamente a essa compreensão determinada; e, na medida em que vê a si mesmo [19] apenas através do seu autodesenvolvimento, ele tem de se desenvolver sem que se possa ver imediatamente, nesse desenvolvimento, como princípio. O *ter-de* (*Muss*) expresso reside na intenção de que o *deve* (*Soll*) se lhe torne visível; poder-se-ia chamá-lo de dever do *deve* (*Sollen des Soll*), ou seja um *deve* (*Soll*) da sua visibilidade: mas então este *deve* (*Soll*) está na determinação originária da capacidade por meio do seu ser a partir de Deus. De facto, já que ela não se vê a si mesma de todo como princípio e, ao mesmo tempo, não se pode ver nessa condição unitária enquanto tal, é claro que os dois modos do saber se separam. Chamamos de *intuição* o saber pelo princípio imediatamente invisível.

§ 9 [20]

Dado que na intuição nem a capacidade pura e simplesmente enquanto tal, nem a vida divina são esquematizadas, pois a intuição traz apenas a possibilidade fática de um tal esquematizar – fica claro que para ela nada sobra além da mera figura da capacidade na sua doação (*Gegebenheit*). É (§ 5)

uma capacidade de vislumbrar (*hinschauen*), mas não a vida divina una, que deste ponto de vista permanece oculta; ou seja, é uma capacidade *indeterminada*, inteiramente solta, embora absoluta e, logo, infinita. Esta capacidade esquematiza-se, portanto, como vislumbrando (*hinschauend*) [21] um infinito num olhar (o espaço); ela esquematiza-se *a si*, então, como se contraindo e recolhendo, nessa mesma intuição indivisa, em algo de limitado dentro daquela primeira infinidade, algo do mesmo modo infinitamente divisível em si mesmo, um espaço infinito solidificado, ou seja, um outro espaço simples e infinito, a matéria – também aqui ela se esquematiza como uma capacidade infinita de se recolher e, assim, como um mundo material ilimitado no espaço. Isso tudo tem necessariamente de aparecer em consequência da dita lei fundamental do saber (§ 5) como um ser efetivo e existente em si.

Além disso, ela é justamente por meio do seu puro ser formal, capacidade, princípio absolutamente inicial. A fim de se esquematizar como tal para a intuição, [22] ela tem que divisar, antes de se tornar eficaz, um atuar possível, que – pelo menos assim tem que lhe aparecer – ela possa realizar ou não. Este efetuar possível não pode ser visto no *deve* (*Soll*) absoluto, que é invisível deste ponto de vista: por isso, só o pode divisar numa causalidade também cegamente esquematizada que, porém, não é imediatamente causalidade, mas que parece tornar-se causalidade por meio da realização manifesta da capacidade. Tal causalidade é um *impulso*. A capacidade tem de sentir-se impelida para este ou aquele atuar, sem que, contudo, uma eficácia seja assim *imediatamente* dada, pois tal imediatidade lhe oculta a manifestação da sua liberdade, que é do que se trata aqui.

[23] A eficiência exigida pelo impulso pode ser apenas uma eficiência sobre o mundo dos corpos. Portanto, o impulso para a eficiência é intuído numa relação imediata com os corpos; por consequência, estes são sentidos nesta relação imediata e recebem, por meio desta relação, a sua *qualidade* interior, a qualidade que é mais do que a de preencher o espaço. Por meio desta observação, terminamos a determinação dos corpos que, acima, permaneceu incompleta.

Se, em consequência deste impulso e da manifestação da autodeterminação, a capacidade se olhasse a si mesma como eficaz de facto, ela coincidiria, no ver desta eficiência, com o mundo dos corpos numa única e mesma forma da intuição: [24] portanto, nesta intuição mediadora do mundo dos corpos ela veria a si mesma como um corpo; na sua dupla relação com o mundo dos corpos, em parte enquanto sentido, para sentir a sua relação com o seu impulso, em parte como órgão, para intuir a sua eficiência sobre ele.

Nesta eficiência, a capacidade é dada como uma e a mesma capacidade da *autodeterminação*, porém, sem poder ser esgotada por nenhum efetuar, de maneira a permanecer como capacidade até ao infinito. Nessa intuição de sua capacidade una e infinita nasce para ela uma infinidade que não é como

aquela mencionada acima, caracterizada por um só olhar, mas uma em que ela poderia intuir o seu [25] efetuar infinito; uma sequência infinita de elos que se seguem uns aos outros: o tempo. Como esta eficiência poderia estar referida infinitamente apenas ao mundo dos corpos, então na unidade da intuição o tempo está transferido também para o mundo, embora este mundo tenha já a expressão própria da sua infinidade na infinita divisibilidade do espaço e de todas as suas partes.

É claro que a condição em que a capacidade se entrega sem mais à intuição do mundo dos corpos e nele se absorve é distinta daquele em que ela se torna consciente do impulso para agir (*wirken*) no mundo previamente conhecido; e que, contudo, neste último estado permanece um [26] esquema das coisas que devem estar presentes para que o impulso possa se referir a elas: isto forma a conexão entre estes dois estados da intuição que se separam.

Todo este domínio da intuição é, como foi dito, expressão e esquema da mera capacidade. Visto que a capacidade não é nada sem o esquema da vida divina, e sendo que ela foi aqui esquematizada nessa sua nulidade (*Nichtigkeit*), este âmbito inteiro não é nada, e só recebe significado apenas na sua relação com o ser efetivo, na medida em que a sua possibilidade fática é por ele condicionada, ela obtém significado.

§ 10

[27] Além disso, na capacidade há a determinação de elevar-se à visão compreensiva (*Ersehen*) do deve (*Soll*), cuja realização fática se torna possível, imediata e absolutamente, quando há (*da ist*) o inteiro âmbito da intuição. Entretanto, como e de que maneira acontecerá essa elevação? O impulso é o que se mantém na intuição e é a sua raiz autêntica; portanto, a capacidade depende do intuir e nele fica detida. As condições e o ato autêntico da capacidade, que agora se pode realizar, seria o *soltar-se* do impulso, a sua aniquilação enquanto impulso invisível e cego do esquematizar; e assim, porque o princípio desaparece, também desaparecerá a consequência, o ser-na intuição. O saber estaria lá como [28] uno, assim como a Doutrina da Ciência o vê no seu o início; ele seria visto nesta sua unidade de essência, como dependente e necessitado de um suporte, do uno, que existe absolutamente por meio de si mesmo. Um saber com esta forma não é intuição, mas sim um pensar: o puro pensar ou o inteligir (*Intelligieren*).

§ 11

Antes de prosseguirmos, temos que acrescentar, partindo deste ponto central, uma determinação que ainda falta na esfera da intuição apresentada. Apenas por meio do impulso cego, que falta à única [29] direção possível do *deve*, a capacidade se torna indeterminada na intuição; onde ela é absolutamente esquematizada, torna-se infinita, onde é dada como determinada, dada como um princípio, torna-se pelo menos uma capacidade múltipla. Assim, a capacidade desprende-se deste impulso por meio do ato mencionado do intuir, para se dirigir ao uno. É tão certo que para produzir essa unidade e, a saber, em primeiro lugar mediata e interiormente, é preciso um ato especial inicialmente na própria capacidade – isso porque apenas sob essa condição ela pode ser vista exteriormente no esquema, quanto é certo que na esfera da intuição a capacidade não foi intuída como uma unidade, mas sim como um diverso [30]. Esta capacidade, que graças à intuição de si mesma se tornou um eu, não foi um eu Uno nessa esfera, mas dividiu-se necessariamente em um mundo de Eus.

Isto, certamente, não sob a forma da própria intuição. O princípio originariamente esquematizador e que conhece esse esquema imediatamente e no próprio ato do seu tornar-se esquema é numericamente um, não dois; e, assim, no âmbito da intuição, o intuente imediato da sua intuição é um único, fechado em si mesmo, isolado e, nesse sentido, inacessível a qualquer outro – [31] o indivíduo de cada um que, por essa razão, só pode ser um. Mas é certo que esta separação dos Eus ocorre na mesma forma em que se produz também apenas a unidade, ou seja, na unidade do *pensar*: por mais que ele permaneça singular na intuição imediata de si mesmo, quando se concebe a si mesmo no pensar, o indivíduo descrito se encontraria como um singular (*Einzel*) em um mundo de indivíduos iguais a ele; ele não pode intuí-los como princípios livres na intuição imediata, como acontece com si mesmo, mas pode apenas conhecê-los por meio de uma conclusão a partir da sua maneira de atuar no mundo sensível.

A esta determinação da esfera da intuição, segundo a qual nela o único princípio [32] que é por meio de seu ser a partir de Deus se desfaz[divide] em vários, segue-se ainda uma outra determinação. Este dividir-se no pensamento único e o reconhecimento recíproco ligado a ele não seriam possíveis se o objeto da intuição e do agir de todos não fosse o mundo uno, igual e o mesmo para todos. Havia a intuição de um mundo sensível apenas para que, na relação com esse mundo, o eu se tornasse visível como devendo absolutamente ser. Para tanto, não é necessário nada além de que justamente haja a intuição de um tal mundo; não importa como ele é, pois qualquer configuração sua seria boa para essa finalidade. Mas, além disso, o Eu tem que se conhecer [33] como uno numa multiplicidade dos Eus, e também pertence a ele que, além

da determinação geral do mundo sensível já apresentada, esse mundo seja o mesmo para cada indivíduo intuitivo. O espaço é o mesmo para todos, assim como o seu preenchimento; sem considerar que fica a critério da liberdade individual conceber esse preenchimento comum em uma sequência temporal particular. O tempo é o mesmo para todos, assim como o seu preenchimento por meio de doações sensíveis – sem considerar que o próprio pensamento e agir de cada um cumpri-la à sua maneira própria. O *deve* da visibilidade do *deve* (§ 8), uma vez que sai de Deus, é posto como o princípio-único, visto que apenas um único [34] princípio sai de Deus; assim é possível para cada indivíduo esquematizar o seu mundo sensível segundo a lei daquela concordância originária, graças à unidade da capacidade – e cada um tem que esquematizá-lo, sob a condição que se encontra no caminho da visão do *deve*. O eu poderia dizer: ele pode, pura e simplesmente, e tem de construir o *verdadeiro* mundo sensível sob a condição indicada. De facto, para além das leis formais gerais que deduzimos acima, não há de toda verdade e realidade nenhuma, senão essa possibilidade de concordância universal.

§ 12

[35] Voltemos ao pensamento puro ou inteligir (§10). – O saber é visto por ele como só podendo ser esquema da vida divina. Neste pensamento não tenho o saber imediatamente, mas apenas em um esquema; tenho ainda menos a vida divina imediatamente, mas apenas em um esquema do esquema, em um conceito morto duas vezes. Reflito sobre mim mesmo – e esta capacidade de refletir imediatamente sobre mim tem que estar na capacidade universal, pela razão que será dada já a seguir –, então dou-me conta de que *eu* vejo isso que foi dito, de que o posso ver, pois como o saber é expressão de Deus – [36] conforme a intelecção produzida – essa capacidade é também a sua expressão, uma vez que ela existe para ser realizada; logo, eu, segundo o meu ser a partir de Deus, *devo* intelecção-la. Apenas ao longo dessa reflexão chego à intelecção de que pura e simplesmente devo; mas devo chegar a essa intelecção. Portanto, conforme se deverá demonstrar, tem de haver uma capacidade absoluta dessa reflexão – igualmente em consequência do meu ser a partir de Deus – na capacidade universal. Portanto, toda esta esfera toda agora descrita revela-se como um *deve* (*Soll*) da intelecção: o facto de que *eu* – o princípio já compreendido na esfera da intuição – devo. Nesta esfera, o eu, a ser tornado visível imediatamente como princípio por meio da mera reflexão, é princípio do esquema, [37] conforme se mostra na intelecção produzida do saber na sua unidade e da vida divina como portadora da mesma, na qual eu, segundo a reflexão imediata, posso colocá-la: eu penso isso, eu produzo esta intelecção. Este saber por meio do princípio imediatamente

visível como princípio significa, como se disse, pensamento puro; diferentemente daquele saber por meio do princípio imediatamente invisível, o intuir.

O pensamento puro e o intuir se separam, pois o último é anulado e revogado pelo primeiro até o seu princípio. Entretanto, a conexão entre eles é formada pelo facto de que, [38] o intuir condiciona a possibilidade fática do primeiro e também porque o eu manifesto no intuir, no seu mero esquema (já que é anulado na sua efetividade ao mesmo tempo que o impulso), permanece também no pensamento puro e, portanto, toma consciência de si mesmo.

§ 13

Neste pensamento descrito, eu penso o saber apenas como *podendo* ser esquema da vida divina e, porque este poder-ser é a expressão de Deus, expressão que se dirige para o ser, como *devendo* sê-lo; entretanto, de modo algum eu *sou* o ser. Não há potência que me force a sê-lo efetivamente, assim como acima, [39] não havia potência alguma que me pudesse obrigar a realizar nem sequer a intuição do verdadeiro mundo sensível, ou a elevar-me ao pensamento puro e, por meio dele, à visão efetiva, mas vazia, do *deve* (*Soll*) absolutamente-formal. Isso está na minha *capacidade*; mas estando todas as condições fáticas já realizadas, isso está também imediatamente dentro da minha capacidade.

Ora, se por um lado, eu abandonar o intuir nulo e, por outro, abandonar o inteligir vazio e, com liberdade absoluta e independência deles, eu realizar a minha capacidade, qual seria o resultado? Um esquema; um saber [40] portanto, que já conheço por meio do *inteligir* como o esquema de Deus, mas que me aparece no saber realizado agora imediatamente como aquilo que devo absolutamente. Um saber cujo conteúdo não provém do mundo sensível, pois este foi anulado, nem da consideração da forma vazia do saber, dado que também o abandonei; mas que existe pura e simplesmente por si mesmo tal como é, tal qual a vida divina, de que é esquema, pura e simplesmente por si mesma, tal como ela é.

Agora sei o que devo. Porém, todo o saber concreto traz consigo, por meio da sua essência formal, o seu suplemento esquemático; embora eu saiba agora do esquema de Deus, ainda não sou imediatamente esse esquema, mas apenas esquema do esquema. O ser exigido ainda não foi realizado.

[41] *Eu* devo ser? Quem é esse eu? Evidentemente o eu essente (*seyend*) dado na intuição, o indivíduo. Esse *eu* deve ser.

O que significa o seu ser? Ele está dado como *princípio* do mundo sensível. É verdade que o impulso cego foi anulado e o *deve* claramente visto ocupa agora o seu lugar. Mas a força, que unicamente move o impulso, permanece, uma vez que apenas o *deve* a move e se torna o seu princípio

determinante superior. Portanto, por meio desta força eu devo expor na esfera desta força, do mundo sensível, e nela tornar *intuível* aquilo que no mundo suprassensível intuo como a minha verdadeira essência.

[42] A força é dada como algo de infinito; por isso, aquilo que no mundo uno do pensamento é por excelência uno, aquilo que devo – torna-se no mundo da intuição uma tarefa infinita para a minha força, tarefa que tenho de resolver para toda a eternidade.

Apenas na intuição pode ter lugar esta infinidade, que é propriamente uma indeterminação, mas de modo nenhum no meu ser simples verdadeiro que, como esquema de Deus, é tão simples e tão imutável como ele mesmo. Como pode ser produzida essa simplicidade, dentro da infinidade perene e expressamente consagrada, por meio do *deve* absoluto, como orientada para mim como indivíduo?

Se ao longo do tempo e em cada novo momento [43] o *eu* tivesse que se determinar, em um ato particular, pelo conceito do que ele deve, ele permaneceria indeterminado na sua unidade originária e seria continuamente determinável apenas no tempo infinito. Porém, um tal ato determinante só se tornaria possível no tempo em oposição a uma resistência. Entretanto, esta resistência, a ser vencida por meio do ato da determinação, não poderia ser outra coisa senão o impulso sensível; portanto, a necessidade de uma auto-determinação progressiva no tempo seria a prova segura de que o impulso não foi morto de modo nenhum, tal como tínhamos pressuposto na elevação até a vida em Deus.

Por meio do ato efetivo e completo de matar o impulso, aquela [44] determinabilidade (*Bestimmbarkeit*) infinita foi também anulada e assumida numa determinação única e absoluta. Essa determinação é a vontade absolutamente simples que eleva o *deve* simples até um princípio que impulsiona a força. Admita-se que essa força corre até ao infinito, como não pode deixar de ser, a mudança fica apenas nos seus produtos, de modo nenhum nela mesma – ela é simples e a sua direção é uma só e completa de uma vez por todas.

Assim, a *vontade* é aquele ponto no qual o *inteligir* e o intuir, ou a realidade, se fundem intimamente. Ela é um princípio real, pois é absoluta e determina irresistivelmente a força, conservando-se e [45] sustentando-se a si mesma. A vontade é um princípio intelectual que se intui completamente a si mesma e intui o que *deve*. Nela, a capacidade está plenamente esgotada e o esquema da vida divina (está) elevado à realidade.

O efetuar infinito da força não acontece em virtude de si mesma ou como um fim; mas somente para testemunhar o ser da vontade.

§ 14

Assim a Doutrina da Ciência, que no seu conteúdo tem que ser *intelligida* como a realização da capacidade absoluta acima definida, com o conhecimento de si mesma como mero esquema, mas, contudo, como um meio necessário [46] e indispensável, termina em uma *Doutrina da Sabedoria*, ou seja, no conselho, - conforme o conhecimento nela alcançado, por meio do qual unicamente é possível uma vontade clara e sustentada em si mesma, desprovida de confusão e fraqueza – de se dedicar novamente à vida efetiva; não à vida do impulso cego que expusemos na sua nulidade, mas à vida divina que se deve tornar visível em nós.

Comentário ao texto traduzido de “A doutrina da Ciência nos seus Contornos Gerais” exposto por J. G. Fichte.

1. Um pensamento livre e criativo

Em 1810, J.G. Fichte publica com o editor Hitzig um pequeno livro intitulado *A doutrina da ciência em seu esboço geral* (doravante WAU).³ O livro reproduz a lição final do curso sobre a doutrina da ciência (*Wissenschaftslehre*) que o filósofo ministra no semestre de inverno de 1810, na recém fundada Universidade de Berlim, e é o único texto dedicado à doutrina da ciência *in specie* que Fichte publica após a *Fundação da doutrina da ciência*, nas suas duas edições de 1794 e de 1802. Portanto trata-se de um documento extremamente importante para entender as direções da autointerpretação de Fichte e para alcançar o cerne especulativo do plano sistemático que o filósofo de Rammenau elabora durante sua atividade docente na nova universidade.⁴

No breve prefácio que abre o texto, Fichte caracteriza a WAU por meio de dois objetivos fundamentais. O primeiro consistiria em “propiciar uma

³ *A doutrina da ciência em seu esboço geral* é publicada no tomo I, 10 da *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por R. Lauth et al. (Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1962-2013), (doravante GA). As passagens citadas ao longo deste comentário estão indicadas no texto principal com a sigla WAU e com o número de página da edição original, referidas também nas margens da edição crítica.

⁴ Sobre a estrutura do plano sistemático elaborado por Fichte em Berlim, cf. R. Lauth, “Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi”. Em Fichte, J.G., *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, (Milano: Guerini), 11-52.

visão completa do todo” (WAU, III), isto é, da inteira exposição da doutrina da ciência de que a própria WAU constitui a conclusão. O segundo tem a ver com a necessidade de lançar alguma luz para considerar o conceito equivocadamente que fizeram da doutrina da ciência até o momento (WAU, IV) intérpretes que não conseguiram se elevar a um “pensamento criativo e realmente livre” (WAU, V) e, logo, só puderam chegar a absurdos na interpretação. Apesar dessas duas exigências parecerem abstratas e gerais, ocultam-se nelas dois marcos fundamentais do pensamento de Fichte: a ideia da doutrina da ciência como filosofar, ou seja, como atividade prática que renova a si mesma constantemente, e o estilo tipicamente fichteano de assimilar e desconstruir as posições filosóficas concorrentes a partir de seus próprios pressupostos.⁵

De fato, a doutrina da ciência não pode ser reduzida a um livro impresso; como que desencadeada por uma faísca, ela tem que se apresentar como uma prática de pensamento “a ser produzida de maneira fresca, de modo vivo e eternamente novo, que se exprime de maneira diferente em toda condição do tempo e da comunicação”.⁶ Isso significa que a visão transcendental oferecida pela *Wissenschaftslehre* não pode ser comunicada no sentido ordinário, isto é, transmitida de mão em mão, de um indivíduo para outro, como se fosse algo dado ou produzido de uma vez por todas.⁷

O educador da doutrina da ciência (*Wissenschaftslehrer*) pode apenas despertar a atenção dos seus alunos, indicando as regras e os nós problemáticos que caracterizam o desenvolvimento da filosofia. Assim, quem participa da exposição da filosofia transcendental na forma da doutrina da ciência não deve receber apenas os seus conteúdos. Ele tem de poder prestar atenção, ou seja, aprender a reproduzir o que foi exposto pelo professor da doutrina da ciência, dominando-o e considerando-o como se tivesse sido produzido por si próprio.⁸ Portanto a ‘revisão’ dos pontos fundamentais da doutrina da ciência não é um simples resumo da exposição de Fichte, mas a exibição de uma evolução interior do ouvinte da doutrina da ciência (o *Lehrling*), da passagem da atitude passiva e receptiva para um fazer vivente conforme a

⁵ Tal é uma exigência que remonta à época da *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, (GA, I, 2, p. 416), onde Fichte escreve: “todo adversário tem de combater no seu campo e com as suas armas e, assim, ficará mais fácil mostrar para ele o campo em que ele se encontra e tirar a venda dos olhos”.

⁶ Cf. *Wissenschaftslehre 1805*, GA, I, 9, 181.

⁷ *Wissenschaftslehre II Vortrag im 1804*, (Hamburg: Meiner, 1984), 5.

⁸ Trata-se de uma ideia constante no pensamento fichteano. Para o que nos interessa, podemos encontrar uma reflexão nesse sentido logo antes da exposição da doutrina da ciência de 1810, no manuscrito intitulado *Versuch, ob sich für die Vorbereitung aus der Unterscheidung des dunklen Gefühls, und der klaren Erkenntnis sich etwas machen lasse*, em J.G. Fichte, *Die spaeten Wissenschaftlichen Vorlesungen*, (Hamburg: Meiner, 2003), 14.

uma lei, precisamente uma lei que exhibe a superação da concreta formulação expositiva da filosofia na validade universal do que é exposto.⁹

2. A interpretação de Espinosa, entre Schelling e Jacobi.

O traço basicamente ativo em sua construção diferencia a doutrina da ciência de suas interpretações no contexto da discussão pós-kantiana. O segundo objetivo de WAU é justamente o de diferenciar a própria doutrina da ciência das incrustações hermenêuticas que remontam à controvérsia com Schelling, entre 1800 e 1801, e à acusação de niilismo formulada por Jacobi na famosa *Carta* de 1799 - ambas investidas céticas quanto à possibilidade de a doutrina da ciência fundamentar o saber como existência autônoma que deriva do absoluto, mas não é criada por ele, uma vez que o mesmo entra no saber apenas indiretamente, na forma de uma atividade racional que dá sentido ao mundo.

A formulação do pressuposto fundamental da doutrina da ciência – “somente um é através de si mesmo por excelência, Deus” (WAU, 8-9) – permite entender o afastamento crítico de Fichte dos seus interlocutores. Inicialmente, a compreensão do saber à luz desse pressuposto permite dar conta da tarefa fundamental da doutrina da ciência: abandonar todo o saber particular, ou a investigação das diversas determinações que definem o saber, para investigá-lo em sua unidade, ou seja, verificar em que medida e de que maneira o saber “é capaz de ser” (WAU, 7). Nesse contexto problemático, Deus deve ser entendido em duas perspectivas. A primeira o identifica com a manifestação de uma pretensão de fundação (ou justificação) absoluta, envolvida em toda e qualquer atribuição de sentido (*Sinngebung*) ao mundo que satisfaça a exigência de reconduzir reflexivamente o múltiplo do saber para um princípio unitário.¹⁰ A segunda o entende como a única fonte de ser pensável e possível: só Deus é e, na medida em que é, existe. De fato, o saber não é e não é Deus. Ele é a existência de Deus em sua passagem para uma forma, um esquema ou uma imagem (WAU, 8).

⁹ Sobre a relação entre reprodução dos conteúdos da doutrina da ciência e aprendizagem da regra fundamental da exposição, cf. *Tatsachen des Bewusstseyns 1810-11*, GA, II, 12, 41.

¹⁰ Trata-se de uma concepção que Fichte leva em conta já no *Ensaio de uma crítica de toda revelação* de 1792, em especial na definição da ideia do absolutamente justo (*Idee des schlechthin Rechtes*) como a representação que tem como objeto a si mesma, isto é, sua forma, e que é capaz de determinar a faculdade de desejar (GA, I, 1, p. 141) de modo que a ideia do absolutamente justo seja o traço fundamental para entender Deus do ponto de vista crítico-transcendental (GA, I, 1, p. 24).

Conforme mostram as exposições da doutrina da ciência apresentadas entre 1810 e 1813, Fichte chega a essa formulação retomando elementos do pensamento de Espinosa e, em especial, a proposição segundo a qual apenas à natureza de uma substância pertence o existir (*ad natura substantiae pertinet existere*).¹¹ Essa retomada implícita em WAU pode ser referida por sua vez a dois contextos e a duas opções teóricas que permitem esclarecer a especificidade da doutrina da ciência diante de suas possíveis interpretações equivocadas.¹²

A primeira opção coincide com a reflexão sobre a relação uno-múltiplo e pode ser lida em uma chave evidentemente anti-schellinguiana. Diferenciar a doutrina da ciência da filosofia da natureza significa reconduzir a via 'ontológica' de Espinosa, segundo a qual a existência pode pertencer apenas à substância, a uma reflexão que compreende o saber não como emanção direta do ser, mas como o lugar em que o ser se evidencia – aparece – como existente.

Porém afirmar que o ser compreende a si mesmo como essente, apenas à luz de um saber em que se evidencia, significa sustentar que não pode haver asserção ontológica plausível sem uma prévia justificação epistemológica da maneira em que ela está formulada.¹³ Essa justificação prévia acontece justamente por meio de uma autodescrição ou autojustificação do discurso sobre o ser, isto é, em uma autorreflexão do saber como aparição ou manifestação do ser. Precisamente essa subordinação da ontologia à epistemologia permitiria à doutrina da ciência tornar-se filosofia autenticamente transcendental, diferentemente de uma reflexão filosófica que torna a formulação de uma doutrina do ser o destino último da busca filosófica.¹⁴

¹¹ Cf. também *Wissenschaftslehre 1811*, GA, II, 12, 161.

¹² Uma pesquisa exaustiva, filológica e teórica acerca da recepção fichteana de Espinosa encontra-se em Ivaldo, 1988, à qual remeto para aprofundamentos ulteriores.

¹³ Nesse sentido, a crítica de Fichte seria dirigida mais ao Schelling da *Darstellung* do que a Espinosa. Comentando o § 2 do texto schellinguiano, na doutrina da ciência de 1811 (GA, II, 12, 161), Fichte escreve “*Nada está fora da razão e tudo está nela*”. Se a razão for pensada assim etc., então analiticamente. – Logo ponham: ou ela é por si mesma etc. ou ela não é por si mesma etc. Qual é o pressuposto: que *para a razão* algo é? – Conforme a própria definição, *ela mesma* é o ponto de indiferença: nisso resolve-se o seu ser, fechado e acabado. Como pode ser para alguém, ou *algo ser para ela*? Logo é introduzido furtivamente. Logo, na segunda oração. Vou conceder a ele isto que é um *completo absurdo* e que não temos tempo de acompanhar com cuidado”. A relação entre Fichte e Espinosa, portanto, não é coextensiva à crítica formulada contra Schelling. A dimensão da reflexão, que Espinosa não reconhece, é expressamente recusada por Schelling. Enquanto Espinosa forma uma metafísica que contém de maneira inconsciente os germes do transcendentalismo, Schelling seria o autor de um desvio consciente do próprio transcendentalismo.

¹⁴ Conforme o próprio Fichte alega na *Wissenschaftslehre* de 1813 (cf. *Fichte's Werke*. Berlin: De Gruyter. X, 3).

A segunda opção, em que podemos ler a retomada fichteana de Espinosa com uma provável alusão a Jacobi, diz respeito justamente ao estatuto da compreensão reflexiva da relação entre Uno e muitos. Nesse caso, Fichte parece querer se desvencilhar da compreensão da doutrina da ciência como aquele “espinosismo invertido” sobre o qual Jacobi construiu a sua acusação de niilismo. Nessa perspectiva, a referência de Espinosa para Fichte tem um sentido positivo e outro negativo. Positivo, em primeiro lugar, pois na medida em que se aproxima de Espinosa, Fichte pode esclarecer a doutrina da ciência como lugar em que se manifesta um ser que excede o mecanismo da reflexão transcendental.¹⁵

Negativo, em segundo lugar, pois a versão espinosana do pressuposto não dá conta do fato de que “Deus não é o conceito morto [...] mas é, em si mesmo, pura vida” (WAU, 9). O processo de recondução do múltiplo ao uno, que caracteriza a doutrina da ciência, não é condicionado por um dado fático, mas por uma exigência: a doutrina da ciência *deve* ser, caso seu pressuposto fundamental deva ter validade. Mas como não pode ter o mesmo estatuto de Deus, ela tem de ser ato ou exposição – mesmo que não seja ato de transformação ou realização imanente (WAU, 9) – do próprio Deus em uma atividade livre de compreensão e formação racional da realidade. Esse tipo de compreensão da relação entre Deus e saber (ou entre ser e existência) representa apenas uma primeira implicação hipotética que a concreta exposição da doutrina da ciência tira do próprio pressuposto. De fato, o objetivo da própria doutrina da ciência consiste na demonstração da validade dessa hipótese e, logo, é formulada a partir da mesma. Para isso é preciso investigar a estrutura imanente do saber a partir de sua identificação com a exposição da vida divina. Caso essa investigação confirme a identificação arbitrária entre saber e esquema da vida divina a partir da estrutura necessária do próprio saber, a hipótese e o pressuposto estarão confirmados e a doutrina da ciência justificada em sua validade de ciência rigorosa.

3. O ser fora do ser: esquema, capacidade e lei.

Compreendido como expressão de Deus, o saber é o lugar em que Deus se mostra e se esquematiza, isto é, assume uma forma. Neste sentido, o ser não cria o saber. “Deus não pode mudar e determinar a si mesmo e tornar-se um ser diferente, pois por meio de seu ser é dado todo o seu ser e todo o ser possível, e não poderia nascer um novo ser, nem em si mesmo, nem fora de si” (WAU, 8). Por outro lado, o esquema não pode ser compreendido como uma reprodução do ser, como um objeto externo. De fato, “nada pode estar

¹⁵ *Wissenschaftslehre* 1811, GA, II, 12, 172.

absolutamente fora de Deus a não ser ele mesmo” (WAU, 10). O esquema existe absolutamente no mesmo sentido de Deus, não como o próprio Deus, mas como sua consequência (*Folge*) imediata (WAU, 9).¹⁶ No § 3 de WAU, Fichte esclarece essa conclusão explicando que, se não assumisse uma forma diferente, Deus seria “um ser vinculado a si mesmo, acabado e morto em si mesmo” (WAU, 11). Então a vida do ser e sua capacidade de se expor ou sair fora de si mesmo coincidem em uma forma. Em especial, o viver do ser através do esquema é “ser fora do ser”: liberdade de sair fora de si, mesmo permanecendo em si mesmo (WAU, 9).

Porém uma capacidade não é um ato efetivo que produz um outro ser. Ela é o pressuposto para a atuação da possibilidade que define a alteridade apenas formalmente. Portanto a definição de um ser determinado a partir do ser de Deus não ocorre a partir de uma produção fática. No entanto pode ser pensada a partir de uma regra de formação, ou melhor, de uma lei que reflete o raciocínio que acabamos de descrever: se isto ou aquilo tem de ser real, a capacidade deve atuar desta ou daquela maneira (WAU, 12-13).¹⁷ Esse raciocínio reproduz a lei fundamental do saber e a tarefa que o define enquanto tal. Lei, porque todo saber efetivo é formação, ou seja, “pertence a um saber efetivo em que, por meio da capacidade, simplesmente entra em ação um esquema qualquer” e em que o “esquema seja reconhecido como esquema”. Tarefa, porque o reconhecimento do esquema enquanto tal implica o reconhecimento de si mesmo como esquema de uma alteridade irreduzível, o que a doutrina da ciência ainda precisa demonstrar.

¹⁶ Fichte parece reinterpretar o teorema bem conhecido da não consequência da existência em relação ao ser, fundamental na doutrina da ciência de 1805 (GA, I, 9, 209).

¹⁷ Em uma anotação particular do dia 3 de abril de 1808 (GA, II, 10, 187), Fichte reflete sobre a mesma questão explicando que a mera pressão (*Druck*) do ser para a sua manifestação não qualifica um fazer real da manifestação, mas uma capacidade ou faculdade (um *Vermögen*) que – vinculada apenas a seu ser possível – não se concretiza em um ser, mas permanece mera forma. De fato, não existe diferença nenhuma entre o manifestar-se do absoluto na aparência e o absoluto em si, pois a diferença entre absoluto e aparência surge assim que o absoluto interpreta (*deutet*) a si mesmo ou, por assim dizer, pretende um significado para si mesmo. Em outras palavras, a diferença e a identidade entre absoluto e manifestação são produtos de uma mesma dinâmica autorreflexiva da própria manifestação que, compreendendo a si mesma, diferencia o que ela compreende (a si mesma em sua articulação íntima) do que ela é (si mesma como forçada pela pressão do absoluto para se expor), e considera esses dois aspectos como idênticos.

4. Intuição e pensamento.

Um primeiro passo que Fichte dá para executar essa tarefa consiste na determinação dos elementos que definem o reconhecimento do esquema enquanto tal, a partir de uma descrição do saber concreto em sua estrutura intencional como saber-de-algo. Trata-se de uma estratégia que Fichte pratica desde 1807, por meio da qual decompõe a estrutura do esquema em três dimensões: a) a dimensão fenomênica, segundo a qual o esquema é manifestação – *Erscheinung* – do ser; b) a dimensão autorreflexiva, segundo a qual todo esquema é visão de si mesmo; c) a dimensão praxeológica, segundo a qual a espontaneidade que define a visão reflexiva de si não é mera contemplação, mas posição de um ideal e de um modelo à luz do qual a reflexão se realiza (WAU, 17-18).¹⁸ De fato, a posição do esquema como saber é expressão necessária (ou seja um *ter de*, ou um *precisar*, *Muß*, WAU, 19) do pressuposto fundamental. Mas a ligação entre o esquema e a esquematização de si mesmo não deriva dele de forma necessária, mesmo que seja expressão da exigência que o caracteriza estruturalmente e que poderíamos chamar de dever do deve (*Sollen des Soll*, 19). A autorreflexão do esquema tem de ser um ato livre. E esse ato livre deve se apresentar como o ápice do esclarecimento imanente à estrutura do esquema.

Portanto o esquema não é compreendido como a expressão de um processo construído pela imaginação e que permite aplicar uma determinação conceitual a um dado da intuição sensível.¹⁹ Em sua estrutura geral, o dado deve ser entendido como concretização da atuação da capacidade, ou seja, como implicação da própria estrutura do saber enquanto manifestação do seu princípio de acordo com a lei que o rege. Essa estrutura pode ser descrita em duas direções que refletem a descrição da constituição do saber objetivo, como atuação da capacidade e como síntese de intuição e pensamento. A primeira direção trata da concretização da capacidade em um saber efetivo, em que a vitalidade do esquema foca – embora se perca – o objeto conhecido. Para Fichte, essa concretização é cega e imediata. Ela reflete imediatamente a estrutura geral do esquema, ou seja, a relação com uma alteridade sem a percepção das possibilidades que a caracterizam além dessa sua atuação específica. Para Fichte, essa primeira articulação do saber é a intuição (WAU, 20) e, mais especificamente, a “capacidade de vislumbrar –

¹⁸ Trata-se de uma ideia que Fichte amadurece já na *Praktische Philosophie* de 1794, GA, II, 3, 207.

¹⁹ Cf. Kant, KrV B177 e B34. Justamente por causa disso, entre os §§ 6 e 10 de WAU, e de maneira mais detalhada nos *Fatos da consciência de 1810-11*, Fichte constrói, por assim dizer, uma estética transcendental a partir de uma lógica transcendental, realizando um percurso inverso ao da teoria do conhecimento que Kant apresenta na primeira crítica.

mas não orientada à vida divina unitária que nessa altura está oculta; ou seja, é uma capacidade *indeterminada*, inteiramente solta e, porém, absoluta e, logo, infinita” (WAU, 21). A segunda tem a ver com a capacidade “enquanto tal, compreendida como atividade infinita na sua unidade de essência... que existe absolutamente por meio de si mesma” (WAU, 29) e para além do saber efetivo. Conforme Fichte explica nos *Fatos da consciência* de 1810-11, é possível que os traços subjetivos da percepção externa pertençam à primeira articulação, tais como a percepção de um corpo extenso e o fato de que a extensão sempre seja correlacionada a uma afecção (WAU, 21).²⁰ A segunda direção leva à autocompreensão da capacidade em sua unidade como uma possibilidade de autodeterminação não esgotada por nenhum operar concreto. A possibilidade da capacidade se articular como saber intuitivo pressupõe sua vinculação a um ponto específico. A vinculação a um ponto implica inicialmente a determinação do mesmo, ou seja, sua distinção de outros pontos possíveis e, conseqüentemente, sua colocação em um espaço que, por causa disso, pode ser definido como o horizonte para entender a realidade em suas determinações qualitativas (WAU, 24). Porém, não obstante possa haver o vínculo a um ponto específico, a capacidade pode continuamente determinar a si mesma em outros pontos, específicos e sucessivos, num horizonte também infinito que, para Fichte, é o tempo (WAU, 26). Portanto o saber constitui a si mesmo como desenvolvimento e compreende que esse desenvolvimento consiste em uma subsequência de condições ou estados sucessivos aos quais ele se encontra vinculado (WAU, 26-27).

No segundo caso, a capacidade é considerada como infinita e entendida como possibilidade de a atividade da intuição sair da esfera pontual em que se concretiza imediatamente. Nessa sua especificação, a capacidade não é mera intuição, mas intelecção de possibilidades não dadas perceptivamente e, então, pensamento (WAU, 31). Se a infinita capacidade de intuir tem de se compreender enquanto tal, ou seja, como infinita, então ela tem que poder se compreender independentemente do ponto concreto a que está vinculada (WAU, 27). Essa compreensão é, na verdade, autocompreensão, ou melhor, uma autointuição de si como intuente: capacidade de intuir sem vínculo com a intuição de um elemento determinado (WAU, 27). No âmbito da intuição, compreender a si mesmo significa intuir a própria intuição e, em um sentido ainda mais técnico, intuir com consciência do intuente, isto é, o que Fichte chama de pensamento.

Intuição e pensamento não representam duas faculdades distintas de um sujeito dado. Elas refletem duas modulações de uma única atividade que individua a consciência (WAU, 25) no sentido específico de estar/ser consciente (*Bewusst-sein*): relação clara e consciente de si com uma alteridade.

²⁰ Cf. também GA, II, 12, 23.

5. Impulso e comunidade

Uma mesma estrutura define as componentes práticas que individualizam o saber concreto. A indeterminação da capacidade, correlata ao saber intuitivo, é inicialmente reconduzida a sua possibilidade de vincular-se, ou seja, a uma mera tendência da capacidade à vinculação ainda não realizada: a um impulso (WAU, 22). Porém, para a eficiência do impulso se tornar pensável, precisamos pressupor uma disponibilidade efetiva para concretizar fisicamente essa tendência. O impulso torna-se um operar ou uma causalidade real (WAU, 23-24) graças à corporeidade que interage com – e em – um mundo de corpos e modifica uma dada matéria (WAU, 24-25).

Uma visão compreensiva (*Ersehen*, WAU, 27) da dinâmica com que a capacidade atua torna possível uma compreensão mais aprofundada do impulso, segundo a qual ele é, de fato, uma tendência da capacidade a se vincular a um ponto determinado, mas, por outro lado, e justamente por ela não ser ainda concreta, permite à capacidade alcançar a si mesma como ‘possibilidade’ ou faculdade de determinações possíveis, sempre capaz de desvincular-se do ponto específico ao qual está vinculada. Dessa maneira, a capacidade se torna consciente de si como atividade livre e unitária, independentemente de sua relação a um ponto determinado. Essa consciência de si, conforme vimos, define o pensamento em sua liberdade de um conteúdo específico e, por conseguinte, determina a estrutura fundamental do eu: atividade livre consciente de si e orientada à ação eficaz (WAU, 29).

Esse núcleo conceitual pode, por sua vez, ser determinado a partir de dois pontos de vista, que estabelecem uma tensão entre a dimensão ideal da capacidade, definida por ser atividade infinita correspondente a uma lei (*Soll*), e sua dimensão fática, definida pela dependência de toda esquematização possível de um “poder” ou “ser capaz” (*kann*) efetivo que define a capacidade em sua concretude (WAU, 36-37). Poderíamos dizer que a exigência de corresponder a uma lei (o *Soll*) é a *ratio essendi* do poder de uma atuação específica do esquema (o *Kann*), pois torna possível a atuação livre e efetiva do saber. O *Kann*, por sua vez, é a *ratio cognoscendi* do *Soll*, pois ele torna possível a visão da atividade infinita do esquema através de um saber efetivo. Como dever problemático e não necessitante, o *Soll* põe uma tarefa infinita à liberdade do fenômeno ou do saber (WAU, 42). Como expressão de um horizonte específico e limitado, o *Kann* esclarece que a tarefa não pode ser executada a não ser por meio de infinitas esquematizações parciais. Essa infinitude não é o resultado de um conjunto de tentativas indefinidas que se aproximam de uma meta inalcançável. Trata-se bem mais de uma possibilidade infinita de esquematizar sempre de novo, e em formas continuamente diversas, a assimetria que existe entre ideia e fato da liberdade, o que

identifica toda operação de atribuição de sentido à realidade, e não menos importante, a toda filosofia (WAU, 39-40).

Por outro lado, a tensão entre ideia e fato é o que define o eu em sua estrutura fundamental de eu como síntese entre a consciência das infinitas possibilidades de atuação da capacidade formativa do saber e a intuição dos limites em que essa atuação pode acontecer concretamente. Essa síntese não define apenas o eu em sua estrutura formal, mas determina o eu como indivíduo, ou seja, como encarnação de possibilidades formativas específicas que, apesar de não esgotarem a potencialidade da capacidade em geral, refletem-na em formações concretas de sentido. Mas como a compreensão da capacidade implica também uma visão dela como conjunto infinito de possibilidades que se estende além de toda concretização efetiva, podemos dizer que, assim que ligamos a atuação da capacidade à atividade de um eu, temos que concluir também que a vida da capacidade “cinde-se em mais vidas que, na essência, precisam ficar iguais entre si, pois... aquela vida única tem de ser repetida em várias formas e estar posta mais vezes”²¹ e inferir, a partir da estrutura do eu, uma multiplicidade – ou um mundo – de eus (WAU, 30-31).

Esse argumento, ao qual Fichte recorre em vários textos dessa época²², visa mostrar como o ser autêntico e a experiência possível de um mundo suprassensível são pensáveis apenas a partir de uma relação efetiva e eficiente com o mundo sensível. O eu, de fato, pode ser entendido como um potencial dinâmico psicofísico, que pode condicionar tanto o mundo sensível quanto um outro eu que encontra neste próprio mundo.²³ Por outro lado, a multiplicidade de sujeitos que se reconhecem reciprocamente enquanto tais tem de aparecer como o instrumento para *pensar* a possibilidade da vida unitária do saber se mostrar no fazer concreto de um indivíduo. Portanto a implicação intersubjetiva não tem que se apresentar como consequência do reconhecimento de um indivíduo ‘em carne e osso’, mas como uma determinação a ser admitida necessariamente no percurso de compreensão do desenvolvimento do saber. Os outros eus de que Fichte trata em WAU não se encarnam no *rostro* de outros seres humanos, mas representam um pressuposto fundamental para o livre exercício da razão que, do ponto de vista transcendental, pode ser entendida como atuação específica da vida única do saber.²⁴

²¹ GA, II, 12, 66-67.

²² *Wissenschaftslehre 1810*, GA, II, 11, 349-350; *Tatsachen des Bewusstseyns 1810-11*, GA II, 12, 66 e seg.

²³ Trata-se de uma ideia amadurecida já na doutrina da ciência *nova methodo*. Cf. Doutrina da ciência *nova methodo* ‘Krause’, GA IV, 3, 234.

²⁴ GA, II, 12, 68.

Depois de ter esclarecido o fundamento da cisão, temos que encontrar uma resposta à pergunta acerca da reconstituição da unidade. Para que isso aconteça, é preciso que o indivíduo devolva a ela mesma, por assim dizer, a instância que a torna tal como é, por meio de uma “reflexão livre” em que o “pensamento não aparece como um produto do eu, mas como expressão de um fato absoluto”.²⁵

Por meio dessa reflexão, que Fichte chama de *prudência* (*Besonnenheit*) ou conscientização de si mesmo (WAU, 36), a liberdade individual é reconduzida para sua própria origem e, em especial, entendida como “um saber cujo conteúdo não provém do mundo sensível [...] nem da consideração da forma vazia do saber [...] mas que há por si mesmo absolutamente como ele é; assim como a vida divina” (WAU, 40). Um agregado de indivíduos pode, a partir dessa consciência fundamental, tornar-se uma comunidade, ou seja, um conjunto de indivíduos que, à luz dessa tomada de consciência, compreende o operar deles mesmos em virtude de um princípio único ou “pensamento absoluto”.²⁶

Nesse sentido, o sair fora de si para o outro é mediado pelo que há em comum nisto, ou seja, o próprio do eu, isto é, o horizonte geral de limitação que o define como princípio de um agir real e causal no mundo. Esse horizonte é constituído pelo que o eu produz imediatamente graças ao próprio agir livre e pela natureza entendida como a esfera completa para o operar do eu comum.²⁷ Não há mundo que não seja fruto de uma formação intersubjetiva de sentido. E o mundo não pode ser compreendido como horizonte válido para todos, mas como visibilidade da vida unitária do saber (WAU, 39-40).

6. Do saber à sabedoria

Com a definição do eu, da sua relação com os outros e do contexto em que essa relação se desenvolve, a doutrina da ciência deduz completamente a si mesma, esclarecendo todas as suas determinações a partir do mesmo

²⁵ GA, II, 12, 71.

²⁶ GA, II, 12, 120. A relação intersubjetiva descrita por Fichte nessa fase do seu pensamento mostra como todo sair fora de si mesmo implica a saída para um ‘terceiro’, entendido como instância que torna possível o estabelecimento da relação intersubjetiva. O pensamento absoluto não precisa ser entendido como síntese e superação da dialética intersubjetiva. Nem mesmo precisa ser entendido como um fundamento de que ‘emana’ a implicação de eu e outro. A prudência (*Besonnenheit*) expressa antes uma exigência que a compreensão transcendental tem necessariamente de admitir a cada vez que ela entende testemunhar a coexistência recíproca de uma multiplicidade de indivíduos livres a partir da unidade do fato da consciência.

²⁷ GA, II, 12, 130.

esquema fundamental de que derivou as determinações do saber em geral. Essa possibilidade se explica à luz de uma autorreflexão que conduz a quem desenvolve livre e concretamente a doutrina da ciência. Porém esse livre desenvolvimento não é arbitrário, mas incluído na própria definição do saber como esquema ou manifestação de um princípio absoluto. Essa atuação livre corresponde a um dever não necessitante, isto é, a um *Soll* que Fichte apresenta inicialmente como móbil que força o eu concreto a erguer-se acima da reflexão imediata perdida no que imediatamente vê, chegando ao princípio de um pensamento puro, completamente transparente para si mesmo, que invoca o saber intuitivo e o reconduz a sua estrutura fundamental (WAU, 41-42). Secundariamente, a livre atuação espiritual, na medida em que pode ser reconduzida à atuação da capacidade da vida divina que 'deve' ser, ou seja, não aparece apenas como a projeção de um pensamento, mas como uma "tarefa" (*Aufgabe*) que o saber – ou o eu que desenvolve o saber – tem que dar a si mesmo. De fato, "o que no mundo uno do pensamento é absolutamente uno; o que eu devo, no mundo da intuição se torna uma tarefa infinita para a minha força, que tenho de cumprir por toda a eternidade" (WAU, 43). Essa tarefa é problemática e categórica ao mesmo tempo. Problemática, pois a autocompreensão do esquema como manifestação da vida divina pode acontecer apenas sob a condição do próprio explicar-se do saber. O saber tem que mostrar o absoluto, mas essa exigência está sempre subordinada ao acontecer do próprio saber, o que não pode ser deduzido de maneira necessária. Categórico, pois assim que o desenvolvimento concreto do saber acontece, a completude da autorreflexão vai implicar uma erosão progressiva da dimensão eventual do próprio saber, indo até uma visão clara da exigência que o motiva. Essa exigência, de fato, não tem mais a ver com o impulso que define o saber fático. A força do impulso permanece. Mas, "por meio dessa força, eu devo representar o mundo sensível em sua própria esfera e tornar intuível nele o que eu intuo como a minha verdadeira essência no mundo suprassensível" (WAU, 41). Para Fichte, a síntese entre a força concreta e sensível e a exigência suprassensível que a motiva caracterizam o fenômeno do querer. De fato, a vontade gera efeitos concretos no mundo sensível. Porém ela não é impulsionada apenas por estímulos externos, mas também por móveis inteligíveis. Em outras palavras, seria através da sua vontade que o eu pode considerar a si mesmo como vinculado, ao mesmo tempo, à dimensão sensível do seu agir e livre para reconduzi-lo a uma exigência que transcende e orienta a sensibilidade (WAU, 44). Dessa maneira, escreve Fichte, "a capacidade é completamente esgotada" (WAU, 45). Por meio da recondução da vontade ao seu fundamento inteligível, a doutrina da ciência – descrição do saber na sua essência – torna-se a doutrina da sabedoria (WAU, 46), ou seja, uma orientação da vontade coerente com o nível de conhecimento e de consciência dado pela visão clara do saber. Em geral, poderíamos definir a sabedoria

como a aquisição de capacidades específicas de gestão ou de orientação da liberdade concreta ligada a uma disposição epistemológica específica, que não visa mais à mera descrição das determinações sensíveis do saber ou à mera contemplação da estrutura do próprio saber. A sabedoria é transformação do saber em ação racional concreta, realizada em virtude de uma visão clara da motivação ético-prática superior que impulsiona o ser humano para a formação de uma filosofia como ciência rigorosa. Apenas a consciência autorreflexiva pode conduzir à compreensão completa dos estágios em que a autonomia e a liberdade do entendimento podem estar transcendentalmente entrelaçadas e ser reconduzidas à lei que determina a explicação das mesmas. Trata-se, portanto, de um saber que se esgota totalmente na ação, que morre como saber e vive de um viver que cria o ser. Assim, aquela liberdade pressuposta na formulação do ponto de partida da doutrina da ciência se transforma, conforme Fichte alega na *Doutrina do Estado (Staatslehre)*, em arte da razão: modificação do mundo à luz de sua penetração racional.²⁸

Tradução e comentário de Federico Ferraguto
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Brasil.

²⁸ *Staatslehre, Fichtes Werke*, IV, 389.

RECENSÕES

Anne Devarieux, *L'intériorité réciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry* (Grenoble: Millon, 2018), 359 pp. ISBN: 978-2-84137-343-7

Anne Devarieux é uma das mais importantes comentadoras contemporâneas da filosofia de Maine de Biran. O seu livro intitulado *Maine de Biran. L'individualité perseverante* (Grenoble: Millon, 2004), continua a ser um texto incontornável e abundantemente citado entre os especialistas da filosofia biraniana. As qualidades de investigação aí demonstradas pode o leitor interessado reencontrá-las aqui neste *L'intériorité réciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry*, obra que apenas um conhecedor profundo da obra do filósofo de Bergerac estaria, de facto, em condições de escrever.

O objetivo orientador da obra é formulado nas primeiras páginas da *Introdução* (p. 10); trata-se de tentar responder a uma dupla questão de fundo: (a) por que razão Henry escolheu Maine de Biran como interlocutor privilegiado no momento em que esboçava o núcleo definidor do seu projeto fenomenológico? (b) o que deve a compreensão da filosofia biraniana, retrospectivamente, à leitura de Henry? Deve-lhe uma transformação inovadora que abre novos sentidos, ou uma deturpação que a degrada? Este duplo questionamento de fundo marca bem a via de análise seguida nesta obra. A autora, de facto, não pretendeu escrever um livro que fosse apenas dedicado ao pensamento de Michel Henry; mas também não se trata de um texto exclusivamente dedicado à obra de Maine de Biran. Nas suas palavras, trata-se, antes, de um trabalho “sobre a *relação* que o primeiro acreditou dever estabelecer com o segundo, e efetivamente estabeleceu, movido por uma necessidade propriamente filosófica” (p. 10). A afirmação é interessante: sugere-se, de algum modo, que há razões filosóficas profundas que explicam a necessidade de um certo projeto fenomenológico – o de Henry – regressar ao biranismo; mais precisamente, o que se afirma é que certo modo de fazer fenomenologia apenas se torna possível através de uma via biraniana, como se, portanto, algo das possibilidades ou impensados do horizonte fenomenológico apenas se pudessem libertar no encontro com os instrumentos teóricos criados pela filosofia de Maine de Biran. Ao mesmo tempo, então, será igualmente verdade – e isso

sem cair na tentação de uma simplista interpretação fenomenológica do biranismo – que algo do biranismo pode ser finalmente compreendido, nas suas implicações mais profundas e alcance mais vigoroso, nesse mesmo encontro improvável com a fenomenologia contemporânea: como se os problemas e caminhos da investigação de Biran encontrassem nos caminhos da fenomenologia contemporânea a confirmação, a renovação ou a concretização do que, tendo sido dito por Biran, apenas agora pudesse ser plenamente pensado até ao fim.

De algum modo, algumas das opções teóricas subjacentes a toda a análise procuram seguir as possibilidades referidas: (a) identificar, nos espaços de apropriação original do horizonte fenomenológico empreendidas por Henry na via da sua “fenomenologia da vida”, as exigências filosóficas novas suscitadas por tal via de investigação, (b) acompanhar o modo como tal “novidade” reclama uma reforma da própria abordagem fenomenológica e, (c) finalmente, analisar o modo como tal reforma se torna possível num encontro improvável – heresia biranina da fenomenologia – com instrumentos filosóficos disponibilizados originalmente pelo biranismo.

É esta disposição teórica que constatamos atravessar cada um dos sete capítulos ao longo dos quais a obra se divide (para além de um momento introdutório (pp. 9-21), muito esclarecedor, e de um momento conclusivo (pp.349-357), por ventura mais genérico). Procedamos ao respetivo elenco rápido. O primeiro capítulo é dedicado à identificação propriamente dita do que a autora apelida de “heresia” biraniana de Henry (pp. 23-49). Trata-se de um capítulo onde se apresenta, por assim dizer, o conjunto das “regras do jogo” da análise, não espantando, portanto, que seja uma contextualização da influência biraniana na obra de Henry que mobiliza a atenção da autora. O segundo capítulo analisa a questão do “dualismo ontológico” sobre a base da teoria biraniana dos pontos de vista (pp. 51-92), teoria que Azouvi entendia ser a “coluna vertebral do biranismo” e que, no presente livro, é analisada através de um tratamento cuidadoso da distinção biraniana entre “representação e reflexão”. O terceiro capítulo centra-se no tema da interioridade (pp. 93-123), aqui tratada numa via de transposição temática complexa entre “interioridade psicológica” e “interioridade ontológica”, com o escopo de sublinhar um ponto preciso: “dizer a vida” reclama que se considere o que Biran afirmou da evidência aperceptiva. No quarto capítulo segue-se o eixo central de uma filosofia e fenomenologia do corpo. Este é, compreensivelmente, o capítulo mais extenso da obra e procura dar conta, de modo minucioso, da inspiração precursora de Biran para este tema maior, bem como da profunda influência que exerceu sobre o modo como Henry estrutura todo o seu projeto filosófico (desde a conceção de “corpo subjetivo” e esfera de subjetividade transcendental, até ao tema da “incarnação” (pp. 125-232). É conhecido que a forma de apropriação do biranismo empreendida por Henry, nomeadamente neste contexto específico da questão do corpo, é polémica e continua a provocar nos comentadores de Biran (nomeadamente naqueles que a autora apelida de “ortodoxos”) amplas dúvidas; de

qualquer modo, o tema é central e grande parte da importância contemporânea da filosofia biraniana permanece em dívida para com a leitura de Henry que começa, justamente, pela consideração central da questão do corpo e da corporeidade em Biran. O quinto capítulo tem por título *L'ontologisation de l'effort* (pp. 233-284) e conduz ao tema do “movimento da vida e do ego”, assim atestando de uma análise que cobre o conjunto da obra de Henry e descortina a influência de Biran até aos derradeiros textos do autor de *L'essence de la manifestation*. Esta circunstância continuará a ser bem demonstrada ao longo do sexto capítulo (pp. 285-305) – o mais pequeno, mas não certamente o menos interessante, capítulo do livro – como se depreende, desde logo, do próprio título, tão provocador quanto preciso, que o encima: *Trinité biranienne et trinité henryenne*. Este capítulo, que se termina com a questão da “palavra joanica segundo Henry” é muito relevante por uma dupla razão, que certamente colherá os favores tanto dos leitores de Henry como de Biran: por um lado, explora uma parte delicada e quase sempre mal analisada da filosofia biraniana, aquela que, pela minha parte, diria ligar-se à seguinte tese de Biran: uma *nova* antropologia não pode dispensar a consideração da experiência religiosa; por outro lado, e é esse o ponto de apoio da análise, trata-se de meditar o facto da fenomenologia henryana ser “do religioso no duplo sentido do genitivo: (...) a vida é o religioso porque viver é já uma religião” (p. 305). De algum modo, as conquistas teóricas deste capítulo sexto repercutem-se e podem ser perseguidas ao longo do derradeiro capítulo do livro, que encerra a investigação com uma análise dos temas difíceis e densos da “temporalidade” e da “afetividade” (pp. 307-347). As opções de análise que atrás se referiram continuam aqui bem evidentes; e evidente é igualmente a atenção, que também descortinamos ao longo dos demais capítulos, ao que, sob o pano de fundo de uma dívida assumida por Henry em relação a Biran, mantém em desacordo Henry em relação a Biran.

Ao longo destes sete capítulos é, enfim, um renovado “retrato” da filosofia henryana que se delineia: o retrato de uma filosofia que « não é biraniana e fenomenológica » – pois não é um simples comentário ou tentativa de compreensão fenomenológica do biranismo (se o fosse, diríamos pela nossa parte que seria uma tentativa muito questionável e cheia de imprecisões) –, mas “biraniana *porque* fenomenológica (...), [e, assim,] fenomenológica *porque* birania” (p. 31); é-o no momento inicial em que descobre no horizonte do biranismo, nesse continente imenso da interioridade que se abre pela linha do esforço aperceptivo, o campo de um conhecimento “que está incluído em toda a intencionalidade e que não é visado por essa intencionalidade” (p. 85); e continuará sê-lo ao longo da construção de uma fenomenologia da vida “animada por uma recusa apaixonada da morte, da queda no tempo (...)” e da exclusão do sentido (p. 354).

Os pequenos problemas de edição do volume (algumas falhas de uniformização gráfica das citações, algumas pequenas gralhas – sendo a mais visível a falta de nota de rodapé 65 na pág. 104) serão certamente esquecidos pelo leitor

interessado que, nestas páginas, encontrará uma nova referência de qualidade e um novo padrão de aprofundamento para a investigação da filosofia henryana; ao mesmo tempo, ganhará ainda uma via de entrada de elevada qualidade no horizonte do biranismo.

Não temos dúvidas de que a obra interessará a todos quantos trabalham no contexto da filosofia moderna e contemporânea e não temos reservas em aconselhar vivamente a sua leitura.

Luis António Umbelino

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Unidade I&D CECH – FLUC

Email: lumbelino@fl.uc.pt

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_55_7

Myriam Bienenstock, *Cohen und Rosenzweig. Ihre Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2018), 298 pp. (Inclui Prefácio, Introdução e Bibliografia). ISBN: 978-3-495-48680-1

Myriam Bienenstock é uma autora conhecida do público universitário português como investigadora do pensamento do jovem Hegel e do Idealismo Alemão e como especialista em Franz Rosenzweig e em temas do pensamento judaico do século XX. O livro que nos mereceu a presente nota é constituído por oito ensaios, publicados inicialmente em francês em 2009, em volume autónomo – *Cohen face a Rosenzweig. Débat sur la Pensée Allemande* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin). A presente edição alemã constitui uma versão nova dos ensaios de 2009 e não se limita a traduzir o material previamente existente.

Do ponto de vista do método trata-se de uma abordagem histórico-filosófica com recurso a detalhes biográficos, epistolografia e outras fontes documentais. O âmbito de pesquisa é definido, do ponto de vista temporal e temático, pela receção do Idealismo Alemão nas fontes e influências dos dois autores mencionados em título – o neokantiano Hermann Cohen (1842-1918) e o autor da *Estrela da Redenção*, Franz Rosenzweig (1886-1929).

Constituída por oito capítulos, um prefácio, uma introdução e uma bibliografia primária e secundária atualizadas, a obra parte dos temas e influências comuns a H. Cohen e a F. Rosenzweig para oferecer um exame muito detalhado das linhas doutrinárias e influências pessoais que, sobretudo nas duas primeiras décadas do século XX, se cruzam em filósofos que, além de terem como principais referências teóricas Kant, Fichte, Schelling ou Hegel e a cultura alemã de 1800, em geral, estão preocupados em entender a sua pertença ao judaísmo, as diferenças e comunhão entre judeus e cristãos, não só como um tema de herança religiosa ou cultural, mas como uma questão especulativa a propó-

sito do estatuto da Revelação Bíblica, envolvendo Filosofia e Teologia. Este âmbito temático permitiu à autora incluir ainda no livro um capítulo final sobre os traços de H. Cohen e F. Rosenzweig na obra de Emmanuel Levinas, particularmente no que se refere a alguns ensaios do filósofo francês incluídos em *Difficile Liberté e Totalité et Infini* (8. “Auf den Spuren von Cohen und Rosenzweig im frühen Werk von Emmanuel Levinas”, pp. 242-276). O primeiro capítulo “Biographische Anhaltspunkte” (pp. 31-62) situa o leitor no contexto das relações pessoais que permitem explicar a ordem de emergência de posições doutrinárias ou influências. H. Cohen e F. Rosenzweig, Eugen Rosenstock-Huessy, Rudolf Ehrenberg e Hans Ehrenberg, através das suas conversas e correspondência, dão testemunho da mesma necessidade de exame do significado da pertença ao judaísmo num mundo cristianizado, embora indo em direções distintas nas vertentes especulativa e pessoal. Da correspondência entre F. Rosenzweig e Rudolf Ehrenberg, de 1914, sabemos que entre 1913 e 1914 encontraram-se F. Rosenzweig e H. Cohen, em Berlin, em um curso lecionado pelo filósofo neo-kantiano sobre a relação entre sistema filosófico e religião, no *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*, e deu-se o encontro de F. Rosenzweig com Martin Buber, de que resultaria, mais tarde, a colaboração mútua num projeto de reedição da Bíblia. A apelidada “crise” de consciência religiosa de F. Rosenzweig ocorrida em consequência de conversas com Rudolf Ehrenberg e Eugen Rosenstock-Huessy, na noite de 7 de Julho de 1913, prolongando-se, segundo os testemunhos a que se tem acesso, até Outubro do mesmo ano, teria sido muito encenada na literatura especializada (pp. 46-47). Sabe-se, pela carta a R. Ehrenberg de 31 de Outubro de 1913, que F. Rosenzweig decidira permanecer judeu, em vez de se converter ao Protestantismo, segundo a frase várias vezes repetida depois – “Ich bleibe also Jude” (cit in. p. 46). No caso do autor da *Estrela da Redenção*, a decisão de permanecer judeu reflete não apenas uma orientação pessoal, mas também uma atribuição de significado filosófico e teológico à perseverança dos judeus, não obstante o mundo cristianizado e as narrativas correspondentes sobre a (ultra)passagem do judaísmo no cristianismo, que incluem a do jovem Hegel. Também a cultura universitária alemã, da época, era favorável a uma diluição do judeu na nação alemã referindo-se a autora, a este respeito, especialmente a Friedrich Meinecke, o mentor de F. Rosenzweig na sua dissertação de doutoramento sobre Hegel. A cultura universitária alemã, em parte descrita a partir da obra de Hermann Lübbe (*Politische Philosophie in Deutschland*, 1963) é, aliás, o contexto em que se desenvolvem a maior parte das análises com valor histórico do livro e é ela que permite circunscrever, acertadamente, o que os diferentes protagonistas entendem por “relação” entre “judeus” e “alemães” ou “judeus” e “cristãos” (sobretudo cristãos luteranos, protestantes).

A Introdução de F. Rosenzweig aos *Escritos Judaicos* (1924) de H. Cohen ajudou a difundir a impressão de uma grande proximidade entre as ideias dos dois

autores, o que para M. Bienenstock constitui uma ilusão ou apenas um expediente para facilitar alinhamentos doutrinários. Em parte, é esta alegada proximidade que pode justificar a ideia de um “diálogo” efetivo entre a cultura alemã do século de Goethe e os judeus alemães, de uma aculturação em curso, com efeitos no modo como os judeus alemães conceberam as suas pertencas religiosas e culturais. O ensaio de Gershom Scholem contra o “Mito do Diálogo Judaico-Alemão”, de 1962, chamou a atenção para a dificuldade de um tal conceito de “diálogo” ou de “encontro” e contribuiu para redefinir a relação entre a cultura do Idealismo Alemão e as pretensões de uma renovação do judaísmo com base na cultura filosófica alemã. Distinguindo-se da visão desanimadora de G. Scholem sobre o pretense diálogo judeu-alemão e da forma como, em um texto de 1961, Jürgen Habermas tentara reabilitar os “pensadores judaicos” de origem alemã como parte integrante do pensamento alemão, pareceu à autora que a ideia de um diálogo entre judeus e alemães e as teses sobre aculturação estão hoje deslocadas e o que se oferece de interessante à exploração da pesquisa histórico-filosófica é, antes, *o diálogo entre si dos judeus alemães*, que recorreram à Filosofia Clássica Alemã para se posicionarem nas suas ideias e enquadrarem a tradição judaica (p. 24). É este fio condutor que percorre os capítulos 2. a 7., em análises sucessivas dedicadas aos tópicos de Estética e de Filosofia da Arte (caps. 2. e 3.), de Filosofia do Espírito (cap. 4.) e de Filosofia da História (caps. 6. e 7.). O capítulo 5. desenvolve os problemas da teoria ética de H. Cohen em articulação com a noção de F. Rosenzweig de um “Pensamento Apologético” em contraposição ao “Pensamento Sistemático”.

Nos capítulos 2. e 3. (“Die ‘Vergötterung’ der Kunst: Rosenzweig und der Deutsche Idealismus” e “‘Der monotheistische Gott hat jede Ironie unmöglich gemacht’: Herman Cohen über die Ironie der Kunst”) são as reflexões sobre arte, idolatria, paganismo e mito em H. Cohen e na *Estrela da Redenção*, que servem para identificar proximidade e diferenças. Estas análises têm em vista perceber como é que ambos avaliaram a Estética do Idealismo Alemão, em contraste com o princípio bíblico da não construção de ídolos ou imagens da divindade. O tema da Estética em F. Rosenzweig é por vários motivos nuclear para estudar o confronto entre a obra do filósofo e os autores do Idealismo Alemão. Uma das questões que atravessa o seu interesse é o da subordinação da Religião ao ideal do Belo do *Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão*, cuja fonte próxima esteve muito provavelmente em Hölderlin, mas que também se revê no *Sistema do Idealismo Transcendental* de Schelling ou nas Cartas de Friedrich Schiller sobre a *Educação Estética do Género Humano* (pp. 84-85) e cujas origens mais recuadas estão no pensamento grego. No texto do *Mais Antigo Programa de Sistema* atribuíam-se ao Belo a possibilidade de aliar a Mitologia com a Religião, a síntese entre entendimento, imaginação e sensibilidade, de modo a aproximar as Ideias do sentido comum dos homens. A tese do filósofo da *Estrela da Redenção* afirma que o culto da arte no Idealismo Alemão se deveu a um

entendimento deficiente da Revelação como Palavra (p. 65) e, em consequência disso, levou a um endeusamento da arte. Assim, perceber o estatuto da arte na *Estrela da Redenção* implica descrever o processo do nascimento do belo no movimento da Revelação pela Palavra, o que tem lugar na leitura que esta obra fez do *Cântico dos Cânticos*.

Os desenvolvimentos prosseguem com a Filosofia do Espírito no capítulo 4. Aqui começa por tomar-se em consideração a leitura que F. Rosenzweig faz de um artigo de H. Cohen de 1915, com o título “Der heilige Geist”. O contexto é o da crítica do neokantiano ao panteísmo, que tem de se entender de forma lata como uma crítica à totalização, envolvendo Espinosa. O conceito de “correlação” de H. Cohen está no centro de uma visão do real que sublinha a diferença entre Deus e o Homem, que tem de os conceber, aos dois, em relação, precisamente porque evita a totalidade do *Deus sive Natura* de Espinosa ou do *Deus sive Spiritus* de Hegel (p. 124). Conseguido este ponto de partida, pode o autor da *Estrela da Redenção* prosseguir com reflexões críticas acerca do conceito de Espírito na obra de Hegel e na teoria da História de Ranke. No confronto com a Filosofia hegeliana do Espírito este capítulo refere a recensão que F. Rosenzweig escreveu sobre a obra de Hermann Heller acerca do conceito de Estado em Hegel, obra esta publicada em 1921 (p. 131). Aqui, é sublinhada uma tese. F. Rosenzweig considerou que H. Heller tinha reduzido o conceito hegeliano de Espírito à noção de Poder, no sentido de facilitar a sua própria inclusão de Hegel no grupo dos teóricos da “Razão de Estado” e dele fazer um precursor do Estado forte de Bismarck. Pareceu-lhe, contudo, que esta redução era indevida e que o conceito de Espírito tinha de ser tomado por ele mesmo e não por um dos seus aspetos, neste caso pelo poder. Esta visão foi consequente com o seu conhecimento da Filosofia Política de Hegel, mas também com o uso crítico que a *Estrela da Redenção* faz do Espírito para retratar a posição do Idealismo, que não reconhece os direitos à singularidade humana do pensador finito, mas que é mais amplo que a noção política de poder. A autora considera que, neste ponto, F. Rosenzweig conservou o essencial das críticas de S. Kierkegaard e de F. Nietzsche a Hegel (p. 136).

Os capítulos 6. e 7. foram dedicados à Filosofia da História. Aqui, comenta a autora a noção muito difundida depois da obra de Karl Löwith de 1953 (*Meaning in History*) da modernidade da Filosofia da História como um conjunto de efeitos do pensamento Teológico sobre o tempo histórico, essencialmente dominado pela modalidade bíblico-profética de conceber o futuro como realização da palavra ou promessa do presente. As teses sobre a secularização, escatologia e messianismo são escrutinadas, partindo de K. Löwith e da crítica a este por Hans Blumenberg, mas integrando os temas e perspectivas destes autores no confronto entre F. Rosenzweig e H. Cohen, particularmente tendo em conta o sentido do judeu como povo situado fora da História, presente na *Estrela da Redenção* e em correntes significativas do pensamento judaico sobre o valor da Eleição. A discussão

do messianismo não só coloca de novo as linhas de proximidade e demarcação entre judaísmo e cristianismo como ainda permite equacionar as respostas encontradas nestes pensadores à questão da aproximação da plenitude dos tempos.

O capítulo final (8.) sobre Emmanuel Levinas é constituído por um exame da posição deste filósofo na corrente de ideias que atravessa o pensamento judaico contemporâneo, envolvendo a receção da *Estrela da Redenção*. Com poucas exceções, o capítulo 8 não entrou no aprofundamento do pensamento levinasiano posterior a *Totalité et Infini* (1961), em *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence* (1974) ou em *De Dieu qui vient à l'Idée* (1982, 1986²). A relação de E. Levinas com Espinosa foi um dos motivos das análises, embora a autora reconheça que Levinas dedicou poucos textos ao judeu de Amesterdão. As suas anotações a este propósito descrevem como E. Levinas se posicionou frente ao autor da *Ética*, aproveitando para mostrar, por este ângulo, como Espinosa ajudara a criar a imagem do Judaísmo como a religião que o Novo Testamento havia ultrapassado, devido à sua mensagem do amor pessoal de Deus, limitando a Eleição Moisaica a um conjunto de regras cerimoniais e políticas de um povo particular. M. Bienenstock preferiu enfatizar um ponto na sua revisão das teses levinasianas, que representa uma escolha muito apropriada. Na sua visão crítica sobre a Ontologia, *Totalidade e Infinito* deve ser tomada como uma obra que inscreveu a Filosofia do Ocidente na mesma proveniência histórica do sacral, de um pensamento que pretende rever a presença do numinoso em tudo o que cerca o Homem e não foi, nesta medida, uma crítica ilimitada ou sem pressupostos da Ontologia (p. 264). É este nexos entre o Sagrado, a Ontologia e o conceito de Totalidade que define a atitude crítica de E. Levinas frente a Martin Heidegger. Sem dúvida que é no conceito de *separação* entre os sujeitos que se tem de rever a diferença entre o Sagrado e a Santidade, entre a herança grega e a mensagem especificamente hebraica sobre a transcendência do Antigo Testamento. Não foi por acaso que a autora escolheu as palavras de E. Levinas extraídas de *Difficile Liberté* para sintetizar o que de comum pode ser atribuído a Hegel, a H. Cohen, a F. Rosenzweig e ao próprio E. Levinas: “Um espiritualismo do irracional é inevitavelmente uma contradição” (cit. in. p. 276). O título *Totalidade e Infinito* exigirá certamente que se tenha em conta integralmente o valor da conjunção *e*. Totalidade é a noção a rejeitar se a pretensão com o seu uso é a de representar os seres pessoais separados segundo o prisma da inclusão forçada na gesta do sagrado e numinoso, como se pode verificar na tradição do entusiasmo religioso e no seu tipo particular de irracionalismo e fascínio. É neste ponto que M. Bienenstock relaciona Levinas com Hegel, e com toda a razão, na crítica de ambos a uma religiosidade baseada no sentimentalismo e no arreatamento, recordando as observações críticas de Hegel a respeito de Jakob F. Fries no Prefácio da *Filosofia do Direito* de 1820 (p. 267). Para o fim deste capítulo, lendo a passagem da *Estrela da Redenção* sobre a Revelação e o nascimento do nome próprio na ação de responder do sujeito, “aqui estou eu”, a autora tece ainda considerações

sobre o significado do diálogo, da criação e da revelação em F. Rosenzweig e E. Levinas para lembrar que a crítica que E. Levinas dirigiu ao conceito de Diálogo, na versão de Martin Buber, se deve ao conceito de Revelação de F. Rosenzweig, percebido pelo filósofo francês como Revelação do Outro através da Linguagem. Em ambos os autores, é a situação particular da Linguagem na Revelação divina ou do Outro que explica a tese da prioridade da linguagem sobre o pensamento (p. 270). É ainda este motivo que torna a prática da leitura dos textos bíblicos, como escrita da Revelação, em uma forma social, dialógica, de reconhecimento da transcendência (pp. 274 e ss). As notas finais sobre a forma social da transcendência refletem ainda o motivo que, desde o início, tinha levado E. Levinas a criticar uma visão da transcendência como um Além inacessível (p. 275).

Em balanço sobre a obra seja-me permitido, primeiramente, recomendá-la à leitura de todos os interessados pelos filósofos nela retratados, dado o rigor posto no tratamento dos temas dos vários capítulos. Em segundo lugar, lembrar que a articulação da linguagem com a Revelação, tema maior em F. Rosenzweig como em E. Levinas, merecia um escrutínio aprofundado no que diz respeito aos conceitos colaterais de comunidade, sociedade e de “socialidade”, eventualmente seguindo na linha de M. Buber ou de E. Rosenstock-Huessy, nas décadas posteriores à morte de F. Rosenzweig. Em terceiro, a identificação dos temas e questões de contacto e fratura entre o neokantismo e a Fenomenologia e entre a Fenomenologia e o pensamento de E. Levinas teria permitido que a minúcia, evidente em todo o livro, se aplicasse a mais alguns pontos igualmente pertinentes.

Edmundo Balsemão Pires

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação,

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Email: edbalsemao@icloud.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_55_8

Mário Vieira de Carvalho, *Lopes-Graça e a Modernidade Musical*. Lisboa: Guerra e Paz, 2017, 141 pp. ISBN: 978-989-702-341-5

Mário Vieira de Carvalho é musicólogo, professor catedrático jubilado de Sociologia da Música na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, investigador integrado e fundador do Centro de Estudos de Sociologia e Estética Musical. É autor de uma extensa obra científica, abordando particularmente as questões da Sociologia da Música, a Estética Musical, as relações entre música e política, a música contemporânea e a música portuguesa. Neste âmbito destacam-se as publicações *Pensar a música, mudar o mundo*:

Fernando Lopes-Graça (2006), *A tragédia da escuta – Luigi Nono e a música do século XX* (2007), a coordenação de *Expression, Truth and Authenticity: On Adorno's Theory of Music and Musical Performance* (2009) e *Lopes-Graça e a Modernidade Musical* (2017), sendo este último o escopo da presente recensão.

Lopes-Graça e a Modernidade Musical apresenta-se enquanto revisitação do pensamento e da obra do compositor português Fernando Lopes-Graça (1906-1994), procurando ainda esclarecer a modernidade musical enquanto lugar de controvérsia. Composto por quatro ensaios, este sucinto livro de Mário Vieira de Carvalho aproxima as posições estéticas, culturais e políticas de Lopes-Graça ao pensamento de filósofos como Theodor W. Adorno, José Ortega y Gasset, Jürgen Habermas, Walter Benjamin e Antonio Gramsci, realizando conjuntamente uma revisão crítica de todo um período polémico e controverso de disputa pela modernidade musical em Portugal.

No primeiro ensaio – I. Entre a autonomia da arte e a militância política: uma abordagem dialética – Lopes-Graça é situado numa “constelação de posições estéticas e ideológicas diferenciadas e conflituais” (p. 24). Se por um lado o compositor português, fundador e diretor do jornal antifascista *A Acção*, se demarcava dos princípios do realismo socialista, por outro devotava-se, desde 1945, à composição de um repertório de canções assumidamente revolucionárias. Aqui, Vieira de Carvalho faz uso da categorização de Heinrich Bessler, que distingue *música apresentacional* (música para as salas de concerto) de *música coloquial* (música com outras funções sociais), para melhor compreender a resolução da tensão entre arte e política imanente ao pensamento de Lopes-Graça. A autonomia da arte, celebrada por Lopes-Graça, não significava uma vassalagem da arte às ideologias políticas, mas também não significava um rompimento de relações entre a arte (que se fecharia na sua torre de marfim) e a vida. Deste modo, o compositor rejeitava em simultâneo uma subordinação da arte à propaganda política (fosse ela fascista ou comunista) e uma arte como «fim em si», desinteressada das questões sociais, orientação esta que atribuía um “estatuto de minoridade cívica” ao artista. A posição estética de Lopes-Graça negava a um tempo: i) o plano de *l'art pour l'art*, e todas as tendências supressoras da «expressão totalista da vida» que a arte como atividade do conhecimento é; ii) a doutrina do realismo socialista, que propunha uma “facilitação” da arte para a tornar acessível às massas; 3) a aplicação da arte como instrumento de divulgação de símbolos do regime, como acontecia em Portugal pela mão do Secretariado da Propaganda Nacional. Era a liberdade a aposta de Lopes-Graça: a liberdade do artista e a sua autonomia individual, conquistadas com a Revolução Francesa, não se haviam de abandonar “em nome de qualquer finalidade imposta ou «imperativo histórico»” (p. 42). A crítica do compositor a uma «cultura demagógica», baseada num sistema de leis de oferta e de procura, foi acima de tudo uma defesa da liberdade e encontra-se com a crítica de Adorno a uma «totalidade social» (a indústria da cultura) que

propaganda o “chavão” da «incapacidade das massas para compreenderem o complexo» e que promove e conserva espectadores passivos, não emancipados, alienados e sem autonomia crítica. A ação de Lopes-Graça enquanto compositor era de resistência a essa demagogia, populismo e manipulação das relações de comunicação hegemónicas, resistência que conseguia com a autonomia estética de que não abdicava. Rejeitando a busca de uma popularidade fácil como compositor, contribuiu para a transformação da realidade cultural através da criação de e colaboração com diversas estruturas de comunicação alternativas e contra-hegemónicas como é o caso dos diversos periódicos em que promoveu as suas convicções estéticas e políticas (*A Acção, De Música, Gazeta Musical, Seara Nova, Presença, Manifesto, O Diabo, O Vértice*, entre outros) ou do coro amador, hoje Coro Lopes-Graça, que fundou em 1946. Convergindo com o conceito de arte autónoma de Adorno, Lopes-Graça procurou, segundo Mário Vieira de Carvalho, conciliar dialecticamente as suas convicções estéticas com o seu empenhamento político, recusando-se a pactuar com uma ordem social dominadora que promovia a alienação, a exclusão social e a aniquilação da arte como «atividade de conhecimento».

O segundo ensaio – II. Política da identidade e contra-hegemonia – apresenta os momentos de controvérsia que a ideia de «música nacional» suscitou em Portugal na viragem para o século XX, bem como o percurso e posicionamento de Fernando Lopes-Graça em relação a essa ideia de «música nacional». De acordo com Vieira de Carvalho, Lopes-Graça traça o caminho enquanto compositor partindo de uma primeira circunstância de adesão à corrente dominante, seguindo por uma rutura radical com essa corrente dominante e desenvolvendo, por fim, uma “política da identidade contra-hegemónica” (p. 67). A emergência do «nacionalismo musical» em Portugal marca-se de braço dado com a ascensão do movimento republicano, desde 1880, tendo como cabeças de cartaz os nomes de Alfredo Keil e Viana da Mota. Do primeiro, *A Portuguesa*, composta em 1890 e elevada a hino nacional em 1911, é um símbolo de reação nacionalista ao *ultimatum* britânico. A sinfonia *À Pátria*, do segundo, anuncia em 1895 a vontade da revolução que se confirmaria quinze anos mais tarde.

Implantada a República, duas correntes nacionalistas de diferente cariz continuaram a desenvolver-se, manifestando-se na música portuguesa de um modo distinto. Diz-nos Mário Vieira de Carvalho que, de um lado, um *nacionalismo populista*, onde convergiam “católicos, monárquicos e dissidentes dos partidos republicanos” (p. 68), refletia-se na música alimentando a ideia dominante do fado como «canção nacional» bem como a divulgação de “certos estereótipos de danças ou melodias folclóricas” (p. 69) (através do teatro de revista, do repertório de bandas ou filarmónicas, ou mais tarde através da rádio e do cinema). De outro lado, um *nacionalismo do escol*, onde convergiam outros católicos, estes o *crème de la crème* da sociedade portuguesa da altura (incluindo

o próprio Marcelo Caetano), tinha o seu reflexo direto no grupo *Renascimento Musical*, centrado na música religiosa e na condenação de uma educação musical laica, iniciada oficialmente em Portugal com a fundação do Conservatório de Música de Lisboa em 1835. Era neste contexto que o jovem Fernando Lopes-Graça, estudante nesse Conservatório, iniciava o seu trajeto enquanto compositor. A sua primeira obra, *Variações sobre um tema popular português*, para piano, foi composta em 1927, ano posterior ao do golpe militar que originou o Estado Novo, e satisfazia a tendência hegemónica do Conservatório em buscar «na melodia popular a inspiração genuína, única e exata» de uma «música nacional». Mas cedo o percurso de Lopes-Graça se afastou das vocações nacionalistas. Isto aconteceu não apenas pela sua aproximação política aos ideais internacionalistas do comunismo, mas também pela assumida ausência de “três virtudes ráticas fundamentais” no seu espírito, a saber, “versejar, gostar de toiros e amar o fado”. (p. 73). Mário Vieira de Carvalho entende, assim, a *alteridade* de Lopes-Graça em relação a uma identidade nacional *dada* e hegemónica. A rutura ou o ceticismo do compositor para com um nacionalismo musical é também um afastamento da propaganda do folclore pelo Secretariado da Propaganda Nacional, bem como das estruturas de comunicação que transformavam o «folclore autêntico» em «contrafação folclórica».

A “política da identidade contra-hegemónica” desenvolvida por Lopes-Graça, e identificada como resolução do seu posicionamento estético por Vieira de Carvalho, inicia-se no exílio do compositor em Paris (desde 1937) através do contacto com publicações de canções portuguesas recolhidas pelo etnólogo Rodney Gallop, através do encontro com a cantora Lucie Dewinsky, que o incentivou à composição de canções de concerto baseadas em melodias populares, e através do cruzamento com Bela Bartók e com a sua obra. A partir deste momento Lopes-Graça revê a sua *des-identificação* com uma «música nacional» e assume uma nova atitude sustentando-se na importância de um critério «nem político, nem étnico» para tomar a “música rústica” como base dessa almejada «música portuguesa». O critério da «música nacional» deveria ser «étnico-estético». Este critério permitia transcender o material oferecido pela música popular e constituir uma «música nacional autónoma». Contudo, havia que desmistificar muito do que se conhecia como música popular. Lembremo-nos que o Secretariado da Propaganda Nacional impingia a “política do espírito” desde 1933, produzindo e fazendo circular um folclore transformado em “*clichés* banais pela produção de massas”. A isto Lopes-Graça chamava de «contrafação folclórica» opondo-lhe o «folclore autêntico». Mário Vieira de Carvalho propõe o entendimento desta distinção fazendo uma aproximação à teoria de *dissociação* entre *sistema* e *mundo vivido* de J. Habermas: o *sistema* ou mecanismo da «contrafação folclórica» degrada e coloniza o «folclore autêntico» do *mundo vivido*.

Lopes-Graça critica e rejeita a ideologia hegemónica de um folclore que considera degradado pelo mau uso que dele se faz, por exemplo transfor-

mando-o em arte «fútil», «essencialmente ornamental e decorativa» (p. 81), criticando ainda uma pretensa *democratização* da arte que oferecia ao povo “os subprodutos da cultura” pretendendo “aliciá-lo com obrinhas amáveis e trauteáveis lugares comuns” (p. 83). Assim, a realização do seu projeto contra-hegemónico de construção de uma «identidade nacional» alternativa procurava desconstruir a ideia de um folclore homogéneo (como se reconhecia no fado e nos ranchos folclóricos), bem como colocar em evidência o potencial de “resistência, afirmação e transgressão” do povo português.

Nas suas composições é notória a transgressão e a contra-hegemonia tanto no plano técnico como no plano expressivo. A provocação à norma tonal através do uso da dissonância como anticlímax é um bom exemplo da transgressão contra-hegemónica de Lopes-Graça que, de igual modo, reelaborava e integrava as irregularidades rítmicas e métricas das suas fontes rústicas ao invés de as normalizar. A política da identidade de uma «música nacional» contra-hegemónica apresentou-se, assim, como política de resistência a uma identidade *dada*, diríamos mesmo *imposta*, pelo menos até 1974 (com evidentes ressurgimentos posteriores de tempos a tempos). Esta busca por uma identidade distinta da hegemónica, que rompesse com a cultura de massas, é explorada sucintamente por Mário Vieira de Carvalho no terceiro ensaio – III. Buscar a identidade na alteridade: sobre o conceito de «povo» na música tradicional. Como vimos, desde o seu exílio em Paris que Lopes-Graça iniciou um percurso de busca por uma «música portuguesa» que se afastasse do “folclore como mercadoria” que tresandava do SPN. Vimos ainda que era o critério étnico-estético que deveria fundamentar essa «música portuguesa» que, tomando o «folclore autêntico» como matéria prima, o submetia a uma mediação estética. Esta mediação estética estava marcada pelo empenho do compositor na modernidade musical e, nesse sentido, tinha como fundamentos um entendimento da arte enquanto «atividade de conhecimento», uma articulação entre modernidade em arte e modernidade na ciência e na política, e uma posição marcadamente antirromântica de desumanização da arte, convergindo com Ortega y Gasset. Assim, a identidade da «música portuguesa» defendida por Lopes-Graça não compactuava com a «cultura demagógica», o «verdadeiro flagelo social», que caridosamente dava ao povo aquilo que o povo, “coitadinho”, conseguia compreender. Aproximando-se de T. W. Adorno, Lopes-Graça não admite uma arte subordinada a ideologias políticas ou económicas. Do mesmo modo, a identidade da «música portuguesa» está em desacordo com a «cultura (demagógica) de massas» pois é uma identidade absolutamente local. Mário Vieira de Carvalho fala-nos da “radical singularidade” do canto individual ou coletivo presente nas recolhas de Michel Giacometti, capazes de deixar perplexo o público dos concertos de vanguarda. É paradoxalmente que Lopes-Graça procura, nesta *alteridade* radical do povo português presente na música tradicional, uma *identidade* nacional. Vieira de Carvalho conclui, assim, que a “política de identidade de Lopes-Graça consistia na busca do *não-idêntico*”. (p. 98)

No último ensaio – IV. Modernidade e contingência – é apresentada uma reflexão sobre a *experiência da contingência* na música. Partindo da crítica comum de ambos Lopes-Graça e T. W. Adorno à técnica de composição *serial* – técnica que consiste na utilização de uma ou várias séries (de notas, durações, intensidades) como forma de organizar o material musical, sendo o dodecafonismo (criado por Arnold Schoenberg) a primeira técnica *serial* empregada na composição, utilizando séries de doze sons diferentes –, Vieira de Carvalho procura mostrar que a modernidade musical se opõe, por definição, ao “cientismo” dessa técnica de composição que “suprimia do ato de compor o impulso mimético, o gesto espontâneo e intuitivo, o imprevisível ou a surpresa, o enigmático, as dimensões inconscientes ou subconscientes da imaginação musical, as interferências da pessoa do compositor e do seu mundo vivido, enfim, a contingência.” (p. 10). Diz-nos, então, Mário Vieira de Carvalho que a modernidade é um escapar à “previsibilidade normativa”, é um «ser-para-si», «extraterritorial», incerta e transitória. O célebre primeiro acorde de *Tristan und Isolde*, ópera composta por Richard Wagner entre 1857 e 1859, é símbolo desse escapar à codificação, não se deixando fixar numa categorização precisa dentro da harmonia funcional. Este acorde, lido como “antinorma”, permite-nos uma mais compreensiva aproximação à *Western Art Music* do início do século XX e ao movimento de *emancipação da dissonância*. A rutura com as leis da harmonia – por um lado, segundo Vieira de Carvalho, com Claude Debussy e por outro com Arnold Schoenberg – sustenta uma «crítica imanente do material» que é ao mesmo tempo um ganhar consciência do material musical não enquanto dado pela natureza mas sim enquanto produto da sociedade, e da consequente “dissolução da dicotomia entre música e sociedade”. A consciência da «sociedade codificada» de que fala Adorno é condição de possibilidade da «arte autêntica», crítica e inconformada.

Ainda antes de percebermos porque criticam, em coro, Mário Vieira de Carvalho, Fernando Lopes-Graça e Theodor W. Adorno a técnica de composição *serial* desde A. Schoenberg até P. Boulez, o último ensaio de *Lopes-Graça e a Modernidade Musical* leva-nos num *flashback* até Rousseau, que em 1752 “abre ao princípio da contingência a teoria e a prática da música” (p. 104), expondo ainda a transição de um «regime representativo» para um «regime estético» na música até ao final do século XIX. Esta nova música, autónoma de representações ou funções sociais, entendida como *pura presença*, sem mediação «entre o aparelho técnico e o canto da interioridade» (p. 107), capaz de «dizer o indizível», só sentiria o impacto da contingência da modernidade com a expressão fremente e subversiva do início do século XX. Assim, aquilo a que Vieira de Carvalho chama de «contingência expressionista» é esse ímpeto instaurador da música do século XX que procurava a libertação total de todas as formas e símbolos de relação lógica na composição de obras musicais. A “profissão de fé *expressionista*” (p. 109) do compositor Arnold Schoenberg rompe com o sistema tonal

devido ao seu determinismo castrador da expressão que emana do compositor. Contudo, a posição estética de Schoenberg viria a alterar-se e a sua fê virava-se agora para a criação do sistema dodecafónico. Sistema que, segundo Vieira de Carvalho, era “talvez ainda mais construtivista e obcecado pela *previsibilidade*, a *predeterminação* e o *controlo do resultado* do que o sistema tonal” (p. 110). Daí que tanto Lopes-Graça como Adorno critiquem a razão instrumental do sistema dodecafónico (ou *serial*) e a anulação da expressão do compositor a ele associado. A «contingência serial» subordina a música ao sistema, fechando-se em absoluto no material que utiliza e, desse modo, reificando a música. A determinação prévia do sistema que construirá uma obra de música dodecafónica ou *serial* leva Mário Vieira de Carvalho a falar do conceito de *autopoiesis* (emprestado da biologia e da sociologia). A obra de música *serial* seria, assim, *autopoietica*, isto é, emergindo por si só, *autorreferida*, *autorregulada* e *autorreproduzida*. Teria uma «clausura operativa» liberta da contingência e do imprevisto. No fundo, não é o *serialismo* que é criticado por Lopes-Graça, por Adorno e por Vieira de Carvalho, mas sim a *autopoiesis* da obra de arte a partir do material – que se verifica no *serialismo*, mas também no *aleatorismo* de John Cage ou na *escrita algorítmica* de Xenakis. Exceção principal a uma abordagem *autopoietica* da obra musical no século XX é, para Vieira de Carvalho, o compositor italiano Luigi Nono. A sua posição é de não separação entre o sistema artístico e o *mundo vivido*, introduzindo nas suas composições elementos heterogéneos que interrompem “o curso *autopoietico* da composição” (p. 115). Assim, nenhum sistema *tonal*, *serial*, *aleatório* ou *algorítmico* se pode separar tanto do mundo do compositor que o sentencie desnecessário, para depois o «colonizar» (Habermas). A abordagem artística de Luigi Nono revê-se na perspetiva adorniana de reflexão crítica sobre as normas do desempenho de um sistema científico, principalmente quando o pensamento é orientado sobretudo para a metodologia e o método acaba por tornar-se “um fim em si” (p. 118). Deste ponto de vista, a razão instrumental do *serialismo* peca por agarrar o paradigma da ciência moderna (o cientismo) e tomá-lo como modelo para a música, deixando de lado a possibilidade de surpreender a verdade num momento de incoerência com o sistema. A «colonização» de que fala Habermas e referida por Mário Vieira de Carvalho é exatamente a da opressão do sistema (qualquer que seja) sobre o *mundo vivido* do compositor. O paradigma da arte moderna, conclui Vieira de Carvalho em pleno acordo com Adorno, é este “não se deixar apanhar” pela regra. A modernidade “é o transitório, o fugitivo, o contingente” (p. 120) já o dizia Baudelaire, e, nesse sentido, a música *serial* não pode senão afastar-se de tal conceção. Fica desmistificado o *serialismo*, não enquanto *telos* da música europeia do século XX, mas enquanto mero devaneio histórico, enquanto produtor de arte inautêntica, alienada pelo material do qual se faz a si própria.

Lopes-Graça e a Modernidade Musical vem reavivar a memória dos leitores sobre um dos mais relevantes compositores portugueses, partilhando em síntese

o trabalho que o autor do livro foi elaborando e desenvolvendo sobre Fernando Lopes-Graça, enquanto musicólogo e investigador, ao longo de cinquenta anos. São expostas questões relevantes para um estudo histórico da “condução” do gosto musical em Portugal pelo Secretariado da Propaganda Nacional durante o Estado Novo, situando-se no âmbito das *teorias da receção* na investigação sociológica sobre música. De igual modo, são apresentados os processos socio-culturais implícitos à produção musical durante o século XX em Portugal: de um lado a “indústria cultural” produzindo para as massas, de outro a “arte autêntica”, crítica e inconformada.

A contribuição de Mário Vieira de Carvalho, um dos maiores impulsionadores da musicologia e da sociologia da música em Portugal, estende-se ainda à reflexão sobre a relação entre arte e política, bem como a uma importante discussão sobre a modernidade musical revista enquanto experiência de contingência. Neste ponto, gostaria de criticar a posição discutida no último ensaio e partilhada por Lopes-Graça, Adorno e Vieira de Carvalho em relação à música *serial*. Como vimos, a modernidade musical, enquanto experiência de contingência que “não se deixa apanhar pela regra”, não se confirma nas composições *seriais*, carregadas de “regra” por vezes, como é o caso das composições de *serialismo integral* (i.e. *Le marteau sans maître* de Pierre Boulez), desde a “flor da pele ao pó do osso”. Contudo, aquilo que Vieira de Carvalho e os seus companheiros de aventura desconsideraram é o facto de a obra de música não se encerrar na composição da partitura. Em rigor, por mais que seja suprimido da composição o *mundo vivido* do compositor, oprimido e «colonizado» por um sistema, a obra musical não se *autorreproduz* sem um intérprete (exceção feita à música eletrónica). A *auto-poiesis* refere-se à composição musical e não à obra musical. Assim, a «clausura operativa» da composição fixada na partitura não está liberta nem do imprevisto, nem da contingência, nem do *mundo vivido* do intérprete que a entrega enquanto obra de arte. O “impulso mimético” que se ausenta na fixação notada de uma composição *serial* será necessariamente recuperado e insuflado pelo intérprete capaz de articular a descodificação da partitura, o idioma ou estilo idiomático da composição e a análise musical. Esta é, aliás, a proposta de Adorno naquela que seria a sua Teoria da Interpretação Musical. A contingência, a transitoriedade, “o gesto espontâneo e intuitivo”, “as dimensões inconscientes ou subconscientes da imaginação musical” são *sempre* diminuídas pelo processo de racionalização da fixação na partitura, seja uma composição *serial* ou não. Permanece apenas a possibilidade de uma interpretação verdadeira que constitua a autoridade *a posteriori* do texto notado. Fica por esclarecer, portanto, qual a posição de Mário Vieira de Carvalho em relação à modernidade da música *serial* quando olhada não enquanto partitura, mas enquanto acontecimento sonoro, enquanto música.

Ainda que a questão da interpretação musical seja, por norma, desconsiderada em muita da produção científica e literária sobre música, *Lopes-Graça e*

a Modernidade Musical é um excelente contributo para um trabalho mais informado por parte dos intérpretes musicais da obra de Fernando Lopes-Graça. Do mesmo modo, a partilha de Mário Vieira de Carvalho, profundo conhecedor da obra e do pensamento de Lopes-Graça, avivará o interesse de melómanos e curiosos pela música daquele que foi um dos mais importantes compositores portugueses.

Margarida Teixeira Neves

Unidade I&D Instituto de Estudos Filosóficos
nevesmargarida87@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_55_9

Ricardo Petracca, *Música e Alteridade: uma abordagem bakhtiniana*. Curitiba: Appris, 2018, 166pp. ISBN: 978-85-473-1825-3

Ricardo Petracca, Doutor em Música pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), compositor e professor, publicou em Agosto de 2018 um livro que resultou das suas investigações sobre música e alteridade. O livro aqui revisto busca uma estética musical baseada na filosofia da linguagem de Mikhail Bakhtin (1895-1975), procurando criar, assim, um espaço de diálogo entre as diferentes pesquisas e abordagens sobre a música, que consideram isoladamente os sujeitos envolvidos no acontecimento musical e as suas relações, os contextos sociais e culturais ou os processos criativos e a estética.

Bakhtin foi um filósofo, filólogo, teórico da literatura e historiador da cultura russa que viveu entre 1895 e 1975. A justificação para uma abordagem interdisciplinar entre estética musical e a filosofia da linguagem deste pensador russo apresenta-a Petracca sobretudo nas considerações bakhtinianas sobre estética e criação da obra de arte, mas também nas aproximações do filósofo russo a noções musicais e da musicologia para pensar a literatura e o discurso, afirmando, por exemplo, sobre a noção de *polifonia*, que as relações de contraponto na música são, como na literatura, variedades das mesmas *relações dialógicas* entre sujeitos. Para quem lê em português, a obra de Bakhtin encontra-se acessível numa série de traduções cuja autoria não é questionada e em duas traduções cuja publicação original surgiu com outras assinaturas. As segundas, apareceram, em 2005, *O Freudismo*, pela editora Perspectiva, e em 2006, *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, pela Hucitec. As primeiras foram *Estética da criação verbal*, em 2003, pela Martins Fontes, *Problemas da poética de Dostoiévsky*, em 2008, pela Editora Forense Universitária, *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*, em 2010, pela Hucitec, e *Para uma filosofia do ato responsável*, publicada em 2010 pela Pedro & João Editores e em 2014, com o título *Para uma Filosofia do Acto*, pela Deriva Editores.

Em *Música e Alteridade: uma abordagem bakhtiniana*, Ricardo Petracca averigua uma diferente e mais aberta perspetiva para a compreensão da música reconhecendo-a como uma emergência de sentidos advindos de diferentes discursos que participam num mesmo enunciado musical. A sua proposta funda-se no conceito de *dialogismo* do pensador russo, usando-se ainda de outras noções bakhtinianas, como *sujeito relacional*, *acto estético*, *género discursivo primário* ou *género discursivo secundário*. No primeiro capítulo, após alguns esclarecimentos sobre a receção da obra de Bakhtin no contexto académico brasileiro, Petracca introduz, clarifica e aproxima as concepções bakhtinianas à sua própria reflexão sobre a música. Desde logo, as noções de *ato* e *evento* são apresentadas numa consideração simultânea com o “produto” ou “objeto estético”. Assim, uma obra musical não é apenas *dada* como produto acabado. O *ato estético* envolve tanto o ato de criação como o ato de percepção e, nesse sentido, qualquer obra de arte é também um *postulado*, incluindo em si as relações de sentido estabelecidas pelo autor e pelo contemplador. A compreensão do ato criativo, por exemplo de uma composição musical, não se dá, por isso, somente por meio da obra realizada, mas é ampliada na relação dialógica estabelecida entre o autor e os ouvintes no *evento* musical.

Assim é, de acordo com Petracca e Bakhtin, porque a origem do movimento da obra musical é a alteridade. O autor ou compositor da obra de música, o *autor-artista*, é um sujeito em relação dialógica que participa do *ato estético* e enuncia algo quando se posiciona perante outros sujeitos. Há um dialogismo inerente à criação formal da obra de música. É deste modo que é criticada uma “estética do material”, tanto na sua vertente expressiva – que considera a obra de arte como expressão exterior de algum estado interior do autor – como na sua vertente impressiva – que considera a criação da obra como um ato unilateral. Para Petracca como para Bakhtin, a forma, o conteúdo e o material da obra de arte são indissociáveis de considerações espaciais, temporais e de sentido.

Sobre o conteúdo da atividade artística criadora, e sempre em diálogo com Bakhtin, Petracca escreve que o *objeto estético* é enformado (ou ganha forma) arquitetonicamente durante as relações dialógicas que o autor estabelece com a alteridade. Diferentemente, portanto de um procedimento formalista e monológico utilizado para manipular o material. No primeiro caso, resulta do ato de criação um isolamento da atividade estética realizada no material, é o ato de “tomada de posse do autor”. No segundo caso, o ato de criação transforma-se numa atividade meramente técnica.

Nos dois capítulos seguintes, Petracca aproxima as noções bakhtinianas de *género discursivo primário* e *género discursivo secundário* a uma reflexão ampla sobre a música em dois contextos distintos: o da comunicação discursiva imediata e o do diálogo representado. Os géneros discursivos caracterizam-se num conjunto de enunciados mais ou menos estáveis, atrelados a uma esfera de ação e a uma historicidade. São tanto discursos orais como escritos, sendo os

primeiros parte integrante dos mais complexos segundos. Ao aproximar à música estas noções, Petracca fala em *género musical primário* e *género musical secundário*. Para investigar o primeiro, o autor do livro estuda algumas pesquisas etnomusicológicas sobre a música do povo *suyá* (Mato Grosso, Brasil). Trata-se de música formada nas condições de comunicação discursiva (musical) imediata, música de transmissão oral e com uma indissociável participação comunitária. Petracca posiciona-se contra uma conceção universalista da música e promove uma conceção culturalista, que afirme as relações de sentido e os valores que cada cultura estabelece na interação entre indivíduo e sociedade como parte integrante das estruturas musicais, da própria música. É apenas no diálogo que se criam os significados ou sentidos musicais a que nenhum dos interlocutores tem acesso isoladamente. Para a compreensão plena do objeto musical é necessária uma atividade dialógica na qual se preserva uma condição de exterioridade e de distanciamento. Neste sentido, o estudo do género discursivo (ou musical) amplifica uma elucidação das relações de alteridade implicadas em diferentes enunciados musicais e, particularmente em relação aos estudos etnomusicológicos, permite um afastamento de uma perspetiva etno-eurocêntrica fundada exclusivamente nos procedimentos formais (materiais) da música.

Sobre o *género musical secundário*, relativo à música que existe no contexto do diálogo representado, Ricardo Petracca apresenta o texto como espaço formal de interação entre sujeitos. Trata-se, portanto, de música escrita, composta com o intuito de ser representada num espaço de comunicação não imediata. Para acerrar a compreensão desta música da noção de alteridade, o autor do livro discute diferentes pesquisas analíticas da música de alguns compositores brasileiros realizadas sob o pretexto da intertextualidade. O objetivo é o de evidenciar, a partir de relações constatadas entre textos musicais, diferentes tipos de relações dialógicas que se estabelecem na música entre sujeitos. O compositor é apresentado, assim, como sujeito relacional que participa de uma cadeia comunicativa e se posiciona em relação a outrem. Petracca escreve que há dois aspetos, que não estão dissociados, a considerar no texto musical. Um é o *aspecto estável*, aquele que possibilita a sua reprodução. Outro é o *aspecto único*, a qualidade irrepetível da sua enunciação. Uma estética musical da alteridade no contexto da representação dialógica da música apresenta o *outro* não apenas como interlocutor do compositor, mas também enquanto alguém que, de um ou de outro modo, comparticipa na configuração final da obra de música, na singularidade do seu evento. A intertextualidade na música não está, deste modo, necessariamente restrita a uma relação de influência entre textos. Há uma mais ampla intertextualidade que engloba uma relação de comparticipação na construção do sentido da obra musical. Antes das considerações finais, o autor de *Música e Alteridade* reitera a sua crítica à tendência para entender a música, e as obras de arte em geral, como objetos desvinculados da perceção que temos sobre eles. Sublinha ainda que os estudos musicológicos privilegiam o aspeto formal (estável) da

música, esquecendo que a estrutura da obra musical é intrinsecamente um produto da interação social.

As conclusões de Petracca para uma estética musical da alteridade baseada na filosofia da linguagem de Bakhtin permitem sublinhar o carácter comunicacional da música, tanto como género primário como secundário, num contexto de comunicação discursiva imediata ou num contexto de diálogo representado. Petracca mostra como uma aproximação a Bakhtin é reveladora das relações dialógicas entre os diferentes sujeitos que participam do evento musical. Destaca ainda os aspetos e valores constitutivos da obra musical que são compreendidos por meio dessa relação de alteridade. O grande contributo desta perspetiva para o pensamento filosófico sobre música é a sua capacidade de inclusão da Música, como um todo, nas propostas que apresenta. Petracca promove verdadeiramente um diálogo e uma abertura entre as áreas de pesquisa sobre música que, tendencialmente, se desenvolvem no sentido de uma especialização fragmentária e unilateral, como as pesquisas etnomusicológicas, as investigações analíticas da musicologia ou, acrescentaria eu, como a Filosofia da Música, que se centra e concentra sobretudo na música de tradição escrita do contexto estético e cultural do ocidente. O autor aponta, assim, para uma estética musical desvinculada de preconceitos, abrangente e agregadora da alteridade do outro e de outras músicas. O livro *Música e Alteridade: uma abordagem bakhtiniana* exorta uma mais ampla reflexão sobre a música na filosofia, deixando ainda um convite a futuras e promissoras profícuas investigações que aproximem as propostas de Bakhtin ao pensamento sobre a obra de arte.

Margarida Teixeira Neves

Unidade I&D Instituto de Estudos Filosóficos
nevesmargarida87@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_55_10

Frédéric Gros. *Désobeir*. Paris: Albin Michel/Flammarion, 2017, 265 pp. ISBN: 978-2226395283,

Até que ponto é legítimo obedecer? Em torno desta questão central, Frédéric Gros constrói um contundente ensaio sobre a política contemporânea e, ainda mais precisamente, sobre nossa relação cotidiana com os desmandos que imperam na vida pública: as muitas contradições do sistema democrático; os discursos de ódio; a *langue de bois* do mundo político; as desigualdades que proliferam a largos passos, mescladas a discursos de integração, igualdade, liberdade.

Certo torpor toma conta das pessoas, que correm o risco de se ver cada vez mais destituídas de autonomia para reagir, para fazer frente a um quadro onde o abuso de poder se dá nas filigranas. Há também certa anemia da participação política e, neste contexto, a obediência se pode converter em desresponsabilização

de si para si mesmo, diante das urgências éticas da vida. Eis um cruzamento chave da obra em pauta: obedecer as leis equivale necessariamente a ser responsável?

Frédéric Gros inaugura este debate afirmando que aceitamos o inaceitável. Noutros termos, existe já um panorama tão grave que justificaria o que ele denomina como “dissidência cívica”. Este panorama é descrito através de três situações intoleráveis, que não obstante, como dito acima, aceitamos de modo mais ou menos dócil: a primeira diz respeito ao aprofundamento das injustiças sociais e das desigualdades de fortuna. “O duplo processo de enriquecimento dos ricos e de empobrecimento dos pobres provoca o colapso progressivo da classe média” (13), a qual foi, segundo o autor, responsável por impor certos limites à extrema pobreza e à extrema riqueza. Juntamente a esse colapso, ideias reguladoras que serviam de base à compreensão do mundo democrático, utilidade geral ou bem público, também acabam por desbotar, por perder o vigor e o brilho que tinham ao menos como pano de fundo, como ideal de coordenação do espaço comum. “Falar de injustiça, acrescenta Gros, tornou-se obsoleto. Nós estamos na era da indecência” (14). A fria linguagem do formalismo matemático entra em cena para justificar as ações governamentais, tendo como base sobretudo saldos e débitos, juros e promessas de receita. As pessoas também desbotam diante das estatísticas, já não estão mais no horizonte palpável das preocupações dos gestores públicos.

O segundo inaceitável é a degradação progressiva do meio-ambiente. O uso abusivo dos recursos é estimulado por um modo de vida onde o consumo se apresenta como uma espécie de *soma* – para lembrar o *Admirável mundo novo*, de Huxley, também citado pelo autor. O império da técnica é outro elemento a impulsionar essa busca frenética de consumo que tem como contrapartida uma potência latente de desumanização (128). “Se por séculos tentamos nos proteger da Natureza por meio da técnica, doravante é a Natureza que precisa ser protegida da técnica” (15). A terceira situação inaceitável diz respeito ao processo contemporâneo de criação de riquezas, que aponta para o caráter difuso, complexo e proteiforme do capitalismo. O capitalismo contemporâneo encontrou uma forma ainda mais desumanizadora que a exploração do trabalho para produzir riqueza, a saber, através do endividamento e da especulação, gerando como subproduto uma desvalorização gradativa do próprio trabalho.

Essas três figuras do inaceitável estão intimamente interligadas, na medida em que se retroalimentam para gerar um sistema de vida onde a lógica do excessivo se faz presente nas mais variadas facetas do cotidiano. Não se trata apenas de sobre-trabalho (*surtravail*) e de sobre-valor (*survaleur*), denunciados por Marx, mas também de sobre-corpo (*surcorps*), de sobre-saber (*sursavoir*) e de sobre-obedecer (*surobéir*) (65, 66) – e acrescentaríamos, ainda, de sobre-informar, na medida em que a informação em abundância é usada de forma estratégica para encobrir, como espetáculo que se basta e justifica em si mesmo, tal qual o denuncia Agamben (veja-se G. Agamben (1996). *Means without End. Notes on Politics*. Translated by Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis:

University of Minnesota Press, 2000). Esta superabundância nos gestos denuncia a operação da lógica do excessivo e do supérfluo, que nos faz mais obedientes do que deveríamos, mais obedientes do que seria sensato ou responsável. E é justamente pela via do excesso que o poder político se perpetua, acrescenta Frédéric Gros. “O próprio do supérfluo é que jamais temos o suficiente” (233). Essa *surenchère* contínua e reiterada favorece a criação de inúmeros dispositivos de controle, que se estabelecem pela via do excesso de ofertas às demandas forjadas pela estimulação ao consumo desenfreado: de bens, de prazeres, de fórmulas políticas *prêt-à-porter*; de pessoas. Isso favorece a desmobilização coletiva e, em última instância, a desresponsabilização pessoal pela via de uma obediência acrítica. Estamos uma vez mais, no cenário do *Admirável mundo novo*.

“O capitalismo de massa produz comportamentos padronizados: ao submergir os indivíduos numa cultura açucarada, ao uniformizar os modos de consumo, ao normalizar os desejos. Cada qual se sente verdadeiramente autêntico, radiante, integrado, *democrático* a partir do momento em que possui e pode exibir aquilo que é comercialmente constituído como um objeto do desejo de todos; atribuindo-se, no espectro do conformismo generalizado, a ínfima variação preestabelecida onde acredita decidir sobre sua própria unicidade” (117). Como escapar a esse panorama que nos conduz quase inelutavelmente a formas mais ou menos claras de sujeição, e que pode chegar às raias de um *suivisme aveugle* (103)? Nesse quadro geral de conformismo, onde a abundância de referências revela nossa solidão quase absoluta, a submissão e a obediência acabam servindo como formas de defesa, que garantem o parco “conforto de não ser mais responsável” (29).

Com efeito, a questão inaugural do trabalho de Frédéric Gros porta justamente sobre a facilidade com que nos colocamos de acordo sobre a desesperança da ordem atual do mundo, e ao mesmo tempo temos tanta dificuldade para fazer frente a isso, tanta resistência a desobedecer e romper com certa inércia fatalista alimentada pelo conformismo (19).

A tendência a uma obediência acrítica surge como corolário dessa situação de desesperança e é delineada pelo autor através das figuras da submissão, da subordinação, do conformismo, do consentimento e da obrigação, cujos contrapontos são, respectivamente, a rebelião, a resistência, a transgressão, a desobediência civil e a dissidência cívica (39,40). A sucessão de capítulos do livro mostra o quanto essas figuras vão pouco a pouco colocando em cena o eixo central de sua análise, que é também o elemento chave para se superar, tanto quanto possível, a desresponsabilização inerente às formas cegas de obediência: o princípio da responsabilidade indelegável (203).

O antípoda desse princípio de responsabilidade vem descrito no espectro de Eichmann, através do qual Frédéric Gros mostra a diferença radical, “na dialética vertiginosa da responsabilidade e da obediência” (125) entre irresponsabilidade e desresponsabilização. Enquanto a irresponsabilidade põe em cena

uma incapacidade – de tomar uma decisão quando a urgência se apresenta, de pensar no amanhã e não apenas no dia a dia, de ser cuidadoso consigo e com os outros; a desresponsabilização é uma operação mais complexa, ou até mesmo calculada. Trata-se de agir, executar, cumprir ordens sob um fundo de certeza de que nisso tudo o eu não intervém e que, por conseguinte, não é responsável: *Estava apenas cumprindo ordens*. Há nisso, afirma Frédéric Gros, um espírito de cálculo. E não é difícil escutar aqui o eco dos muitos agentes de estado que se utilizam desse expediente, do torcionário dos calabouços ao burocrata que se aproveita de seu posto para humilhar, ambos os casos salientando que no âmago da sobre-obediência (*surobéissance*) pulsa *l'énigme d'une jouissance, le secret d'une complaisance* (101). Por isso, Hanna Arendt nunca cessou de afirmar – apesar das muitas incompreensões de que foi alvo, lembra Frédéric Gros – que Eichmann é responsável de seus atos e que sua condenação é justa, mas não por ele ser um monstro moral (132). A monstruosidade em questão é a da terrível normalidade, e da docilidade com que se cumpre ordens: “cada um é responsável de sua sobre-obediência” (133).

Mas a questão de fundo, se sairmos deste extremo que Eichmann representa, é o quanto cada qual se desresponsabiliza cotidianamente face às urgências da vida. “Até que ponto estaríamos dispostos, *por pura docilidade*, a nos transformarmos em torcionários?” (137). Ainda que não cheguemos a este limite extremo da desumanização, o problema colocado é o quanto efetivamente, por pura docilidade, cedemos à miséria de nossos conchavos (*compromissions*) perpétuos, conforme a provocação do cínico Diógenes (113). O preocupante é o quanto nos apoiamos na impessoalidade que garantiria uma superfície de objetividade. Retornamos aqui ao problema da gestão do mundo atual, do apego às estatísticas como elemento decifrador da vida em comum e delineador de políticas públicas. “O conformismo moderno, lembra o autor, faz surgir uma igualdade que é, desta feita, de normalização. Através desta, a ordem do mundo se nos torna aceitável, e mesmo quase desejável” (118).

A extensão do problema da responsabilidade se apresenta aqui, e será desenvolvida ao longo de um debate que traz à tona dois personagens maiores, representantes do que seria o exercício de uma responsabilidade crítica, a qual se exerce muitas vezes por meio da desobediência civil (lembrando aqui Thoreau e também La Boétie), mas sobretudo através do que é denominado dissidência cívica: Antígona e Sócrates. Pois não se trata de uma responsabilidade qualquer, e tampouco de uma desobediência *au hasard*. À pergunta lançada no início de seu trabalho – por que e como obedecemos? – acrescenta-se uma outra: “Até que ponto desobedecer é *responsável*?” (205)

A responsabilidade, aqui, não é a do dirigente político, nem a do presidente de empresa, tampouco a do *donneur de leçon*, do homem *responsável*, “com ar um pouco duro, gesto vivo, palavra penetrante. Esta espécie de homem adora

designar seus *conchavos* (*compromissions*) pelo valoroso nome de *compromisso*". O que Frédéric Gros quer salientar é a responsabilidade *ilimitada*, a qual não está ligada a padrões de eficácia, como se poderia esperar dos homens responsáveis de hoje, mas sim a um momento de convocação que faz surgir um *sujeito*¹ (206).

Contrariamente à ação submissa da sobre-obediência, na qual "o agente não é o autor" (49), a responsabilidade ilimitada é da ordem de um apelo, de si para si mesmo diante da vida; é integral, absoluta, infinita e global. Cada um desses atributos da responsabilidade convoca à ação a partir de um determinado ângulo. Da ontologia à ecologia, nossos gestos perdem a obviedade quando observados mais atentamente, e o atravessamento ético é radical, indepassável e, em grande medida, insustentável. Ser responsável, nesse sentido, é equacionar o sentimento de que um fardo pesa sobre o próprio ombro com a experiência de se compreender que esse fardo é indelegável.

"Estes cumes da responsabilidade são irrespiráveis" (213), afirma Frédéric Gros, e no entanto é preciso fazer face a suas escarpas íngremes, sob pena de se perder o pouco que nos humaniza. Este lugar de uma verdade impossível, designado, de longe, por filosofias mais vigorosas, salienta o entrelaçamento entre o eu indelegável (173, 175, 181), a ação no mundo e as muitas formas de esquiva dessa convocação radical à responsabilidade. A tentação da obediência cega, bem como a de convocar outros a esta obediência, surge precisamente como estratégia de evasão deste apelo a agir de forma confiante nas hesitações da consciência (203).

Da submissão à obrigação, ou da rebelião à dissidência cívica, o eu indelegável aparece como o elemento dinâmico de responsabilização de si, que conduz à possibilidade de uma desobediência ativa, tendo por ponto de referência uma reforma interior e a exigência crítica. Este eu indelegável – "que não é o eu egoísta das preferências, nem tampouco o eu íntimo, profundo, secreto, especialidade dos psicólogos do desenvolvimento pessoal" (201) – é o que se mostra no *souci de soi*, na ética do sujeito que nos convoca a interrogarmos continuamente: "A partir de que relação a si mesmo se respeita ou se transgredir a lei pública?" (39). Até que ponto se está sendo honesto consigo mesmo?

Esse é, no fundo, o elemento decisivo da reflexão de Frédéric Gros, lembrando que cuidar de si é descobrir que se está a serviço dos outros (241) e, em última instância, a serviço da humanidade inteira (204). Difícil pensar um torcionário inquietando-se com essas minúcias, ou mesmo alguém satisfeito de si, "bordando de ouro seu umbigo engelhado", como diz o poeta amazonense Thiago de Mello (T. de Mello (1981). *Mormaço na Floresta*. São Paulo: Círculo

¹ Frédéric Gros precisa que não se trata nem do *cogito* nem do *ego* transcendental, universais e por isso mesmo indefinidamente *partageables*. "Le sujet de la responsabilité, c'est au contraire moi en tant que je ne suis pas les autres" (213).

do Livro, 1988, 68). Mas é contra essa inércia moral que acaba por coisificar o outro e a si mesmo que este livro se insurge. O único antídoto ao muitas vezes mortífero *prêt-à-penser* (133) é, através do esforço, solitário e coletivo, entalhar nossas ações no mundo a partir de uma *stylistique de la désobéissance* (17).

Rodrigo Barros Gewehr

Instituto de Psicologia,

Universidade Federal de Alagoas (UFAL),

e-mail: rodrigo.gewehr@ip.ufal.br

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_55_11

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Historisch-kritische Ausgabe. Nachlass 5. Frühe theologische und philosophische Arbeiten 1793-1795*. Herausgegeben von Christopher Arnold, Christian Buro, Christian Danz und Klaus Grottsch. Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2016. 477 pp. ISBN 10: 3772826504

A edição crítica e histórica (*Historisch-kritische Ausgabe*) da obra de F. W. J. Schelling iniciou a sua publicação em 1976, contando hoje a público com 24 volumes. Juntamente com as edições críticas de J. G. Fichte – já completa – e de G. W. F. Hegel – igualmente completa se não se considerar os manuscritos de alunos (*Nachschriften*) ainda em publicação – essa edição schellinguiana completa o documento textual definitivo para o conhecimento dos três principais autores do idealismo alemão. A segunda série da *Edição Histórica e Crítica* de Schelling, que reúne a obra póstuma do filósofo, inclui nos seus volumes II/3 a II/5 os primeiros trabalhos teológicos e filosóficos do autor, a partir de 1790. Este volume 5 do *Nachlass* conclui com os dois últimos cadernos, datados de 1793 a 1795, a publicação dos cadernos escritos pelo jovem Schelling durante seus estudos em Tübingen. Estes cadernos continuaram a ser utilizados pelo autor, que neles continua a inscrever apontamentos até cerca de 1807.

Este volume divide-se em duas partes principais, dando a primeira testemunho da preparação teológica e histórico-filosófica de Schelling, com a publicação de sete textos que incluem, entre outros temas, apontamentos e trabalhos preparatórios para a sua dissertação de fim de curso, intitulada *De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore*. São estes textos, nomeadamente, estudos sobre a teologia de Marciano e a história do gnosticismo, excertos sobre o espírito da filosofia platónica, o conhecido comentário ao *Timeu* de Platão, bem como problemas de metodologia da teologia histórica e do Cristianismo primitivo. Como segunda parte, apresentados numa secção anexa, acrescem escritos posteriormente introduzidos nos cadernos, com apontamentos sobre o belo, acerca de Fichte, Espinosa, temas de astronomia e química, além de esboços de cartas e pareceres de interesse biográfico.

O volume aplica aos textos incluídos o trabalho filológico em todos os aspectos modelar que caracteriza os volumes desta edição crítica. O aparato histórico-crítico

mais geral do volume inclui um Prefácio da responsabilidade de um dos editores gerais da edição, um Prefácio dos editores deste volume e um Relatório acerca da edição dos textos, que apresenta os princípios gerais da edição e o enquadramento histórico-genético geral destes textos. O volume é também ilustrado por vários fac-símiles que transmitem ao leitor exemplos do aspecto original dos manuscritos de Schelling. Cada um dos sete textos do período de juventude e dos 24 textos posteriores incluídos em anexo conta, além disso, com um relatório particular sobre a sua edição, datação, génese e contexto histórico-biográfico. São apresentadas em pé de página todas as variantes e emendas importantes dos textos e, em notas de fim, mais de cem páginas com as citações extensivas de todas as obras referidas por Schelling ou diretamente relevantes para a compreensão do contexto e das discussões em que se insere cada texto. Completam o volume uma Bibliografia de todas as obras referidas, e índices de passagens bíblicas, nomes, lugares e assuntos citados no volume, além das listas de siglas, abreviaturas e dos fac-símiles apresentados.

Apresentado, assim, um aparato formal que deve servir de modelo para qualquer edição filologicamente informada, os textos destes cadernos de juventude de Schelling constituem um documento valioso para a compreensão da formação do filósofo. Encontramos preocupações temáticas e conceptuais que irão inspirar ou já pré-anunciar alguns dos desenvolvimentos de Schelling tanto na parte inicial da sua carreira, com a Filosofia da Natureza, quanto na parte final do seu percurso filosófico, nomeadamente a Filosofia da Mitologia e a Filosofia da Revelação. Especialmente o comentário ao *Timeu* de Platão, que já tinha sido objeto de uma primeira edição em 1994, embora traga ainda marcas na leitura de Platão de uma influência da novíssima filosofia kantiana, influência de que Schelling se libertará em breve, prefigura algumas das preocupações com a filosofia da natureza, como a da alma do mundo ou da configuração orgânica da natureza, que Schelling tematizará principalmente na segunda metade dos anos de 1790 até à primeira década de 1800. Destes anos, destaca-se a anotação que anuncia a tese principal da crítica à filosofia negativa, que marcará toda o período final da sua filosofia, nomeadamente que “o idealismo, quando, como em Kant, se fica pelas meras formas, acaba necessariamente numa negatividade” (273).

O volume II/5 da *Historisch-kritische Ausgabe* é mais um passo na edição do espólio remanescente de Schelling, edição que, pela sua qualidade formal, juntamente com a série dedicada às obras publicadas em vida do autor e a série dedicada à correspondência, virá certamente a ser a edição schellinguiana definitiva, a qual, juntamente com as edições críticas de Fichte e Hegel, documenta o culminar da filosofia clássica alemã e leva a filosofia ocidental a alguma das suas possibilidades conceptuais mais plenas.

Diogo Ferrer

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

ferrer.diogo@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_55_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