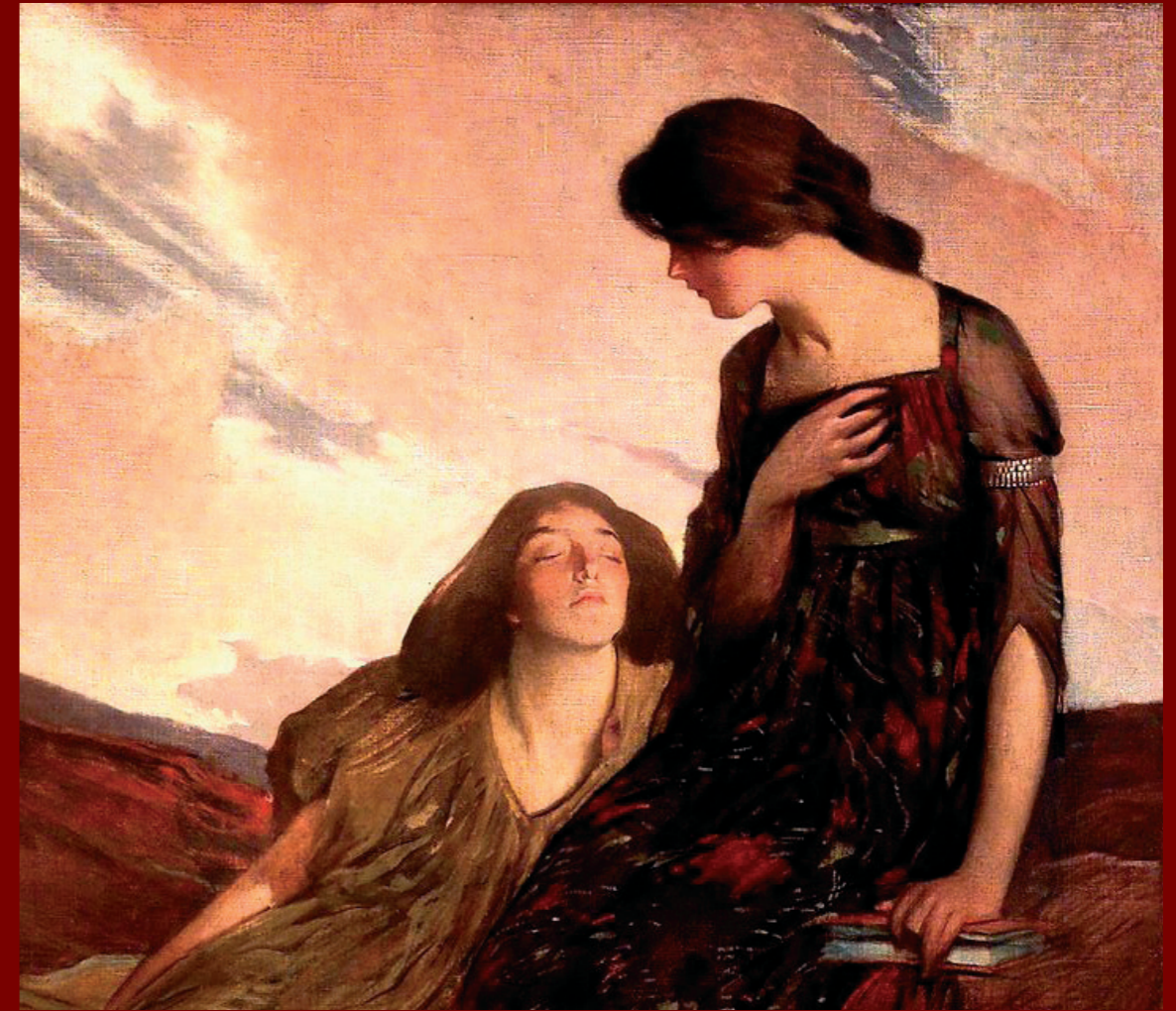


Joana Duarte Bernardes

PARA ALÉM DA IMAGINAÇÃO HISTÓRICA: MEMÓRIA, MORTE, *PHANTASIA*

UNIVERSIDADE DE COIMBRA



Joana Duarte Bernardes

## PARA ALÉM DA IMAGINAÇÃO HISTÓRICA: MEMÓRIA, MORTE, *PHANTASIA*

Volume I

Tese de Doutoramento em Letras, na área científica de História, especialidade Teoria da História, orientada pelo Professor Doutor Fernando José de Almeida Catroga e apresentada ao Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Julho de 2014



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

JOANA DUARTE BERNARDES

PARA ALÉM DA IMAGINAÇÃO HISTÓRICA:  
MEMÓRIA, MORTE, *PHANTASIA*

**Volume I**

Tese de Doutoramento em Letras, na área científica de História, especialidade Teoria da História, orientada pelo Professor Doutor Fernando José de Almeida Catroga e apresentada ao Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

**UNIVERSIDADE DE COIMBRA**

**FACULDADE DE LETRAS**

**Julho de 2014**

Imagem de capa: *Memórias*, John  
White Alexander, 1903.

Este trabalho foi desenvolvido no âmbito de uma bolsa de doutoramento (SFRH / BD / 62091 / 2009) atribuída pela Fundação para a Ciência e Tecnologia.



## RESUMO

“Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia, nisi oratorum, immortalitati commendatur?” (*Que voz, a não ser a do orador, pode confiar a História, que é verdadeiramente a testemunha dos tempos, a luz da verdade, a vida da memória, a mestra da vida, a anunciadora dos tempos passados, à eternidade?*). Esta é, possivelmente, a mais conhecida definição de *História*. Dá-no-la Cícero, no seu *De Oratore*, ligando, assim, a emergência dos estudos sobre o passado à dimensão da prova e, por conseguinte, à também emergência da retórica e da medicina gregas.

A consolidação da escrita vem não apenas reafirmar a necessidade de registar (também) tudo o que não pode ser esquecido, como misturar-se na própria concepção platónica da anamnese como traço, bem como na teoria aristotélica da recordação como *pathos*. Daqui resultará um registo sobre os acontecimentos que estará sob o signo da visão e do cuidado, assumindo, assim, um carácter que, se não é ainda o da busca da verdade, é já o da preservação da memória contra o esquecimento. É neste limiar que encontramos Heródoto e Tucídides, firmes na sua intencionalidade de impedir que o acontecido se perca – mesmo porque, segundo a concepção cíclica do tempo, o acontecido tornar-se-ia acontecimento indefinidamente. E é noutra limiar que podemos dizer que, mediante uma emergência que ganha força com o judaico-cristianismo, a escrita testifica a verdade mediatamente: porque Deus ditara o Verbo e porque o Verbo se faz carne. O limiar da revelação.

A *ars memoriae*, espacializada nos palácios (os *lugares*) da memória, oferece o espectáculo do homem renascentista como centro projectador do seu mundo, em que a luz e o encoberto começam (ou retomam) um lento processo de abertura: o mundo em que a luz serve a metáfora para Mnemósine, pois que dela partia uma possibilidade de conhecimento, ao contrário do que Sócrates previra (por medo de que a verdade mais escondida ficasse). Porém, outra chama existe, ainda que velada e encoberta: a da *phantasia*, protelada pelo pensamento ocidental em favor da imaginação, facto que, reflexo ainda dos ditames de Niceia, potencia uma excessiva pré-figuração do mundo,

abafando *o que não se vê* porque não fora ainda *descoberto*. Traçar a ventura e a desventura da noção de *phantasia* significa, pois, levantar a *ilusão* a que o tempo a condenou para, enfim, poder dar-lhe lugar na escrita da História – e, portanto, fazer dela lume cognitivo.

Pode, pois, nestas condições, ser a história a mestra da vida se o presente intentar figurar o passado sem lhe reconhecer uma ontologia própria e persistir na imposição de imagens que resultam sempre de uma mimese enviesada – que não pode copiar senão o presente? Pode a história ser mestra da vida quando é urgente fazer do ser-para-a-morte um ser que fora da vida? Mais responsável será pensar a escrita da história como “ressurreição”, o que implica a releitura da chamada operação historiográfica, por forma a que a escrita da história possa ser vista como rito tanatológico. Logo, como uma tanatografia de que depende a memória da vida.

## ABSTRACT

“Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia, nisi oratorum, immortalitati commendatur?” This is most definitely the best known definition of history. Written by Cicero, in his *De Oratore*, it connects the appearance of what we prefer to call the *studies of the past* to the role of proof and, therefore, to the emergence of Greek rhetoric and medicine.

The consolidation of the written word not only reaffirms the need to register everything that cannot be forgotten, but also shows its relation to the Platonic conception of anamnesis as a trace itself, and the Aristotelian theory of remembrance conceived as *pathos*. The record of events will fall under the designation of vision and care, thus assuming a profile that although is not yet the search for truth, is already that of the preservation of memory against its fall into oblivion. It is in this threshold that we find Herodotus and Thucydides, firm in their intention to stop the degenerative course of oblivion – since, according to the cyclical conception of time, what had happened would happen indefinitely. It is in another threshold that we see how writing testifies the truth mediately, by means of the cultural strength conquered by Judeo Christianity:

because God told the Word and because the Word became flesh. Hence, the threshold of revelation.

The *ars memoriae*, reified in the palaces (the *places*) of memory, offers the spectacle of the Renaissance man as a projector center of his world. A world where *light* and *what is hidden* started (or reassumed) a slow Opening: a world in which light serves as a metaphor for Mnemosyne, since it enables a path to knowledge, contrary to what Socrates predicted (fearing that truth would remain even more hidden through the written word). However, another flame existed, albeit veiled and concealed: the *phantasia*, rejected by Western thought in favor of imagination, reflecting the postulates of Nicaea, leading to an excessive dependence upon a pre-figuration of the world, asphyxiating the *unseen* because it had not yet been *discovered*. Drawing upon the fortune and misfortune of the concept of *phantasia* means the denial of the *illusion* that time condemned it to be, in order to give it a natural place in the writing of history - and thus to show it as a cognitive *lumen*.

Under these circumstances, can the axiom *historia magistra vitae* still work, when this obsessive figuring of the past implies forgetting its own ontology of the past, persisting in the imposition of images that always result in a distorted *mimesis* - that can only copy the present? Can history be the master of life when there is an urgent need to make the being-toward-death a being that first and foremost belonged to life? It would definitely be more responsible to consider the writing of history as an act of “resurrection”, which implies the reading of what is called a historiographical operation, so that the writing of history can be seen as a thanatological rite. Therefore, as a thanatography that seeks the truth in order to preserve memory.





# ÍNDICE GERAL

## I VOLUME

<b>Resumo / Abstract</b> .....	1
<b>Nota Prévia</b> .....	19
<b>Advertência</b> .....	21
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	23

## PRIMEIRA PARTE

### DO TEMPO, DA ESCRITA: NO INÍCIO ERA O ESQUECIMENTO

#### Capítulo I

DA CONCEPÇÃO CÍCLICA DE TEMPO .....	35
Quando a <i>physis</i> era eterna: da condenação à espera .....	35
<i>Práxis e logos</i> : a luta contra o esquecimento .....	46
No início era o esquecimento .....	52

## Capítulo II

ESCRITA: METÁFORA AMPLIFICADA DA VIDA .....	67
O caso egípcio .....	69
O <i>Livro dos Mortos</i> .....	72
O caso hebraico .....	80

## Capítulo III

SOB O PARADIGMA DA ARCA DA ALIANÇA .....	97
A ideia de arquivo .....	97
O registo escrito e a consciente construção de memórias .....	106

# SEGUNDA PARTE

## DA ARTE DA PALAVRA E DA ARTE DO CUIDAR: A EMERGÊNCIA DO OLHAR HISTORIADOR

## Capítulo IV

PLATÃO E A <i>GRAPHIA</i> .....	119
A escrita e a sua rejeição como acto mnemónico .....	119
A fatalidade da escrita como metáfora .....	127

## Capítulo V

ARISTÓTELES: RETÓRICA E DIALÉCTICA .....	133
Reabilitar a retórica pela prova .....	140
A temporalidade como condição estrutural da retórica .....	148
O mito, a poesia e a historiografia .....	154
A retórica entre a arte da tradição e uma faculdade chamada <i>fantasia</i> ...	164

## Capítulo VI

DO NASCIMENTO DA HISTORIOGRAFIA .....	169
Sob o olhar atento de Mnemósine, o olho fixo de Hipócrates .....	169

A arte médica como <i>nuda veritas</i> e a criação e espera do <i>kairos</i> .....	175
Medicina, retórica e historiografia .....	184
A matriz autópsica da historiografia .....	186
A dissecação como método e metáfora da <i>episteme</i> historiográfica .....	189
A razão historiográfica: a insuficiência do olhar e a palpitação do sintoma .....	194
O princípio da evidência .....	197
Os dilemas da arte da retórica .....	199

## Capítulo VII

HERÓDOTO: A DESCONSTRUÇÃO DO ESPELHO .....	207
Contar a verdade a mentir .....	207
As <i>Investigações</i> e a vitória da <i>Ananke</i> .....	210
Contra o espelho de Heródoto: uma impossível operação historiográfica .....	207
Uma narração da verdade encoberta .....	219

## Capítulo VIII

DE HERÓDOTO A TUCÍDIDES: A RECUSA DE ESPAÇOS BRANCOS ..	227
O consórcio do paradigma judiciário com o paradigma hipocrático .....	228
Tucídides: a imitação do tempo <i>real mesmo</i> e a escrita correctiva da memória .....	229
O <i>ser-por-entre-o-tempo</i> como garantia da verdade .....	236
A narração do acontecido como protecção da verdade .....	240
A escrita da história é virtude: a coragem de ver .....	244

## TERCEIRA PARTE

### DILUCIDAR MNEMÓSINE, ELUCIDAR O *LETHES*:

### OS TEMPLOS DA MEMÓRIA

#### Capítulo IX

A NECESSÁRIA METAFORIZAÇÃO DA MEMÓRIA .....	251
Platão: a impressão como metáfora .....	253
A inscrição como <i>escritura</i> : a memória é o que já foi presente no presente do passado .....	255
Aristóteles: a memória como <i>pathos</i> .....	259
<i>Ecce phantasia</i> : a e-mergência da anamnese .....	263
Santo Agostinho: a memória como <i>via salvationis</i> .....	266
A <i>intentio</i> é a memória estar a caminho .....	268
A memória é dada para o fruto da revelação .....	272

#### Capítulo X

A ESPACIALIZAÇÃO DA MEMÓRIA .....	279
<i>Loci memoriae</i> : apoteose imagética de uma <i>ars</i> antiga .....	280
Uma enciclopédia do mundo não é a totalidade do mundo .....	284
Teatros da memória: falência do espaço arquitectónico como guardião do tempo .....	286
A falsa supervida da <i>imago mundi</i> .....	289

#### Capítulo XI

A METAFORIZAÇÃO DA MEMÓRIA NA TRATADÍSTICA MODERNA	291
Giovanni Porta: a imperfeita arte de bem recordar todas as coisas .....	293
Uma linguagem para a memória: <i>doxa e anamnese</i> .....	296
A impossível <i>sagesse</i> da mnemotecnica .....	300

## Capítulo XII

A MEMÓRIA COMO LUZ: EPIFANIA ANTIGA NA MANHÃ MODERNA	303
Robert Hooke: a memória como luz	306
A memória, mensura do tempo	307
Traço e <i>phantasma</i>	309
A luz de Mnemósine: ilustração prometeica da autonomia	311
Espanto: reconhecimento e recordação	312
O ser anamnético: Prometeu da palavra ao serviço do <i>Outro</i>	316

## Capítulo XIII

A PERSISTÊNCIA DA IMAGEM	319
Os “lieux de mémoire” de Pierre Nora ou a inversão dos mortos	319
A iconolatria da imagem: quando a memória é a gémea falsa da verdade	321

# QUARTA PARTE

## DA PHANTASIA:

### LUZ DA VERDADE, APARIÇÃO DA AUSÊNCIA

## Capítulo XIV

O BENEPLÁCITO PELO ANTIGO E A CONDENAÇÃO PELA CRISTANDADE: A PHANTASIA ENTRE PARTE INFINITA DO CONHECIMENTO E O TERROR ESPECTACULAR DA TEOFANIA	331
A luz da filologia	331
Entre Platão e Aristóteles: a <i>phantasia</i> como passo antigo para a <i>noesis</i>	334
Entre o falso e o verdadeiro: a <i>phantasia</i> como preparação	339
Aristóteles e Plotino: o reconhecimento da <i>phantasia</i> como impressão e como estrutura da temporalidade	343

## Capítulo XV

PENSAR O PARTICULAR ATRAVÉS DA PHANTASIA	349
--	-----

Um sentido à deriva .....	349
A <i>phantasia</i> é a potência da ausência .....	354
 <b>Capítulo XVI</b>	
FORTUNA E INCÓMODO: A <i>PHANTASIA</i> NO PENSAMENTO TEOLÓGICO .....	359
A herética <i>phantasia</i> frente ao corpo cristológico: a luta contra o docetismo .....	361
A <i>phantasia</i> como medialidade .....	366
O papel da <i>phantasia</i> na economia da carne .....	369
A <i>phantasia</i> : possibilidade metafórica da verdade .....	374
 <b>Capítulo XVII</b>	
ESPINOSA: A <i>PHANTASIA</i> COMO POTÊNCIA DA ESCRITA DA HISTÓRIA .....	383
<i>Não podemos imaginar Deus</i> .....	384
Temer a <i>phantasia</i> como signo .....	386
Quando o homem é o próprio traço .....	393
 <b>Capítulo XVIII</b>	
KANT: A <i>PHANTASIA</i> COMO MOLDE PARA O QUE NÃO SE VÊ .....	397
A imaginação como faculdade da intuição do que se sente .....	398
<i>Phantasia</i> e sublime: anjos da revelação .....	399
Contra a imaginação .....	403
A imagem em segunda mão do imaginar .....	406
 <b>Capítulo XIX</b>	
ROMANTISMO(S), IMAGINAÇÃO E <i>PHANTASIA</i> .....	413
A imaginação não é autónoma .....	414
<i>Panteísmo</i> : a <i>phantasia</i> como mediação .....	417
Schleiermacher: a imaginação é a <i>fantasia</i> .....	421
Fichte: a <i>phantasia</i> flutuante como princípio para a liberdade .....	428

<i>Phantasia</i> e linguagem: a idealização do referente da ausência ...	433
A <i>phantasia</i> como segurança da ausência .....	438
Um dinamismo hermenêutico .....	441
<b>Capítulo XX</b>	
HUSSERL: A <i>PHANTASIA</i> PRECEDE A IMAGINAÇÃO – E A RECORDAÇÃO .....	447
A indigência do vivido .....	448
A activa actualização da <i>fantasia</i> .....	451
<b>Capítulo XXI</b>	
HEIDEGGER: A HIPÓTESE ONTOLÓGICA DA <i>PHANTASIA</i> .....	459
Um traço entre esquecimento e aparecimento .....	459
A <i>phantasia</i> como luz do <i>Dasein</i> .....	462
A imaginação não pode ser <i>horizontal</i> .....	464
O Ter-sido como visto da <i>fantasia</i> .....	467
A <i>phantasia</i> como mediadora do Ter-sido .....	470
Uma intraduzível <i>fantasia</i> .....	473
A <i>phantasia</i> : fundamento da distinção entre sujeito e objecto ...	477
A <i>phantasia</i> é a <i>des-coberta</i> do Ter-sido pelo Ser-aí .....	480
A <i>phantasia</i> como anterioridade .....	482
<b>Capítulo XXII</b>	
JEAN-PAUL SARTRE: O FIM ALUCINATÓRIO DA IMAGINAÇÃO ...	485
A passividade da imaginação .....	486
A arbitrariedade do signo imaginado é permissão para o esquecimento .....	488



## II VOLUME

### QUINTA PARTE

#### PARA UMA NOVA EPISTEMOLOGIA DA NARRATIVA HISTORIOGRÁFICA

##### Capítulo XXIII

MEMÓRIA E PHANTASIA: A NARRAÇÃO HISTORIOGRÁFICA .....	495
Narrar: a renovação que não pode <i>existir</i> .....	496
Sobre a tríplice mimese de Paul Ricoeur .....	499
Crítica e desconstrução da mimese I .....	499
Crítica e desconstrução da mimese II .....	507
Crítica e desconstrução da mimese III .....	515

##### Capítulo XXIV

O TRAÇO E O REFERENTE DA AUSÊNCIA .....	527
Traço, anamnese e aparição .....	527
O traço como Dizer: a Revelação .....	532
<i>Zakhor</i> : a garantia do sentido da história .....	537
O traço como Sibila silenciosa .....	541

##### Capítulo XXV

MEMÓRIA E PHANTASIA NA OPERAÇÃO HISTORIOGRÁFICA .....	545
A escrita da história: entre ontologia e transcendência .....	545
Uma ontologia do <i>Novo</i> .....	551
<i>Toda a pergunta é uma busca</i> contra a ambiguidade .....	557
Escrever a história é o Ter-sido <i>habitar</i> .....	562
A dádiva do sentido à irracionalidade da <i>res gestae</i> .....	567

## Capítulo XXVI

A OPERAÇÃO HISTORIOGRÁFICA: APARIÇÃO DO TER-SIDO .....	575
A soteriologia da Palavra contra a tentação da imagem .....	575
Para além da imaginação historiográfica: a <i>fantasia</i> .....	581
Historiografia: a investigação ontológica é activa .....	591

## Capítulo XXVII

A ABERTURA DA OPERAÇÃO HISTORIOGRÁFICA .....	599
Escrever a história: contra o Leviathan, o olho da <i>fantasia</i> .....	599
Sob a égide da memória: a fase documentária .....	608

## Capítulo XXVIII

O TESTEMUNHO COMO FORMA DE VIDA .....	619
O testemunho: <i>espectro de uma linguagem pura</i> .....	619
O corpo que fala e o traço falante .....	627
A memória <i>ad usum noesis</i> .....	633
A antipatia da testemunha à explicação historiográfica .....	636
O testemunho não é um paradigma .....	640

## Capítulo XXIX

EXPLICAÇÃO/COMPREENSÃO: O PAPEL DA <i>PHANTASIA</i> NA <i>EPISTEME</i> HISTORIOGRÁFICA .....	647
Leituras de Heidegger I: o saber como potencialidade existencial ...	647
Leituras de Heidegger II: a recordação como investigação .....	659
A escala como epistemologia da insuficiência .....	666
Leituras de Heidegger III: a morte e o fogo .....	672

**SEXTA PARTE**  
*PHANTASIA*  
E A REPRESENTAÇÃO DO TER-SIDO

**Capítulo XXX**

EM DEFESA DA <i>PHANTASIA</i> .....	685
A <i>phantasia</i> como <i>parousia</i> : da compreensão à explicação .....	685
O retorno da <i>phantasia</i> como medialidade I .....	693
O retorno da <i>phantasia</i> como medialidade II: o cuidado com a <i>aletheia</i> e a destruição das aparências .....	703

**Capítulo XXXI**

<i>PHANTASIA</i> , ANAMNESE, REPRESENTIFICAÇÃO .....	713
A <i>phantasia</i> como clareira: preparar a Revelação .....	713
Representificar não é representar .....	722
Paul Ricoeur e Hayden White: história <i>versus</i> ficção .....	730
O traço como eixo da extensão temporal: as insuficiências da teorização de Hayden White .....	739
A representância e o perigo do presentismo .....	744
O regresso do Ter-sido e a copropriação como luz .....	749
A noção de <i>re-enactement</i> : o zelo crítico de Collingwood .....	756
A <i>phantasia</i> e o fim do eterno círculo .....	762

**SÉTIMA PARTE**

HISTORIA MAGISTRA VITAE, VITA MAGISTRA HISTORIAE

**Capítulo XXXII**

O TEMPO CÍCLICO: (I)LIMITAÇÕES DA SENTENÇA DE CÍCERO ....	771
Uma urgente releitura .....	771
Contra a iconolatria do exemplo .....	779
A vala-comum da temporalidade cíclica .....	784

A imobilidade dos exemplos pela imagem .....	788
 <b>Capítulo XXXIII</b>	
A HISTÓRIA COMEÇARA NO SINAI .....	795
A constante actualização da promessa e a impossibilidade do exemplo .....	796
A <i>sagesse</i> como divindade judaica: o sentido histórico sob o signo de Judite .....	800
A Palavra manifesta Deus, o silêncio habita o <i>laos</i> .....	811
 <b>Capítulo XXXIV</b>	
MARTYRORUM EXEMPLA? DA VINDA DO FILHO À ALUCINAÇÃO DO EXEMPLO .....	819
A palavra como memória da Palavra: a morte do ídolo .....	819
Uma <i>práxis</i> cristológica: a religação da ausência pela Palavra .....	825
O cristão como <i>mnemon</i> .....	830
A Revelação do Filho como traço: a <i>sagesse</i> através do <i>logos</i> .....	836
O mártir como testemunho: a vida que é mestra da vida e da história .....	846
A hagiografia: com-memorar o mártir a partir do esquecimento do Ser .....	851
Uma cultura de ícones? A vida de santos como caminho para o esquecimento .....	857
 <b>Capítulo XXXV</b>	
A TEMPORALIDADE MODERNA: MODELAR A IRREVERSIBILIDADE E RESSUSCITAR A REVOLUÇÃO .....	861
Virtude é resistir à Fortuna: impossibilidade lógica da <i>historia magistra vitae</i> .....	861
O voluntário distanciamento do Antigo: a emergência da crítica do passado .....	867
O exemplo, cúmplice da punição, e o cuidado, advento da acção .....	873
A desadequação dos modelos ao tempo dos vivos: Chateaubriand e Volney não leram Hartog .....	876
O passado como ausência e as filosofias da história como compensação .....	879
O acaso e o particular: a alergia das filosofias da História à História ...	891

### Capítulo XXXVI

A EXPERIÊNCIA REVOLUCIONÁRIA COMO COMEÇO ABSOLUTO ..	899
A ameaça do exemplo: Volney e a derrota da <i>historia magistra vitae</i>	899
Justificação de Robespierre e de Saint-Just: só o presente é exemplo ..	906
O Terror contra a <i>historia magistra vitae</i> : o presente é o tribunal do mundo .....	911

### Capítulo XXXVII

NIETZSCHE: DA INUTILIDADE DA HISTÓRIA, DA UTILIDADE DO ESQUECIMENTO .....	917
A memória como excesso .....	917
A história como esquecimento .....	925
Contra o presentismo: a história como amor à sabedoria, a história como <i>logos da phronesis</i> .....	934

## OITAVA PARTE

### A ESCRITA DA HISTÓRIA COMO TANATOLOGIA

### Capítulo XXXVIII

A ESCRITA DA HISTÓRIA, TÚMULO SIMBÓLICO DO PASSADO .....	945
Uma linguagem para a finitude .....	946
Tanatologia e ontologia: escrever a história em nome da totalidade do <i>Dasein</i> .....	954
A morte é deste mundo: a <i>phantasia</i> como “tensão” ( <i>Sehen</i> ), a representificação como “cuidado” ( <i>Sorge</i> ) .....	959
A referencialidade: a narrativa como transcendência do Ter-sido .....	968
Lévinas: a morte não é senhora .....	977

### Capítulo XXXIX

O CHÃO DA HISTÓRIA .....	983
--------------------------	-----

Uma escrita que desvela, uma escritura que vela .....	983
A necrópole medieval: a morte de todos os dias .....	990
O cemitério como espaço da <i>phantasia</i> .....	999

## NONA PARTE

### THANATOS APOCALÍPTICA: UMA ESTRANHA LUZ QUE NÃO SE VÊ

#### Capítulo XL

A HISTORIOGRAFIA É UMA RESSURREIÇÃO .....	1009
Rank e Niebuhr: a aparição do passado .....	1010
Michelet: “L’Histoire est une réssurrection” .....	1013
Operação historiográfica e ritualidade fúnebre: o <i>analogon</i> .....	1018
A inumação .....	1019
Pode o sono ser a espera pela ressurreição? .....	1024
<i>Phantasia</i> e conservação .....	1030

#### Capítulo XLI

RITUALIDADE FUNERÁRIA: A <i>PHANTASIA</i> COMO A LUZ DO QUE NÃO SE VÊ .....	1041
A botânica como signo .....	1042
Cuidar do Ter-sido: o Dia dos Mortos .....	1048
O rito funerário: a operação historiográfica passo a passo .....	1053
O <i>revenant</i> : o cuidado dos vivos pelos mortos .....	1061
Não matarás o referente inicial .....	1065
A escrita da história como ressurreição cristã .....	1072
A <i>phantasia</i> é sempre uma exteriorização .....	1083
A reversão das tochas invertidas: o sucesso frio da cremação em tempos de presentismo .....	1085

CONCLUSÃO .....	1093
ANEXOS .....	1101
BIBLIOGRAFIA .....	1109

## NOTA PRÉVIA

Agradecemos à Fundação para a Ciência e a Tecnologia e à Fundação Calouste Gulbenkian, sem as quais o caminho teria sido bem mais longo; à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, nas suas várias faces; à Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, pela disponibilidade total e pelo convívio de anos; ao pessoal da Sala de Revistas da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, pela amabilidade e simpatia; à Câmara Municipal de Lisboa, por me permitir aceder aos lugares certos nos tempos certos.

Por maior que seja o isolamento a que uma dissertação convide, primeiro, obrigue, depois, jamais chegará ao porto desejado sem que o autor se enrede nas redes que o salvam da solidão e, tantas vezes, do frio institucional. Por isso, outros agradecimentos endereço: à Doutora Ana Cristina Araújo e à Doutora Isabel Mota, pelas palavras sempre de encorajamento; ao Doutor António Pedro Pita, pelas pistas certeiras e pelo riso; ao Doutor Anselmo Borges, pela generosidade com que me acompanhou na alegria espontânea de aprender; à Doutora Maria Manuela Tavares Ribeiro, pela amizade e por nunca deixar de acreditar.

Aos meus queridos Ália, Alice, Filipa, Joana Nazareth, Sandra, Dani, Carlos, João Silva, Nelson, Titon, Tozé e Pedro Piano, pelo abraço, pelo entusiasmo, pelo apoio. À Phillippa e ao António Massano, pela companhia na vertigem do fim e por magistralmente cuidarem das minhas palavras. Ao João, prova de mim desde os nossos pequenos quatro anos de caça-fantasmas e caixas de música. Ao Jorge, porque cumplicidade selada no horizonte do Licabeto não acaba. Ao Francisco, por não ter chegado tarde.

Ao Doutor Fernando Catroga, Mestre e Amigo, pelo espanto, pela presença nunca ausente e por *compreender-me* para que eu possa *explicar*.

À minha Tia Manu, por entender que uma casa desarrumada por livros é uma casa feliz.

À minha Avó, memória viva da minha memória.

Ao meu Avô, por ser a minha paterna-idade.

À minha Mãe, porque é a minha história – e eu a sua.





## ADVERTÊNCIA

Em um trabalho científico que não apenas assume a longa duração como escala, como parte da assunção de que *disserto* nasce de “entrançar”, a materialização final de uma escrita enquanto manifesto de um caminho no tempo não pôde ficar imune à fluxidez da sua passagem. Também não o quisemos. Cumpre-nos, porém, informar acerca das implicações que este campo de experiência, por sê-lo, comporta.

Em primeiro lugar, a coexistência de várias traduções da mesma obra de determinados autores, mormente em idiomas diferentes, foi uma constante plena de variáveis no nosso percurso que não quisemos uniformizar: porque traduz a nossa necessidade de comparar versões e de dialogar com elas e porque desse confronto, muitas vezes, nasceram respostas e perguntas que nos encaminharam para novas respostas.

Em segundo lugar, deve sublinhar-se que a utilização de fontes em alemão é mais intensa nos capítulos redigidos nos últimos anos de trabalho, já que esse uso acompanhou a nossa aprendizagem pessoal da língua alemã – evolução que expressa a permanente necessidade de abrir o horizonte de expectativas da nossa investigação.

Em terceiro lugar, esclarecemos que a ocasional manutenção do alfabeto grego serve para acentuar a importância conferida à etimologia de determinadas expressões e ao que esta pode ter de pertinente para o uso que lhes damos.

Finalmente, alertamos para a transversal presença da *Bíblia* que assumimos como fonte, não para a partir dela forjar extrapolações epistemológicas ou para fundar uma *arqueologia do saber*, mas porque só é possível repensar o dogma (e o lugar-comum), qualquer que seja ele, partindo do cânone.



## INTRODUÇÃO

*Nós, os sobreviventes, não apenas somos uma minoria como uma minoria anómala. Nós somos quem, através da prevaricação, da habilidade ou da sorte, nunca tocou o fundo. Aqueles que nele tocaram, e que viram a face da Górgona, não regressaram, ou regressaram sem palavras.*

Primo Levi

*A morte e a vida morrem  
e sob a eternidade fica  
só a memória do esquecimento de tudo;  
também o silêncio de aquele que fala se calará.*  
Manuel António Pina

### I

Em carta datada de Abril de 1894, perguntava Eça de Queirós a Oliveira Martins, a propósito da obra *A Vida de Nun'Álvares*: “Estavas lá? Viste?...”. O antigo ministro da Fazenda e historiador já de renome não estivera, com efeito, naquele “lá” passado, nem vira o “aí” pretérito que narrara. O romancista provocava o historiador partindo do princípio de que este é sempre cego em relação ao que busca e ao que escreve.

Esquecia Eça que *A Vida de Nun'Álvares* sucedia em data de publicação a *Os Filhos de D. João I*, em cuja advertência, datada de 1891, pode ler-se, num claro eco da lição de Michelet: “A historia ha de sempre ser uma resurreição.”<sup>1</sup> Assim ficava pronta a resposta à pergunta que o autor de *Os Maias* mais tarde viria a fazer e, por conseguinte, definida a fronteira entre escrita da história e escrita ficcional, sem que possamos esquecer que Oliveira Martins considerava a primeira, quando descia ao nível biográfico, uma *arte*. Simplesmente, o silêncio de que a *criação* de Martins parte

---

<sup>1</sup> Oliveira Martins, *Os Filhos de D. João I*, Lisboa, Imprensa Nacional, p. v.

corresponde, de facto, a um silêncio daquele que falou e que fora calado pela morte – ou pelo esquecimento.

O historiador é interrogado pelo romancista como se estivesse condenado a uma cegueira literal devido à impossibilidade ôptica de ser contemporâneo do passado. O que nos faz regressar à obra de Oliveira Martins: “É impossível reconstruir a história com hypotheses; mas a imaginação pára inquieta.”<sup>2</sup> Um confronto de *imaginações* começa, pois, a desenhar-se. Mas o historiador parece reconhecer na sua *arte* a necessidade da comprovação e a existência de um movimento, um movimento que não é compaginável com a própria imaginação, tributária da imagem – fixa. Talvez por isso assim continue: “O homem não nasceu para a felicidade, por isso mesmo que a natureza lhe deu a imaginação com que se eleva acima do mundo: a felicidade é o estado proprio dos seres apenas vegetativos. Tempos houve, porém, em que d’esta propria amargura da vida, a imaginação fez a escada mystica por onde subia, das portas da morte, ás visões luminosas do céu.”<sup>3</sup>

Como se dissesse: *o homem é um ser-para-a-morte e a phantasia foi-lhe concedida para poder lutar contra a memória do esquecimento de tudo.* É este o ponto de partida do trabalho que agora apresentamos.

## II

Intitular uma dissertação de doutoramento, em Teoria da História, *Para além da imaginação histórica: memória, morte, phantasia* implica a assunção de dois critérios primordiais na abordagem do tema eleito. O primeiro critério é a escolha de uma epistemologia da superação a partir do (re)conhecimento: a imaginação é admitida, num primeiro momento, na medida em que é o termo vigente, em determinados circuitos do pensamento historiográfico (que de seguida explicitaremos), como tendo a tutela do que pode ser visto, na historiografia, como a dimensão subjectiva, ou melhor, activa e criadora no trabalho do historiador.

O segundo deles é a articulação dialógica entre a tríade que no título se encontra, já que é desse diálogo que resulta a integração superadora da imaginação. E por este dialogismo entendemos uma prática sã e responsável de interpretação crítica, prática essa que é fruto da nossa insatisfação diante do instante contemporâneo do pensamento

---

<sup>2</sup> *Idem, A Vida de Nun’Alvares*, Lisboa, Livraria de António Maria Pereira, 1893, pp. 444-445.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 444.

sobre os fundamentos últimos da operação historiográfica: nem a fonte pode continuar a ser idolatrada a ponto de tornar-se icónica, nem a reflexão daqueles pode progredir sem sair à rua, mesmo que isso pressuponha o pórtico do pretérito para pensar-se sobre a morte enquanto pergunta das perguntas. Logo, a morte enquanto impossibilidade de experiência cognitiva *autónoma* e *autonómica* que, por sê-lo, impede que a historiografia morra enquanto campo e que o reflectir feneça enquanto caminho para a *sagesse*.

Em última análise, só através de um dialogismo crítico a morte pode ser pensada, na medida em que se passa *através* dela enquanto acinte do *logos* humano. Ora, em nossa opinião, primordialmente, a *phantasia* (e não a imaginação) é, pois, a ser o grande *pivot* epistémico da escrita historiográfica na medida em que, histórica, filosófica e filologicamente, está apetrechada para suprir as lacunas (e erros) a que a chamada imaginação historiográfica pode conduzir, precisamente porque o seu objecto, sendo, inequivocamente, o que, no presente, resta do passado e, portanto, o que fica depois da passagem da morte, deve ser identificado com uma *in-visibility*: a busca da verdade é feita para desvendar o que os escolhos do tempo escondem, isto é, o que está dentro do que é visível ou do que pode devir visível.

É urgente dizer-se, também, que, se estes foram os critérios axiais que nortearam o nosso posicionamento face ao objecto que acolhemos, a estrutura desta dissertação é sustentada, não genericamente, mas de forma consciente e ousada na famosa definição que Cícero apresenta para a história enquanto género – tão famoso que o tempo e o império do saber feito transformaram em lugar-comum:

Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia, nisi oratoris, immortalitati commendatur? (*Que voz a não ser a do orador, pode confiar a História, que é verdadeiramente a testemunha dos tempos, a luz da verdade, a vida da memória, a mestra da vida, a anunciadora dos tempos passados, à eternidade?*) [tradução nossa]

Ora, são nove as partes que compõem este trabalho:

- I. Do tempo, da escrita: no início era o esquecimento
- II. Da arte da Palavra, da arte do Cuidar: a emergência do olhar historiador

- III. Dilucidar Mnemósine, elucidar o *Lethes*: os templos da memória
- IV. Da *phantasia*: luz da verdade, aparição da ausência
- V. Para uma nova epistemologia da narrativa historiográfica
- VI. *Phantasia* e representificação do Ter-sido
- VII. *Historia magistra vitae, Vita magistra historiae*
- VIII. A escrita da história como tanatografia
- IX. *Thanatos* apocalíptica: uma estranha luz que não se vê

Sem seguirmos de forma ortodoxa a enumeração ditada por Cícero, as partes em que esta dissertação se encontra dividida correspondem às sucessivas definições apresentadas pelo orador de Arpino. Vejamos.

A história, ou melhor, a escrita da historiografia, é a testemunha dos tempos, e assim se compreende que, em época de temporalidade cíclica, a escrita surja para evitar o esquecimento do que acontece: como uma arguição oratória em que o testemunho do acontecido se torna prova, como o físico observa no corpo doente sinais e tenta impedir o alastramento da doença. A emergência da história (e não da historiografia) como gênero é desafiada na comumente aceite emblematização dos “pais” que lhe são secularmente atribuídos. Para lá da universalidade, a história é guardiã do particular, pelo que relançamos a definição avançada por Aristóteles para os discursos sobre o passado, diante de um horizonte hermenêutico bem diverso do panorama de depreciação a que essa descrição é, usualmente, votada. Só isso explica que ainda hoje se ouça dizer, com uma banalidade acrítica que rejeitamos de imediato, que a história é o gênero desconsiderado pelo Estagirita (I e II Partes).

Lutar contra o esquecimento desse particular, expressão que muito cara nos é e que aparecerá com frequência nas próximas páginas, é, pois, assegurar a vida da memória. Por isso a metafísica grega a pensou e, para que a memória se tornasse uma arte, a mnemotecnica é desenvolvida, a par de toda uma sorte de metáforas para Mnemósine, sendo, talvez, a mais conhecida a do teatro. Os *loci memoriae* aparecem, portanto, como figurações de uma *ars memoriae* apoteótica que, sem querermos incorrer na sedução das artes herméticas, nos ditam o uso e a fortuna da expressão “lugares de memória”, que encontra nos finais de Oitocentos e boa parte do século XX o seu esplendor comemoracionista. Sorte que, não raro, acaba por determinar a

cristalização e o esquecimento do passado (do Ter-sido) e, assim, o regresso do Ter-sido à escuridão que a *aletheia* sempre traz em si (III Parte).

Para desvelar, velando, a verdade através da procura e, por isso, conservar a memória, outra luz é necessária. Assim, a *phantasia* emerge no nosso estudo como *energeia* capaz de *re-presentificar* o ausente, isto é, como força não apenas hermenêutica, como também potenciadora da aparição. Mediante a história do desenvolvimento da noção de *phantasia* no pensamento ocidental (que não pode ser exaustiva sob pena de tornar-se, ironicamente, catalogadora e, por isso, conducente a pré-figurações que intentámos sempre evitar), a narrativa historiográfica passa a ser uma das mais luciferinas expressões da luz sobre a condição humana, o que faz da *phantasia* o *lumen* da verdade. A operação historiográfica é, assim, equacionada de forma que o Ter-sido seja representificado – e não refigurado ou representado. O que significa que a *phantasia* seja revalorizada como motor de conhecimento (IV, V, VI Partes).

Assim, poderá a história ser a mestra da vida? Uma perspectiva diacrónica e crítica que nos faça percorrer os chamados regimes de historicidade – que são, a bem dizer, regimes de temporalidade – levar-nos-á a concluir que a vida é a grande mestra da história. Sobretudo se, finalmente, cindirmos, até onde é possível, Judaísmo e Cristianismo, para que, com clareza, fique exposto o contributo para uma efectiva égide judaico-cristã não apenas da história, mas também dos matizes pelos quais o axioma em causa deve passar. Assim se evitam o antiquarismo historicista e outros defeitos do excesso de memória. Em função de cada experiência de tempo, o preceito ciceroniano *historia magistra vitae* é revisitado, desconstruindo nele o que se alastrou pela comunidade científica, tanto quanto pelo senso comum: o passado é sempre exemplar e qualitativamente superior ao presente. Todavia, cada experiência do tempo dita um trilho bem diverso. Permanecer sob o jugo da *historia magistra vitae* é deixar que os mortos governem os vivos – e não é menor perigo para a busca da verdade que tal domínio se cumpra. A modernidade revolucionária detém um papel fundamental para a compreensão dos limites da expressão de Cícero: só a ruptura com o presente-passado pôde afirmar um presente-futuro. A vida é a mestra da história porque a escrita da história, ao procurar incessantemente o pretérito, faz o *novo* brotar da luz (VII Parte).

Como primeiro? Não. O *novo* como origem e como, assim veremos, expressão do passado, dentro de uma dimensão em que a esperança alimenta o labor do historiador enquanto “ressuscitador”. A escrita da historiografia é, assim, uma tanatografia, precisamente para que pertença à vida o magistério do presente para o futuro. Porque o



objecto que o historiador tem em mãos é a vida do *Outro* enquanto fora vivo, partindo dos *traços* deixados na mundaneidade que rodeia o historiador. Partindo, enfim, de um estatuto, faz com que a historiografia surja da luta contra a morte definitiva do passado, o que faz dela um “gesto de sepultura”, ou, talvez melhor, “um gesto de transladação”. A ritualidade tanatológica é entrevista como *analogon* do trabalho do historiador. As práticas inumatórias e os ritos a elas associados serão problematizados como a matriz da própria historiografia, ou melhor, como a responsabilização mais *crítica, explicativa e compreensiva* da morte e “ressurreição” do que ontologicamente não pode mais voltar a ser presente. Assim fica esboçado o *ethos* historiográfico (VIII e IX Partes).

### III

Do ponto de vista metodológico, o que imediatamente queremos destacar é que elegemos a longa duração como espaço de trabalho, com os riscos que daí decorrem. Tratando-se de uma dissertação em História, cuja especialização escolhida fora a Teoria da História, a longa duração sempre nos pareceu o único caminho porque, “entre os tempos diferentes da história, a longa duração se apresenta como uma personagem densa, complicada, muitas vezes inédita. Admiti-la no cerne do nosso ofício não poderá ser um mero jogo, o habitual alargamento de estudos e curiosidades”<sup>4</sup>. Só a duração poderia sustentar, pela lógica estrutural que implica, um trabalho em que a temporalidade detém um papel não cronológico, mas evidentemente definitório das noções sobre as quais decidimos debruçar-nos – precisamente porque não-cronológico.

Somente a lógica estrutural da longa duração permite trabalhar num horizonte de expectativas epistemológicas em que a pluralidade e as assincronias da história podem ser pensadas como um todo, com as suas variações específicas. Memória, morte e *phantasia* são, a nosso ver, questões fundantes do pensar e somente a longa duração pode auferir-lhes a maternidade de que necessitam: a compreensão. E isto porque a ruptura ou o movimento não são vistos meramente como consequências encadeadas de um tempo fracturado, mas antes como condição da temporalidade histórica e, por isso, da reflexão sobre ela. Colocar a historiografia enquanto escrita da história (e não estamos a ser tautológicos) na longa duração significa, acima de tudo, *dar tempo ao tempo* e perceber que, contra o determinismo das filosofias da história, somente essa

---

<sup>4</sup> Fernand Braudel, “Histoire et Sciences sociales : La longue durée”, in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13e année, N.º 4, 1958. pp. 725-753. A tradução é nossa.

escala diacrónica pode operar uma abertura à verdadeira dimensão do tempo: “fluxível e irreversível”<sup>5</sup>.

Pensar a morte na curta e na média duração poderá ter como resultado um estudo das suas representações, por exemplo. Mas o nosso objectivo foi precisamente o inverso: rever a primordialidade da imaginação – logo, da representação – no sentido de ultrapassar o escopo estreito das visões presentistas que o primado da imagem sempre traz na sua rede. Por outro lado, só a longa duração permite a ousadia de uma conclusão inteiramente aberta e (in)conclusiva, que arrisca reproduzir através da sua narrativa (que qualquer dissertação também é) a impossibilidade humana de abarcar toda a sua progenitura universal e que, por isso, somente pretende propor um *possível* teórico. Afinal de contas, trata-se de uma dissertação em e sobre Teoria da História.

Convém lembrar que *teoria*, a que voltaremos mais adiante, tem raízes gregas em *teôros*: “aquele que está encarregado de consultar um oráculo”<sup>6</sup>. E, se é com Platão que *teoria* passa a estar associada à contemplação, por oposição à prática, *teoria* fora, antes, o envio de embaixadores para assistir a uma festividade religiosa. A longa duração serve a teoria por esta razão: o cortejo do pensamento do mundo deve ficar ao nosso alcance para que possamos observá-lo, como quer a *teoria*, e para que possamos descobri-lo, como quer a *história*. Ver o oculto para desvendá-lo, pois. Não era cego Oliveira Martins; ao contrário, a distância da morte o separava, como condição, do seu objecto a ser resgatado.

Ademais, a longa duração permite a ponte que, desde o início do trabalho, percebemos ser essencial: a margem do pensamento filosófico teria de ser alcançada. A longa duração habilita o teórico da história ao diálogo com outros saberes. E, neste caso, acreditamos que são o mesmo saber – ou, pelo menos, saberes que se entrelaçam no mesmo campo: o das perguntas essenciais sobre o homem. Ou, para recorrermos ao magistério de Emmanuel Kant, “O que posso eu saber?”, “O que devo eu fazer?”, “O que me é permitido esperar?”. Se estas são as perguntas do filosofar, não menos são as perguntas de quem procura a compreensão do mundo através da teoria da história, sobretudo centrando-se em uma problemática que virá a desembocar no questionar a morte como mediação para o historiografar.

---

<sup>5</sup> Sílvio Lima, *O Determinismo, o Acaso e a Previsão na História*, 3.<sup>a</sup> edição, Coimbra, Coimbra Editora, 1958, p. 27.

<sup>6</sup> Pierre Chantraine, *Dictionnaire de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1977, p. 433.

Pelo que a convocação de Platão, Aristóteles, Espinosa, E. Kant, M. Heidegger e outros cedo se impôs como prioritária, dada a natureza da problemática elegida. E, se poderá espantar a ausência de historiadores, por contraposição à profusão de obras de cariz marcadamente filosófico ou teórico-histórico e, em circunstâncias especiais, teológico e até antropológico, entenda-se que esta é uma dissertação para servir o ofício da historiografia enquanto *práxis* que não pode escamotear, sob pena de se tornar leviana, quer um metapensamento, quer o pensamento filosófico. Para tornar-se serva da filosofia? Não. Ao contrário. Para auxiliá-la diante da crise ética e científica em que a contemporaneidade está mergulhada e que está umbilicalmente ligada à temporalidade que atravessamos – e que nos atravessa.

Dito isto, o trabalho na longa duração e o recurso às obras do pensamento ocidental que achámos úteis para o nosso propósito nortearam grande parte do desenvolvimento desta dissertação, num regime de concordância e discordância unicamente dependente das perguntas que se sucederam e se implicaram. Não se espere, pois, um comércio de ideias ou a subserviência a nomes, a correntes ou a movimentos. As leituras feitas e citadas, as leituras feitas e não citadas, mas referenciadas na bibliografia final, serviram a fundação do nosso pensar, em harmonia tantas vezes, em provocação tantas vezes, com a informação recolhida, com a palavra escutada, com o texto encontrado – para que o *ethos* que foi mote de todo este trabalho pudesse pulsar a cada página: *sapere aude*.

Desta feita, será evidente quem guiou a nossa viagem na longa duração: Fernando Catroga, Paul Ricoeur, Michel de Certeau, Jean-Didier Urbain e Martin Heidegger enformam a nossa vontade de reproblematicar a epistemologia da narrativa historiográfica, o que acarreta, necessariamente, um movimento de ruptura e de encontro: o *con-fronto*.

Fernando Catroga oferece-nos um panorama detalhado do estado da teoria da história ao proclamar *o fim do fim da história*, com todas as implicações epistémicas, históricas, temporais e filosóficas que devem servir de guia ao historiador *pré-ocupado*, exemplificando como a responsabilidade do trabalho teórico reside nos efeitos que deve ter sobre a *práxis*.

A obra de Paul Ricoeur proporciona-nos a coerência da ética diante da história e, ao mesmo tempo, a incapacidade de fugir ao determinismo de pré-conceitos que impedem a epistemologia do conhecimento histórico que constrói de se libertar de uma ambiguidade que até hoje não cessa de nos surpreender e de nos fazer pensar.

Michel de Certeau cunha a articulação entre historiografia e a linguagem da morte de forma decisiva para a analogia que pretendemos desenvolver (retomada, de resto, por Fernando Catroga e que nos serviu de desejo de completar o já feito) e mediante um critério que falta a Paul Ricoeur: a historiografia é absolutamente singular enquanto saber e é essa singularidade que lhe permite perpassar todas as outras áreas de conhecimento.

Jean-Didier Urbain pensa a morte, na linha do também antropólogo Louis Vincent Thomas, de uma forma límpida e irónica. Quantos pensadores ousam exclamar quando escrevem?! A sua teoria sobre a sociedade de conservação dá-nos uma construção teórica para pensar a ritualidade tanatológica no âmbito da teoria da história, pois nela toda a dimensão do rito inumatório (e suas metamorfoses) é estruturada, demonstrando a vocação anamnética do homem como ser-para-a-morte confrontado com a morte do outro – e que resulta quer na monumentalidade cemiterial das necrópoles oitocentistas da bacia do Mediterrâneo, quer na sujeição do rito aos excessos do próprio presentismo (muito antes de o presentismo assumir esta nomenclatura).

Martin Heidegger *abriu* na nossa dissertação a urgência de uma teoria da história sem medo de assumir o que pode significar o contributo da ontologia e da sua formulação do homem como ser-para-a-morte, tanto para a teoria, como para a prática historiográfica. Pensar a morte como destino – que não é o mesmo que pensá-la sob o jugo tirânico do fatalismo – obriga o historiador a sair do que Braudel bem chamou “curiosidades” para se debater consigo e poder progredir rumo a uma *sagesse* que una o *ousar pensar* ao *fazê-lo bem*. O papel atribuído à filologia, que enforma o pensamento de Heidegger, permitiu-nos pensar o ser-para-a-morte dentro da descoberta da *aletheia* e da *phantasia*: causa e meio da escrita da história. E se é (mal) criticada a sua obra pela falta de um sentido da história, permitimo-nos mostrar como nem sempre a falta de explicitude é sinónimo de ausência.

Prova-o a ausência do referente de que a escrita da história se ocupa. Por este motivo, as nossas fontes são toda a escrita que justifique as nossas diversas tomadas de posição ou que surjam aos nossos olhos como carentes de crítica – não esquecendo que da crítica como crise nasce a superação e que só essa vale a pena empunhar como combate.

Todos os demais autores, citados ou não, estão presentes no nosso trabalho, mesmo que nos bastidores, pois que todos eles fazem parte da identidade do que agora se apresenta. Simplesmente, porque nos recusamos a ceder a programas ou a

enumerações extensas que não revelam outra coisa senão ausência da crítica, apresentámos os pensadores fundamentais que estabeleceram as âncoras para evitar o fácil vogar e divagar na longa duração.

#### IV

Para um objectivo só converge este trabalho: provar como o ofício do historiador é o de “ressuscitar” o passado. Todos os demais concorrem para este na medida em que é dele que brota a ética historiográfica.

São vários. A título de exemplo, queremos levar a cabo a desconstrução de lugares-comuns da teoria da história e da historiografia, a saber, a consideração de Heródoto como pai da História, a constante reafirmação de que a imaginação historiográfica pode servir tanto a ficção como a historiografia (e a confusão de estatutos ontológicos que daí resulta) e a banalização *ad nauseam* da expressão *historia magistra vitae* como fonte de erros epistémicos graves.

Nunca perdemos de vista que o pensamento da historiografia como narrativa necessitava de ser revisto à luz, não de *-ismos emergentes*, mas sim de uma abertura ao núcleo do pensamento ocidental que não precisou do disfarce da alteridade para pensar o *Outro* – porque admitiu o pensamento sobre a morte imune ao mercantilismo dos saberes, concentrando-se no caminho do Ser e não na erudição oca do enciclopedismo ou na desqualificação da historiografia e da antropologia como fundamentais para a emergência de uma *sagesse* que não necessita de ser humanizada porque é já humana.

Por sua vez, orientar o nosso pensamento para a noção de que a historiografia é uma “ressurreição” permite-nos pensar uma ética historiográfica que se define pela responsabilidade que o historiador tem sobre a conservação da memória do *Outro*, a ponto de também o pensamento teológico ser chamado à cena do debate. Pelo que não pode existir uma codificação específica que regule o labor historiográfico. Como regulamentar um conhecimento do ausente?

Porém, pensar a história como “ressurreição” e admitir a *phantasia* como capaz de projectar um horizonte diante do qual a imaginação não pode mover-se não é meramente voltar a Michelet e a Oliveira Martins e à sua reacção contra certo positivismo. Não. É tentar alargar e abrir de forma sustentada o compromisso da subjectividade do historiador num labor que, em última análise, dá voz à experiência tensional do Ser como o Ter-sido e com o *ainda não* do Ser (Ernst Bloch).

## I PARTE

Do tempo, da escrita:  
no início era o esquecimento

*Quem me dera agora, que as minhas palavras  
fossem escritas! Quem me dera, fossem gravadas  
num livro! E que, com pena de ferro, e com  
chumbo, para sempre fosse esculpidas na rocha.*  
Livro de Job



## Capítulo I

### DA CONCEPÇÃO CÍCLICA DO TEMPO

#### Quando a *physis* era eterna: da condenação à espera

A estrutura cíclica da temporalidade helénica ficou plasmada na que foi já tida como a obra, escrita, de transição entre o pensamento mítico e o pensamento metafísico: a *Teogonia*, de Hesíodo (séc. VIII a.C.)<sup>7</sup>. Com efeito, trata-se de uma versão da origem do mundo e dos deuses, em que a primordialidade do primeiro sobre os segundos não deixa margem para dúvidas: a divindade é *localizada* dentro do tempo, sendo por este produzida e delimitada. Trata-se, pois, de deuses que emergem do tempo, não fazendo parte das suas atribuições a génese de *cronos*. A não-cesura entre criador e criatura acabará por ditar, assim, a subordinação de ambos ao tempo, já que a dimensão dos deuses, bem como de outros seres míticos, não era nem absoluta nem eterna<sup>8</sup>. Ora, o seu carácter não eterno acabará por traduzir-se no seguinte: tudo, incluindo os deuses, é transitório, num tempo em cuja eternidade é garantida pelos ciclos da repetição. Trata-se, pois, de uma mortalidade substancialmente imóvel.

---

<sup>7</sup> Cf. Victor Matos, *Originalidade e Novidade da Filosofia. A propósito das teses de F. M. Cornford*, Coimbra, 1972; Francis Macdonald Cornford, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge University Press, 1950.

<sup>8</sup> Recorde-se que do panteão grego faziam parte heróis cuja condição mortal havia sido ultrapassada com a sua divinização. A título de exemplo, encontramos os paradigmáticos casos de Hércules e Asclépio. Mais sintomático ainda, Diónisos, fruto da infidelidade de Zeus e, por isso, quando criança, sempre sob o perigo de perecer à vontade de Hera. É já como deus que rapta Ariadne, um dos motivos mais frequentes na mitologia dionisíaca. Vide Pierre Grimal, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Lisboa, Difel, 2001, pp. 121-122.



Sendo uma *genealogia* inscrita num processo no qual a repetição em comanda, a origem parte sempre de algo, pelo que a origem é geração tanto dos deuses como do universo, reconhecendo-se o tempo como entidade única à qual nada subjaz e da qual tudo emerge<sup>9</sup>. Longe ainda do edifício semântico que Nietzsche, primeiro, e Foucault, depois, virão a desenhar, esta *genealogia* ambivalente é, simultaneamente, uma teogonia, uma cosmogonia e uma antropogonia colocada sob os desígnios das Musas, filhas de *Mnemósine*, a Memória. O que este signo anamnético pode representar é bem mais o seu carácter normativo e narrativo do que o seu carácter proto-histórico. Como veremos adiante, a eleição de *Mnemósine* revela a conhecida égide da memória, ou, melhor, da omnipresente tensão, no interior do ser humano, entre recordação e esquecimento, afinal, o grande impulso de produção narrativa mas também, e não menos sintomático, a manifestação da natureza e da lógica ambivalentes do discurso enquanto produto: estando dependente da memória, ele está, outrossim, sob a acção do esquecimento. Porém, por enquanto, importa sublinhar a índole didáctica das Musas em conexão com a sua dimensão anamnética, e, correndo o risco do anacronismo, também já cognitiva, pois, em correlação com a dialéctica memória/esquecimento, elas alertam o ouvinte para a outra face do binómio: a que religa a falsidade e a verdade:

Comecemos por cantar as Musas Helicónias,  
As senhoras da grande e divina montanha do Hélicon (...)  
Foram elas que, outrora, ensinaram a Hesíodo um belo canto,  
Enquanto apascentava as suas ovelhas no sopé do Hélicon divino.  
E, em primeiro lugar, me dirigiram estas palavras essas deusas,  
Musas olímpicas, filhas de Zeus detentor da égide:  
“Pastores do campo, que triste vergonha, só estômagos!  
Nós sabemos contar mentiras várias que se assemelham à realidade,  
Mas sabemos também, se quisermos, dar a conhecer verdades!”  
Assim disseram as filhas do grande Zeus, que falam com franqueza,  
E deram-me por ceptro um ramo de loureiro em flor  
que tinham colhido, soberbo. E concederam-me um canto  
de inspiração divina, para que eu pudesse celebrar o futuro e o passado,  
e ordenaram-me que entoasse hinos à raça dos bem-aventurados que vivem sempre  
e que as cantasse a elas também, sempre, no princípio e no fim.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Sobre as influências orientais de Hesíodo, veja-se a ainda hoje actual, de Peter Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, University of Wales Press, 1966.

<sup>10</sup> Hesíodo, “Abertura da Teogonia”, *Teogonia. Trabalhos e Dias*, prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira, introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira, Lisboa,

A presença das filhas de Mnemósine, na abertura da *Teogonia*, mostra o ensino da arte de narrar –, virtude essa que coube também ao autor contar. Com efeito, trata-se quase de uma metanarrativa, na medida em que são cantadas as musas antes de qualquer outro deus como pedagogas da narração e do *ethos* discursivo.

Estamos claramente diante da marca intemporal do *mythos* – que é a que também subjaz à tentativa de Hesíodo responder à pergunta sobre o que esteve antes do homem. Todavia, em causa está, igualmente, a valoração do discurso que resulta do didactismo primacial das Musas, a função anamnética do discurso, prova inequívoca da origem das filhas de Mnemósine, bem como a sua omnipresença, atestada pelo autor, quer no início, quer no fim da *Teogonia*. Os instrumentos da Memória precedem e secundam, assim, a criação discursiva e, desde logo, instalam a dialéctica entre a revelação da Verdade e a possibilidade do seu mascaramento:

“Pastores que habitais os campos, triste vergonha, que só tendes estômago!  
Nós sabemos dizer muitas falsidades, que se parecem com a verdade; mas  
também, quando queremos, proclamamos verdades.  
Assim falaram *as filhas verídicas* do grande Zeus;  
deram-me como bordão um soberbo *ramo de louro*<sup>11</sup> em flor,  
cortado por elas; inspiraram-me um canto divino,  
para eu glorificar o presente e o passado,  
e mandaram-me cantar a raça dos bem-aventurados, que duram sempre;  
e celebrá-las sempre a elas também, no princípio como no fim.”<sup>12</sup>

---

Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, pp. 39-40. Os itálicos são nossos. Atente-se na referência ao ramo de louro, símbolo de fama e de imortalidade, e que longa história terá na cultura ocidental. Sendo um dos atributos de Apolo, a folha do loureiro traduzia materialmente a protecção do deus, auferindo e premiando virtudes apolíneas, tendo a vitória como condição. Também por isso é associado à imortalidade enquanto conhecimento secreto, sintetizando, pois, a união entre *praxis* e *sagesse*. Por isso, é coroado de louro que o general romano vencedor faz o seu caminho até ao Campo de Marte, e é também a sua ingestão que concede à Pítia o seu poder divinatório. Vide Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dicionário dos Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, trad. de Cristina Rodriguez e Artur Guerra. Lisboa: Teorema, 1994, p. 418. A famosa representação de Petrarca mostra um perfil coroado de louro, símbolo da Poesia e da Imortalidade através daquela. Não por acaso, pensa-se hoje que Laura pode ser identificada com a própria criação poética, sendo o seu nome anagrama de “louro”. No entanto, o louro (que também na China, simbolicamente, exprime valores relacionados com a imortalidade, partindo das propriedades medicinais da planta) transporta consigo a fatalidade da mudança, na medida em que, na cultura mítico-poética grega, ele é o resultado da metamorfose de Dafne (que lhe virá a dar o nome) enquanto metamorfose possível do desejo e, por isso, símbolo de Primavera e de renascimento.

<sup>11</sup> Os itálicos são nossos.

<sup>12</sup> Hesíodo, *op. cit.* p. 107.

Também o “cantor” pode sair da mecanizada existência do pastor – da sua condição de *homo faber* – através do ensinado ofício do aedo. Mais do que *paideia*, ainda que a ela também colada, o exercício da memória – neste caso, maioritariamente através da *poiesis*, logo, da *tecnê* – parece ser garante da lembrança da *aretê* do passado e da *identificação* do sujeito enunciador.

Este passado não é ainda o histórico<sup>13</sup>, como se escreveu já a propósito de Hesíodo: ele corre o risco de a recordação não continuar a sua permanente luta contra a condição lapsa do ser humano. Com efeito, escreve Moses Finley: “Un historien de philosophie grecque écrit à propos d’Hésiode: «La question ‘Qu’y avait-il au commencement’ est celle que se pose à l’histoire au moment précis où elle devient philosophie... La question posée par Hésiode ne concerne plus le passe historique, mais le commencement de ce qui existe: c’est la question des origines philosophiques...» En fait, il ne s’agit pas là d’«histoire». Hésiode laisse prévoir le passage du mythos au logos, et ce passage ne s’est pas fait par l’intermédiaire de l’histoire, mais entièrement en dehors d’elle. On est passé de l’intemporalité du mythe à l’intemporalité de la métaphysique”, o que não deixará de criar incompreensões entre este pressuposto estático e a singularidade dos acontecimentos que o historiador irá narrar. No entanto, se ainda não é possível falar-se em ‘histórico’, o tempo, em Hesíodo, denota já a consciência do risco ontológico em relação à passividade, mesmo que ela seja incorporada no todo.

Em última análise, a *paideia* grega está subordinada, *ab initio*, à consciência da perecibilidade das coisas e do mundo e, por isso, à construção de efeitos contra o olvido universal. Se, como Homero, Hesíodo pode, metaforicamente, ser pensado como um *pater* da futura legislação da *polis*, a verdade é que a eleição das Musas dele faz um mentor da helénica *ars memoriae* – essa, sim, *mater* de toda a organização grega. E, por essa razão, existe na sua forma de apresentar a *Teogonia* uma incipiente, como Jean-Pierre Vernant apelida, “transformação radical da experiência do tempo”<sup>14</sup>. Por outro lado, a referência explícita ao *presente*, ao *passado* e ao inevitável regresso deste como futuro do que já foi, dá conta de uma sucessão dual, sequencial e qualitativa de tempos, contendo em si mesma o motor da sua eterna substituição – roda na qual, perante o

---

<sup>13</sup> Cf. Moses Finley, *Mythe, Mémoire, Histoire*, Paris, Flammarion, 1981, p. 18.

<sup>14</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs I*, Paris, Maspero, 1982, p. 97: “Dans le Pythagorisme l’anamnèsis réalise pleinement ce qui, chez Hésiode, était seulement esquissé: l’initiation à un état nouveau, la transformation radicale de l’expérience temporelle”.

enaltecimento das origens, a contemporaneidade aparece como empobrecimento ontológico.

Se este parece ser o prefácio intuitivo da cíclica concepção de tempo, ele é, indubitavelmente, orientador do que será a cultura grega enquanto constructo e enquanto política. E não é menos verdade que, a ser assim, então também em Hesíodo – e não apenas futuramente com Platão – a memória e, conseqüentemente, a luta pelo preenchimento da *queda* que todo o esquecimento provoca acabam por ser pensados como respostas à pergunta fundamental acerca do lugar do Homem no *kosmos*. O que o poeta faz é oferecer a todos a possibilidade de se pensarem no seio deste como um todo, a partir do momento em que se propõe relatar o começo, declínio e fim de tudo. Com efeito, esta é uma Mnemósine impessoal. No entanto, é inquestionável que, a partir do momento em que a narração revela que houve presentes passíveis de glorificação, então a narrativa também abre janelas para a fuga do Homem à idade decadente em que nascera e, por conseguinte, a um horizonte de sobrevivência anamnética que irá para além da sua finitude no grande ciclo do *kosmos*.

Certo é que estamos, quando muito, no domínio da poesia enquanto mistério<sup>15</sup> – logo, potencial acto revelatório –, diante do qual o poeta, em acto subjectivo que o idealizado e repetido aedo cego, Homero, e os seus mil retalhos do passado mítico grego não podiam ainda traduzir. No entanto, a “glorificação do presente e do passado” declara a estreita relação entre *Chronos* e *Mnemósine*, entre *Tempo* e *Memória*. Se os poemas órficos haverão de cantar um tempo que não perece, pois

“Semblable à une autre figure mythique, le fleuve Okeanos, qui enserre tout l’univers de son cours infatigable, *Chronos* a l’aspect d’une serpent fermé en cercle sur lui-même, d’un cycle qui, entourant et liant le monde, fait du cosmos, en dépit des apparences de multiplicités et de changement une sphère unique éternelle.”<sup>16</sup>

Hesíodo, devedor ainda do ideal heróico, colocava o presente no incessante motor cíclico do cosmos, admitindo a sua natural fatalidade, por um lado, mas, por outro, submergindo os homens ainda na regularidade universal. Longe da poesia lírica, o autor dos *Trabalhos e dos Dias* não lamenta a finitude dos ciclos individuais, estando

---

<sup>15</sup> Moses Finley, *O Mundo de Ulisses*, Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 39. A identificação entre discurso poético e ciência divinatória terá na figura de Orfeu e no orfismo o seu paradigma. Não por acaso, a genealogia de Homero foi incluída na descendência do poeta de Eurídice. Cf. *idem, ibidem*, p. 39.

<sup>16</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs I*, 98-99.

a sua preocupação essencialmente voltada para o resgate da história do mundo e da raça dos bem-aventurados.

Isto é, a imutabilidade dos deuses – a quem é atribuído um “sempre” (δ’ ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν εὐντων), presente na noção de Αἰών (*aiôn*), é promessa de felicidade, na medida em que, conhecendo o seu início, não há fim que venha conferir-lhe sentido por defeito – como se a divindade fosse alheia a Mnemósine e esta tivesse criado os seus instrumentos apenas para uso dos homens. De certo modo, ela é a mediadora entre a cosmogonia e a antropogonia que o mito narra. É que, como mostra Jean-Pierre Vernant, “le «toujours» qui définit la vie des dieux, et qui s’exprime dans la notion de l’ Αἰών divin, cesse d’évoquer le perpétuel recommencement de ce qui sans cesse se restaure en revenant sur soi, pour signifier la permanence dans une identité éternellement immobile”<sup>17</sup>. Fenecem, porém, e estarão sempre sob a ameaça do esquecimento os que, não estando no “sempre”, morrem por não conseguirem unir as duas pontas da vida.

Com efeito, e isso está bem patente no discurso de abertura da *Teogonia*, a *anamnêsis* (cuja designação carrega em si as duas valências: a da lembrança e a do esquecimento – bem como a da verdade e a da falsidade) acompanha a representação e a percepção do tempo em Hesíodo. O diálogo que o poeta estabelece com as Musas dá conta do papel transformador atribuído à rememoração, admitindo a sua acção, se não sobre o tempo (como o pitagorismo tentará<sup>18</sup>), pelo menos sobre a vida individual – indício da percepção desta enquanto agente possível do porvir.

A omissão do futuro na abertura da *Teogonia* não deixa margem para dúvidas: em virtude quer do carácter reprodutor do tempo, quer devido a uma rememoração constante da acção original, o futuro seria sempre um regresso. O único horizonte de expectativas, dando conta do paradigma cíclico do tempo grego, bem evidente no velho símbolo helénico da eternidade, a serpente “ouboros”<sup>19</sup> só cosmologicamente poderia ser perspectivado. Só a *physis* goza da eternidade e, por isso, a ela tudo retorna.

---

<sup>17</sup> *Idem, ibidem*, p. 100.

<sup>18</sup> *Idem, ibidem*, p. 101.

<sup>19</sup> Especificidade da extensa e antiga simbologia da serpente, o ouroboros compreende a simbologia “das ideias de movimento, de continuidade, de autofecundação e, em consequência, do eterno retorno” (Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 670). De facto, a par e em consequência das valências de fecundidade e de autodestruição, o ouroboros encerra em si o princípio único da temporalidade arcaica: o permanente renascimento dos ciclos não logra enganar, sendo antes a sua expressão, a pulsão mortal que, em um só ser, identifica *eros* y *thanatos*. Assim, se o círculo, símbolo da eternidade, parece conter a fuga possível à animalidade, a autofagia da serpente vem lembrar a condenação da vida enquanto existência assente na sucessão de fins.

Assim, a acção dos deuses representa um imperativo regulador, mais da ordem da elevação da *physis* a paradigma nomológico – posta em prática em *Trabalhos e Dias* – do que um sinal abscondito que a Humanidade terá de revelar, como acontecerá com o paradigma do *Livro*. A acção grega, definidora do sentido a-histórico da cultura helénica, fora – como nos grandes mitos anteriores à cultura escrita –organizar o caos como cosmos, disposição essa que resultara na prioridade do conhecimento de si e na prevalência modelar da *physis*, divina e humana, enquanto matriz. De facto, a interpelação délfica, “conhece-te a ti mesmo” (γνώθι σεαυτόν), traz consigo a força e o limite da concepção cíclica helénica: segundo Heraclito, o deus “Não oculta, não revela, só indica”<sup>20</sup>.

Em suma, não pode assumir um carácter discursivo e, logicamente, revelatório. Não está, em consequência, sujeita à profundidade escatológica e soteriológica dos monoteísmos transcendentais, pelo que seria ilógico falar-se em *sentido último* quando em causa está a primazia sempre do presente, não pela sua densidade excessiva, mas sim devido ao seu entendimento enquanto circunstância diminuída.

Talvez por esse motivo a história dos deuses seja extensível a todas as gerações de humanos. É precisamente por causa da sua impossível exemplaridade que os mitos elegeram como arquétipos os princípios que os geraram. E, por isso, a renovação do tempo é infinita<sup>21</sup> e a sua lógica substitutiva – porém imutável. Em última análise, e como lembra a narrativa mítica, a cíclica mas constante renovação do tempo, resolvendo o tempo pretérito em toda a certeza de um mítico passado de antanho e degolando cada futuro, quer seja com o travo da tragédia, quer seja com o preenchimento do seu círculo, inibe o esquecimento, condição para que o acto e a felicidade sejam possíveis (como mais à frente se tornará patente). Contrariamente aos hebreus<sup>22</sup>, não existe, pois, uma percepção do tempo como *continuum*.

Porém, a concepção do tempo cíclico<sup>23</sup>, sendo a-histórica, está, contudo, temporalizada e não foge a fragmentos de temporalidade inversíveis dentro da repetição infinita do grande todo. Nessa temporalização, a univocidade do mito genético, se inviabiliza os trâmites sucessivos de uma cronologia evolutiva, mais enraíza as suas premissas temporais na constante perscrutação do passado.

---

<sup>20</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>21</sup> Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, Coimbra, Almedina, 2009, p. 136.

<sup>22</sup> *Idem, ibidem*, p. 22.

<sup>23</sup> Cf. Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 45 e ss.

A a-historicidade da matriz temporal grega parece ditar, pois, a impossibilidade do Novo. A arquetipia celeste desmente o Novo enquanto acontecimento irrepetível, logo, enquanto *revelação* e *revolução*. Pelo que o *novo periódico* que as concepções cíclicas, que tiveram no eterno retorno o seu *élan*, e que, em muitos casos, se traduziu no Ano Novo<sup>24</sup>, é antagonista da consideração irreversível e qualitativa do tempo e, por esse motivo, do *estranhamento* e da *fuga* em relação à dor que todo o tempo presente provoca.

A “normalidade” do sofrimento<sup>25</sup> só é perturbada no que diz respeito ao desconhecimento, o que explica a importância da anagnórise na encenação do trágico e a aceitação da *moira* e do castigo que à *hybris* se segue. A inexorabilidade do destino (*tikê*) impõe-se, na medida em que tudo quanto acontece deve inscrever-se na cronofagia do mundo – para além das regenerações anuais garantidas pelos ritos –, sem que uma regeneração última e irreversível se imponha como finalidade.

Só o homem parece, pois, ser nota dissonante na ordem natural. Os herméticos fragmentos de Heraclito corroboram a indivisibilidade entre homem e natureza, outrossim, a sua trágica natureza mutável. Ele é, pois, o único ser transitório que, à escala individual, parece ter poder para contraditar a repetibilidade cíclica, diante da alheia e inflexível *physis*:

Para quem entrar no mesmo rio, outras são as águas que correm por ele.<sup>26</sup>

Se em causa está a mutabilidade do ser individual por oposição à permanência da *physis*, não deixa de ser sintomático que a teoria heraclitiana do fogo – e da *ekpyrosis* enquanto conflagração universal que aniquilaria todas as coisas para que a regeneração pudesse ser operada – venha assumir uma função justiceira<sup>27</sup> sobre o Todo. Com efeito, sendo o *kosmos* de Heraclito intrinsecamente animado pelo fogo – elemento esse congregador do Todo numa ordem harmónica e gerador e casa de todas as coisas –, então ele preexiste e nada dele pode separar-se, pois que é dele que tudo vem:

---

<sup>24</sup> Cf. Mircea Eliade, *O Mito do Eterno Retorno. Arquetipos e repetição*, Lisboa, Edições 70, 1993, p. 66.

<sup>25</sup> A expressão é cunhada por Mircea Eliade. Cf. *Idem, ibidem*, p. 112.

<sup>26</sup> Heraclito, *Hélade. Antologia da Cultura Grega*, organização e tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Guimarães Editores, 2009, p. 152.

<sup>27</sup> Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI Editores, 1966, p. 95.

O cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se.<sup>28</sup>

Assim, somente ele pode exercer uma acção justa. O fogo é a *dikê*<sup>29</sup>, pelo que a discórdia (*Éris*), traduzida na descoberta heraclitiana da lei dos opostos, ao invés de compreender as calamidades advindas da *hybris*, seria sempre catarse da corrupção dos homens e do mundo. A acção justiceira não operava, todavia, através de uma expiação final; em causa estava o cumprimento igualitário e totalizante de uma necessária extinção das coisas, por forma a que uma circular regeneração viesse possibilitar a sua continuidade feita das rupturas que a morte provocava e, sobretudo, dos retornos que a mesma morte admitia.

E, por isso, a justiça estava a cargo não dos deuses (sujeitos, eles mesmos, à preexistente *physis*), mas de um princípio (dir-se-ia, panteísta) imarcescível, que, garantindo o fim, garantisse, também, um novo início. Leia-se o fragmento 6 Diels-Kranz:

Todos os dias há um Sol novo<sup>30</sup>.

Para Heraclito, o astro morre diariamente e diariamente nasce; contudo, mais do que isso, ao invés de apenas fazer residir nessa constatação o extermínio periódico e conseqüente renascimento das leis da *physis*, a *ekpyrosis* revela o Ser universal e, por isso, possibilita a sua *presença*. Tragicamente, a conflagração final permite a existência das coisas, como lhes conferisse um instante de eternidade antes da destruição pelo fogo. E, se é tentador pensar na acção ígnea como um castigo, a verdade é que ela é somente, não a correcção das coisas, mas a possibilidade de outras ocuparem o seu lugar na grande cadeia temporal – anelada – da temporalidade e da *physis*.

A *ekpyrosis* é, assim, a revelação do Ser. Importa, pois, sublinhar a natureza da temporalidade helénica como condição da sua perspectiva sobre a finitude – a que não pôde, desde logo, ser alheia a construção de uma filosofia da espera e do inesperado, arreigada numa função sentenciadora e transcendental. Tanto mais que, como adiante

---

<sup>28</sup> Ário Dídimo, em Eusébio, *Preparação Evangélica*, XV, 20, 2, in *Heraclito. Fragmentos contextualizados*, prefácio, tradução e comentários de Alexandre Costa, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, p. 51.

<sup>29</sup> Rodolfo Mondolfo, *op. cit.*, p. 98.

<sup>30</sup> Heraclito, fragmento 12 Diels-Kranz, *Hélade. Antologia da Cultura Grega*, p. 152.



desenvolveremos, a concepção da *ekpyrosis* pode remeter, indiscutivelmente, para a equação – bem mais do que mero tópico – do fim do mundo.

Desta feita, não se pense que a proposta escatológica de Heraclito identifica fim e expiação<sup>31</sup>. A lei da reciprocidade dos contrários – que resulta na dialéctica dos opostos – torna vã qualquer dimensão penitente no edifício lógico do filósofo de Éfeso, já que o contrário do Bem é condição para a existência deste. Nesse sentido, punição e catarse não podem ser convertidas em *exemplum*, pois que a medida de tempo imposta ao homem é a sua natural insuperabilidade. A morte, pois, individual ou imposta pela *ekpyrosis*, não faz do horizonte grego o advento da justiça sobre o passado, mas tão-somente a esperada chegada do fim do tempo de cada um – e não da *physis*. A identidade entre opostos, plasmada bem conhecidamente no fragmento 23 Diels Kranz,

Não saberiam o nome da justiça, se não fora a «injustiça»<sup>32</sup>

anula a unilateralidade do humano arbítrio, como se todos os opostos, sendo coincidentes, pertencessem à harmonia do mesmo *kosmos*. Sendo assim, o que o fogo final vem fazer é exhibir num instante de visibilidade a coincidência de contrários, ao, pela morte generalizada, unir no mesmo fim o ser verdadeiro e o seu duplo. Ora, a constância do Sol é apenas uma forma mais de apresentar o fogo (*πυρ*, ‘pur’) e, assim, o *logos*. O Sol (*Ἥλιος*, ‘Élios’), ou, melhor, a sua rotação, como na altura se acreditava, mede o tempo<sup>33</sup>, o que significa que a luz, funcionando como *dikê* (δική), antes mesmo de qualquer divindade habita no Todo universal enquanto soberania.

A entidade soberana, o Ser ígneo, uno na multiplicidade e múltiplo na unidade, exerce uma justiça manifesta na dádiva e no corte do tempo individual – que, assim, pode participar no Todo. Diante da dialéctica de Heraclito, mesmo a *hybris* enquanto acção, e enquanto valor, fica reduzida à não-aceitação da contradição como circunstância humana – bem como do determinismo da *physis*. É, pois, o fogo, na sua valência de luz e medida, que permite a sucessão – cíclica – do tempo:

De facto, o tempo, estando necessariamente em conexão e concórdia com o céu, não é simplesmente movimento, mas, como se disse, movimento ordenado contendo medida, limites, ciclos;

---

<sup>31</sup> Rodolfo Mondolfo, *op. cit.*, p. 99.

<sup>32</sup> Heraclito, fragmento 23 Diels-Kranz, *Hélade*, p. 154.

<sup>33</sup> Cf. M. Heidegger e E. Fink, *Heraclitus Seminar 1966/67*, The University of Alabama Press, 1979, p. 35.

desses é o Sol preposto e vigia para definir, dirigir, revelar e fazer aparecer transmutações e períodos que trazem todas as coisas, conforme Heraclito (...).<sup>34</sup>

Tenha-se em conta que, aqui, “estações” não são fracturas temporais em ordem a dividir o tempo; elas dizem respeito ao processo de maturação – contínua e circular – da vida<sup>35</sup>. O homem, ou tudo o que nasce no seio da *physis*, encontra-se, em conclusão, parado na sua mutabilidade. A temporalidade cíclica dos helenos, actuando sobre o homem através das estações, matura e degeneresce todas as coisas vivas, não permitindo nunca, se assim podemos dizer, que o homem, enquanto género, caminhe rumo ao horizonte. O futuro, para o homem grego, seria sempre a prova incontestável da impossibilidade da utopia estar “lá”, à frente do tempo, pois que a ele não seria consentida a desmesura de acelerá-lo.

O futuro, assim, não seria sequer o adventício; na incessante roda temporal, a futuridade (tal como a historicidade moderna a virá a pensar) não pode ter lugar, na medida em que o parco *biós* dado ao homem, ironicamente, parece fixá-lo num antropocentrismo *a contrario*.

Se não esperar, não encontrará o inesperado, sendo não encontrável e inacessível.<sup>36</sup>

Ao homem é dado, pois, um *esperar* paradoxal. Não sendo o fim punitivo mas apenas o cumprimento da existência métrica do universo, de novo está em causa o advento da revelação final como acesso à verdade, já que a *dikê* justiceira chegará para distinguir os fabricantes de mentiras – e as testemunhas da verdade<sup>37</sup>. Em última análise, a *dikê* lucífera expressa-se através da revelação da mentira e da exposição da única contradição impossível de fazer os seus opostos coincidirem: a verdade e a falsidade. É bem conhecido o fragmento 28:

A justiça atingirá os artesãos e as testemunhas de mentiras.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Plutarco, *Questões Platónicas*, 1.007d, in *Heraclito. Fragmentos contextualizados*, prefácio, tradução e comentários de Alexandre Costa, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, p. 117.

<sup>35</sup> Cf. M. Heidegger e E. Fink, *op. cit.*, p. 35.

<sup>36</sup> Ário Dídimos, *Stromata*, II, 8, in *Heraclito. Fragmentos contextualizados*, p. 57.

<sup>37</sup> Cf. M. Heidegger e E. Fink, *op. cit.*, p. 154.

<sup>38</sup> Ário Dídimos, *Stromata*, V, 9, in *Heraclito. Fragmentos contextualizados*, p. 67.

E, por isso, a verdade é que o que, em última instância, o homem deve esperar. Ela é, em Heraclito, *o que não é possível submergir, o que sempre fica*, ainda que, provisoriamente, encoberta pela trama da mentira. Ora, pensando bem, esta era já a grande tensão que, segundo Hesíodo, reinava entre as filhas de Mnemósine.

### **Práxis e logos: da luta contra a corrupção do tempo**

Com a prevalência do mito sobre a organização da vida e do conhecimento e com a consequente crença na factualidade do mesmo (não obstante a declarada intemporalidade dos factos narrados<sup>39</sup>), a transmissibilidade do passado recente – ao contrário do que, séculos depois, acontecerá com a novel historiografia – não era equacionada do ponto de vista da sua eventual relevância enquanto exemplo. Em causa está a atribuição de poder normativo à origem e não tanto ao passado. Ora, mesmo quando aquela (como passado mítico) deixou de ser o principal objecto da produção literária helénica para que um passado plenamente pós-heróico pudesse emergir nas suas valências de índole política e moral, ainda aí o registo épico detinha a autoridade na estruturação da narrativa.

Por exemplo, quando Tucídides invoca testemunhos arqueológicos (Micenas, Delos, etc.), o que está em causa não é o uso de “traços” enquanto possíveis testemunhos. O passado “recente” continuará a ser, durante muito tempo, indicador sobre a organização política, pelo que a visão de Hesíodo sobre a passagem de geração em geração, não através de um processo de evolução e decadência mas antes por meio da fatal ordem da *physis* (traduzida não apenas enquanto transição, como também meio para a ruína final) continuará a vigorar. A emergência da *polis* e a consequente valorização da retórica<sup>40</sup>, se, por um lado, fixam o papel secundário dos aspectos mítico e religioso enquanto instrumento de ordenação social (que, não obstante, mantém a matriz original), continua a responder aos desígnios do fatal retorno.

Na medida em que o advento do império da lei escrita visa, entre outras funções, objectivar socialmente valores perenes e ideais, a lei corresponde ao alargamento justo (*dikê*) da possibilidade de, através do trabalho sobre a ordem (*kosmos*), estarem todos na posse de normas passíveis de fazerem contracorrente à corrupção que o tempo provoca.

---

<sup>39</sup> Cf. Moses Finley, *Mythe, Mémoire, Histoire. Les usages du passé*, p. 15.

<sup>40</sup> Cf. Jean-Pierre Vernant, *Origens do Pensamento Grego*, Lisboa, Teorema, 1987, p. 56 e ss.

A exemplaridade idealizada da lei (*nomos*) dá corpo à persuasão – de que a retórica é o expoente máximo –, porém, agora inscrita na *isonomia* enquanto partilha do poder por *todos*, resposta à inevitável degeneração do poder que, absoluto e concentrado numa só pessoa (da monarquia à tirania), geraria. Ora, com tudo isto, está-se cada vez mais dentro da objectivação do homem, não como mero *biós* mas como *zoón politikón*.

O princípio da circularidade temporal permanece incólume na medida em que a organização da *polis*, com os valores, moralidade e universo espiritual a ela inerentes, não pressuporá nunca uma perspectiva cumulativa e contínua do tempo – nem mesmo quando os princípios da tragédia, o seu *deus ex machina* e as vorazes Erínias parecem instalar, materializando os efeitos da *hybris*, a descontinuidade e a suspensão do tempo que o irónico efeito do trágico sempre transporta consigo.

A permanência do rito em plena ascensão, desenvolvimento e progressiva queda da *polis*<sup>41</sup>, ainda que tenha acompanhado as mutações que também as instituições religiosas helénicas sofreram (a perda do secretismo, a anulação do seu papel político, a possibilidade de julgamento), traduz a necessidade permanente da invocação da plenitude da origem. Havendo a consciência de que a lei é a prova política, e a tragédia a prova estética, sobre a existência da finitude de cada mundo (concebidos estes como estando insertos numa perenidade ciclicamente garantida), a ritualização da cosmogonia – a *festa da origem* – será sempre a experiência da experiência sagrada, primordial, porém passível de eternas reactualizações, do tempo mítico<sup>42</sup>.

Este é, por isso, “indefinidamente recuperável, indefinidamente irrepitível”<sup>43</sup>. Consagrado a um reinício – mas não a um renascimento –, o tempo cíclico produz um presente votado ao fracasso, como se houvesse sido banido da idade de ouro pela mão da *physis* implacável e condenado a uma permanente e sensível incompletude, diante do qual o futuro seria, necessariamente, o advento do caos – e da infelicidade. É que, se o futuro pode ser representificado pelo rito – o tempo sagrado –, logo é desmentido pela irrupção do tempo profano.

Não por acaso, a *eudaimonia* grega não pode ser identificada com uma felicidade, ou mesmo com um bem-estar inserível, como bem explica Hannah Arendt, num horizonte de expectativas. Deste modo, a *eudaimonia*, pressupondo um estado de

---

<sup>41</sup> *Idem, ibidem*, p. 56 e ss; Vide Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica, I Volume – Cultura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 306 e ss; José Ribeiro Ferreira, *A Grécia Antiga. Sociedade e Política*, Lisboa, Edições 70, pp. 85 e ss.

<sup>42</sup> Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d, p. 61 e ss.

<sup>43</sup> *Idem, ibidem*.

permanência<sup>44</sup>, implica uma amálgama temporal própria de uma tipologia cíclica na medida em que não existe possibilidade alguma de projecção – e evolução – futuras. Segundo Arendt, a intraduzibilidade da eudaimonia, que tão-pouco pode ser reconhecida como beatitude, deve-se, também, ao ser ela invisível para o seu portador e somente sensível aos olhos dos outros. E, porque ela dura com e enquanto durar a vida, no caso grego, é a morte quem vem revelar a positividade da *eudaimonia* do sujeito, pelo que a vida (*biós*) enquanto narrativa só pode ser concebida após a concretização da finitude. Vida e morte encontram-se e sobrepõem-se, e, por isso, com a vida se paga a ascensão a arquétipo heróico<sup>45</sup>.

Sabe-se que é a *práxis*, pois, que granjeia, não a lembrança, mas o paradigma. Porém, esse exemplo será sempre da ordem da imortalidade do ser, agora disponível para todos através da lei e da *polis*. Dir-se-ia, assim, que, em primeira instância, o que está em causa é a auto-afirmação individual, não com uma intenção exemplar *ad usum posteri*, mas sim tendo em vista a monumentalidade do passado. O presente e a sua lei seriam, sempre, rosto do pretérito, existente para que o futuro adiasse o mais possível a deflagração da *hybris*. Rosto do ido seriam; no entanto, a premência da acção no passado (da *práxis*) só através da obra (*poiesis*) ficaria assegurada: “Falando metafórica e teoricamente (e não historicamente, é claro), é como se os que regressaram da Guerra de Tróia desejassem tornar permanente o espaço da acção decorrente dos seus feitos e sofrimentos, e impedir que esse espaço desaparecesse com a dispersão e o regresso de cada um ao seu lar”<sup>46</sup>.

Em termos de concepção da temporalidade, esta dependência da *práxis* em relação à *poiesis*, que Hannah Arendt reiteradamente sugere<sup>47</sup>, acarreta a *natural* degenerescência enquanto condição da *physis* e do homem e, conseqüentemente, enquanto identidade do ser e do tempo e, tragicamente, sua visibilidade possível. A *polis* consagra, pois, a lei enquanto, e, por um lado, forma de assegurar a continuidade

---

<sup>44</sup> Hannah Arendt, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio D’Água, 2001, p. 243: “Porque eudaimonia não significa felicidade nem beatitude; é intraduzível e talvez até inexplicável. Tem a conotação de bem-aventurança, mas não no sentido religioso; significa, literalmente, algo como o bem-estar do *daimon* que segue o homem durante toda a sua vida e que é a sua identidade inconfundível, mas que só transparece e é visível para os outros. Portanto, ao contrário da felicidade, que é um estado de ânimo passageiro, e da boa sorte, que pode visitar-nos em certos períodos da vida e ausentar-se em outros, a *eudamonia*, como a própria vida, é condição duradoura: não pode ser mudada nem é capaz de produzir mudanças.”

<sup>45</sup> *Idem, ibidem*, p. 244.

<sup>46</sup> *Idem, ibidem*, 248.

<sup>47</sup> *Idem, ibidem*, p. 242 e ss.; Hannah Arendt, *Sobre a Revolução*, Lisboa, Relógio D’Água, 2001, pp. 20-21.

da ordem (logo, sufocando as evidências do *caos*), por outro lado, possibilidade de exercício da máxima virtude (logo, permitindo a fama individual). Sendo que apenas por via da acção o homem pode escapar ao imperativo da *physis*<sup>48</sup>, admite-se, portanto, que o desejo de vencê-la traduz a crença na concepção cíclica de tempo e a vontade de ultrapassá-la. A Natureza e as suas gerações periódicas, porque inscritas no tempo, são as verdadeiras fadoras do esquecimento, na medida em que os ciclos de morte e renascimento, ao submergirem o passado, impõem a atemporalidade da *physis* e, conseqüentemente, a emersão do género humano, como *biós*, na mortalidade exigida pelo cumprimento cíclico que aquela implica.

Com efeito, o tempo cíclico funda-se numa dimensão paradigmática que, se permite a distinção qualitativa dos tempos, dita necessariamente uma dimensão mortal da humanidade que só a *práxis* poderia mitigar, pois a eternidade estava reservada à excelência e à perfeição (*arété*) dos capazes de acção digna de obras. E, por isso, Aquiles, Ulisses, Péricles ou Sólon, seja por via da mitologização, seja por via da construção biográfica, foram elevados a figuras máximas. O paradigma, ao qual se chega através da acção, parece provar que a matriz individual da reversibilidade do tempo da finitude é possível e concebível do ponto de vista ontológico, poético e político.

Daí que, também, apenas a natureza fosse eterna<sup>49</sup>, na medida em que a existência humana se multiplica substitutivamente, revezando-se e tendo na *obra* a possibilidade única de desafiar, pela semelhança, a permanência do mundo. Dentro do quadro da temporalidade cíclica, as concepções excepcionais do obrar (*homo faber*) e do agir (*zoon politikon*) não surpreendem. De facto, elas têm em si mesmas a raiz do começo e da identidade. Contra a mecanicidade animal dos processos biológicos (*homo laborans*), de carácter doméstico e interminável, o *homo faber* lança mão da intencionalidade humana para criar um mundo público, arquitectado de forma artificial, é certo, mas que rompe a interminável periodicidade do tempo cíclico através da criação de artefactos duráveis, ainda que assombrados pela sua temporalidade finita e limitada. A *teknê* e a *poiêsis* estão, portanto, ao serviço da criação de um mundo concreto e institucional. Ora, será nesta institucionalidade, necessária à vida pública, que reside a lacuna dos trabalhos do *homo faber*.

---

<sup>48</sup> Hannah Arendt, *Entre o passado e o Futuro*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2000; Hannah Arendt, *A Condição Humana*; Fernando Catroga, *op.cit.*, p. 58.

<sup>49</sup> Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro* e Fernando Catroga, *op. cit.*, p. 58.

Com efeito, a estabilidade temporária dos produtos materiais do *homo faber* não lhe granjeia ainda uma liberdade total. Esta residirá na *práxis* enquanto acção na medida em que é esta que permite ao homem carregar em si a possibilidade do começo e, por conseguinte, do *novo*. Se agir é “iniciar” (*archein*), como Hannah Arendt lembra<sup>50</sup>, é também um dos modos da revelação do ser e, nesse sentido, um *segundo nascimento*, que traz no seu ventre a produção do *Novo* e do inesperado, pelo que somente a *práxis* é verdadeiramente criadora e capaz de suplantar a efemeridade humana. E, no bojo da repetição do Mesmo, essa é a luta maior empreendida contra a *physis*, massa formada pelo *kosmos* no seio do qual o ente humano, síntese de acontecimentos novos (cada nascimento humano), é o portador único da iniciativa e, por consequência, da liberdade (entendida aqui como poder do homem para se rebelar contra a monstruosa omnifagia do mundo natural).

Este vencimento da natureza que a acção (*práxis*) propicia é-o porque fonte de uma produção discursiva que pode impedir o silenciamento da liberdade humana. Resultado, pois, do facto de “O facto de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar infinitamente o improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de modo que, a cada nascimento, vem ao mundo algo de singularmente novo”<sup>51</sup>. E resultante dessa capacidade é a sua elevação do patamar do *biós* ao de *zoon politikon*, (ζῷον πολιτικόν).

De facto, se o ciclo vem a ser a derradeira prova da finitude e do renascimento, subordinados estes a uma perspectiva biológica, a luta contra esta inexorável biologia, circunstância e condição do homem, tem na acção o anúncio da sua possível antropodiceica superação. Somente o *logos* (a palavra) distinguirá o homem do *biós* e do *zoon* e transformará a obra em feito, transfigurando a identidade anunciada através da *práxis* em signo, logo, em um primeiro grau de monumentalidade e que, por ora, se traduz na diária e dialógica afirmação da identidade do sujeito diante dos demais<sup>52</sup>: “Esta qualidade reveladora do discurso e da acção emerge à superfície quando as pessoas estão umas *com* outras, isto é, no simples gozo da convivência humana, e não «pró» ou «contra» as outras. Embora ninguém saiba que tipo de «quem» se revela ao expor-se na acção e na palavra, é necessário que cada um esteja disposto a correr o risco

---

<sup>50</sup> Hannah Arendt, *A Condição Humana*, p. 225.

<sup>51</sup> *Idem, ibidem*, p. 226.

<sup>52</sup> *Idem, ibidem*, p. 224 e ss.

da revelação.”<sup>53</sup> Daí que o *zoon politikon* seja, por excelência, a objectivação da luta contra o biológico e a manifestação do reconhecimento, em espaço público, da pretensão primeira e última do homem: a glória (κλεος), fruto do valor (τιμή) e da virtude (ἀρετή), e, por consequência, a *eudaimonia*.

Nesse sentido, a obra de arte, ou, se quisermos, a obra de arte poética (entendida aqui como *poiesis*), capaz de repetir o transcurso da acção mediante a sua memorabilidade<sup>54</sup>, acrescenta singularidade à ordem natural das coisas, ou melhor, à temporalidade cíclica. Porém, mas somente a organização política, sustentada por uma retórica digna (como veremos adiante), poderá salvar o homem dentro da multiplicidade a que pertence. Com efeito, escreve Hannah Arendt: “É esta intimidade com a memória viva que permite que o poema perdure, retenha a sua durabilidade fora da página escrita ou impressa; e, embora a «qualidade» de um poema seja medida por vários padrões diferentes, a sua «memorabilidade» determinará inevitavelmente a sua durabilidade, isto é, a possibilidade de ficar permanentemente fixado na lembrança da humanidade.” É que o novo, nascido da acção enquanto começo, corre sempre contra as probabilidades, logo, contra a lei – sendo esta produto do *homo faber*.

Através da *práxis*, a natureza devém cenário mundano e ao ente humano é dado respirar o quinhão de imortalidade que, bem mais do que a *athanasia* (*athanasia*), permite a transmissão e a permanência do homem na imortal estabilidade do mundo helénico. Por palavras de Hannah Arendt, “É como se a estabilidade humana transparecesse na permanência da arte, de modo que um certo pressentimento de imortalidade – não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal feito por mãos mortais – adquira presença tangível para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, escrever e ser lido”<sup>55</sup>. Todavia, a excepcionalidade do acto e a sua recordação através da palavra não podem ser confundidas com uma subversão da ordem (*nomos*). Assim sendo, a *Teogonia* de Hesíodo – ou as retalhadas epopeias de Homero, a *Ilíada* e a *Odisseia* – corresponderiam a um esquema *anunciativo*, enquanto a passagem ao estado filosófico e racional basear-se-ia numa lógica *enunciativa*<sup>56</sup>.

A pergunta que deve ser feita é como pensar a possibilidade de contar histórias fora da linguagem primeva da poesia e tendo como pano de fundo uma temporalidade cíclica como a helénica, isto é, a possibilidade da História enquanto *res gestae*. E talvez

---

<sup>53</sup> *Idem, ibidem*, p. 228.

<sup>54</sup> *Idem, ibidem*, p. 210.

<sup>55</sup> *Idem, ibidem*, p. 210.

<sup>56</sup> Victor Matos, *op. cit.*, p. 82.



a resposta esteja nesta diferença, bem mostrada por Hannah Arendt: as “situações únicas, feitos ou eventos, interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a *bíos* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológico”. O tema da História são essas interrupções. O *extraordinário*, por outras palavras<sup>57</sup>, significará a passagem da organização mítica do pensamento para um quadro filosófico e racional (aquele onde a emergência da história enquanto gênero literário se dará). Conseqüentemente, este obrigará a pensar-se a modelização da *obra* enquanto fixação da *acção* que as histórias (ιστορίης) aportam. Se, para o grego, o homem estaria sujeito irrevogavelmente às leis da *physis*, então nada lhe restaria a não ser a opção – ou a inevitabilidade – de dois caminhos: por um lado, a manutenção do trabalho e, decorrente deste, a sua mera auto-reprodução física e fisiológica; por outro, a sua assunção como animal político, isto é, como sujeito desejoso de ultrapassar a máquina do esquecimento que é o tempo. Com esta última alternativa, estavam asseguradas, pois, as condições para a recordação.

### **No início era o esquecimento**

O espírito da temporalidade, que, aparentemente, parece faltar a Hesíodo, havia sido colmatado pela constante inquirição sobre a origem dos males do mundo, como se a re-construção dos inícios fosse indissociável da *queda* e, conseqüentemente, esse acontecimento devesse ser estrategicamente lembrado como origem. E se é possível ler nos seus tentes de resposta a própria evolução do pensamento rumo a um ainda inconcebível sistema temporal (do mito de Prometeu e Pandora à descrição das Idades e das raças), é incontestável que o ciclo seria sempre a manifestação da *physis* face à natureza irreversível do *biós* humano concreto. No entanto, tal como em Heraclito, a irreversibilidade, não importa a roda sucessiva da *physis*, tinha a sua expressão na iminência do esquecimento, o que permite a configuração, não da linearidade como matiz comum às diversas experiências do tempo (como adiante será explicitado), mas, sobretudo, da irreversibilidade enquanto grande fatora de todos os caminhos temporais, sendo ela a perfeita intersecção entre espaço e tempo.

---

<sup>57</sup> Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, p. 72.

Mesmo submerso na fluidez falsamente lenta do eterno retorno, o pensamento grego, o mítico e o filosófico, acabam por, muito em virtude da sua definição de mortalidade<sup>58</sup>, estabelecer também uma concepção de acontecimento que não podia ser outra que não a sua definição como “descontinuidade reveladora”<sup>59</sup>, mesmo que se tratasse, como de Homero a Heródoto foi, do acontecimento arquetípico. E isto mesmo Hannah Arendt acentua, ao jogar com a necessidade de não confundir o individual com a espécie e a dimensão política com a dimensão biológica: “A mortalidade do homem repousa no facto de que a vida individual, uma *bíos* com uma história identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica, *dzoé*.”

Daí que não importe a fatalidade do eterno retorno ou, mesmo, a ordem justiceira urdida pela pironomia de Heraclito. A encarnação narrativa do acontecimento responde à consciência de que a condição concreta do homem enquanto *experiente* finito de um tempo *biográfico* não é totalmente submergível na amnésia que o tempo da *physis* transporta consigo. Por isso, talvez seja mais certo sustentar que a *práxis* acaba por ser, em última análise, um combate permanente contra a corruptibilidade do Tempo e, por conseguinte, contra o esquecimento. Essa consciência não pode ter significado maior do que aquele que identifica uma concepção de tempo em última análise irreversível, à escala da singularidade prática, com o perigo, esse sim, contínuo do olvido.

Diga-se, em abono da verdade que, se qualquer história da memória comprova isto mesmo, ela é tanto mais eficaz quanto mais for, invisivelmente, uma história do esquecimento, decorrente, pois, de uma antropogonia que o coloca como nota qualificativa da debilidade da natureza humana. Daí que fazer uma história da memória – que não é nosso objectivo aqui – passa, necessariamente, pelo enumerar de estratégias para sobrevir ao esquecimento. Ora, se parece plausível afirmar-se que o olvido, a grande nuvem espessa somente comparável à incertitude do futuro<sup>60</sup>, não pode ter história na medida em que, para o afirmar, é necessário retirar-lhe o direito a qualquer objecto. De certa forma, o seu estatuto *epistemológico* é ainda mais radical do que o partilhado pela morte, na medida em que apenas através de manifestações interpostas (as atinentes à memória) é possível determinar a sua presença.

---

<sup>58</sup> *Idem, ibidem*, p. 71.

<sup>59</sup> A expressão é de Krzysztof Pomian, *L'Ordre du Temps*, Paris, Gallimard, 1984, p. 30 e ss.

<sup>60</sup> “Nous vivons entre deux nuées épaisses, dans l'oubli de ce qui fut et l'incertitude de ce qui sera”, Anatole France, *Sur la Pierre Blanche*, Paris, Nelson-Calmann-Lévy, 1905, p. 55.

Por antropogénese, é o esquecimento o estado primordial da coabitação da alma com o corpo. Por isso, coroa de papoulas as divindades tutelares da Morte (*Thanatos*), da Noite (*Nyx*) e do sono (*Hypnos*). As papoulas são o *népenthes* homérico, bebida feita à base da planta homónima e cuja propriedade seria induzir ao esquecimento<sup>61</sup>. Também por indução um estado amnésico adviria a quem ingerisse a flor de lótus, perigo escondido no país dos Lotófagos, onde Ulisses e os seus companheiros aportam. Parece, pois, que o esquecimento não é apresentado, miticamente, como condição, mas antes como estado. Porém, e talvez não por acaso, a papoula, também chamada *dormideira* em virtude dos seus atributos soporíferos e alucinógenos, acompanha a deusa Deméter<sup>62</sup>, divindade tutelar dos ciclos agrícolas e da fecundidade e protagonista dos mistérios de Elêusis, centro da celebração do eterno retorno. Também o seu nome era evocado, a par do de Perséfone, sua filha, para afiançar a sobrevivência das almas no Hades, pois, enquanto símbolo da terra cultivada que preside ao nascimento e queda dos círculos naturais (*Horephoros*), ela dirige a eterna transição entre vida e morte.

O ponto de partida do ente humano é, assim, o esquecimento, pelo que a amnésia, com e porque entrecortada pela reminiscência, é o único garante do estatuto ontológico da Verdade.

Assim, os princípios da iniciação aos mistérios, cujo objectivo principal seria o retorno da alma ao seu estado primitivo<sup>63</sup>, implicariam um retrocesso momentâneo em relação ao esquecimento a que a alma havia sido votada ao encontrar a matéria (*hylé*), no momento do nascimento. E, por isso, se aconselhava a alma do morto corpo heróico, chegada às profundezas do Hades, a beber a água da fonte de Mnemósine<sup>64</sup>. Contudo, outras mitologias das fontes circulavam: antes de beber do lago de Mnemósine, a alma

---

<sup>61</sup> Leia-se: “Foi então que ocorreu outra coisa a Helena, filha de Zeus./ No vinho de que bebiam pôs uma droga que causava/ a anulação da dor e da ira e o olvido de todos os males./ Quem quer que ingerisse esta droga misturada na taça,/ no decurso desse dia, lágrima alguma não verteria:/ nem que mortos jazessem à sua frente a mãe e o pai;/ nem que na sua presença o irmão ou o filho amado/ perante seus próprios olhos fossem chacinados pelo bronze.” Cf. Homero, *Odisseia*, IV, 219-226, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Cotovia e Frederico Lourenço, 2010, p. 72. Na *Íliada*, a papoila é símbolo de morte, como atesta o seguinte símile: “Inclinou [Gorgítion] cabeça como a papoila à qual no jardim/ pesam as sementes e as chuvas da Primavera –/ assim inclinou a cabeça, pesada devido ao elmo.” Cf. Homero, *Íliada*, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Cotovia, 2010, p. 172.

<sup>62</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 257-258; Pierre Grimal, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Lisboa, Difel, 1999, pp. 114-116.

<sup>63</sup> Cf. Victor Magnien, *Les Mystères d’Eleusis: leurs origines, le rituel de leurs initiations*, Paris, Payot, 1938, p. 100.

<sup>64</sup> *Idem, ibidem*, p. 256.

teria de beber a do Letes, por forma a esquecer toda a inquietação da sua existência hilemórfica<sup>65</sup>.

E se isto não pode ser confundido com o que se passará no platonismo – já que a anamnésis platónica, ao deixar de ser perspectivada miticamente<sup>66</sup>, o que faz é destituir a memória da sua função de guia da alma pelas suas vidas anteriores – verdade é que, na *República* de Platão, a existência de um rio subterrâneo denominado *Amélès*, junto do qual as almas chegam e, bebendo da sua água, perdem todas as recordações, dá conta de uma espécie de satisfação humana *post-mortem* diante do abandono de todos os espantos e de todas as dúvidas<sup>67</sup>.

Assim sendo, e não havendo novidade significativa em Platão, pois que se tratou de reatualizar a tradição que ligava *mélété* e Mnemósine (e, por extensão, *amélété* e *Lethes*), não surpreende que Pausânias, na sua *Descrição da Grécia*, faça das musas três divindades, *Mélété* (Prática), *Mnémé* (Memória) e *Aoidé* (Canto), número que fora Piero a alterar para as conhecidas nove filhas de Zeus e de Mnemósine<sup>68</sup>. Segundo Jean Pierre Vernant, a *mélété* acabará por ser reconhecida como caminho para a *arété*, quando, com a filosofia pitagórica, é assumida quer como caminho para a purificação da alma, quer como preparação e virtude para o papel político. Ela é o *treino* da mente cujo exercício capital está assente sobre uma disciplina da memória. Para o pitagorismo, a memória – e o seu exercício – seria condição de *sagesse*, de tal forma que todas as noites o discípulo deve lembrar e descrever todas as suas acções diurnas: a contemplação da boa acção conduziria à divina virtude, via para o conhecimento do mundo, dos homens e dos deuses. Os *Poemas de Ouro* de Pitágoras são, neste ponto, conclusivos mas subliminares:

Travaille à mettre ces préceptes en pratique, médite-les ; il faut que tu les aimes,  
Et ils te mettront sur les traces de la vertu divine,  
J'en jure par celui qui transmet à notre âme le sacré Quatenaire,  
Source de la Nature dont le cours est éternel.  
Mais ne commence pas à prendre à tâche une oeuvre,  
Sans demander aux Dieux de la parachever.  
Quand tous ces préceptes te seront familiers,  
Tu connaîtras la constitution des Dieux Immortels et des hommes mortels, tu sauras  
Jusqu'à quel point les choses se séparent, et jusqu'à quel point elles se rassemblent.

---

<sup>65</sup> “Il faut qu’il boive là l’eau appelée eau du Léihé, afin que lui arrive l’oubli de toutes les choses dont il s’est soucié jusqu’alors; après celle-là, il en boit une autre, celle de Mnémosyne : grâce à celle-ci il peut se souvenir de ce qu’il a vu une fois descendu” (Pausanias, IX, 39, 8).

<sup>66</sup> Cf. Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 105.

<sup>67</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 108.

<sup>68</sup> Pausânias, *Descrição da Grécia*, IX, 29, 2-3. Pausânias acrescenta que Mimnerno, poeta elegíaco, identifica duas gerações de musas: a primeira, descendente de Úrano; a segunda, de Zeus.

Tu connaîtras aussi, dans la mesure de la Justice, que la Nature est en tout semblable à elle-même,  
De sorte que tu n'espéreras point l'inespérable, et que plus rien ne te sera caché<sup>69</sup>.

Em inquestionável sintonia com Heraclito, parece, pois, que a memória é a guardiã da *sagesse* e é da sua prática (*mélété*) que o acesso às vidas pretéritas das almas é possível. Porém, não apenas. Os mandamentos pitagóricos asseveravam, para alguns, uma glória eterna, demonstrando, por um lado, a possibilidade de salvaguarda – memorial – de um sistema de valores, por outro, a funesta passagem do tempo, coroada pelo momento da morte, enquanto mão corruptora de quanto não for conservado. Indo mais longe ainda, a acumulação da vida – e das vidas – através da memória conduziria a um estado outro, o da plenitude da alma depois de sucessivas *paideias perfectas* e, conseqüentemente, a finitude do ciclo – após a qual nada mais seria dado a esperar à alma a não ser o acesso à Verdade.

Daí que a expressão “et que plus rien ne te sera caché” corresponda ao grego μήτε τι λήθειν (*mêté ti lêthein*): a arte da memória, pois que é disso que se trata, guiaria a alma para longe do esquecimento enquanto estado da *psyché* e enquanto condição de todas as coisas na sua correlação com a alma. O sequente aperfeiçoamento desta – necessariamente uma prova da *arété* consumada em vida – viria a torná-la imune ao esquecimento: olvido de si e de todas as coisas do mundo, rio cuja água recipiente algum podia reter e que teria na escrita potencial fonte de amnésia.

É assim o platónico rio Amélés, eco do rio Lethes, evidência de que o esquecimento é a *energeia* de toda a acção. De tal forma que o que encontramos em Platão, no diálogo *Fedro*, sendo uma defesa da *mélété* (pois que se trata de vincar o processo de rememoração enquanto instrumento de reconhecimento do aprendido outrora e que a queda no hilemorfismo havia sujeitado à obliteração), é também uma significativa crítica à escrita enquanto suporte anamnésico contra o esquecimento. Ouçamos Platão:

Ela [a escrita] tornará os homens mais esquecidos, pois que, sabendo escrever, deixarão de exercitar a memória, confiando apenas nas escrituras, e só se lembrarão de um assunto por força de motivos exteriores, por meio de sinais, e não de assuntos em si mesmos. Por isso, não inventaste um remédio para a memória, mas sim para a rememoração.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> <http://pierre.coninx.free.fr/lectures/versdor.htm>; cf. Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 111.

<sup>70</sup> Platão, *Fedro*, tradução e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1989, p.

Desta feita, em primeiro lugar, o motivo maior da invenção da escrita – o aumento da *tecnê* do homem contra o esquecimento, modo de confessar a tomada de consciência de que a complexização da vida política estaria a contribuir para a paulatina erosão da virtualidade anamnética da oralidade. E tenha-se em conta que à teoria platônica interessará a problemática da memória e do esquecimento enquanto duplo estado provisório infligido ao homem no momento da queda na hilemorfia (logo, não é da permanente ameaça do olvido que brota a condição trágica do homem). Assim, o que esta crítica tem subjacente é, por um lado, a constância de uma mitologia de Mnémósine em que esta é sempre a mão que se dá ao homem para que este chegue até à imortalidade, por outro, a falibilidade da representação.

Assim, em termos platônicos, a memória é uma actividade da alma que age porque o seu corpo está submetido ao esquecimento; a bem dizer, e porque a recordação teria como fito a busca da Verdade e do Ser eterno e já não o retorno a passadas vidas, a escrita não pode ser veículo de conhecimento. Diretamente situada no mundo das aparências, ela apenas pode traduzir uma cópia muda das ideias. A recordação enquanto exercício (*mélété*) – sustentado, sobretudo, pelo *dia-logo* – deveria aproximar o sujeito da unidade divina e cósmica e, como a sua função seria restituir a alma à sua verdadeira pátria divina, o escrever seria ainda participar no tempo e na contingência humana, não permitindo a esta que se libertasse do fluxo *cronocrático*. A queda na temporalidade cíclica é, ela mesma, a impugnação do homem à desigual dialéctica entre memória e esquecimento.

No entanto, se a primeira apenas é concebível enquanto instrumento de conhecimento, deve dizer-se que o segundo, continuando a fazer as almas perigar na sua ascese *post-mortem*, é revelado, também em Platão, enquanto, afinal, lastro das duas vidas distintas: a da alma e a da sua existência incorporada na matéria, isto é, a sua vida verdadeiramente humana. Não é essa a conclusão da *República*, a que voltamos de novo para salientar, uma vez mais, a insustentável água do rio Âmeles? O que significa que, além da lógica repulsa platônica pelo testemunho escrito – passo primeiro para o silenciamento do conhecimento (bem mais do que do tempo) –, não será infundado afirmar-se que o regozijo perante a constatação de que o mito de Er havia sobrevivido coloca, novamente, acima de qualquer instrumentalização da memória a urgência de guardar histórias – a verdade – da sua irreversível queda no esquecimento.

Todavia, não é tudo. No parágrafo final da *República*, Platão não exorta as almas a não beberem do rio Âmeles. O texto é bastante explícito a este respeito:

Quando as restantes passaram, todas se encaminharam para a planura do Letes, através de um calor e de uma sufocação terríveis.

De facto, ela era despida de árvores e de plantas. Quando já entardecia, acampara, junto do rio Âmeles, cuja água nenhum vaso pode conservar. Todas são forçadas a beber uma certa quantidade dessa água, mas aquelas a quem a reflexão não salvaguarda bebem mais do que a medida. Enquanto se bebe, esquece-se tudo.<sup>71</sup>

A selectividade ou a totalidade do esquecimento estão, também, inscritas nos percursos da *hybris*, dependendo do arbítrio da alma a imersão na inebriante água do oblívio. No esquecimento parece, pois, fundir-se a *Atê*, o erro, prenúncio da tentação cristã e, sobretudo, e porque estamos em clave platónica, inibidor da Verdade. Daí a expressiva etimologia de *Aletheia* (ἀλήθεια), dando conta, talvez, de que, para os Gregos, a verdadeira dicotomia era a que opunha Esquecimento a Verdade. Somente Er é impedido de beber da água do rio, ficando, assim, apto a narrar a história. Pelas palavras de Platão:

Foi assim, ó Gláucon, que a história se salvou e não pereceu. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito, e fazer-nos passar a salvo o rio do Letes e não poluir a alma.<sup>72</sup>

Er, não se recordando da viagem de regresso ao seu corpo – porque o que lhe é concedido é tornar à pira onde fora deposto morto –, pôde recordar tudo quanto vira antes da volta ao mundo das aparências. Assim, a condição para o regresso na posse da Verdade seria obliterar o período que corresponde à viagem – à morte, portanto. E, se parece claro que este regresso de Er, o guerreiro Arménio, é uma ressuscitação e que, em termos platónicos, a alma é onnipotente quando liberta do corpo, a concessão desse acto de ressurgir não é prémio do justo. Vejamos.

Er morrera em combate e, passados dez dias, estava o seu corpo incorrupto. Ao décimo dia, jazendo sobre a pira, acorda e relata tudo quanto vira após morrer. Quando, no lugar divino a que chegara, ficara diante dos juízes que, tendo o registo das suas acções em vida, determinariam o cimeiro lugar do céu ou os baixos lugares da terra, a Er, no entanto, fora dito que seria “o mensageiro, junto dos homens, das coisas do além”<sup>73</sup>. Por esse motivo, aquando da distribuição dos lotes dos génios (*daimones*) que cada alma deveria escolher para assim entrar em outro “período portador da morte para

---

<sup>71</sup> Platão, *A República*, 621a, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 496.

<sup>72</sup> *Idem, ibidem*, 621a, p. 496

<sup>73</sup> *Idem, ibidem*, p. 485.

a raça humana”<sup>74</sup>, a Er não foi permitido colher nova vida. A revelação do destino das almas, da harmonia das esferas e do minucioso labor das Parcas, resulta, assim, não da emergência do novo, mas antes do retorno do vivido – plausível no seio de uma concepção cíclica de tempo. No entanto, tenha-se em conta que, se só a alma é imortal e perecíveis são os diversos corpos que lhe servirão de suporte e se é forçoso que, após a passagem pelas Parcas, as almas bebam a água do rio Âmeles conforme a sua reflexão ditar, então não é possível considerar o estatuto de Er como prémio ou como exercício de justiça. A justiça dos deuses é expressa no momento em que a alma deve iniciar a sua viagem de mil anos, mil anos antes de regressar ao trono da Necessidade para eleger, por responsabilidade sua e isenção divina, a sua nova vida.

Pelo que a *ressurreição* de Er, o *homem valente*, ao acontecer para que se possa salvar quem o escute e assim “passar a salvo o rio do Letes e não poluir a alma”<sup>75</sup>, representa uma fuga ao processo da metempsicose. Er surge para lembrar como, ontologicamente, no início está a verdade, sendo esta anterior à recordação e, portanto, ao esquecimento. Com efeito, se a alma é imortal, renasce e se esse renascimento, significando um ciclo, tem em si, também, a marca da sua indestrutibilidade<sup>76</sup>. Daí que a alma, quando posta na sua prisão corporal, deva viver segundo o princípio da piedade. Ora, o esquecimento vem a ser o agente da síntese entre renascimento e imortalidade – não a punição. Esta materializa-se no corpo enquanto condenação ao aparente e no afastamento temporário entre a alma e a sua participação na Verdade. Assim, se Platão termina a *República* com a sempre adventícia felicidade, é porque, no quadro de uma temporalidade cíclica, a perfectibilidade<sup>77</sup> teria de ser concebida enquanto resgate eternamente possível da alma, depositado no seu arbítrio. Logo, o esquecimento, condensado na sua metáfora da caverna, é o motor da condição cíclica do homem grego.

Er representa, pois, um desvio ao tratamento *post-mortem* da alma. A ausência de esquecimento conduzira, assim, à *continuidade* – dir-se-ia, quase, a um estado de existência *linear*. E se o que a suspensão do ciclo parece indiciar é a matriz amnésica da existência no mundo das sombras, ela comporta, indubitavelmente, uma dimensão

---

<sup>74</sup> *Idem, ibidem*, p. 490.

<sup>75</sup> *Idem, ibidem*, 621a, p. 496.

<sup>76</sup> Platão, *Ménon*, 81b, tradução do grego e notas de Ernesto Rodrigues Gomes, estudo introdutório de José Trindade Santos, Lisboa, Colibri, 1992, p. 73.

<sup>77</sup> A ideia de perfectibilidade está consubstanciada na expressão de Sócrates: “Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, *seguiremos sempre o caminho para o alto* (itálicos nossos), e praticaremos por todas as formas a justiça com sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecemos aqui”. Platão, *A República*, 621c, p. 497.



exemplar que invocamos não enquanto prova do registo ético – ou moral – do edifício filosófico de Platão, mas antes porque ela atesta a luta contra o esquecimento a que o acontecido, para poder funcionar como *exemplum*, terá de ser sujeito. Mais: que, de novo, a narração – e, por isso, a dialéctica entre memória e esquecimento –, enquanto meio para o conhecimento (*episteme*), deve estimular a acção justa e não meramente ser *imitada*. E por isso se reconhece o eterno retorno da alma, mas, outrossim, a sua impossível repetição<sup>78</sup>.

O que parece paradoxal é que, sendo o esquecimento condição para a reassunção da materialidade, cada alma doseie a sua medida, ainda que partindo de uma obrigação. Todavia, Sócrates não revela a Gláucon o que sucede àqueles que sucumbem à desmesura. Como se, não admitindo graduação e precedendo o renascimento – fazendo, por isso, parte ainda do mundo das Ideias –, fosse, também ele, meio para que, em vida, a alma pudesse escolher a virtude – aquilo que na *República* é chamado “vida melhor”<sup>79</sup>. Er é confrontado com a sua finitude – temporária, à maneira grega – e somente ele, após ver o fim e o (re)nascimento dos outros, pode regressar a si na posse da memória de quanto vira.

O que significa, pelo menos, o seguinte: que o testemunho é concebido como fonte credível para que a narração se torne *exemplum*; que, revelando-se o cenário *post-mortem*, se poderia matar a morte, na medida em que o reconhecimento dessa viagem corresponderia à tomada de consciência da narrativa enquanto antídoto contra o olvido; que, finalmente, o trabalho da memória – pois que é esse o fito de Sócrates ao narrar a Gláucon o mito de Er – será, irremediavelmente, um retratamento de traços. E o Mestre de Platão narra, efectivamente, o que não pôde, ele mesmo, ver.

Er torna-se, por isso mesmo, a excepção à subordinação ao tempo. Fugindo a este, ele resume a evasão face à temporalidade, de tal forma que, reencarnando em si mesmo, não regressa – ou pelo menos não nos é dito – nem *ascende* ao mundo das ideias. Porém, ascende para as poder revelar, narrando-as. Também para o homem grego era falível a *hybris* e imperfeita a *tykê* – no entanto, só quando esteve em causa a suprema narração da oportunidade que ao homem é dada para compreender a reversibilidade da sua própria imperfeição. Com efeito, Er parte do mundo precível

---

<sup>78</sup> “Havia também vidas de homens ilustres, umas pela forma, beleza, força e vigor, outras pela raça e virtudes dos antepassados; depois havia também as vidas obscuras, e do mesmo modo sucedia com as mulheres. Mas não continham as disposições do carácter, por ser forçoso que este mude, conforme a vida que escolhem.” Platão, *A República*, 618b, 491.

<sup>79</sup> *Idem, ibidem*, p. 491.

para superar a multiplicidade que o caracteriza. A sua vida e morte correspondem, pois, à anábase filosófica, na medida em que representa a compreensão das coisas rumo a uma síntese possível dos princípios regentes do universo – à ordem da unidade, portanto. O contemplado – e posteriormente narrado – por Er equivale, assim, à totalidade maior e una, de que a própria abordagem dialéctica será apenas uma incompleta fracção.

A divindade cimeira da bifurcação que conduz à viagem de mil anos – quer ascendente, quer descendente – só podia ser a Necessidade (*ananke*). Sendo mãe das Parcas (Láquesis, Cloto e Átropos), nos seus joelhos está suspenso o grande fuso a partir do qual as vidas correspondentes aos ciclos mortais pendem. É dela que parte a circularidade mecânica e interminável do fuso. E também não por acaso, Cloto, a tecedeira, corresponde ao tempo presente – à narração –, Láquesis, ao tempo passado – a distribuição dos lotes –, Átropos, não ao futuro, mas sim à irreversibilidade<sup>80</sup>.

A fértil – e, contudo, determinista – Necessidade, filha de Cronos, é, pois, fonte do movimento cíclico. Assim, no jogo de distribuição das vidas, a Necessidade sustenta, através da sua natureza dinâmica e permanentemente defectiva e não de forma directa, o destino absoluto. A ideia de futuridade está contida e em germinação, no obrigatório cumprimento do fado. Com facilidade *Ananke* se transformará, popularmente, na personificação da morte<sup>81</sup>, por um lado, e, devedora da própria evolução da *polis*, na violência que se exerce de forma arbitrária por meio da justificação política<sup>82</sup>. E por isso dela se diz que leva os deuses à acção da sua vontade sobre os homens, tanto quanto aqueles não podem, eles mesmos, violar os seus imperativos<sup>83</sup>. De certa forma, ela assegura o cumprimento das Parcas, partilhando com a balança de Zeus a sua superioridade mesmo face aos deuses<sup>84</sup>. Ela é a “invencível força da necessidade”<sup>85</sup>.

---

<sup>80</sup> *Idem, ibidem*, p. 491.

<sup>81</sup> Pierre Grimal, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Lisboa, Difel, 1999, p. 325. Em Horácio, ela é “A ti te precede sempre a cruel Necessidade, / seus cravos de trave e suas cunhas na mão de cobre / trazendo, nem lhe faltam os cruéis ganchos / e o chumbo fundido.” (Horácio, *Odes*, I, 35, 17, tradução de Pedro Braga Falcão, Lisboa, Cotovia, 2008, p. 116.

<sup>82</sup> Cf. Justina Gregory, *Euripides and the instruction of the Athenians*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2000, p. 94. Assim Agamémnon se sujeita “ao jugo da necessidade/ deixando transpirar da mente a mudança/ ímpia, impura e sacrílega” que o leva a oferecer sua filha Ifigénia ao sacrifício – para aplacar a ira de Ártemis, para que, enfim, a armada dos Aqueus pudesse partir rumo a Tróia (Ésquilo, *Agamémnon*, 220, *Hélade*, p. 206).

<sup>83</sup> “Mas a morte que chega a todos nem os deuses podem afastar/ de um homem que lhes é amado, quando o abate/ o destino deletério da morte duradoura.” Cf. Homero, *Odisseia*, III, 236-238, p. 57.

<sup>84</sup> “Enquanto era de manhã e o dia sagrado aumentava,/ de ambos os lados acertavam os mísseis e o povo morria./ Mas quando o Sol chegou ao meio do firmamento,/ foi então que o Pai ergueu a balança de ouro, / e nela colocou os dois fados da morte irreversível para/ Troianos domadores de cavalos e

Poderá esta ser a expressão da memória, na medida em que é para ela que a acção humana deve estar voltada e na medida em que, também, é por ela que passam as almas antes de beberem da água do rio Âmeles?

A Necessidade, *Ananke*, é o impulso que conduz à concretização das coisas – e, por isso, não deve ser confundida com a fatalidade que as Parcas, suas filhas, consubstanciam<sup>86</sup>. É por isso que, apresentada de forma plasticamente expressiva – e minuciosamente descrita – por Platão, *Ananke*, figura mecanizada da organização da *physis*, ocupando o lugar imediatamente inferior ao zénite do Universo, constitui a síntese de tudo quanto a alma deve esquecer antes do momento de, como estrela, nascer de novo. A comparação platónica às cordas da trirreme, a embarcação grega, sugere que *Ananke* é uma divindade em permanente tensão, para que a ordem da *physis* possa ser mantida. Em suma, ela parece poder ser identificada ao fogo de Heraclito e dos pitagóricos enquanto fonte essencial de vida<sup>87</sup> e alma do universo. Sendo a chave do tempo cíclico, ela é a compulsão ordenadora<sup>88</sup> e, também, a imagem em movimento do eterno – logo, da Verdade.

A invocação de Er feita por Sócrates – enquanto argumento final da sua explanação sobre a vida do justo –, tendo por motriz divina a *Ananke* e expondo os invisíveis bastidores da concepção cíclica da temporalidade, revela o que o esquecimento encobre, dele fazendo, pois, resumo da *sombra* terrena. Dele fazendo, contudo e também, instrumento da força vital na medida em que participa na possibilidade perfectiva do homem quando imerso no mundo das aparências de novo. E por isso a Necessidade (*Ananke*) transformar-se-á, em Heródoto, por exemplo, na obrigação moral que resulta do erro humano<sup>89</sup>. O que significa que o esquecimento é a condição humana, por excelência. Por isso é possível afirmar que o trabalho da memória – como o da historiografia – desenvolver-se-á a partir da ideia de *traço*. Assim, é o esquecimento que potencia a reversibilidade. Por esse motivo, sem que ele existisse, a existência terrena da humanidade seria sempre um prolongamento mortal do efémero

---

Aqueus de brônzeas túnicas,/ segurando a balança pelo meio. Desceu o dia fatal dos Aqueus.” Cf. Homero, *Ilíada*, VIII, 66-72, p. 165.

<sup>85</sup> Ésquilo, *Prometeu Agrilhado*, 88-113, *Hélade*, 201.

<sup>86</sup> Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1977, p. 82.

<sup>87</sup> Cf. Hilda Richardson, “The myth of Er (Plato, Republic, 616b)”, *The Classical Quarterly*, Vol. 20, No.3/4, October 1926, pp. 124-125.

<sup>88</sup> Cf. Eric Brown, “Minding the gap in Plato’s Republic”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 117, No. 1/2, Jan., 2004), p. 295.

<sup>89</sup> Cf. Rosaria Vignolo Munson, “Ananke in Herodotus”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 121, 2001, pp. 30-50.

contacto com o mundo das ideias – inconciliável, portanto, com a verdadeira e possível natureza ideal da alma.

É o esquecimento que propicia quer a consciência da finitude, quer a consciência dos *remédios* para ela, para que o indivíduo possa irromper como acontecimento, isto é, como biografia. Er parece, pois, ter sido o primeiro autobiógrafo total, na medida em que, articulando os princípios da anábase (a ascensão) e os da catábase (a descensão), conhece o além da morte. O mesmo é dizer que o protagonista do mito platónico completa a viagem dialéctica entre contemplação e, antecipando possíveis reflexões em torno de Er, *revelação*.

Optativo e fatal, o esquecimento será, pois, incompatível com a narração da verdade, como se fosse uma duplicação da morte, e, por isso, a sua forma fantasmática, capaz de tornar a verdade numa aparência apenas. Ele é, pois, condição do corpo enquanto prisão da alma, logo, enquanto realidade ótica sujeita à corruptibilidade do tempo. Em última análise, ele é prova, ainda, da supremacia da *physis* em relação ao homem, por um lado, mas, sobretudo, de que a evasão do tempo e consequente resgate do esquecimento é, também ela, impossivelmente extensível a todos. Deve interrogar-se o que leva a alma, chegada à planície do *Lethes*, a correr o risco da arrogante *hybris* – pois que o insensato consumo se parece com a falta de consciência própria da acção orgulhosa.

Existe, assim, uma concebível irreflexão acerca do pressentimento do que é a Verdade. Necessariamente, a alma seria reconduzida de novo ao ininterrupto movimento da geração cíclica. Se isto parece realçar a dimensão do esquecimento enquanto estado – e não condição –, permite antevê-lo como algo que não participa da reversibilidade da *physis* (enquanto dependente desta), sendo, no entanto, cúmplice da sua ação tirânica.

Transcendendo-a, o esquecimento desafia a eternidade no que esta tem de definitivo: o primeiro, sendo a platónica enfermidade e a maior de entre as que acomete a alma caída no vórtice da serpente urobórica, partilha com a segunda o mesmo carácter intransitivo. Porém, enquanto a divina eternidade parece, finalmente, proporcionar à alma grega o seu encontro com o futuro, na medida em que consiste na permanência de uma futuridade casta (porque incorruptível e estéril), o esquecimento vai *dissimulando*

toda a acumulação degenerescente de vidas passadas. Averso da eternidade, ele  *mascara*<sup>90</sup> a putrefação profunda da temporalidade cíclica.

O mito das duas fontes dicotómicas (a da Vida e a da Morte, a de Mnemósine e a de Amélés ou do Letes, o rio Estige e a fonte Allyssos), usando a simbologia das águas, revela a bifurcação dos caminhos da memória e do tempo, como se, identificando a natureza da alma com a do próprio fluxo das nascentes, reconhecesse, disfarçadamente, a matriz temporal do homem, mesmo quando tornado eternamente herói. No entanto, acompanha – e assombra – a fonte do esquecimento um cipreste branco, como atestam as Tabuinhas Órficas<sup>91</sup>.

Desafio hermenêutico aos valores do olvido, não por acaso o cipreste representa, em quase todas as culturas em que a sua presença é significativa, a incorruptibilidade face ao tempo e, por isso, a eternidade<sup>92</sup>. Como esta, o esquecimento, vário sob a superfície, apresenta-se imóvel (a metáfora da fonte não é paradoxal, na medida em que a interminabilidade do movimento é uma face da sua matriz estacionária). Se o tempo é a imagem movente da eternidade<sup>93</sup>, o esquecimento será o seu pólo irónico e negativo – sombra, a um tempo fiel e traiçoeira, de *Chronos*. Daí que todos os sistemas de memórias – as chamadas *artes memoriae* – consistam numa espécie de metaforização do esquecimento por via do seu antagonista, a *anamnésis*.

Se as construções e práticas anamnéticas (desde as estratégias individuais de recordação à historiografia) são uma reacção ao esquecimento quer enquanto inviabilidade do conhecimento, quer enquanto destituição identitária, só elas garantem o acesso ao humano e eterno esquecimento, como se este fosse, à guisa da vasilha das Danaides, vaso sem bojo por onde transcorre o tempo. Assim, o esquecimento conduz a um processo de dessubjetivação (mais do que negação), termo que convoca a progressiva perda, e conseqüente *expacialização*, do presente. No entanto, ele não é a

---

<sup>90</sup> Douwe Draaisma, *Une Histoire de la Mémoire*, Paris, Flammarion, 2010, p. 124. A expressão é de Thomas Landauer (n. 1932), psicólogo, autor das teorias da análise semântica latente que, operando com a noção de unidade de medida da informação (os “bits”), atribui o esquecimento ao “recouvrement ou masquage d’une information ancienne pour une nouvelle”.

<sup>91</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 335.

<sup>92</sup> Vide Fernando Catroga, *O Céu da Memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos*, Coimbra, Minerva, 1999, p. 117 e ss.

<sup>93</sup> Platão, *Timeu-Crítias*, tradução do grego, introdução, notas e índices de Rodolfo Lopes, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanistas, 2011, p. 109: “Então, [o pai] pensou em construir uma imagem móvel da eternidade, e, quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número; é aquilo a que chamamos tempo.”

ausência do referente, mas recobertura ou máscara de uma informação antiga por uma nova.

Sendo a dificuldade imposta a qualquer pré-configuração do mundo, a impossibilidade da representação por precariedade ontológica do sujeito decorrente do seu suporte material, o esquecimento possui um referente mais próximo da Verdade do que aquele que será a configuração desta enquanto produto da recordação. Não admira, pois, que, tanto na *Teogonia* como no *Fedro*, do *mythos* ao *logos*, o esquecimento fosse considerado, também, como *phármakon* obscuro<sup>94</sup>, porém, eficaz.

Assim, se são as filhas da Memória quem faz esquecer os males humanos<sup>95</sup> através do canto – logo, da constante narração –, a labuta da memória diz respeito, não à construção *ab novo* do referente perdido, mas sim à sua recuperação. E é em virtude da *originalidade* do referente contido no esquecimento que a memória e o seu produto – a recordação – serão sempre mais construtoras de *phantasmae* e *eikones* do que de *logoi*. A poética do *traço* que começa, assim, a desenhar-se tem no esquecimento a sua medula e o seu meio já que, se, potencialmente, os *traços* nunca são eliminados<sup>96</sup> e, se cabe à anamnese a sua representificação e compreensão (como adiante será exposto), então esta, sujeita à distância da hermenêutica, ficará fatalmente encerrada na dimensão do duplo (e do *eikon* e, por isso, da metáfora viva, múltipla e instável) – contrariamente ao esquecimento. O *esquecido* é, pois, o que evita que o passado seja a morte que a passividade é e, para continuarmos em clave platônica, da Verdade.

Em última análise, se o produto da memória pode contribuir para que o homem mais se esqueça, como foi dito a propósito do *Fedro*, é porque o recordado é mais domesticável – daí a maquinaria das *artes memoriae* – do que o esquecido. A memória produzirá signos e semas, mas é o esquecimento o grande detentor de todos os referentes – resumidos na *Ananke* platônica enquanto segredo do mundo. Não admira que a temporalidade, accionada – interminável mas ciclicamente – pelo fuso da divindade, se apresente como o elemento básico do solitário trabalho hermenêutico da alma na sua via terrena. Com efeito, a inexistência do esquecimento transformaria o

---

<sup>94</sup> Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 35.

<sup>95</sup> Hesíodo, *Théogonie d'Hésiode*, traduction nouvelle par M. Patin, Paris, Georges Chamerot, 1982, p. 7: “Ces filles de la déesse de ma mémoire, qui font oublier les maux et calment la douleur. Zeus, durant neuf nuits, avait visité leur mère, montante, loin du regard des immortels, dans sa couché sacrée; et, quando l'année approche de son terme, que les mois furent accomplis, que les jours marqués arrivèrent, elle mit au jour neuf vierges, qu'un même esprit anime, le coeur libre de soucis, sans autre soin que chanter”.

<sup>96</sup> Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 36; Tzvetan Todorov, *Los Abusos de la Memoria*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 20.

*biós* humano num permanente dia sem noite, no qual, diante da ausência da perseguição do esquecido – e da promessa de reencontro da alma consigo mesma sob condição da vida justa –, a alma estaria exposta à luz da Verdade, do Bem e do Belo sem dela poder participar.

## Capítulo II

### ESCRITA, METÁFORA AMPLIFICADA DA VIDA

Já foi assinalado o papel anamnético que Platão, através de Sócrates, atribuía à escrita. Ora, é altura de voltar a esta temática, sublinhando que, seja por critérios de índole económica, seja por motivações religiosas<sup>97</sup>, a adopção e desenvolvimento do sistema de escrita em regiões como a Mesopotâmia<sup>98</sup>, primeiro, e no Egipto, depois, obedeceram a uma urgência de descrição e de relação. Sendo assim, o prevaecimento das razões económicas enquanto estímulo decisivo para a emergência da escrita deve ser relativizado, pois aquelas foram, mesmo quando determinantes, apenas um dos factores que levaram ao seu aparecimento.

Recorde-se o caso da China, a título de exemplo, cuja lógica caligráfica é devedora das práticas rituais e divinatórias; o que certamente terá sido subsidiário, relembra Jack Goody, serão os propósitos literários. Significativamente, no caso da Mesopotâmia (com ecos futuros na haruspicação romana), território onde a finalidade mercantil dominava, a escrita esteve também directamente ligada às artes divinatórias e, sobretudo, ao registo de determinados acontecimentos para uso no futuro, o que permitirá o trânsito da adivinhação para uma sistematização com laivos de ciência<sup>99</sup>. E

---

<sup>97</sup> Cf. Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organizations of Society*, Cambridge, University Press, 1996, pp. 48-55 e ss.

<sup>98</sup> Cf. J. D. Hawkins, "The origin and dissemination of writing in western Asia", in P. R. S. Moorey (ed.), *The Origins of Civilization*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 133. Com efeito, ainda que seja reservada a possibilidade de, em outros lugares que não a Mesopotâmia e antes, a emergência da escrita ter ocorrido em materiais de conservação impossível, é crível que daí tenha partido a origem para os demais sistemas, na medida em que em todos está patente essa possibilidade. A datação mais remota que se conhece remonta a 3200-2800 a.C., período cunhado de Protoliterato, e diz respeito, essencialmente, a tabuinhas de argila marcadas por signos pictográficos e traços correspondentes a sinalações numéricas, encontradas em Uruk (J. D. Hawkins, "The origin and dissemination of writing in western Asia", in P. R. S. Moorey (ed.), *The Origins of Civilization*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 134). Refira-se, também, que a disseminação foi precoce, na medida em que, a partir do centro que a Mesopotâmia foi, outras tabuinhas contemporâneas foram encontradas (em Susa-Elam e no planalto iraniano), sugerindo sempre a prioridade da Mesopotâmia e sua subsequente influência (p. 140).

<sup>99</sup> Cf. A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: portrait of a dead civilization*, Chicago, 1964, p. 210; Jack Goody, *The logic of writing and the organizations of society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 35.



mesmo os textos da civilização mesopotâmica, onde a dominância do factor económico parece mais evidente, são, na sua maioria, de índole administrativa e escolar.

Por sua vez, diverge desta tendência o caso egípcio. Da mesma forma que, em território centro-americano, o emprego de “pontos” com fins organizativos feito pelos Incas se distancia do uso – “monumental”, qualifica Goody<sup>100</sup> – dos glifos por parte dos Zapotecas e dos Maias, a finalidade contabilística que ocasionou a criação e o desenvolvimento de símbolos escritos na Mesopotâmia virá a ser apenas uma fracção dos usos que o novo sistema conhecerá no Antigo Egipto. Desde o seu estágio de considerável desenvolvimento, que correspondeu à Primeira Dinastia (3000 a.C.), as possibilidades iconográficas da escrita hieroglífica estiveram ao serviço da narração propagandística e legitimadora do poder real, demonstrando a fluidez do suporte escrito em relação à sua ponte gráfica, a imagem. O que leva J. D. Hawkins a considerar o seguinte: se, por um lado, a escrita mesopotâmica foi desenvolvida por motivações práticas – e, assim, o seu primeiro material de inscrição foi a argila e só depois a pedra –, a escrita egípcia (apesar das provadas influências da primeira sobre esta) nasceu para ser *decorativa e monumental*<sup>101</sup>, facto de que o seu perfil eminentemente pictográfico é prova.

No Egipto, este hibridismo preambular entre *traço* e imagem dará lugar a um conjunto logográfico organizado que abrigava caracteres hieroglíficos e cuneiformes, longe ainda de um processo de simplificação, na medida em que a elite detentora da tecnologia da escrita, conservadora e consciente do seu poder, evitou a redução da complexidade dos signos, restringindo, assim, a acessibilidade do método. No entanto, o que importa agora dizer é que o contexto, material e ritualístico, para e no qual este sistema foi desenvolvido é precisamente a cultura funerária<sup>102</sup>, contrariamente ao que se passou na florescente civilização hindu na bacia hidrográfica no Norte do Subcontinente Indiano (2200 a.C.), cujos registos escritos parecem ser devedores dos contactos comerciais com a cultura suméria.

Sublinhe-se que, no caso do Norte do Subcontinente Indiano, as respectivas inscrições seriam utilizadas, sobretudo, na mercancia, como registo nominal de proprietários ou, segundo Goody, com propósitos dedicatórios<sup>103</sup>. Da mesma forma, o

---

<sup>100</sup> Cf. Jack Goody, *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 33.

<sup>101</sup> Cf. J. D. Hawkins, *op. cit.*, p. 132.

<sup>102</sup> Cf. Jack Goody, *The Interface between the Written and the Oral*, p. 33.

<sup>103</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 35.

sistema de escrita de Creta (desde a sua influência egípcia até à fixação da chamada Linear A – 2800-1850 a.C.) encontrado, por exemplo, em inscrições de selos, vasos e tabuinhas, assinalava propriedades através da marcação nominal<sup>104</sup>. Contudo, vale a pena referir que o caso chinês, que, aparentemente, se demarca deste domínio do uso mercantil de um sistema escrito, na medida em que as suas primeiras aparições estão ligadas a transcrições divinatórias<sup>105</sup>, sendo o mais nitidamente conservador, acaba por ser sempre o mais pictórico. O que significa que o menor grau de estilização na história do registo escrito chinês poderá contribuir para exacerbar o seguinte: que escrita e culto dos mortos, mormente quando está em causa uma sociedade marcada pela conservação dos corpos, logo, dos *traços*, se interligam, já que, em última análise, a história da escrita acompanha, de forma sintomática, a consolidação e a generalização dos rituais de sepultura enquanto prática tanatológica dominante.

## O caso egípcio

E se a emergência e consolidação do poder político no Egipto obrigou a que a escrita enquanto instrumento ao serviço do registo de actividades políticas e económicas<sup>106</sup> fosse incorporada, primeiro, por inspiração estrangeira (Mesopotâmia), certo é que a necessidade de enumerar quer riquezas, quer transacções interligou o mercado, o templo, o palácio e a necrópole, transformando-os em espaços em que, por excelência, a memória e a oralidade não bastaram para assegurar a formalidade estratificada sobre a qual as sociedades assentavam – e de cuja ordem dependiam.

Ao possibilitar a emergência de uma biografia *gravada*, esteja ela sob forma de fortunas pessoais ou de relações agrícolas, a propagação da escrita veio alterar as regras do jogo de Mnemósine. No entanto, é a premência do culto dos mortos na articulação entre religião e escrita que, partindo do Antigo Egipto, parece fornecer pistas para a compreensão, não da génese da literacia (fenómeno de que não nos ocupamos aqui),

---

<sup>104</sup> J. D. Hawkins, *op. cit.*, pp. 148-149. De facto, escavações em Creta mostram a coexistência de influências da Mesopotâmia e de Elam (visível em sinetes com gravuras de animais, por exemplo) e do Egipto (patente nos hieróglifos encontrados em selos e que acabariam por evoluir no sentido da sua simplificação). Simultaneamente, o sistema conhecido como Linear A foi aprimorado para o uso em tabuinhas de argila (c. 1700-1550 a.C.).

<sup>105</sup> Cf. Jack Goody, *The Interface between the Written and the Oral*, p. 36.

<sup>106</sup> Cf. John D. Ray, “The Emergence of Writing in Egypt”, *World Archaeology*, Vol. 17, No. 3, ‘Early Writing Systems’, Feb., 1986, p. 310; Cf. Jack Goody, *L’Homme, l’Écriture et la Mort. Entretiens avec Pierre-Emmanuel Dauzat*, Paris, Les Belles-Lettres, 1996, p. 207.

mas antes da articulação entre escrita, memória e, sobretudo, esquecimento. É significativo, por exemplo, que os materiais eleitos para o registo de informações administrativas fossem menos duráveis do que os usados no âmbito religioso, particularmente no que diz respeito ao culto dos mortos e que quer a escrita, quer as representações tumulares sejam dispostas para uma comunicação transcendente<sup>107</sup>.

Mas não apenas. As virtualidades do papiro terão encorajado o crescimento de uma escrita “literária” e intelectualizada, capaz de fixar ritos, contribuindo, assim, para uma standardização a vários níveis por toda a área por onde se estendia o poder faraónico<sup>108</sup>. Uma das componentes desta padronização foi precisamente o estabelecimento – não raro actualizado – do panteão, que teve na escrita o princípio do seu carácter regulamentar, na medida em que o registo de um ritual viria a assumir o papel de paradigma a ser seguido. Por extensão, “a written record meant that the past too could provide a model for behavior of a precise kind”<sup>109</sup>, sendo esta premissa retrato fiel da ideia de ordem universal (*ma’at*) subjacente e inspiradora da civilização egípcia, servindo de modelo à vida política e religiosa<sup>110</sup>.

Em causa estão, pois, os instrumentos amplificadores da *conservação* enquanto marca civilizacional, no cerne da qual “forgetting could no longer be left to the passage of time alone; reinterpretation had now to be a matter of deliberate revolution, of the physical destruction of the world, a verbal equivalent of iconoclasm<sup>111</sup>”. O exemplo apontado por Jack Goody<sup>112</sup> não deixa dúvidas. Akhenaten IV, no âmbito da solidificação do seu próprio culto, ao defender a adoração de Aten (o disco solar enquanto símbolo do poder imperial e expressão da divindade do próprio rei), para competir, vantajosamente, com o deus Amen-Ra, a divindade solar de Tebas, enfraqueceu o culto a ele prestado. Como os sacerdotes se opusessem, Akhenaten não apenas proscreeu Amen-Ra e as demais divindades antigas, como também ordenou que se raspasse, ou melhor, que se *apagasse* dos templos e dos monumentos sagrados o nome de Amen – bem como, não raro, a própria palavra “deus”, mesmo se a inscrição estivesse em estátuas ou túmulos de faraós seus antecessores (o que obrigou à profanação do património).

---

<sup>107</sup> Cf. Jack Goody, *The logic of writing and the organizations of society*, pp. 26 e ss.

<sup>108</sup> Cf. *Idem, ibidem*, pp. 29.

<sup>109</sup> O’Connor, “New Kingdom and Third Intermediate Period, 1552-664 BC”, in B. G. Trigger *et al.*, *Ancient Egypt: a social history*, Cambridge, Cambridge, University Press, 1983, p. 242.

<sup>110</sup> *Idem, ibidem*, p. 189.

<sup>111</sup> Jack Goody, *The logic of writing and the organizations of society*, p. 30.

<sup>112</sup> E largamente explicitado em O’Connor, *op. cit.*, pp. 220-221.

A conclusão indirecta do antropólogo inglês, dizemos, dá conta, e bem, de como a palavra escrita tinha já o estatuto de veículo de recordação diante da qual o esquecimento não poderia ser considerado mera degeneração da memória. A escrita asseguraria, pois, o futuro do presente, afiançando o culto deste enquanto passado. O que significa que, apesar da matriz predominantemente conservadora da civilização egípcia (e do que foi a sua expressão através do registo escrito), as alterações temporais – já que houve momentos de revolução e, por isso, de crise – tiveram na escrita uma aliada de dois gumes. Refira-se que a reforma de Akhenaten se caracterizou pelo seu monoteísmo, e não serão irrelevantes a consideração dada à escrita e a exploração da memória no âmbito de uma religião assim construída.

No entanto, por agora, importa afirmar-se que o facto de o novo culto ter sido estabelecido por escrito contribui para a sua durabilidade, não importando as contra-reformas que sobre ele tenham sido, vitoriosamente, edificadas – ou que dele apenas tenham restado, sintomaticamente, *traços*. Nas palavras, uma vez mais, de Goody, “writing may provide even the opposition with a semi-permanent platform. In Ancient Egypt, for example, even in tombs one finds harpists’ songs that deny the value of mortuary provision, claiming “no one has ever come back from there”<sup>113</sup>.

Por outro lado, a disputa entre Akhenaten e os sacerdotes desvela, outrossim, a presença da escrita na incipiente tomada de consciência do combate contra o esquecimento em proveito do conhecimento – ou do seu depósito. De onde a crescente concorrência entre o poder faraónico e facções sacerdotais estar intrinsecamente ligada à complexificação dos sistemas – e meios – de comunicação, de que os vindouros centros escolásticos medievais virão a ser a mais poderosa das expressões. Antes, porém, os sacerdotes egípcios acumulavam as funções de escribas e de guardadores de registos. Uma das incumbências atribuídas seria a de “portador do livro dos rituais”, com o encargo de preservar o conhecimento acerca do ritual, prova de que o saber ritualístico não dependia já das experiência e memória de cada participante, estando, pelo contrário, contido num livro para uso da sociedade<sup>114</sup>.

Os mesmos sacerdotes detentores da palavra teriam também um papel particular no culto dos mortos, na medida em que acompanhavam verbalmente o momento da passagem do defunto<sup>115</sup>. Não espanta, portanto, que os templos mortuários sejam um

---

<sup>113</sup> Jack Goody, *The logic of writing and the organizations of society*, p. 31.

<sup>114</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 34.

<sup>115</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 35.

rico depósito de inscrições e que aquele que possuísse o ofício da escrita fosse, não raro, considerado como mago ou feiticeiro<sup>116</sup>.

Em causa está, uma vez mais, a tentativa de tornar permanente um passado escolhido através da progressiva descoberta da fixidade da escrita. Ora, o ritual, por natureza colectivo como já foi apontado, sofre uma drástica metamorfose, na medida em que é alterada a transmissão do mito, bem como o controlo das suas normas e práticas. Trata-se, pois, de dotar o registo da oralidade de características literárias provenientes de poetas de corte ou de escribas, o que se traduziu na tradição artificial do mito, sem, no entanto, se visar a mera transposição do dito para a escrita.

### ***O Livro dos Mortos***

Regressemos ao caso egípcio. Assim, a partir do momento em que a escrita e a literacia se tornam factores determinantes na organização societal – mormente, para quanto nos interessa agora, na sua face religiosa e/ou tanatológica –, o passado e a sua projecção ulterior devêm objecto heurístico. Sejam os livros ritualísticos prova disso mesmo. O chamado *Livro dos Mortos*, designação que acaba por congregar, sob o mesmo título, diferentes tipos e suportes de textos de índole funerária<sup>117</sup>, acaba por instituir uma tradição tanatológica que revela a consciente confrontação de temporalidades – que apenas a maior imutabilidade da escrita possibilita, pelo menos, de forma que o desígnio ritualístico seja cumprido *na ausência* do morto. Na verdade, o que está em causa quando falamos do *Livro dos Mortos* enquanto fenómeno técnico e ritual, é, para além da óbvia assunção da egípcia crença num futuro *post-mortem*, a concepção desse mesmo futuro enquanto *ausente por vir* levada a cabo pelo *ainda presente*.

Com efeito, a morte e os rituais a ela associados ocupam o centro da vida no Antigo Egipto, na medida em que é na sua direcção que concorrem a disposição e os costumes da sociedade. Não por acaso, grande parte dos objectos da vida quotidiana preservados provém da tumulária e dos templos<sup>118</sup>, o que denuncia uma clara e vincada

---

<sup>116</sup> Cf. John Baines, “Literacy and Ancient Egyptian Society”, *Man*, New Series, Vol. 18, No. 3 (Sep., 1983), p. 585; Jack Goody, *The logic of writing and the organizations of society*, p. 35.

<sup>117</sup> E. A. Walis Budge, *The Book of the Dead*, London, The British Museum, 1920, p. 1.

<sup>118</sup> T. G. James, *An introduction to Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 156.

concepção da vida após a morte que era de tal forma pensada e ponderada a ponto de considerar como morte perfeita aquela que desse acesso a uma existência em que a alma do morto pudesse cumprir o que desejara – sem alcançar – em vida<sup>119</sup>, estando, contudo, inserido numa estrutura hierárquica em que o monarca seria sempre agraciado com as melhores disposições. E, se isto parece significar uma clara concepção de esperança enquanto motor de uma tanatologia na qual todos os indivíduos participavam, ditará também uma progressiva elaboração dos rituais, de tal forma que sucessivas tradições foram sendo incorporadas, sem que as antigas fossem rejeitadas.

A famosa mumificação egípcia, prática tanatológica soberana na aristocracia faraônica reinante, oculta o terror perante a aniquilação do cadáver, cuja preservação era cultuada tendo em vista, como já dissemos, a ressurreição final. Com efeito, relata Heródoto, se os Persas condenam o recurso ao fogo (à cremação) para tratamento do cadáver, visto que, sendo aquele uma divindade, este não poderia ser-lhe dado como alimento, os Egípcios, por seu turno, e admitindo também o carácter sagrado do fogo, crêem que, devorando a sua presa, com ela morre<sup>120</sup>. A declaração é feita no contexto das Guerras Pérsicas: tentando vingar-se, Cambises, conta-nos Carmen Leal Soares<sup>121</sup>, ordena que se retirem da câmara funerária os restos mortais do seu antecessor, Amásis, mandando que a sua múmia fosse desfigurada e maltratada. Como o cadáver resistisse, foi imposta a sua cremação. Dessa forma, cumpria-se o desejo de ultrajar superiormente o corpo, como se assegurava o seu impossível retorno.

---

<sup>119</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>120</sup> Heródoto, *Histórias III*, 16.2-3, “De Mênfis, Cambises partiu para a cidade de Sais, com um propósito deliberado, que realmente pôs em prática. Chegado ao palácio de Amásis, fez retirar do túmulo o cadáver do rei. Mal que esta ordem foi executada, mandou chicotear-lhe o corpo, arrancar-lhe os pêlos, trespassá-lo e ultrajá-lo por todos os processos. Quando os que se desempenhavam desta missão deram mostras de cansaço (porque o corpo mumificado oferecia resistências e não se deixava desmembrar), Cambises fê-lo queimar. Ordem sacrílega, já que os Persas consideram fogo um deus. Ou seja, cremar os mortos vai contra os costumes dos dois povos: dos Persas pelos motivos acabados de referir, porque defendem que não é legítimo oferecer a um deus o cadáver de um homem; quanto aos Egípcios, entendem que o fogo é um ser vivo, que devora tudo o que apanha, e que, uma vez empanturrado de comida, morre com a sua vítima. E está totalmente fora dos seus usos exporem os cadáveres às feras. É por isso que os mumificam, para evitar que, quando enterrados, sejam devorados pelos vermes. Numa palavra, as ordens de Cambises eram contrárias aos costumes dos dois povos. Ao que afirmam os Egípcios, quem sofreu este tratamento não foi Amásis, mas um outro egípcio qualquer com a mesma estatura; ao ultrajarem-no, os Persas pensavam estar a ultrajar Amásis. Explicam que este rei havia sido informado por um oráculo do que lhe iria acontecer depois da morte; e por isso, numa tentativa de escapar a essa ameaça, fez sepulturar, na sua própria câmara funerária, mas junto à entrada, o cadáver do homem que foi quem recebeu os açoites; quanto a si próprio, recomendou ao filho que o depositassem na parte mais recôndita do túmulo. Do meu ponto de vista, estas recomendações de Amásis quanto à sepultura e ao tal homem nunca existiram; a versão dos Egípcios não passa de bravata. Heródoto, *Histórias III*, 16.1, Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima Silva e de Cristina Abranches, Lisboa, Edições 70, 2010, pp. 53-54.

<sup>121</sup> Carmen Isabel Leal Soares, *A Morte em Heródoto. Valores universais e particularismos étnicos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003, p. 211.

No entanto, a obsessiva cultura funerária egípcia, com especial foco para a mumificação, acrescentava a esta uma outra particularidade: a permanência do nome do morto. De facto, para poder desfrutar da sua existência *post-mortem*, o Egípcio deveria reunir três condições: a manutenção do corpo intacto, a provisão do mesmo com alimentos e a continuidade da existência do nome<sup>122</sup>. Os mortos governavam, pois, os lugares dos vivos, na medida em que não apenas os preceitos funerários serviam como manual dos vivos, como é com a supremacia do culto de Osíris sobre a religião solar do Império Antigo (2686-2181) – e, portanto, de um deus morto, reinante sobre os mortos e marcado pelos atributos funerários – que a existência póstuma se transforma<sup>123</sup> na directriz da relação com a morte. A mumificação, cuja história acompanha a do próprio Egipto, é o culminar de uma cultura funerária que, desde o esquife rudimentar característico dos tempos pré-dinásticos até ao sarcófago imperial, projecta uma compreensão conservadora do mundo, como já dissemos, e que, por esse motivo, acaba por desenvolver uma arte *para* a memória.

No entanto, a textualidade e a figuração não foram predicado exclusivo do sarcófago ou da pirâmide enquanto expoente máximo da cultura mortuária do Antigo Egipto. Com efeito, seja através de *corpora* textual, seja através da representação de portas e/ou dos conhecidos olhos de Hórus, a ritualização em torno da morte, do funeral e da passagem para o mundo dos mortos era objecto de registo (e, conseqüentemente, de desenvolvimento das artes funerárias), existindo mesmo um conjunto de textos funerários de carácter mágico.

Estes, aceites comumente sob a designação de “Textos dos Caixões”, foram uma adaptação dos “Textos das Pirâmides” (V e VI Dinastias) para uso da população geral e correspondem a fórmulas, hinos, descrições do mundo subterrâneo, metamorfoses, oferendas, pintados ou escavados em cerca de duzentas urnas pertencentes ao Império Médio (c. 2040-1730). Assim se admitia que membros da não-realeza pudessem usufruir do estatuto das divindades tutelares do Egipto, já que a morte e a ressurreição aquilatava o humano até à sua transformação em Osíris. Assim, plenos da vida terrena, os frisos decorativos destes caixões poderiam representar amuletos ou utensílios. É o caso do chamado Caixão de Gua, cuja decoração interior continha ainda fragmentos do “Livro dos Dois Caminhos”, acompanhados do mapeamento do mundo

---

<sup>122</sup> T. G. James, *op. cit.*, pp. 155-156.

<sup>123</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

subterrâneo, para assegurar ao defunto uma boa orientação<sup>124</sup>. Os objectos que acompanhavam o morto, no lugar de configurarem uma especificidade da equipagem funerária, representavam a sua rotina, contrariamente aos papiros religiosos, tijolos mágicos, amuletos e as chamadas *shabti*, figuras funerárias cuja função seria servirem o defunto em trabalhos diversos (ocasionados, por exemplo, pelas inundações anuais do Nilo) e outras figuras, corporizando uma tríade divina responsável pelo ciclo da vida: Ptah, deus da criação, Seker, tutelar das necrópoles, Osíris, governante do submundo. Somente mais tarde, durante o período do Império Novo (c. 1550-1080), se adoptou para formato dos esquifes o modelo mumiforme<sup>125</sup>, transformação secundada pela crescente complexidade decorativa e no seio da qual a escrita detinha sempre um papel particular, já que certificava a identificação do morto – logo, a sua memória – e asseverava o sucesso da sua existência no reino dos mortos. Para a simulação da presença do ausente, os vivos recriavam, pois, o perfil de quem partia, prática que continuou na Época Baixa (c. 664-332).

Mumiforme também surgia, nas suas mais antigas aparições (Império Novo, c. 1306-1187), a figura de Osíris, que, mesmo antes de encabeçar a tríade acima referida, seguraria uma cópia do *Livro dos Mortos*, feita para o proprietário defunto. A morte parece estar, pois, na génese do complexo tratamento da representação. Somente, no caso egípcio, estamos longe ainda da consciência da finitude, pelo que esta imortalização através da figura – podemos já dizer, através da *imagem* – responde a uma outra consciência: a de que, para usarmos a expressão-síntese de Régis Debray, a sua sociedade compunha-se de mortos – mais que de vivos<sup>126</sup>. A miniaturização de homens e deuses através destas figuras é uma resposta clara ao reconhecimento do mundo *post-mortem* como a grande potência invisível da sociedade egípcia, diante da qual é dada ao homem a possibilidade de, através de uma quase obsessão iconolátrica, encurtar a distância entre mundos. É esta a mediação *mágica* que a *imagem* logra; no entanto, somente a escrita abona a quem morre a sobrevivência no *além*. A imagem restará operatória, mas caberá à escrita ser o complemento para a progressiva domesticação *do que não se vê*. E, se é patente a virtualidade religatória da primeira<sup>127</sup>, só a segunda alcança uma transmissão que, partilhando o mesmo domínio do simbólico, forjará

---

<sup>124</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 163.

<sup>125</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 165.

<sup>126</sup> Régis Debray, *Vie et Mort de l'Image. Une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1992, p. 41.

<sup>127</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 61.



uma compensação anamnética para a passagem do tempo – ou, pelo menos, para a transição entre vidas.

O jogo temporal tem na escrita o enlace possível, precisamente devido ao carácter verbal (por contraposição à “mudez” da imagem) que vem, assim, dotar a monumentalidade simbólica egípcia de uma *mediologia* de vocação responsável e probatória. A imagem, se permite a comunicação entre vivos e mortos, pode carecer de apropriação íntima para uso individual. Ora, as fórmulas e os textos variados que compõem o *Livro* são, essencialmente, um manual de comportamento para uso do defunto e, se projectam as configurações do além imaginadas pelos egípcios, acabam por afirmar a escrita enquanto veículo da existência e fórmula simplificada do tempo. A dimensão tanatológica da civilização pré-dinástica, que ainda desconhecia a escrita, não só implicava o culto da integridade física do corpo morto, como provia de abundantes objectos pessoais as sepulturas<sup>128</sup>.

Queremos com isto dizer que o advento da escrita e, por consequência, da inscrição tumular (no que ao Antigo Egipto diz respeito), coincide quer com o culto da preservação do cadáver (contra o ataque do mundo natural, mas também contra as investidas de demónios associados ao além), quer com a consolidação da adoração de Rá, o deus-Sol, que consagra a “solarização” (regeneração) do morto.

A escrita é assumida, pois, como metáfora, metonímia e suporte, o que significa que os textos compilados sob o título de *Livro dos Mortos* são, sobretudo, discursos para a substituição de uma voz e de uma memória impossíveis de *representificar*, agregando sob a mesma matriz anamnética e gnómica – para uso na nova vida – uma linearidade outra, que é a narrativa de uma viagem por fazer ainda. A escrita acompanhava soberbamente o morto e uma regeneração vital que não era produto de uma concepção cíclica da temporalidade, mas antes da crença numa vida caracterizada por uma renovação irreversível da existência metamorfoseada pela morte, cuja qualidade – ou juízo – estaria dependente quer do comportamento em vida, quer do cumprimento da gramática para a morte que o *Livro* encerra.

A participação na divindade, como prémio supremo, estava dependente da não putrefacção, que conduziria a uma segunda e definitiva morte:

Fórmula para não morrer uma segunda vez no reino dos mortos.

Palavras ditas por N.:

---

<sup>128</sup> E. A. Walis Budge, *The Book of the Dead*, London, The British Museum, 1920, p. 2.

O meu túmulo está aberto! O meu túmulo está aberto! Os bem-aventurados caem nas trevas, (mas a mim) o olho de Hórus salvou-me e Uepuaet tomou conta de mim. Escondei-me entre vós, Estrelas Indestrutíveis! (...) Eu apareci como rei dos deuses. Eu não morri uma segunda vez no reino dos mortos.<sup>129</sup>

Esta narrativa de viagem em regime projectivo dá bem conta da consciência sobre os vínculos entre escrita, linguagem e morte. O *Livro* revela como as concepções de vida *post-mortem* são dominadas pela crença num futuro (não-histórico), mas não apenas. O conhecimento do formulário é condição *sine qua non* para que o trajecto possa ser feito com sucesso, pelo que poder-se-ia dizer que o último acompanhamento da múmia não são os outros mas o discurso, já que o seu proferimento afiança a *boa viagem*. Sendo o discurso revelatório – ele abre todas as portas do mundo dos mortos –, é através dele que o morto devém a própria divindade:

Estas são as minhas palavras, que são exprimidas. Eu era a Totalidade quando estava só, no Nun, e eu sou Ré na sua gloriosa aparição, quando ele começa a governar aquilo que criou.<sup>130</sup>

Não é difícil supor a decisiva importância que a memorização dos textos teria e, assim, a vida era já preparação para o discurso final. Por isso se alude ao proveito da leitura do *Livro* mesmo para o vivente<sup>131</sup>. A par da aprendizagem da escrita e da leitura, a recitação de obras era componente muito provável das escolas (de que há notícia a partir do final do terceiro milénio)<sup>132</sup>. Segundo Goody, o espaço em que o contacto com os textos ocorria seria a chamada *Casa da Vida*<sup>133</sup>, e a recitação e a cópia enquanto exercícios de e para a memória revelariam o seguinte: que, apesar da concatenação entre oralidade e escrita, a presença da *récita (verbatim memoria)* passa a desempenhar uma função mais importante ainda do que nas culturas orais<sup>134</sup>, o que, se denuncia a probabilidade de um público, também indica a própria inutilidade da *récita* enquanto arca de memória; e que, diante da crescente clivagem entre oralidade e escrita, esta *escola* passa também a cumprir um papel decisivo aquando do estreitamento do acesso à

---

<sup>129</sup> *O Livro dos Mortos do Antigo Egipto*, capítulo 44, tradução de Maria Helena Trindade Lopes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991, pp. 78-79.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>132</sup> Jack Goody, *The Interface between the Written and the Oral*, p. 236.

<sup>133</sup> *Idem, ibidem*; Alan Gardiner, "The House of Life", *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 24, No. 2 (Dec., 1938), pp. 157-179.

<sup>134</sup> Jack Goody, *The Interface between the Written and the Oral*, p. 237.

cultura da escrita e o conseqüente império dos sacerdotes<sup>135</sup>. Assim, como ferramenta da memória, a escrita possibilitava a preservação e a *ressurreição* de línguas mortas, potencialidade que não ficava obscurecida pelo naturalmente selectivo critério do sistema escrito no que diz respeito à proliferação dialectal.

A narração oral deixa, pois, de ser protagonista único no âmago de cada cultura – ou, pelo menos, tradição – em causa, cedendo o lugar à escrita, com mais ampla propensão formal, por um lado, e menos plasticidade criativa, por outro (sobretudo devido às condições recreativas e combinatórias que a narração oral de uma e de várias vozes oferece).

Com efeito, e ainda que Jack Goody concentre a sua reflexão nos dados recolhidos sobre a récita do Bagre da tribo ganesa dos LoDagaa, a verdade é que a sua investigação nos permite antever o seguinte: mesmo que tenha acontecido num tempo “lento” e aparentemente “imóvel”, a transformação parece ser marca das culturas da oralidade, sendo que às sociedades nas quais a escrita virá a desempenhar um papel de regulador político e social parece lógico que um certo culto do imutável (que não é incompatível com o advento da concepção moderna de tempo e da evolução enquanto seu suporte conceptual) ocupe o lugar de panorama velado.

Retomando o antes exposto, estamos na dimensão do *mythos*, o que permite e demanda a sucessiva actualização do mesmo e, sobretudo, redesenha o binómio verdadeiro/falso a uma outra luz. Na medida em que a narração oral giza o seu próprio público – e o campo de experiência deste –, a admissão (mas não a confusão) de que toda a narrativa sobre o outro é passível sempre de ser verdade, já que não faz parte da experiência biográfica do Eu, transforma a biografia na única narração *verídica*. Segundo Goody, que defende esta posição, as narrativas orais da autobiografia são, no entanto, marginais<sup>136</sup> – sendo que o registo épico-mítico domina a narrativa oral. Aceitando a suspeição de Goody, poder-se-á então perspectivar a *pura* cultura da oralidade como uma cultura também do testemunho mas diante da qual a epopeia raramente surge<sup>137</sup>, de que o caso africano será o mais evidente.

---

<sup>135</sup> Cf. J. D. Hawkins, *op. cit.* p. 132.

<sup>136</sup> Cf. Jack Goody, *Myth, Ritual and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 121. Jack Goody rejeita as concepções holísticas de Jacques Derrida, Stuart Hall e Frederic Jameson, que acusa de negligenciarem conceitos histórica e analiticamente úteis e pertinentes para actualizarem as respectivas visões pós-modernistas contra as leituras binaristas da História conflagradas, sublinha o antropólogo, do que chamam *esprit humain*.

<sup>137</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 122.

Ora, o estudo das relações entre escrita e cultura funerária, mormente no que diz respeito ao Antigo Egito, permitirá saldar a dívida em que parecem ficar afundadas as sociedades africanas, de que o antropólogo britânico é lúcido porta-voz. A emergência da escrita leva a que se reconheça a prioridade das narrativas anamnéticas, não estando em causa a sua dimensão, sobre a ficcionalidade (o que não anula as motivações desta, nem, tão-pouco, torna lícita a inútil comparação que indaga o primado cronológico – ou cognitivo – de uma sobre a outra) do ponto de vista do que foi, historicamente, a reacção humana contra o esquecimento.

De certa forma, a virtude da imagem transformava-se na sua falência, no âmbito de qualquer arte contra o olvido, não obstante, também, a sua omnipresença: se é certo que “Dans le large spectre des moyens de transmission, le langage articulé occupe une bande courte (et tardive)”<sup>138</sup>, o facto de a escrita ter surgido, também, enquanto tanatografia remete a imagem para o campo lato do efeito e da *sintomatologia*<sup>139</sup>, quedando-se, e não em desvantagem, na dimensão do *traço* e da evidência. Se, por um lado, a imagem pode libertar o sujeito da necessária carga lógica inerente ao acto da escrita, a verdade é que esta concorre para desembaraçá-lo da natureza potencialmente enganadora do ícone.

O que significa que mesmo na florescente cultura egípcia, na qual a imaginária passou a não ser suficiente para preencher o espaço tanatológico à medida que a inumação se tornou no tratamento fúnebre por excelência, o diálogo desejado entre agentes da vida e protagonistas na morte não podia estar à mercê de uma imagem que, sendo duplo do real (*mentira*, como Platão mais tarde virá a teorizar), carecia de mecanismos para a regra de ouro do culto e que o antológico *Livro dos Mortos* tão bem fixou: a interiorização do rito de passagem. A escrita oferecia, pois, um desdobramento de vida através da acção, na medida em que convidava o sujeito a *investir*, isto é, a, no lugar da imitação que a imagem, em última instância, poderia oferecer, participar, íntima e publicamente, na ponte paliativa entre o céu e a terra. E, como a crença oficializava a morte como viagem permanente – o morto deslocava-se com o Sol –, só a Palavra permitiria o trânsito feliz entre os patamares da jornada.

---

<sup>138</sup> Régis Debray, *op. cit.*, p. 62.

<sup>139</sup> Cf. Georges Didi-Huberman, “L’Image brûle”, in Laurent Zimmermann (org.), *Penser par les Images. Autour des travaux de Georges Didi-Huberman*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2006, p. 12; Cf. Georges Didi-Huberman, “Imitation, représentation, fonction. Remarques sur un mythe épistémologique”, in J. Baschet e J.-C. Schmitt, *L’Image. Fonctions et usages des images dans l’Occident médiéval*, Paris, Le Léopard d’Or, 1996, p. 59-86.

E se estes serão apenas os primeiros passos da assunção da memória enquanto livro e do livro enquanto memória<sup>140</sup>, eles testemunham a obsessiva e consciente relação do homem com o esquecimento e, por esta razão, com uma memória que não é estado mas sim instrumento.

### **O caso hebraico**

Jack Goody é peremptório ao eleger o caso das Doze Tábuas da Lei hebraicas como exemplo. No entanto, o antropólogo conclui que, *apesar* do nomadismo característico do passado pré-bíblico da cultura hebraica, ela esteve sempre ligada às culturas literatas das cidades nas e pelas quais a presença dos hebreus foi dominante<sup>141</sup>. Antes, porém, devem sublinhar-se o aparecimento e as sucessivas metamorfoses da escrita no âmbito do também aparecimento e consolidação das dinastias judaicas, já que uma discrepância emerge imediatamente.

Com efeito, se a instauração de sistemas logográfico e pictográfico na Mesopotâmia, no Egipto e no Egeu compreende uma baliza cronológica sensível e comumente inscrita entre o terceiro milénio a.C. (desenvolvimento de silabários) e as datas de 2500-1500 a.C. (disseminação do sistema misto logográfico e silábico), isso significa que a realidade judaica, aquando da libertação do povo hebraico por Moisés e consequente escrita das Tábuas da Lei, corresponde a uma fase de eclosão e definição do alfabeto. A diferença, longe de ser aleatória, reflecte e condiciona os mecanismos de construção de Israel do ponto de vista, dominante, religioso.

Vale a pena referir, sumariamente, que se o proto-sinaítico é dado como a ponte entre a escrita hieroglífica egípcia e o alfabeto, essa intermedialidade é compreensivelmente relativa, já que a semelhança com os hieróglifos egípcios apenas é descrita de forma imprecisa (ainda que inquestionavelmente reconhecida) em inscrições feitas em estátuas e estelas (datadas sensivelmente de 2500 a.C.)<sup>142</sup> e que não podem ser confundidas com os hieróglifos descobertos na região do Sinai, nomeadamente no templo local do deus egípcio Hathor. O que é salientado é a sua identidade enquanto língua semítica e o seu carácter alfabético.

---

<sup>140</sup> Cf. Douwe Draaisma, *op. cit.*, p. 70.

<sup>141</sup> Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organizations of Society*, p. 39.

<sup>142</sup> Cf. J. D. Hawkins, *op. cit.*, p. 158.

Indubitavelmente alfabéticas são as inscrições provenientes das tabuinhas de Ugarit (em número bem mais significativo do que as inscrições hieroglíficas no mesmo lugar), aquando da presença hitita na cidade, a ponto de um bem conhecido documento corresponder ao chamado “Alfabeto Cuneiforme de Ugarit” (tabuinhas de argila datadas de cerca de 1400-1200 a.C.). Ainda que a designação de “alfabeto” possa correr o risco da anacronia, a verdade é que mesmo o atributo de “silabário” vale já para o que, por ora, nos interessa, mesmo admitindo a familiaridade – e influência – de outros “alfabetos”. É que a existência destas tabuinhas contendo cerca de trinta signos, aparentemente cuneiformes e em número variável quando comparado com outros silabários, dá conta do seguinte: por um lado, seria possível já delimitar e fixar um *corpus* de signos, não obstante as oscilações da composição, sendo mesmo que os escribas de Ugarit, diz-nos J. D. Hawkins<sup>143</sup>, terão importado três signos vocálicos, reservado um para a abertura do silabário e um dos remanescentes para o seu fecho; por outro, a própria alteração rumo à simplificação cuneiforme para facilitar o trabalho em argila, o que leva a crer na difusão do sistema de escrita e a consciência da sua utilidade, da sua versatilidade e, por isso, da sua possível permanência, tanto mais que a escolha do material e da organização dos elementos terá no horizonte a transmissão do próprio trabalho dos escribas<sup>144</sup> e, por isso, a consciência do sistema de escrita como instrumento transmissível e norteado por matrizes memorialísticas.

Da mesma forma, a alteração do nome da cidade de Gubla para *Byblos* (‘papiro’), por mão grega, atesta, ainda que sob a consolidação da cultura fenícia e no rescaldo ainda do peso da civilização egípcia, a plenitude da escrita alfabética em inscrições em pedras datadas do século XI a.C.<sup>145</sup>. Com efeito, a escrita monumental de Byblos, o melhor exemplo “da adaptação do Alfabeto Cananita, presumivelmente inventada para a escrita a tinta em papiro, com fins comemorativos e duráveis, e é a esta conquista que devemos as mais antigas passagens de prosa escrita alfabeticamente até hoje conservadas”<sup>146</sup>. Ora, os Hebreus terão adoptado o alfabeto Cananita, mesmo que,

---

<sup>143</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 161.

<sup>144</sup> Cf. *Idem, ibidem*; I. J. Gelb, *A Study of Writing*, Chicago, The Chicago University Press, pp. 166 e seguintes.

<sup>145</sup> Cf. J. D. Hawkins, *op. cit.*, pp. 163-164.

<sup>146</sup> J. D. Hawkins, *op. cit.*, pp. 163-164. Segundo Jack Goody, poucos dos papiros importados do Egipto para Biblos chegaram até nós, na medida em que o clima húmido da zona não favoreceu a sua conservação, contrariamente ao que sucedeu no Egipto. Por esse motivo é que as inscrições cuneiformes de Ugarit se revestem de grande importância para o que pode ser o conhecimento actual do Cananita. É nelas que estão conservados textos literários como o mito de Baal e as histórias de Krt e de Aqht, textos definitórios do que foram as religiões cananitas e que permitem perceber o seu impacto em Israel. (Cf.

antes disso, seja crível que este fosse já utilizado na Palestina<sup>147</sup>, em torno dos séculos XI e XII a.C., estendendo a sua funcionalidade aos novos materiais, mais adequados para textos longos do que a argila e que acabaram por propiciar o alargamento da actividade escrita. Assim, e sintetizando o já dito sobre a diversidade dos usos da escrita, os alfabetos decorrentes de Canaan foram usados para fins mercantis pelos fenícios no comércio mediterrânico, enquanto em Israel e Judah o seu papel principal era o de suporte dos anais régios<sup>148</sup>. Assim chegamos à língua e ao sistema de suporte dos manuscritos do Velho Testamento.

Já com claras possibilidades de reificação e reflexividade, a escrita pode ser elevada a objecto heurístico e ontológico. Não admira, pois, que a via da revelação do judaico-cristianismo comece através da criação do mundo pela palavra de Deus. Somente num mundo no qual os agentes da escrita detivessem, de forma consciente, os seus mecanismos enquanto instrumento de poder, as fundações religiosas – sendo também de ordem política – poderiam ter como Criador supremo uma entidade que tem a sua expressão não apenas nas palavras mas, sobretudo, nas virtualidades materiais, anamnéticas e perenes desta. A relação de dependência “absoluta, unilateral e não recíproca”<sup>149</sup> entre criatura e Criador faz da palavra concretizada uma corporificação intermédia Deste.

A palavra escrita será, pois, uma forma de assinalar o necessário intervalo entre Deus e o Homem, separando, com efeito, mas, indubitavelmente, conferindo ao segundo o meio *transformado* para emancipar a alma do próprio tempo (que acabará por ser o fim último de Santo Agostinho). Dir-se-ia que a liberdade absoluta divina – condição para a dependência do céu, da terra e do Homem e para a condição da existência do mundo *a partir de e fora de Deus*<sup>150</sup> – tem na palavra ditada pelo próprio Deus uma enunciação que, desde que acreditada, frustra qualquer resposta mítica para as origens do mundo e a sua reprodução meramente através da oralidade.

A escrita, na teologia judaico-cristã, é assumida como síntese e como essência. Se, por um lado, é mediadora, ao concretizar a presença de Deus fora do tempo ela sustenta a conversão, inspirando a procura permanente do divino e aproximando a

---

Jack Goody, *The Interface between the Written and the Oral*, p. 45; Gwilym Henry Jones, *The Nathan Narratives*, Sheffield Academic Press, 1990, p. 136).

<sup>147</sup> Cf. Jack Goody, *The Interface between the Written and the Oral*, p. 45.

<sup>148</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>149</sup> Jean Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Agustin*, Paris, Boivin et C<sup>ie</sup> Éditeurs, 1933, p. 92.

<sup>150</sup> *Idem, ibidem*.

criatura do seu Criador. Também a divindade como criadora é reforçada já que, através da superação do mito pela palavra, Deus é anterior a toda a criação, dependendo esta da palavra enquanto acto. É assim que, no âmago do judaico-cristianismo, a Palavra original implica o advento da mortalidade, sobre a qual pairará sempre no seu papel de tecto infinito que, ultrapassando o panteão celeste egípcio ou cosmomórficos titãs da Antiguidade Clássica, sustenta a própria inefabilidade do logos judaico-cristão<sup>151</sup>.

A chegada da palavra escrita, não apenas porque sagrada (já que a Bíblia não foi o primeiro dos textos sagrados), mas mormente porque *génese*, despertou o Homem não apenas para a consciência da finitude do tempo, como também para aquilo que para o medir a ele não pode estar sujeito: a alma. Logo, para a sua responsabilidade e, conseqüentemente, para a sua liberdade, na medida em que, transportando em si a essência da religião da Encarnação, possibilitava uma soteriologia individual e íntima, de que Santo Agostinho será sempre o mais famoso dos casos. De facto, a anunciação da divindade pela escrita é que virá consentir o jogo ininterrupto entre a concepção do crente enquanto casa do Verbo e a permanente busca, orientada pelo Verbo, de Deus enquanto casa. Daí que Jean Guitton, no âmbito do seu estudo agostiniano, sublinhe a natureza medicinal e económica da Encarnação<sup>152</sup>, compensação para a natureza parcelar do Homem e para a distância preenchida pelo pecado. Ela é, pois, “le Verbe fait temporel pour nous éterniser”<sup>153</sup>.

Assim sendo, a Palavra, difundida já na sua materialidade escrita, pode agora providenciar suplemento e estímulo para a impossível visibilidade que a nova religiosidade vem fundar. Sintética, porque condensação de traços da divindade, e compensatória, porque suporte material, a Palavra *configurará* “l’Église, placée dans l’entre-deux, témoignera dans ses livres historiques et prophétiques de l’invisible passé

---

<sup>151</sup> Como mais tarde há-de ser escrito a propósito de Nicolau de Cusa: “É a dialéctica entre transcendência e teofania que é assim transferida para o domínio da linguagem. E se essa dialéctica permite afirmar, por um lado, que o Verbo inefável, na sua força, no seu dinamismo e na sua produtividade, está intensivamente presente no verbo intelectual ou mental humano e, através dele, no verbo vocal, ela interdita-nos, por outro lado, que se esqueça que nenhum nome exprime o princípio fundante, o Pai gerador do Verbo, na sua infinitude e na sua precisão”. Cf. João Maria André, *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 605. Ou, nas próprias palavras de Nicolau de Cusa, “É evidente que nenhum nome pode convir ao Máximo, na medida em que é o máximo de modo simples a que nada se opõe. Todos os nomes são impostos por uma certa singularidade da razão, pela qual uma coisa se distingue da outra. Mas onde todas as coisas são uma só, nenhum nome pode ser apropriado” (De Docta ignorantibus L I cap. 24 H 1, p. 48 linhas 8-12).

<sup>152</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p.121.

<sup>153</sup> *Idem, ibidem*.



et de l'invisible avenir”<sup>154</sup>. É desta forma que o Antigo Testamento apresentará o homem – mesmo quando escolhido, na figura de Moisés – desprovido da Palavra enquanto potência:

Se ainda permanecerem incrédulos diante desses dois prodígios, nem te ouvirem, irás buscar água do Nilo e derrama-la-ás por terra; a água tirada do rio tornar-se-á sangue sobre a terra”. Moisés respondeu ao Senhor: “Ah Senhor! Eu não tenho o dom da palavra; nunca o tive, nem mesmo depois que falastes ao vosso servo; tenho a boca e a língua pesadas.” (Êxodo, 4, 9-10)

O Senhor disse então a Moisés: “Vai pedir ao faraó, ao rei do Egito, que deixe sair da sua terra os israelitas.” Moisés respondeu ao Senhor: “Os israelitas não me ouviram; como não me ouvirá o faraó, a mim que não tenho o dom da palavra.” (Êxodo, 6, 12)<sup>155</sup>

A constante referência, no livro do *Êxodo*, à natureza afásica de Moisés – e, conseqüentemente, do homem – mostra que qualquer dialéctica histórica só poderia ser desencadeada pela transcendência *revelada* através da Palavra. Não por acaso, a repetida e ensimesmada constatação de Moisés emerge no contexto da libertação do povo de Jacob, quando o profeta israelita é tornado mediador entre a vontade divina e a resistência egípcia. Ora, sem Palavra, o homem não pode ser agente de revolução (e de revelação); é necessário, pois, o desdobramento de Deus no seu *logos* próprio para que o êxodo possa ser cumprido.

A Palavra de Deus garante, pois, a fé enquanto reconhecimento dessa Palavra, bem como a sujeição às autoridades através das quais ela é mediatizada<sup>156</sup>. Ela devém o alicerce anamnético da fé, como já o Velho Testamento indicara:

O Senhor disse a Moisés: “Escreve isto para se lembrar, e diz a Josué que eu apagarei a memória de Amalec debaixo dos céus.” (Êxodo 17, 14)<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> *Idem, ibidem*, p. 122.

<sup>155</sup> Leia-se ainda: “Quando o Senhor falou a Moisés no Egito, fê-lo nestes termos: «Eu sou o Senhor. Repete ao faraó, rei do Egito, tudo o que te digo.» E Moisés respondeu-lhe: «Eu não tenho o dom da palavra; como me ouvirá o faraó?»” (Êxodo, 6, 28-30) (*Bíblia Sagrada*, tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico (Brasil), Editorial Missões, Cocujães, 2000, p. 106. A partir deste momento, todas as referências serão feitas fazendo-se referência apenas ao livro em causa.

<sup>156</sup> Jean Guittou, *op. cit.*, p. 124.

<sup>157</sup> *Bíblia*, Êxodo, 17, 14, p. 123.

Por esse motivo, segundo o autor de *The Logic of Writing*, a criação da Bíblia deve ser pensada não como mero registo da oralidade, mas sim como a emergência de uma cultura escrita<sup>158</sup> – e, acrescentamos, de uma cultura da e para a memória enquanto tentativa de fixação de um passado ontologicamente pensado dentro de uma continuidade temporal – logo, enquanto duração. E, se a dimensão gnómica existe, isso deve-se à exemplaridade do passado enquanto fundação irrepitível, não agora no sentido da nostalgia de uma perdida Idade de Ouro, mas antes em virtude da nova crença num alfa único e irreversível. Contudo, e ainda que a oposição entre nomadismo e escrita seja compreensível no edifício argumentativo de Goody, a verdade é que a tradição errante dos Hebreus pode ser vista como incentivo discreto e indirecto ao uso da escrita enquanto instrumento favorável à normatização das relações quer políticas, quer pessoais. Não surpreende que a constituição da civilização judaico-cristã tenha sofrido o impacto da escrita, de que a consolidação das genealogias, a enumeração das tribos e o estabelecimento dos Dez Mandamentos são apenas o mais evidente reflexo<sup>159</sup>.

Os exemplos bíblicos são abundantes. Por um lado, a Moisés, quando aos Levitas é destinado o papel de sacerdotes, foi ordenado que atribuisse a cada criança uma vara e que nela escrevesse o nome de cada homem que encabeçava as respectivas famílias; por outro lado, Moisés “escreveu todas as palavras do Senhor”, mas também procedeu ao registo das leis (Exodo 24: 3-7)<sup>160</sup>. A escrita marca, pois, a conclusão da aliança entre Deus e o povo de Israel e a transmissão das leis:

Moisés veio referir ao povo todas as palavras do Senhor e todas as suas leis; e o povo inteiro respondeu a uma voz: “Faremos tudo o que o Senhor disse.” E Moisés escreveu todas as palavras do Senhor. (Êxodo, 24, 3-4)<sup>161</sup>

Com Moisés se instala o costume de guardar na arca as tábuas da lei e, nos reinados que se seguiram ao de David (até o de Josias), o escrivão-mor (*Chief Scribe*) ocupava uma posição hierarquicamente superior à do cronista, cuja função seria providenciar o registo dos negócios do Reino. Com efeito, ele era conselheiro do Rei, desempenhando um papel autónomo em relação aos sacerdotes e aos escribas deste. De alguma forma, o registo obrigatoriamente produzido e fixado pelo escrivão-mor,

---

<sup>158</sup> Jack Goody, *The logic of writing and the organizations of society*, p. 39.

<sup>159</sup> *Idem, ibidem*, p. 40.

<sup>160</sup> *Idem, ibidem*, p. 41.

<sup>161</sup> Êxodo, 24, 3-4, p. 132.

descendente dos guardadores da arca em que a Tora era conservada, diz respeito à Palavra Una e Primeira, e por isso se torna mais apelativa para a recordação do que para a mera consigna memorial.

E, se corresponde a uma fase em que, estando mais centralizado o poder, também a Palavra ficou sob jurisdição última do Rei, certo é que a história da gênese de Israel viu o seu carácter exemplar cedo ser mediado por uma entidade que, desvinculada do estrato sacerdotal, mantém viva, além da Lei, a genealogia, sustentáculo da terra dos Hebreus e legitimação do seu povo e fundamento do cariz narrativo do modo de contar a sua vocação como *povo eleito*. É assim que “la confiance en un Dieu qui se manifeste par aucune autorité terrestre ne peut reposer que sur l'évidence intérieure et la valeur d'un enseignement”<sup>162</sup>. Como veremos, será este enraizamento da cultura de matriz judaico-cristã baseada na crença pela evidência que admitirá e acabará por fomentar, em última análise, os tratamentos subsequentes dados ao chamado referente ausente, quer na historiografia, quer no culto dos mortos.

A voluntariedade da escolha e a sinalização do escolhido na duração (o que se traduzirá na instauração de uma nova ordem) permitem a superação do mecânico ritmo da sucessão. O culto da genealogia vem, assim, marcar a totalidade da duração, possibilitando a insuportável visão da sua indivisibilidade – ou, como na expressão de Jean Guitton, “divisibilidade infinita”<sup>163</sup>. A palavra escrita – como a genealogia – fabrica a memória para medição do tempo. A encarnação pela Palavra inaugura, pois, a ordem do tempo. A proposição primeira do *Livro do Génesis* consagra a criação *ditada* do mundo, através da conhecida e repetida fórmula,

Deus disse: “Faça-se luz!” E a luz foi feita.<sup>164</sup>

E assim se fez. Deus contemplou toda a sua obra e viu que tudo era muito bom.<sup>165</sup>

não apenas indica o início da história do mundo, como parece reconhecer a nova virtualidade contemplativa, semente para que o homem possa contornar a sua incapacidade para o simultâneo, marca da sua natureza enquanto criatura<sup>166</sup>, e

---

<sup>162</sup> Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963, p. 174.

<sup>163</sup> Jean Guitton, *op. cit.*, p. 129.

<sup>164</sup> *Génesis*, 1, 3, p. 28.

<sup>165</sup> *Ibidem*, 1, 30-31, p. 28.

<sup>166</sup> Jean Guitton, *op. cit.*, p. 129.

compreender o mundo na sua totalidade temporal. A Palavra encarnada orienta, pois, a ordem dentro da duração.

As genealogias apresentadas nos livros do *Génesis* (descendência de Cetura, de Ismael e de Esaú), do *Êxodo* (genealogia de Moisés), de *Rute* (genealogia de David) e depois no *Livro das Crónicas* (ou *Paralipómenos*), que é, todo ele, a legitimação da genealogia enquanto conhecimento histórico estimulado pela fé e da compreensão do número enquanto participação no tempo, demonstram o carácter anamnético do povo de Israel. A genealogia, que tem inerente a si o registo, é a inclusão da ordem temporal na eternidade divina e, por isso, memória sistemática e sistematizada da génese do povo escolhido – que foi, sobretudo, de índole contratual, orientação, de resto, de todo o Antigo Testamento. E se essa memória, que o cada vez mais sofisticado sistema de escrita põe à disposição dos vindouros – e dos estrangeiros –, acentua a sua necessidade de legitimação permanente, convoca explicitamente, também, fontes diversas, que o cronista anónimo cita com rigor<sup>167</sup>.

Os registos genealógicos das *Crónicas* são exemplo canónico da escrita e do Livro enquanto factores de coesão do povo de Israel e entrelaçam de forma inequívoca as instâncias temporal e eterna. Eles são, também, a Palavra de Deus, enquanto vontade, encarnada e, por isso, manifestam a matriz progressiva e diferencial do judaico-cristianismo. Assim, a palavra escrita, concretizada nas Tábuas da Lei e na Arca da Aliança, resta também como fonte de sabedoria divina visível e modelar aos olhos do crente. A ascensão de Moisés a profeta – ele que, *no início*, não havia sido provido com o dom da Palavra – corresponde à assunção da sabedoria,

porque a sabedoria abriu a boca aos mudos,  
e tornou eloquente a língua das crianças.<sup>168</sup>

Identificada com a Palavra divina, a Sabedoria, que tem livro autónomo no edifício bíblico, deve ser exercida pelos justos para conquista da imortalidade para a qual Deus os criara. Com efeito, os ímpios – aqueles que rejeitam a Palavra consagrada por Moisés –, podendo ser reconhecidos como devedores da filosofia materialista de Epicuro (341-270 a.C.), actuarão por forma a tornar irrealizável a salvação do mundo, já que proclamam a mortalidade da alma e rejeitam o temor a Deus (não temendo a morte)

---

<sup>167</sup> Cf. *Livro das Crónicas*, p. 566. A saber: os Livros de Samuel e de Natã, os oráculos de Aías e de Siló, as memórias de Jeú, os Anais dos Reis de Israel e de Judá.

<sup>168</sup> Sabedoria, 10, 21, p. 1127.

e a salvação<sup>169</sup>. Se parece clara a reacção contra os preceitos epicuristas sobre a felicidade e a apregoada ataraxia, não o é menos a crítica à recusa face à perenidade da Palavra divina que o Livro e a sua reificação representam.

A observação dos preceitos escritos, que por sua vez são, como já sabemos, a estabilização material da revelação divina, é a condição salvífica, como se a escrita – ou melhor, a sua leitura ou audição – permitisse uma *revelação permanente*. E, por esse motivo, a oração de Salomão para que obtivesse a sabedoria termina com a nítida assimilação do espírito santo enviado – e, assim, revelado – ao acesso à sabedoria. Sem a prática desta, o Deus punitivo impediria o ímpio de subir à vida eterna, pelo que a neutralidade dos deuses, tópico da filosofia de Epicuro, fazia perigar a Providência do judaico-cristianismo<sup>170</sup>. A evidência (*enárgeia*), apanágio da filosofia epicuriana, tornaria intransmissível a sabedoria porque dimanada da divindade, desarmando os princípios conversores que serão a base do Novo Testamento e tornando refutável a Palavra de Deus tornada carne pela enunciação de Deus necessária e prudentemente transposta para o registo escrito:

A sabedoria foi criada antes de todas as coisas,

A inteligência prudente existe antes dos séculos!

*O verbo de Deus nos céus é fonte de sabedoria,*

*Os seus caminhos são os mandamentos eternos.*

A quem foi revelada a raiz da sabedoria?

Quem pode discernir os seus artifícios?

*A quem foi mostrada e revelada a ciência da sabedoria?*

*Quem pode compreender a multiplicidade dos seus caminhos? (...)*

Foi ele quem a criou no *Espírito Santo*,

Quem a viu, numerada e medida;

Ele a derramou em todas as suas obras,

Sobre toda a carne, à medida que a repartia,

---

<sup>169</sup> “Dizem, com efeito, nos seus falsos raciocínios:/ Curta é a vida, e cheia de tristezas; / para a morte não há remédio algum;/ não há notícia de alguém/ que tenha voltado da região dos mortos./ Um belo dia nascemos,/ e, depois disso, será como se jamais tivéssemos existido!” (*Sabedoria*, 2, 1-2); “Vinde, portanto! Aproveitemo-nos das boas coisas que existem!/ Vivamente gozemos das criaturas durante a nossa juventude!/ Inebriemo-nos com vinhos preciosos e com perfumes,/ e não deixemos passar a flor da Primavera!/ Coroemo-nos de botões de rosas antes que eles murchem!” (*Sabedoria*, 2, 6-8), pp. 1113-1114.

<sup>170</sup> Não por acaso, aos seguidores de Epicuro está vedado o acesso ao Paraíso, pelo que a *Commedia* de Dante haverá de localizá-los no sexto anel da sua representação do Inferno, considerando-os os heréticos por excelência. *Vide* Dante Alighieri, *A Divina Comédia*, tradução de Vasco Graça Moura, Lisboa, Quetzal, 2013.

E deu-a àqueles que a amavam.<sup>171</sup>

Tal como no *Livro da Sabedoria*, a Palavra encerra toda a Verdade que, mediada pela fé, abortaria qualquer reducionismo empírico<sup>172</sup>. A escrita possibilita, pois, uma teologia pública e íntima e será, como veremos adiante, o princípio que garantirá, no caso judeu, mais do que a conversão, o reconhecimento de Deus pelo povo eleito. Dos mandamentos eternos promana o verbo, e é a sua raiz revelatória que estabelece os caminhos da palavra judaico-cristã como metodologia intelectual – que Santo Agostinho virá a explorar e a legitimar. Assim, só a sabedoria pode tornar simultâneo o diálogo do homem entre a vida temporal que não escolheu e a vida eterna na qual pode participar. Identificar o amor à sabedoria com o amor à vida, como no Eclesiástico é feito<sup>173</sup>, abre as portas, pois, à própria originalidade filosófica do Cristianismo, sem dúvida, mas, sobretudo, permite a sua reflexão enquanto despertar do sentido histórico pelo seguinte: é que a sabedoria reflecte o testemunho que a Palavra divina é e torna-se, ela mesma, testemunho. O judaico-cristianismo pode, pois, ser pensado como “consciência intelectual”<sup>174</sup>.

A *Tora* (que, lembramos, compreende os *Livros do Génesis, do Êxodo, do Levítico, dos Números e do Deutoronómio*) consubstanciará sempre a prudência da mediação entre Deus e o seu povo (de que Moisés, profeta dos profetas, será sempre a excepção, pois, dialogando frontalmente com a divindade, foi, ele próprio, o meio) e que se traduz na transposição do amor a Deus para o documento – a ponto de ter sido cunhada a expressão “*aimer la Thora plus que Dieu*”. É Emmanuel Lévinas quem o faz, na reflexão que consagra ao texto “*Yossel fils de Yossel Rakhover de Tarnapol, parle à Dieu*”, escrito em 1943, anonimamente, para *Terre Retrouvée*, periódico israelita em Paris, tendo como cenário os últimos momentos da resistência do guetoo de Varsóvia. A pertença ao *povo eleito* é-o também através do fio da sabedoria que, podendo ser transmitida, acentua o processo de *evidenciação* interior que, sendo apanágio do judaísmo, não será menos do cristianismo.

E é-o tanto na sua aceção de *dabar*, como na de *zakhor*.

---

<sup>171</sup> Eclesiástico 1, 5-10, p. 1148.

<sup>172</sup> “Deixai-vos, pois, instruir pelas minhas palavras, e nelas encontrareis grande proveito”. Cf. *Bíblia*, A Sabedoria, 6, 25, p. 1121.

<sup>173</sup> Eclesiástico 4, 13, p. 1154.

<sup>174</sup> A expressão é de Jean Guitton. Vide Jean Guitton, *op. cit.*, p. 350.

Com efeito, no primeiro caso, ela deterá predominantemente o significado de palavra comunicada e, por isso, de experiência. Essencialmente registada, esta “palavra” torna-se ordem porque material e profética porque materializada pela enunciação divina. É ela que autoriza a relação dialógica entre crente e Criador, possibilitando a instrução do primeiro e, conseqüentemente, a memória do segundo. É a primazia da Palavra enquanto “dabar” que fará da história da religião judaico-cristã a sua fundação contra todo o arcaico império das cosmogonias e do rito enquanto *meio de religião*.

A história do judaico-cristianismo, *escrita*, foi registada porque e para ser monumento, sendo que a genealogia, género monumental, substitui as cosmogonia e a teogonia míticas, desprovidas que estavam estas de identidade(s) histórica(s). Com efeito, a genealogia serve os pressupostos electivos subjacentes à escrita do Antigo Testamento, mormente no que diz respeito à escolha do povo de Jacob e ao estabelecimento das tribos de Israel. É a declaração de “dabar” que desencadeia a ideia de mundo histórico e progressivo que “*était une singularité d’Israël, petit peuple sans philosophes, et dont l’histoire politique était négligeable*” e que, sobretudo, vem fazer ecoar o grito moribundo de Pã diante da irrefragável novidade judaico-cristã: contra o ciclo e a sua impossível esperança, o progresso espiritual.

Retomemos a vitória de Josué sobre Amalec, neto de Esaú. Os amalequitas atacam vilmente Israel no deserto e são por esse motivo condenados a um extermínio eterno, a ponto de o homicídio de qualquer amalequita ser legitimado. Diante do tratamento que lhes é dado nos Livros do *Êxodo*, do *Deuterónimo* e dos *Juízes*, por exemplo, o reconhecimento da genealogia enquanto monumento funciona *a contrario*, já que, pela consumação da genealogia enquanto fundamento e da escrita de anais enquanto memorial, a privação do direito de um povo à sua geração significa a sua aniquilação – e o seu esquecimento.

“Escreve isto *para se lembrar* e diz a Josué que eu apagarei a memória de Amalec debaixo dos céus.” Moisés construiu um altar que chamou Javé Nessi. “Já que a mão foi levantada contra o trono do Senhor, o Senhor está em guerra perpétua contra Amalec”.<sup>175</sup>

Lembrai-vos do que vos fez Amalec no caminho, quando saístes do Egipto, de como ele, sem temor algum de Deus, estando vós cansados e extenuados, veio atacar-vos no caminho, atingindo todos os desfalecidos que vos seguiam. Quando, pois, o Senhor vosso Deus vos tiver

---

<sup>175</sup> *Êxodo*, 17, 14, p. 123.

dados segurança na terra que vos dará como herança, e vos tiver livrado dos inimigos que vos cercam, apagareis de debaixo dos céus a memória de Amalec. *Não o esqueçais.*<sup>176</sup>

Em ambos os casos, a expressão hebraica correspondente ao sublinhado é o verbo *zakhor*, ocorrente na Bíblia hebraica cerca de cento e sessenta e nove vezes e cujo significado dominante é “lembrar”<sup>177</sup>. *Zakhor* concretiza a acepção de *dabar* enquanto ordem<sup>178</sup>, já que a palavra de Deus – ou aquela que o profeta transmite – deve ser lembrada. Assim, o repetido imperativo da lembrança insta a comunicação e a comemoração, ambas ao serviço do repúdio do esquecimento enquanto corrupção do povo eleito. *Zakhor* é, pois, a ordem de resistência e o preenchimento da progressiva distância cavada entre o presente e o acto fundador. É por esse motivo que ele anima e sustenta o que já foi chamado “pedagogia da lembrança”<sup>179</sup>, cuja função principal, em últimas instâncias, é revivificar todas as gerações judias. Síntese da sabedoria contida no Antigo Testamento, a expressão *Zakhor* destaca a autoridade do Uno para exigir a responsabilidade e a responsividade do povo, fazendo do sentimento de pertença que lhe é inerente uma permanente leitura do passado – para que este possa, assim, estar em definitiva (re)construção. *Zakhor* é, pois, comandado por uma palavra (*dabar*)<sup>180</sup>.

Não podia ser de outra forma, se é desígnio da divindade revelar-se através de uma acção humana *ditada* por voz divina. A História virá a ser, pois, a evidência do Deus judaico, activada sempre que, através da lembrança, o povo de Israel vê a sua história como um todo<sup>181</sup>. Yerushalmi é peremptório. O imperativo de *Zakhor* não serve propósitos cognitivos em relação ao passado, nem resulta de uma mecânica ritual que

---

<sup>176</sup> *Deuteronomio*, 25, 17-19, p. 298.

<sup>177</sup> Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, Gallimard, 1984, p. 21.

<sup>178</sup> Para as acepções de “*dabar*” enquanto profecia e ordem, quer proferida por Deus, quer proferida pelos homens, leia-se: “Depois destes acontecimentos, a palavra do Senhor foi dirigida a Abraão, numa visão, nestes termos: «Nada temas, Abraão!»” (*Génesis*, 15, 1); “«Quando eu me tiver deitado com os meus pais, levar-me-ás para fora do Egipto e enterrar-me-ás junto dele no seu túmulo.» José respondeu: «Farei como dizes»” (*Génesis*, 47, 30); “Eis o que vos ordena o Senhor: junte cada um quanto lhe for necessário para comer” (*Êxodo* 16, 16); “Moisés disse então: «Eis o que ordena o Senhor: fazei-o, e a glória do Senhor vos aparecerá»” (*Levítico*, 9, 6); “Moisés disse aos chefes das tribos israelitas: «Eis o que o Senhor ordenou: se um homem fizer um voto ao Senhor ou se se comprometer com juramento a uma obrigação qualquer, não faltará à sua palavra, mas cumprirá toda a obrigação que tiver tomado»” (*Números*, 30, 2-3, p. 250); “Os israelitas, conforme a ordem de Moisés, tinham pedido aos egípcios objectos de prata, objectos de outro e vestes” (*Êxodo*, 12, 35, p. 115); “«Os vossos irmãos a toda a casa de Israel chorem por causa do incêndio que o Senhor acendeu; vós, porém, não deixareis a entrada da tenda da reunião, para não morrerdes, porque o óleo da unção do Senhor está sobre vós». E obedeceram à palavra de Moisés” (*Levítico*, 10, 7, p. 171).

<sup>179</sup> Roger I. Simon, Sharon Rosenberg, Claudia Eppert, *Between Hope and Despair: Pedagogy and the Remembrance of Historical Trauma*, Rowman & Littlefield, 2000, p. 10.

<sup>180</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>181</sup> Yosef Hayim Yerushalmi, *op. cit.*, p. 22.



visse repetir actos fundacionais<sup>182</sup>. Pelo contrário. A persistência da memória é inculcada no povo israelita precisamente pela consciência de um tempo histórico absoluto e, por consequência, da fragilidade de Mnemósine. Consciência essa que é posta, em primeiro lugar, no flanco de Deus.

A invocação da ancestralidade e dos marcos judaicos – tal como o Êxodo –, que é papel da palavra poética, também, levar a cabo, corrobora a ideia de que a comemoração funciona como mediadora entre o presente e o passado (e não como refundação cíclica), fazendo da história judaica uma marcha cujo horizonte queda sempre a montante do futuro. Este, sob a égide da imperfeição declarada do seu sujeito histórico – de que a constatação dos perigos de uma memória defectiva é face –, é vivido sempre em antecipação através daquela que virá a ter o nome de utopia da Redenção<sup>183</sup>.

A *vocação* – palavra utilizada por Stéphane Moses para sintetizar o messianismo trabalhado por Franz Rosenzweig em *L'Étoile de la Redemption*, que ultrapassa a *condição*<sup>184</sup> – implica a permanente obediência do presente ao passado para manutenção da ideia de futuro. Está justificada, pois, a expressividade de *dabar* enquanto experiência média para que *zakhor* permita a existência adiantada do fim do tempo, e consequente chegada do Reino de Deus, através do ritual<sup>185</sup>. E, sobre todas as coisas, este é a observação da Lei antiga para que a História tenha lugar.

Ora, apesar das oscilações no que toca à datação do registo das Escrituras sagradas<sup>186</sup>, tem sido reafirmada uma balizagem cronológica que compreende os séculos X a VI a.C. como o período de registo e reunião, sendo que, sublinha Yerushalmi, a fixação do *corpus* bíblico está já completa no século II a.C.<sup>187</sup>. No entanto, assente nesta flutuação de datas e, não menos importante, de autorias, habita uma concretude sem precedentes quanto ao papel da facticidade (mas não à verificabilidade moderna do facto em si, note-se) e da cronologia da narrativa. Com efeito, “Read through from

---

<sup>182</sup> *Idem, ibidem*, p. 47 e ss.

<sup>183</sup> Stéphane Moses, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992, p. 48.

<sup>184</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>185</sup> *Idem, ibidem*, p. 84.

<sup>186</sup> Cf. Charles Rufus Brown, “A Biblical Check to Bible Chronology, *The Old Testament Student*, Vol. 7, No. 8 (Apr., 1888), pp. 259-260; J. Oppert, “La chronologie biblique fixée par les éclipses des inscriptions cunéiformes”, *Revue Archéologique*, Nouvelle Série, Vol. 18 (juillet à décembre 1868), pp. 379-388; Jack Finegan, *Handbook of Biblical Chronology: Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible*, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1998; Jeremy Hughes, *Secrets of the Times. Myth and History in Biblical Chronology*, Sheffield, JSOT Press, s/d.

<sup>187</sup> Yosef Hayim Yerushalmi, *op. cit.*, p. 14.

Genesis through Chronicles it offered not only a repository of law, wisdom, and faith, but a coherent narrative that claimed to embrace the whole of history from the creation of the world to the fifth century B.C.E, and, in the prophetic books, a profound interpretation of that history as well”<sup>188</sup>. É a determinação de *Zakhor* que confere sentido à história de Israel enquanto monumento e enquanto quase condição do ser-se judeu – e não um direito a sê-lo. A tomada de consciência da escrita enquanto veículo da eleição acaba por decorrer desta palavra que é, ela mesma, a potência do mundo e da História.

Uma vez *escrita*, a história de Israel estabelece-se como padrão narrativo e, acima de tudo, como acontecimento primordial. Assim se explicam, também, a pouca atenção dada pelos rabinos aos acontecimentos após a época bíblica e a falta de registos históricos nos *corpora* textuais rabínicos. Com efeito, partindo do princípio que a implacabilidade divina fora a mão por detrás da história mundana, então a possibilidade hermenêutica que o presente oferecia não teria qualquer valor. E, se isto pode significar a própria incompreensão da leitura rabínica da Bíblia<sup>189</sup>, dá conta, outrossim, da desvalorização de Roma e, através desta, do natural distanciamento judaico em relação às sub-histórias do mundo. Por essa razão, o seu *zakhor* será sempre não apenas a escrita da História, mas, sim, fonte da obsessiva consideração da escrita enquanto hiper-semantização profética e interpretável do universo, ao serviço claro de um etnocentrismo legitimado pela Tora e que terá por resultado a insistente subtracção do povo eleito de qualquer história exterior à sua genealogia.

Pelo que podemos dizer que toda a escrita sobrevigiada pelo olhar ameaçador e totalizante de *Zakhor* é-o para se tornar *escritura*. E, se tal parece sentenciar o povo eleito a uma existência sempre imperfeita, transforma, também, a escrita num processo incoativo diante do qual a oralidade representará uma lei violável dada a fácil diluição da sua memória, inapta para afastar os demónios do presente e para assegurar o futuro advento do Messias – e cumprimento do destino prometido. Ademais, a figura de Moisés representa a necessidade do profeta enquanto escriba divino que é, instituindo, assim, o firme propósito judeu quanto a fazer da escrita uma hermenêutica etnoflca cuja chave final, se havia sido dada por antecipação, aguardava ainda o redentor consagrado desde o início.

---

<sup>188</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>189</sup> *Idem, ibidem*, p. 22.

No caso judaico – e também no cristão, como acabaremos por constatar, ainda que com as respectivas nuances –, a passagem do tempo progride pela conservação da crença no Novo – noção consentânea com a de Criação. Ora, “inversement, la négation de la création équivaut à nier le temps”<sup>190</sup>; pelo que a escrita – e a sua metamorfose em *escritura* – acompanha a ideia de duração, começando, com ela, a irreversibilidade, independentemente dos cenários de que o horizonte do fim do mundo se reveste. A partir do momento em que o documento e, por conseguinte, a escrita se tornam liame – histórico, legal e afectivo – da comunidade judaica, a *escritura* pode ser concebida enquanto “méta-histoire où s’affirme la vocation religieuse du peuple juif”<sup>191</sup>, e, assim, marca identitária de uma existência paralela e externa ao mundo, acertando durante a sua caminhada, através da observação da palavra primordial, os traços do seu nicho histórico. Daí que as difíceis palavras “identificação” e “identidade” sirvam particularmente o perfil cunhado pela Tora – e pelo Antigo Testamento –, na medida em o significado de *zakhor* acaba por ter um efeito de auto-identificação, que servirá a lógica geracional em que assenta o judaísmo.

Por esse motivo, a identidade judaica corre o risco do suicídio, pois, ao esquivar-se ao universal, devém tautológica. Segundo Franz Rosenzweig, a separação da História dos outros não deve sê-lo por uma questão de indiferença, mas sim pela consciência de que o povo eleito antecipará sempre o fim do mundo para o qual todos os demais povos caminham<sup>192</sup>. A fixação pela metamorfose do mundo em escritura deverá traduzir esta compensação, através do símbolo, do que foi secularmente a aridez do registo histórico, de que a cultura rabínica é a concretização primeira. No entanto, por paradoxal que pareça, é também ela que dá conta da matriz meta-histórica do caso judeu, marcando, indubitavelmente, o papel do povo de Israel, fazendo dele o agente *exemplar* da jornada histórica do Homem.

Subvertendo a filosofia da História como Hegel a concebeu, a teorização de Rosenzweig atesta o tratamento da escrita enquanto sentimento de pertença e *testemunho* da eleição original, na medida em que pela escritura se cunhou a singularidade do povo judeu, traço que distingue o seu ideal de *eleição*<sup>193</sup>. Ela acompanha, portanto, a progressão do tempo histórico, acrescentando-lhe – ou

---

<sup>190</sup> Claude Tresmontant, *La Métaphysique du Christianisme et la Naissance de la Philosophie Chrétienne : problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, Niort, Imprimerie Soullisse et Cassegrain, 1961, p. 215.

<sup>191</sup> Stéphane Moses, *op. cit.*, p. 51.

<sup>192</sup> *Idem, ibidem*, p. 67.

<sup>193</sup> Stéphane Moses, *op. cit.*, p. 71.

infundindo-lhe – a contrapartida simbólica como irrupção permanente do sagrado na massa informe do mundano.



## Capítulo III

### SOB O PARADIGMA DA ARCA DA ALIANÇA

Resumindo, em plena formação do judaísmo, a escrita e, por isso, *o registo do que deve ser memorizado*, instalam-se no seio da comunidade, dando conta de como o escrito e o oral se geram e se cumprem enquanto correlatos perfectivos um do outro. É na exploração pública e íntima deste duplo da voz divina que as religiões do *Livro* emergem, reconhecendo-se, assim, a escrita como prevenção contra o esquecimento sobre a palavra falada e contra a precariedade da comunicação. Com efeito, a gravação da Lei parecia ser o correspondente material da novíssima descoberta de futuros carregados de novo, bem diversos dos amanhãs biológicos e ensimesmados da temporalidade cíclica.

#### **A ideia de arquivo**

A Palavra escrita torna-se selo da aliança entre Deus e os homens o que, se prova que a oralidade precede idealmente todos os contratos, atesta também o irreversível início das culturas da rememoração sustentadas – como que para assegurarem a sua irrefutabilidade – num suporte físico de carácter logográfico que, no início, fora sempre *traço*. Acabando por deflagrar em *arquivo*, de que a Arca da Aliança resta o paradigma dos paradigmas, assim se impõe uma cultura de histórias para iludir-se a degradação provocada pelo tempo.

Potencialmente mítica, ritualística e simbólica, a escrita obedece a uma espécie de *poética do arquivo* que, se é incipiente ainda nos livros da *Tora*, neles se revela já ser face potencial de uma cultura da narratividade. Em formação, indiscutivelmente, mas arreigada nos cânones ditados pelo Deus cujo profeta maior fora Moisés. Bem distinta

era a situação vivida na Atenas clássica nos séculos V e IV a.C., marco cronológico de relevância para nós, na medida em que, como adiante haveremos de explicitar, é simétrica à emergência da escrita da história.

No entanto, se estamos, outrossim, diante da coabitação entre registo escrito (de que as inscrições em pedra são a grande fonte) e a oralidade enquanto meio de comunicação dominante, a verdade é que – ao contrário do que Sócrates e Platão sustentavam – a esta era reconhecida uma fiabilidade que fazia de si o instrumento testemunhal por excelência<sup>194</sup>, facto patente na convocação de testemunhas quando em causa estivesse, a título de exemplo, a validação de um contrato – e isto quando os contratos escritos estavam já em vigor. Como Rosalind Thomas objectivamente afirma, “written record only gradually becomes acceptable as a proof”<sup>195</sup>. Isto é, o registo escrito em necessário suporte material não se reveste de uma missão marcadamente consultiva e arquivística, pelo que ele será, temporariamente, um repositório de pontualidades presentes. Talvez por isso a própria oratória contasse com o domínio que o público teria quer de factos, quer de registos escritos.

A capacidade da rememoração e o reconhecimento da palavra entendida ocasionavam a abdicação do documento, bem como de uma consciente colecção e resultante conservação. Só no final do século V foi estabelecido em Atenas o primeiro esboço de arquivo, quando o *bouleuterion* é construído e as antigas instalações passam a abrigar o chamado *Metroon* – o arquivo da cidade<sup>196</sup>. Ou, para utilizar a expressão cunhada em duas inscrições datadas de 405 a.C., os documentos estariam alojados no “arquivo público” (εν τῷ δημοσίῳ)<sup>197</sup>. Não obstante a contestada centralidade do arquivo<sup>198</sup>, é inequívoca a sua dimensão transmissível, cívica e conservadora. No entanto, estas propriedades ainda não estão ao serviço da preservação documental – nem do *texto* enquanto objecto, nem do passado enquanto *contexto*.

---

<sup>194</sup> Rosalind Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge University Press, p. 34 e ss.

<sup>195</sup> *Idem, ibidem*, p. 35.

<sup>196</sup> Sobre a história e a arquitectura do Metroon, leia-se a descrição completa de John Travlos, em *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, New York, Hacker Art Books, 1980, p. 352. Destruído o templo de Deméter pelos Persas em c. 480/479, o culto foi transferido para o antigo edifício do Bouleuterion, que acolheu a famosa estátua da deusa, atribuída a Fídias. Com a construção do novo Bouleuterion, o anterior acolheria os arquivos da cidade-Estado, assim como o culto da Mãe dos Deuses – razão de ser do nome Metroon. A tradição do nome transitou para o novo edifício construído especialmente para desempenhar funções de arquivagem (segunda metade do século II a.C.). Veja-se também o já citado Rosalind Thomas, *op. cit.*, p. 38.

<sup>197</sup> Rosalind Thomas, *op. cit.*, p. 39.

<sup>198</sup> *Idem, ibidem*.

De certa forma, neste tempo liminar entre o esparso e desacreditado desenvolvimento da escrita e a sua eclosão enquanto apêndice da memória humana, a impossível ideia de arquivo parece obedecer precisamente à definição e contradefinição que Michel Foucault nos apresenta em *A Arqueologia do Saber*. Parece ser, pois, aquando da sua indefinição mas outrossim impulsão como depósito textual (definição insuficiente para Foucault, porém, que é necessário admitir como pertinente<sup>199</sup>), que a ideia de arquivo cumpre um programa de regência e aparição dos enunciados que o autor define como acontecimentos singulares. Efectivamente, primeiro o *bouleuterion*, depois – então com maior delimitação funcional – o *Metroon*, espacializam “la loi de ce qui peut être dit”<sup>200</sup>, ou, se quisermos ser consentâneos com a necessária historicidade do conceito, simplesmente *o que deve existir para ser visto* para que a acção, passado e futuro da lei, possa ser orientada por via indirecta.

A manifesta – e moderna – definição de arquivo como testemunho, e que o autor de *Les Mots et les Choses* apresenta como, uma vez mais, determinação *a contrario*, acaba por servir os propósitos do velho *Bouleuterion* e, mais tarde, do *Metroon*, nomeado assim porque acumulava as funções de templo de Deméter. Com efeito, tratava-se de *hospedar*, sob protecção divina (garante radical do cumprimento da lei), a lei da *polis*:

Lui-même, à la face de la nation, vous prenant pour témoins, a investi l'Aréopage du droit d'enquête et de mise en jugement. Il a fait avec le peuple un pacte solennel ; le décret qu'il a porté contre lui-même est déposé aux pieds de la mère des dieux, auguste gardienne des archives d'Athènes. Vous ne pouvez donc, sans devenir sacrilège, infirmer le pacte, ni, dans une cause où vous ayez juré par les dieux, contredire par votre sentence la conduite de ces mêmes dieux.<sup>201</sup>

As declarações de Dinarco evidenciam a noção de *salvaguarda* (que Foucault rejeita contundentemente) e acabam por apontar para uma definição de documento enquanto registo protegido (e, por isso, oficial), que, neste caso, havia sido oficializado também pela presença testemunhal (*martyras*) do povo. Talvez por esse motivo, a custódia dos documentos apenas pudesse pertencer a solo sagrado, de que o Templo de Deméter, mãe dos Deuses, foi o espaço eleito. Ainda que fantasmática, esta ideia de arquivo traduz a subtil definição aventada por Foucault: a guarda do documento impedia a perda da singularidade do enunciado que, mais do que poder ele mesmo ser

---

<sup>199</sup> Michel Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 170.

<sup>200</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>201</sup> Dinarco contra Demóstenes, 86, consultado em: <http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/dinarque/demosthene.htm> (visto em 22.07.2012).



identificado com o acontecimento (atraente erro epistemológico ao qual o arqueólogo do saber sucumbiu), deve ser preservado e, assim, apresentado como ponto de partida para a ordenação e identificação da catadupa de passados em risco de se tornarem em anonimato disforme.

Não é, contudo, necessário o apoio contorcionista da etimologia para ver em *arche*<sup>202</sup> e *arkheion*, raiz grega da palavra latina *archivum*, a metáfora do começo e, assim, erradicar ilusoriamente do concreto *Metreon* da época helenística, a noção de depósito sagrado, já que esta fora, em última análise, a sua primeira função. E, ainda que seja absolutamente sagaz – e logicamente contemporânea –, a definição de arquivo enquanto entrelaçamento entre tradição e esquecimento<sup>203</sup>, e de cuja dialéctica resultará a metamorfose dos enunciados, é necessário dizer-se, uma vez mais, que o *Metreon* ateniense e o seu antecessor não foram – como Dinarco atesta – o mero aprovisionamento de enunciados mortos (pela ausência do seu presente activo) que Michel Foucault teme.

Quando muito, eles são exemplo de um dever de hospitalidade sentido para com o passado (no caso ateniense, passado esse recente e corporizado nos documentos que servem a Constituição da *polis*), tornando, assim, desde os primórdios da ideia de arquivo, cada documento órfão, na medida em que, segundo Paul Ricoeur, cada testemunha a que se refere, ou pelo qual foi produzido, se separara de si<sup>204</sup>.

No entanto, é já porque se aguarda a sua possível reactualização – queríamos dizer *ressurreição*, termo que Foucault rejeita – que um espaço é delimitado, por força institucional e porque voz da *polis* ateniense, permitindo, assim, a construção de uma multiplicidade de relações que resultarão na actualidade do documento. Pelo que o atributo de “início”, mesmo antes da acolhedora metáfora maternal que a égide de Deméter convida a elaborar (e que redundaria em anacronismo na medida em que o novo edifício apenas foi construído cerca de 150-125 a.C.), estava já presente na mobilização e conservação dos decretos originais da *polis*. Parece, pois, tautológico

---

<sup>202</sup> É Jacques Derrida quem o faz, no seu artigo “Archive Fever. A Freudian impression”. O autor elege o vocábulo ‘arkhê’ como paradoxal fonte etimológica da palavra “arquivo” porque, escreve, sendo esta a sua raiz, o arquivo abriga uma memória da qual também se esconde. Assim, se bebe do sentido histórico e ontológico de ‘arkhê’ a noção de origem e de começo, não escapa a um outro: o sentido nomológico que identifica a ‘arkhê’ com a ordem. Portanto, continua, o estabelecimento da ideia de arquivo corresponde a uma institucionalização do privado para que possa ser público, da mesma forma que a casa (neste caso, a de Sigmund Freud) é transformada em museu. O arquivo é, pois, a intersecção entre a topologia e a nomologia. Cf. Jacques Derrida, “Archive Fever. A Freudian Impression”, *Diacritics*, Vol. 25, No. 2, Summer, 1995, pp. 9-10.

<sup>203</sup> Cf. Michel Foucault, *op. cit.*, p. 170.

<sup>204</sup> Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 213.

afirmar-se que o arquivo nunca produzirá uma memória ou uma recordação espontâneas<sup>205</sup>, como pretende Jacques Derrida, na medida em que, na sua origem, a ideia da contratualidade esteve sempre presente, sem que isso implicasse “a violência do arquivo” (expressão do autor) enquanto instituição conservadora e que tinha num sistema de repetição, consignação e exterioridade a sua natureza<sup>206</sup>.

Assim, se parece legítimo considerar a expressão “arquivo” mais devedora de latinos que de gregos, a verdade é que a ideia que lhe estará subjacente, secundando a tradição egípcia da Casa da Vida e da hebraica Arca da Aliança, não apenas norteou a arquitectura da Ágora – logo, da centralidade da vida pública e da vida política – como contribui para a explicitação da umbilicalidade da constituição enquanto pacto social (definição que, com o devido distanciamento, não nos parece leviano convocar aqui). Não por acaso, naquela que é apresentada como folha de rosto da aparição do latino “archium” (ou “archivum”), o passado médio-oriental é invocado.

Falamos do *Apologético* de Tertuliano. Aí, o teólogo, pretendendo defender as escrituras (*instrumentum litteraturae*) enquanto acesso a si oferecido pela divindade ao homem, sustenta a escrita enquanto encontro vivo com Deus possibilitador da conversão. Fora, segundo ele, Ptolomeu, o Filadelfo, quem decidira solicitar aos judeus os seus livros, que viriam a ser traduzidos a partir dos originais hebraicos. A autoridade dos documentos é-lhes conferida pela sua antiguidade (prova da sua sacralidade, para Tertuliano), pelo que elas assumem a nomenclatura de “Divinas Letras” (*divinarum litterarum*). Esta vetustade – assim como os seus porta-vozes proféticos – poderia ser comprovada com a consulta das fontes dos escritos antigos (*venas veterani cujusque stili vestri*) ou da seguinte forma:

It would mean sitting down to a pile of books, with one’s fingers busy in keeping the tally. We should have to unlock the archives of the most ancient races too – Egyptians, Chaldaeans, Phoenicians. We should have to summon their fellow-citizens through whom this knowledge is furnished to us – to wit, one Manetho an Egyptian, and Berosus a Chaldaean, and in addition Hieromus, a Phoenician and King of Tyre (...).<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> “Because the archive, if this word or this figure can be stabilized so as to take on a signification, will never be either memory or anamnesis as spontaneous, alive and internal experience. On the contrary: the archive takes place at the place of originary and structural breakdown of the said memory” (Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 14).

<sup>206</sup> Cf. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 14.

<sup>207</sup> Tertuliano, *Apologético*, 19, 5-7. Tertullian, *Apology. De Spectaculis. Minucius. Felix. Octavius*, translated by T. R. Glover and G. H. Rendall, London, William Heinemann/Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1953, p. 99.

Por outro lado, o trabalho realizado sobre os *archiva* requeria tempo, sob pena de a conferição da prova – aconselhada por Tertuliano, primeiro autor cristão a eleger o Latim para a sua obra – ser transformada em divagação. O que significa que, no século II d.C., não apenas a ideia de arquivo tinha fundamentos bem delimitados, como veremos, como parece certo que, assim sendo, o seu âmago ultrapassava a demasiado vaga etimologia a partir de *arche*. O autor de *Apologético* acaba por apresentar a sumária definição de arquivo, na linha sucessória da reconhecida reputação do *Metroon* (em cujo lugar haveria de, no século IV d.C., ser construída uma basílica): o arquivo acompanhara, desde cedo, a consolidação das civilizações antigas; nele eram guardados os documentos cuja validade resulta precisamente da sua antiguidade; propiciava a invocação do passado e, por essa razão, pressupunha um moroso processo de análise – sob pena de transformar a possibilidade cognitiva do passado em mera abstração:

Better postpone it – lest in our haste we finish too late, or wander too long in finishing it.<sup>208</sup>

Antes mesmo de pensarmos uma História apologética, importa sublinhar como o arquivo é efectivamente referido enquanto instrumento de acesso à representação do passado, permitindo assim uma ordenação que, dentro já da plástica organização do calendário, autorizava o tratamento do pretérito como um objecto distante cuja apreensão exigia a feitura de um processo. Note-se que o *Apologético* é apresentado como uma defesa do cristianismo contra os ataques perpetrados pelas religiões pagãs, pelo que a convocação dos “*archiva*” é assumida como imprescindível. Assim, os arquivos teriam uma função orientadora cujo sucesso dependia da própria natureza metodológica da sua consulta. Distância e interpretação definem, pois, a natureza do arquivo, fazendo da sua matriz eminentemente conservadora a sua verdadeira possibilidade ontológica.

O mesmo é dizer que da marca institucional é que a sua virtualidade representificadora pode nascer – se interpretada. Daí que continuemos a achar abusiva a expressão eleita por Jacques Derrida para qualificar o resultado da articulação funcional das faces do arquivo (conservador, institucional, revolucionário e tradicional) e que

---

<sup>208</sup> *Idem, ibidem*, p. 101.

acabará por condicionar, segundo o autor, a (óbvia, dizemos) impossibilidade de anamnese espontânea<sup>209</sup>.

Mediante a declaração de Tertuliano, o arquivo aparece já como transcendente ao lugar físico e social que também é<sup>210</sup>, já que é dessa impositiva lógica mediata que pudera nascer e virá a ser maturado aquilo a que, mais tarde, viremos a chamar “operação historiográfica”<sup>211</sup>. A permanente promessa de uma anamnese nunca concretizada de forma imediata é que permitirá a cesura necessária entre a separação entre narrador e narrado, assim se materializando os binómios *oralidade/testemunho* e *escrita/arquivo*. Ora, essa mediação que um passado deposto (de ‘deposição’ enquanto depósito e declaração do pretérito) implicará está já presente nas palavras de Tertuliano:

E preciso seria conferir os tabeliões dos gregos, indagar o quê e o quando dos acontecimentos, de sorte que se nos revelasse a concatenação dos tempos, pela qual se iluminam e acham sentido os números das crónicas. Preciso seria, enfim, discorrer pelas histórias e pelas letras do mundo inteiro. (Mesmo assim, já aduzimos como que uma parte da prova, ao colher daqui e dali as coisas com que se houvera de fazê-la.)<sup>212</sup>

Longe ainda dos perigos falsamente holísticos do arquivo – e que deram liberdade ao exagero da metáfora do desvio fisiológico transformada em título por Jacques Derrida ou levaram à exclamação aterrada de Pierre Nora “Archivez, archivez, il en restera toujours quelque chose!”<sup>213</sup> –, é indubitável que, ao tempo da obra de Tertuliano e deliberadamente declarado por este, a mutação do passado em objecto heurístico pressupusesse já uma *operação*. Esta, de modo necessariamente incompleto mas não permissivo ou precipitado, daria conta daquilo a que Michel de Certeau virá a chamar “combinaison d’un lieu social, de pratiques «scientifiques» et d’une écriture”<sup>214</sup>.

É evidente que a história documental do mundo é convocada por Tertuliano em defesa da própria ancestralidade (e historicidade?) do Cristianismo, pelo que as coisas pretéritas são instrumento para uma *episteme* da teologia, sem, contudo, se cair na consideração apologética ou laudatória do intemporal. Não poderia esperar-se outra

---

<sup>209</sup> Cf. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 14.

<sup>210</sup> Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 210.

<sup>211</sup> Michel de Certeau, *L’Écriture de l’Histoire*, Paris, Gallimard, 2007, p. 78; Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 210; Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*.

<sup>212</sup> Tertuliano, *Apologético*, 19, 1.i; Tertuliano, *Apologético*, edição bilingue com introdução, notas e comentários de José Carlos de Miranda, Lisboa, Alcalá, 2002, p. 281.

<sup>213</sup> *Apud* Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 212.

<sup>214</sup> Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 79.

preocupação metodológica, pois em causa está a origem – e, por conseguinte, a temporalidade linear e escatológica – do judaico-cristianismo. O seu posicionamento contra o paganismo não é inédito, nem tão-pouco o é a sua redefinição de antiguidade e de tradição<sup>215</sup>. Contra a perseguição perpetrada contra o Cristianismo, o *Apologético* é uma argumentação forense que, actualizando a tradição apologética anterior, elabora uma teologia da História, sendo inegável a aproximação que, quer teórica, quer praticamente, apresenta entre o ofício do retor e o do ofício, crescente ainda, do *histor*, ou, como Mark Burrows distribui os papéis, entre a tarefa do apologista e a escrita da História<sup>216</sup>.

Sendo certo o quanto esta articulação nos será útil, por ora importa afirmar a consciência do arquivo enquanto grande máscara do Anjo da História de Walter Benjamin<sup>217</sup>: é que a ideia de arquivo emerge da *escritura guardada*, como o autor do *Apologético* aponta, para dar origem a uma nova *escritura para ser guardada*, possibilidade de restituir ao passado os seus rostos e de assegurar a condição do presente enquanto futuro passado. Esta arquitectura e os seus múltiplos níveis, para usarmos a expressão de Paul Ricoeur<sup>218</sup>, dá conta de um arquivo que não se esgota no fantasma, rastreado por Jacques Derrida<sup>219</sup>, do esquecimento enquanto perigo do próprio arquivo. E o motivo como Tertuliano, sob a necessária capa martirológica da sua argumentação, presentira e como outros, antes dele e em solo grego, buscaram é o seguinte: desde o *Metroon* – como noutras civilizações além da Atenas clássica – que o arquivo, enquanto produto da iniciativa humana de conservar os seus traços (tornado, por isso, actividade), “inaugure l’acte de faire l’histoire”<sup>220</sup>.

Segundo o autor de *The Archive Fever* (e na senda da exploração freudiana que leva a cabo), a potência tanatológica confina a principalidade e, por isso, aquilo a que chama primazia arcôntica do arquivo, dando origem ao *mal d’archive*<sup>221</sup>. Ora, o que nos parece é que será precisamente a dimensão mortal descoberta no esquecimento, pelo

---

<sup>215</sup> Cf. Mark S. Burrows, “Christianity and the Roman Forum: Tertullian and the apologetic use of History”, *Vigiliae Christianae*, 42, E. J. Brill, Leiden, 1988.

<sup>216</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 211.

<sup>217</sup> Leia-se, a propósito do Anjo da História que tão intimamente está ligado a Walter Benjamin, o que François Hartog escreveu, recentemente: “ses thèses aphoristiques brillaient, un peu énigmatiquement, comme un manifeste pour une autre histoire”. A pergunta que fazemos é se, efectivamente, tendo à cabeceira do pensamento o Angelus Novus de Paul Klee, poder-se-á falar de uma *outra* história – quando a rejeição desse matiz enigmático revelam, precisamente, como a história é sempre *outra*. Cf., François Hartog, *Croire l’Histoire*, Paris, Flammarion, 2013, p. 158.

<sup>218</sup> Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 211.

<sup>219</sup> Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 9.

<sup>220</sup> Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 211.

<sup>221</sup> Cf. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 14.

homem, que estimulará (jamais no sentido da patologia, ironicamente aqui pensada) o levantamento progressivo do arquivo e a consciência, quer da temporalidade, quer da potencial irreversibilidade do olvido sobre a qual esse levantamento é, indubitavelmente, empreendido. Assim se leva, pois, ao tratamento do passado feito órfão e à possível transformação do acontecimento (necessariamente sempre *ido*) em sinal que evita que todo o passado seja o silêncio da passeidade.

Daí Tertuliano reconhecer no que chama *archiva* – e que não é outra entidade a não ser aquela que, no caso grego, a história do *Metroon* inaugura – uma dimensão argumentativa que pode já sê-lo na medida em que é devedora do que, muito mais tarde, Hans-Georg Gadamer virá a chamar *Wirkungsgeschichte*<sup>222</sup>: a consciência e o reconhecimento do presente enquanto futuro do passado. Leia-se, ainda, no *Apologético*:

Para as divinas letras, um só é o tempo que para nós parece separado e distinto. De sorte que o porvir nos foi dado entretanto a provar, já que foi anunciado juntamente com o que hoje se verifica como passado, mas que então era futuro.<sup>223</sup>

Tertuliano assume uma posição de clara defesa da superioridade do *Verbo* revelado biblicamente, por oposição ao mundo pagão dominado, também, pela falsa profecia de todas as Sibilas. A novidade – e a Verdade – cristã residiria, pois, na dádiva revelatória materializada no Verbo e que transportaria consigo o conhecimento da duração temporal, também ela marca de pertença e de religação. A preservação do documento fundacional – e, por que não?, *constitucional* de uma *sagesse* e de uma comunidade – sinalizaria não uma duração temporal amorfa (o que facilmente se oporia à periodicidade cíclica helénica), mas um sentimento de filiação face ao momento da *Encarnação* (no âmbito do Novo Testamento, note-se) que, não menos do que o *Zakhor* hebraico e seguindo os passos deste, deveria ser lembrado. Daí que o autor do *Apologético* aponte a existência do

escrínio de um só dos profetas, em que se acha encerrado o tesouro da religião judaica e, portanto, também da nossa.<sup>224</sup>

---

<sup>222</sup> Paul Ricœur, “La distance temporelle et la mort en histoire”, in Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia (org.), *Historicités*, Paris, La Découverte, 2009, p. 15.

<sup>223</sup> Tertuliano, *Apologético*, 19, 1.i; Tertuliano, *Apologético*, edição bilingue com introdução, notas e comentários de José Carlos de Miranda, Lisboa, Alcalá, 2002, p. 281.

como prova da anterioridade temporal do judaico-cristianismo e, sobretudo, como prova da dimensão responsável deste por via da existência, incarnadora, de um *Verbo* custodiado.

### **Registo escrito e a consciente construção de memórias**

As duas inscrições a que Rosalind Thomas se refere para datar a instituição informal do arquivo na Grécia permitem-nos ver mais do que a principiante instalação de uma entidade que alojasse os documentos escritos. São elas, diz-nos a autora<sup>225</sup>, o decreto de agradecimento aos Sâmios e o decreto de Patrócrclides. Do primeiro, constavam os nomes guardados no arquivo que deviam ser apagados; no segundo, eram fornecidas instruções para que certos documentos, bem como as suas cópias, fossem apagados também. Aliás, o decreto dito de Patrócrclides configura uma verdadeira política de memória, na medida em que não apenas aponta uma lista pública de condenados à amnésia, como apresentava também sanções para os que guardassem a memória dos nomes. E não esqueçamos que o ostracismo era uma prática que visava fomentar o esquecimento. O mesmo é dizer que, se, por um lado, a escrita era tomada como um meio de comunicação instável, a sua materialização sólida seria pressentida como perigosa manutenção da memória e, portanto, fissura paradoxal nas intenções daquilo a que os Romanos virão a chamar *damnatio memoriae*.

Do que se trata, pois, é de aclarar como os séculos V e IV são, na Atenas clássica, não apenas o tempo da emergência do arquivo e da transição da exclusividade do testemunho oral para a escrita como prova<sup>226</sup>, mas, e por causa disso, também da alteração do comportamento anamnético do sujeito e da comunidade. A escrita configurava o *novo* e instável produto das civilizações médio-orientais, pelo que acabou por ser a mercancia a abrigar e a beneficiar da fluidez sólida que o método recentemente desenvolvido oferecia. Não admira que assim seja. Aliás, mesmo no que diz respeito ao universo do direito, somente no século IV a escrita enquanto evidência e enquanto prova começa a invadir o tribunal, no âmbito da guerra contra os Coríntios. Pelo que se

---

<sup>224</sup> *Idem, ibidem*. Segundo nota do tradutor, “Escrínio é a custódia circular dos livros enrolados. Do continente passou a designar o conteúdo: os livros lá encerrados” (p. 283).

<sup>225</sup> Rosalind Thomas, *op. cit.*, p. 39.

<sup>226</sup> *Idem, ibidem*, p. 41.

Isócrates não contava ainda com o documento como instrumento de prova, Demóstenes e a sua prática oratória reflectiam já a escrita como expediente contra o esquecimento em virtude da fácil reversibilidade da palavra dita:

E é por causa disto que a lei exige que as pessoas dêem evidência através da escrita (*grammateion*) para que seja impossível remover qualquer parte do que foi escrito ou acrescentar alguma coisa.<sup>227</sup>

Reversibilidade essa que, segundo os princípios da oratória de Antífonte, pode servir o encobrimento dos factos<sup>228</sup>. Com efeito, o registo em tabuinhas servia a fixação do testemunho – o que poderá estar, também, na base da instituição do arquivo –, da mesma forma que poderia ser transformado em forja de acontecimentos, levando ao paradoxo a sua natureza enquanto evidência:

The prosecution further allege that they discovered on board a note stating that I had killed Herodes, which I had intended to send to Lycinus. But what need had I to send a note, when the bearer himself was my accomplice? Not only would he, as one of the murderers, have told the story more clearly in his own words, but it would have been quite unnecessary to conceal the message from him, and it is essentially messages which cannot be disclosed to the bearer that are sent in writing. Then again, an extensive message would have had to be written down, as its length would have prevented the bearer remembering it. But this one was brief enough to deliver – “The man is dead.”<sup>229</sup>

A escrita surge pensada, neste excerto, quer como meio de comunicação privado, quer como apêndice auxiliar da memória. Em ambos os casos, ela deve compensar o impasse da atribuição da culpa, na medida em que é, potencialmente, criadora de uma reprodução, verista ou não, do acontecimento. As perigosas ditadoras da verdade e da mentira que as Musas de Hesíodo foram conheciam agora suporte material para a ficcionalização do real. O relato do acontecimento passado aparece na sua insustentável ausência a ponto de a escrita se tornar aliada da contrafacção anamnética, da mesma forma que a palavra escrita era desconsiderada a ponto de ser equiparada a uma ficção intencional.

---

<sup>227</sup> *Idem, ibidem*, p. 43.

<sup>228</sup> Antífonte, *O Homicídio de Herodes*:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0020%3Aspeech%3D5%3Asection%3D53> (visto a 22-07-2012)

<sup>229</sup> *Idem, ibidem*.



De certa forma, as precauções que Antífonte lança sobre a convocação de um elemento escrito enquanto possível prova permitem-nos aduzir o seguinte: recentemente incorporada como meio e método de comunicação, ela implica uma relação de apropriação mediada entre o seu enunciador e a mensagem que pretende veicular. Para lá da óbvia apropriação da linguagem – e de um sistema –, a escrita auferia uma autoridade que, longe ainda de questões relacionadas com a autoria e a originalidade, remete para a crescente consciencialização de um poder criador-criador (e, conseqüentemente, efabulatório) diante do qual a memória haveria de reconhecer tão grata coadjuvação quanto perigoso abuso.

O relato escrito parece, pois, assentar na contínua tensão entre invenção e verdade, marca típica da *inventio* enquanto passo do cânone retórico. Por esse motivo é que a alteração do estatuto do testemunho, enquanto memória viva, no decurso da instalação do arquivo, enquanto memória latente (mas, não morta, como uma inconsistente leitura de Jacques Derrida pode levar a crer), configura, simultaneamente, uma metamorfose na própria história da memória, como veremos, mas também a transfiguração da memória em *história escrita*.

Possibilidade de criação e descoberta (*heuriskein, inventio*), a escrita é assumida como vontade do estabelecimento de uma relação e de uma acção futura (a leitura) que assegure a permanência quer do momento da escritura, quer do escrito. Se “L’écrit qui cherche à imiter, dans ses moyens, la parole vivante, vise à instaurer avec ses lecteurs potentiels une partage de vie, au même titre que cette parole peut être échangée et partagée”<sup>230</sup>, o *acontecimento* que a escrita é e que, no caso grego, não pode ser separado da ascensão da democracia serve os desígnios da conservação no seio da luta pública contra a degenerescência (e, por isso, se torna no veículo privilegiado da lei) mas, também, da individuação.

Com efeito, ela gera a possibilidade futura do diálogo, surgindo como forma de selectividade e, por conseguinte, enquanto determinação do passado e do futuro. Indubitavelmente, ela transformar-se-á no esforço lógico de dar um rosto à lembrança – pelo que a sua expansão resultará na sua própria metamorfose em dialéctica temporal, capaz de preencher a distância imposta pelo tempo e assegurar a existência, porque traço, ainda que já mediado por quem escreve, da decifração vindoura. E se é a palavra dita – e actuada – aquela que detém o domínio absoluto sobre o império político e

---

<sup>230</sup> Marc Crépon, “Promesses de l’écriture”, in Marc Crépon et Marc de Launay, *La Philosophie au Risque de la Promesse*, Paris, Bayard, 2004, p. 89.

politicado da *polis*<sup>231</sup> e que dá vida à presença do *zoon politikon*, somente a palavra escrita, porque assente na distância (que terá como perversão extrema a inexistência do leitor e conseqüente morte definitiva do passado), virá a compensar a vida e morte da *performance*: a escritura funcionará como memorial e, por isso mesmo, como resposta à necessidade comum de *rememorar com* (comemoração). Mesmo que esta o seja *a contrario*. Vejamos.

Não se trata, ainda, de uma configuração hereditária da sociedade – visto que o princípio da transmissão não imbuí a novel forma de protecção documental. Prova disso mesmo é uma lei como a promulgada por Licurgo sobre a custódia dos textos dos tragediógrafos<sup>232</sup>, em que se destina que aqueles sejam guardados para consulta de actores que a eles teriam acesso através da leitura feita por um secretário. Contudo, se o nascente arquivo atesta a dependência da sociedade grega em relação à palavra oralizada, fora dele os sintomas da latente presença de uma Mnemósine distribuidora de identidades e actantes sociais pulsam.

Os exemplos dados por Rosalind Thomas, ainda que escolhidos em função da acurada análise que faz tendo por objecto a coexistência entre oralidade e escrita, dão conta de uma memória pública, que funciona, dizemos, como interlúdio na paisagem social da Atenas clássica. Estamos a falar das inscrições em estelas que, “more than documents, [they] were also stone memorials or symbols of the honour, treaty or decision that they recorded – material objects which were a reminder and symbol of the decision they recorded, as well as documents with written contents”<sup>233</sup>.

Não apenas o conteúdo das inscrições seria conhecido pelos ouvintes – o que justifica a sua recorrente citação por parte dos oradores – como a sua omnipresença pétrea simulava a presença do acontecimento a que se referiam. Honra e vergonha (de que os registos da Paz de Antálcidas, 387 a.C., ominosa para Atenas, é exemplo) ganhavam uma espécie de corpo simbólico, capaz de estimular uma invocação sistemática, cujo efeito recordatório dependia, também, da sua visibilidade, tal como o logravam os pórticos, os Propileus ou o Parténon.

O mesmo é dizer que o registo em estelas, mais do que a descodificação do registo em si, fomentava *um efeito de presença* que a recorrente frase, na base das

---

<sup>231</sup> *Idem, ibidem*, p. 89.

<sup>232</sup> Rosalind Thomas, *op. cit.*, p. 48; Plutarco, *Vitae X*, Lyc. 84 IF.

<sup>233</sup> Rosalind Thomas, *op. cit.*, p. 49.

estelas, “para quem quiser ver” (*skopein toi boulomenoi*) mais válida<sup>234</sup>. O que nos faz regressar ao *topos* do apagamento ou, melhor dizendo, da obliteração. É que, tal como um documento arquivado, a escrita está aberta a quem, por desejo ou por acaso, a ler<sup>235</sup>.

São inúmeros os casos. Tome-se por exemplo a destruição a que, sob a chamada Tirania dos Trinta, as inscrições do Aerópago foram sujeitas (404 a.C.) ou a semelhante acção perfeita sobre a estela em que fora registada a aliança com Alexandre de Feras (368 a.C.). A extinção dos traços, ditada pelas alterações dos poderes dominantes, se revela a já referida perigosa flutuação da escrita enquanto meio de comunicação, vem mostrar como o escrito encarnava o acontecimento, dado que somente a aniquilação daquele parecia exercer uma acção mitigadora sobre a recordação deste. A escrita entificava o acontecido, tornando-o presente, efeito avesso às pretensões tirânicas a um poder individual e desafiantes da corrupção inevitável do tempo.

Não por acaso, os filhos de Pisístrato (c. 600-527 a.C.), tirano à frente dos destinos de Atenas por cerca de vinte anos (561-527 a.C.), ficaram conhecidos pela sua colecção de oráculos, acervo cuja construção teve o auxílio de Onomácritos (530-480 a.C.), conhecido compilador dos oráculos de Museu, o famoso poeta trácio. Como tivesse sido descoberta a falsificação que operara sobre os oráculos, é expulso de Atenas por Hiparco, possivelmente pelas implicações políticas que as alterações conteriam<sup>236</sup>. Pelo que concluimos que a escrita, mesmo na sua lenta impregnação pelos meios atenienses, era considerada como um suplemento de constância material para tudo quanto fosse digno de registo e, por essa razão, potência criadora de outros mundos possíveis que poderiam fazer perigar as circunstâncias políticas.

Não admira que assim seja. Foi Pisístrato, pretendendo cimentar o poder inconstitucional que alcançara, quem inaugurou uma autêntica política da monumentalidade em Atenas, não apenas apostando no desenvolvimento artístico e cultural da cidade, como preparando também a ascensão de um corpo urbano colossal, que a Acrópole passará a representar<sup>237</sup>. É conhecida a medida empreendida por Hiparco, seu filho: ordenou que fossem erigidos, entre a cidade e os vários demos, vários hermes contendo, no seu lado direito, a inscrição “Este é o monumento de Hiparco: caminha tendo em vista a justiça” e, no seu lado esquerdo, a referência ao local

---

<sup>234</sup> William Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991, p. 74.

<sup>235</sup> Cf. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 213.

<sup>236</sup> William Harris, *op. cit.*, p. 53.

<sup>237</sup> Cf. José Ribeiro Ferreira, *A Tirania dos Pisístratos*, Separata da *Revista da Universidade de Coimbra*, Vol. 37, Coimbra, 1992, p. 135.

onde o hermes fora erguido. É a voz de Sócrates quem no-lo relata no diálogo *Hiparco*, atribuído a Pseudo-Platão<sup>238</sup>. Com efeito, Hiparco, que reinou antes de seu irmão Hípias, fomentou uma política da educação pela arte e pela literacia para que a população – que teria acesso às inscrições pela leitura que o mais letrado faria<sup>239</sup> – pudesse compreender e aceitar a superioridade e, conseqüentemente, o poder, justamente deposto nas mãos do tirano. O aforístico tom dos hermes visaria, progressivamente, a superação da sabedoria socrática, emblematizada pelas inscrições délficas (“Conhece-te a ti mesmo”; “Nada em excesso”).

As inscrições, que, à boa maneira dos cemitérios do século XIX, quase apelavam ao transeunte para que olhasse e assim contribuísse para a construção de um encadeamento memorial, funcionam, assim, como *monumentos* – em cuja origem etimológica e antropológica memória e morte se encontram. E, se é certo que a reiteração, através da expressão “skopein”, diz mais respeito ao *ver* do que ao *ler*, deve ter-se em conta a ausência de um público leitor formado, pelo que a exibição de monumentos cumpria um propósito cívico. De facto, mais do que um desígnio democrático, mesmo porque diante dos já conhecidos limites da democracia grega, as estelas seriam erguidas enquanto rastro do passado, capazes de desempenhar uma função congregante, anamnética e identificadora.

Disso é exemplo o costume em vigor até à legislatura de Sólon: as pedras (*horoi*) usadas para marcar terrenos hipotecados na Ática – somente retiradas quando o pagamento fosse efectuado<sup>240</sup>. Todavia, não há evidência de que o *horos* estivesse gravado obrigatoriamente. A sua validade provinha da presença de testemunhas. Curiosamente aos nossos olhos, nas inscrições gravadas o nome do devedor não era mencionado (podendo, contudo, ser decodificado pela posição da pedra), o que nos permite antever que também os critérios selectivos do passado accionados pelos Atenienses dos séculos V e IV devem ser relativizados.

E, se parece uma banalidade defender-se que a escrita continuava, tal como no Antigo Egipto, a ser um instrumento nas mãos de um grupo particular<sup>241</sup>, não será demais recordar que as incompatibilidades idiomáticas reveladas pela Torre de Babel,

---

<sup>238</sup> Cf. *Plato. Complete Works*, edited by John Cooper, Associate Editor D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Company, 1997, p. 614.

<sup>239</sup> William Harris, *op. cit.*, p. 53.

<sup>240</sup> William Harris, *op. cit.*, p. 56; Rosalind Thomas, *op. cit.*, p. 55.

<sup>241</sup> William Harris, *Ancient Literacy*, Harvard, Harvard University Press, 1991, p. 57.

imagem que Michel Foucault utiliza metaforicamente<sup>242</sup>, existiram *de facto* sob a unidade política do mesmo idioma grego (não bárbaro e anterior à instituição da *Koiné*). Pelo que o que deve ser necessariamente ponderado é, antes da premência da escrita, o carácter essencial da difusão oral da informação. Não pode ser lida de forma leviana a afirmação de Aristóteles sobre as deficientes leis de Esparta. O Estagirita criticou duramente os éforos (magistrados representantes da aristocracia) por pretenderem estar acima da lei escrita o que, se dá conta do conhecido contraste representado pela Atenas democrática e o seu depósito de leis registadas na pedra ou em papiro<sup>243</sup>, acaba por expor a arbitrariedade a que o próprio documento escrito estava sujeito:

And further the Ephors have jurisdiction in lawsuits of high importance, although they are any chance, so that it would be better if they did not decide cases on their own judgement but by written rules and according to the laws.<sup>244</sup>

O que significa que, do ponto de vista do exercício do Direito, a escrita, ao tempo da *Política*, era já sentida como instrumento inibidor da iniquidade, pelo que o seu mote contra o esquecimento cuidava antes das garantias presentes do disposto pela lei – aceitando-se a lei ateniense como democrática, contrariamente ao sucedido em Esparta e à sua imperfeita constituição, copiada de Creta<sup>245</sup> – e não ainda de uma consciente sedimentação do passado, quer enquanto exemplo, quer enquanto origem. Acima de tudo, o registo escrito – e subsequente guarda de inscrições (poucas poderiam ter o estatuto de documento ainda) começava a contribuir para uma legislação reificada, o que, se asseguraria a subordinação a ela, obedecia a um critério de publicitação. É assim que o corpo legislativo – e de propensão arquivística – na Atenas clássica estaria à disposição daqueles que o *quisessem ver*<sup>246</sup>.

Não espanta que o *Metron* seja, assim, depósito sagrado da democracia ateniense. Ele materializa a base contratual da sociedade da Atenas clássica, garantindo

---

<sup>242</sup> Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas*, Lisboa, Edições 70, 2005, p. 91.

<sup>243</sup> Cf. Anton Powell, *Athens and Sparta: constructing Greek political and social history from 478 BC*, London and New York, Routledge, 2001, p. 241.

<sup>244</sup> Aristóteles, *Política*, 1270b. Vide Aristotle, *Politics*, with an English translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1950, p. 143.

<sup>245</sup> *Idem, ibidem*, 1271b: “The Cretan constitution approximates to that of Sparta, but though in a few points it is not worse framed, for the larger part it has a less perfect finish. For the Spartan constitution appears and indeed is actually stated<sup>1</sup> to have been copied in most of its provisions from the Cretan; and as a rule old things have been less fully elaborated than newer ones. For it is said that when Lycurgus relinquished his post as guardian of King Charilaus<sup>2</sup> and went abroad, he subsequently passed most of his time in Crete because of the relationship between the Cretans and the Spartans.”

<sup>246</sup> Cf. Anton Powell, *op. cit.*, p. 241.

a existência no presente do contrato estabelecido no passado para reconhecimento futuro de todos os atenienses, em uma espécie de transmissão pública de uma filiação. Ele é o espaço da memória democrática, se assim podemos dizer, em que o documento fundacional reconhece o seu solo sagrado e permite a revelação da escrita enquanto laço. Por isso, ele está apto, então, a tornar-se o paradigma<sup>247</sup> que Tertuliano, mais tarde, invocará.

A existência do *Metron* não apaga, contudo, a inconsistência e mesmo a impremeditação do acto fundador do arquivo – ou da sua ideia. É que, da evidência existente, apenas pode supor-se que, se somente determinados documentos a ele chegariam, então a inexistente preocupação arquivística saldar-se-ia em outro ganho. Na verdade, se o procedimento assistemático da documentação retira ao tratamento dos registos um hipotético carácter definitivo para a emergência da historiografia na Atenas clássica, ele acaba por desvendar a sempre maior pré-ocupação em relação aos perigos move-diços do esquecimento. A prova disso mesmo é que, mesmo antes do institucional *Metron*, a documentação da *polis* era já guardada, ainda que de formas diversas – variedade essa que está relacionada com a importância dada a determinado documento que, por exemplo, podia ser objecto de duas cópias em pedra, uma preservada na Acrópole, outra no *Bouleuterion*<sup>248</sup>.

Não nos competindo avaliar o que ditaria a guarda de um documento ou não, a verdade é que, retomando o acima exposto, as matrizes antitirânicas da *polis* ateniense presidiram sobejamente a esta política de memória, não apenas nos termos em que a monumentalidade desejada pelos Pisístratos ditara, mas na sua face contrária. Se os esforços dos herdeiros de Pisístrato davam conta de uma esforçada manipulação da memória pública transversal a toda a *polis*, os efeitos de um decreto como o de Demofonte (410 a.C.) atestam uma memória feita presente, ainda que não arquivada. Melhor dito, o referido decreto acabará por mostrar como o uma vez escrito pode permanecer *arquivado* mesmo sem cópia.

A lei de Demofonte surge no decurso da tirania dos Quatrocentos, estabelecida em 411 a.C. e destituída pelo golpe dos Quinhentos, grupo oligárquico que acaba por tomar conta dos destinos da cidade durante cerca de dez meses. No entanto, o *demos* reganha o controlo político, restaurando a democracia. O decreto de Demofonte, assinalando o acontecimento e pretendendo a todo o custo evitar novo jugo tirânico,

---

<sup>247</sup> Rosalind Thomas, *op. cit.*, p. 71.

<sup>248</sup> *Idem, ibidem*, p. 75.

estabelece que todo aquele que participasse na eleição ou no regime tirânico fosse considerado inimigo público e condenado à morte, sendo exigido um juramento colectivo<sup>249</sup>. A insistente repetição do vocabulário respeitante à tirania, o facto de os Atenenses apenas haverem sido convocados para um juramento massivo público aquando do estabelecimento das Leis de Sólon, em 594 a.C. e a dimensão do juramento, que congregava todas as tribos e *demes*, segundo o sistema de Clístenes, faz do decreto de Demofanto um registo legislativo sem precedentes<sup>250</sup>.

As declarações não deixam margem para dúvidas: o decreto havia sido gravado na estela para servir de lembrança:

These words, gentlemen, they inscribed on the pillar, erecting it in the Council Chamber as a reminder to those who daily met in council over affairs of state what their attitude to men like this should be, and hence they swore a common oath to kill them if they saw them even contemplating such conduct. Naturally enough.<sup>251</sup>

And yet what does the law upon the stone in front of the Council-chamber say? “Whosoever shall hold a public office after the suppression of the democracy may be slain with impunity. No taint shall rest upon his slayer, and he shall possess the goods of the slain.”<sup>252</sup>

Sendo certo que este decreto não foi renovado na sua integralidade<sup>253</sup>, ele continuará a ser invocado, comprovando que, para os atenienses, a durabilidade da lei, cunhada no registo escrito mas não dependente deste, ultrapassava a estela gravada e, não bastante, as revisões constitucionais que a mudança de legislatura evidentemente acarretaria. De certa forma, se isto significa que a palavra dita pela Assembleia podia ser considerada transitória<sup>254</sup>, também a Lei parecia facilmente ser deslocada do seu

---

<sup>249</sup> Andócides, 1.96: “If anyone shall suppress the democracy at Athens or hold public office after its suppression, he shall become a public enemy and be slain with impunity; his goods shall be confiscated and a tithe given to the Goddess.” *Minor Attic Orators in two volumes 1, Antiphon Andocides*, with an English translation by K. J. Maidment, MA, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1968, p. 413.

<sup>250</sup> Vide, a este propósito, Juan Palao Herrero, *El Sistema Jurídico Ático Clásico, s/l*, Editorial Dykinson, 2009, pp. 179-180; Rosalind Thomas, *op. cit.*, p. 75.

<sup>251</sup> Licurgo, *Contra Leócrates*, 126. Cf. *Lycurgus. Minor Attic Orators in two volumes, 2*, with an English translation by J. O. Burt, M.A. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1962.

<sup>252</sup> Andócides, 1, 95. Cf. *op. cit.*

<sup>253</sup> O facto de Andócides a ele se referir como a lei de Sólon tem levado à assunção de que o Decreto de Demofanto fez parte da revisão constitucional de Sólon em 403/2 (Cf. Andócides 1, 95). Cf. Kevin Clinton, “The Nature of the Late Fifth-Century Revision of the Athenian Law Code”, in *Hesperia Supplements*, Vol. 19, *Studies in Attic Epigraphy, History and Topography*, The American School of Classical Studies at Athens, 1982, p. 29.

<sup>254</sup> Cf. Jean-Marie Bertrand, « Formes de discours politiques: décrets des cités grecques et correspondance des rois hellénistiques », in Claude Nicolet (ed.) *Du Pouvoir dans l'Antiquité: mots et réalités*, Paris, Droz, 1990, p. 103; Raphael Sealey, “On the Athenian Concept of Law”, *The Classical Journal*, Vol. 77, No. 4 (April-May, 1982), The Classical Association of the Middle West and South p. 299. Fica enviesada, assim, a posição assumida, pois, por Jeanne-Marie Gagnebin, a propósito dos

contexto histórico, de que a referência ao Decreto de Demofanto enquanto “lei de Sólon”<sup>255</sup> é exemplo suficiente. Oralidade e escrita digladiavam-se, pois, presentidas como efémeras, como a ideia de que seriam os respectivos referentes e cada uma restasse sempre intangível. De certa forma, como se a memória de si e do acontecimento pelo qual Licurgo e Andócides deram voz, saísse vitoriosa.

---

paradoxos platónicos expressos no *Fedro*, afirma que “Il faut d'abord rappeler, avec Marcel Detienne, Henri Joly et Mario Vergetti, que si l'écrit a déjà droit de cité et, particulièrement, force de loi dans l'Athènes du IV<sup>e</sup> siècle, il n'en reste pas moins que le vrai logos politique est toujours la parole orale, cultivée avec soin dans les écoles de rhétorique et âprement disputée dans l'assemblée des citoyens”. In “Mort de la Mémoire, Mémoire de la Mort: de l'Écriture chez Platon”, in *Les Études Philosophiques*, No. 3, Philosophie Ancienne (juillet-septembre), 1997, Paris, PUF, p. 292.

<sup>255</sup> Andócides, 1, 95: “Thus as far as Solon's law is concerned, Epichares, it is clear that anyone can kill you here and now without defiling his hands.” Cf. Andocides, *op. cit.*, p.413.





## II PARTE

Da arte da Palavra, da arte do Cuidar: a emergência do  
olhar historiador

*A linguagem é a casa do Ser.*  
Martin Heidegger



## Capítulo IV

### PLATÃO E A *GRAPHIA*

É bem sabida a irrelevância que Sócrates auferir à escrita quando, no *Fedro*, e acrescentando uma mitogênese, critica o registo material da informação enquanto aparência da sabedoria (‘doxan’, δόξαν) e não caminho possível para sabedoria verdadeira (‘alêtheian’, ἀλήθειαν)<sup>256</sup>. Retomemos a imprecação de Sócrates:

Ela [a escrita] tornará os homens mais esquecidos, pois que, sabendo escrever, deixarão de exercitar a memória, confiando apenas nas escrituras, e só se lembrarão de um assunto por força de motivos exteriores, por meio de sinais, e não de assuntos em si mesmos. Por isso, não inventaste um remédio para a memória, mas sim para a rememoração.<sup>257</sup>

#### A escrita e a sua rejeição como método mnemónico

Com efeito, a própria transmissão didáctica do conhecimento quedaria incompleta na medida em que o trabalho da memória conduziria inevitavelmente à acumulação de informações – o que estaria na origem de “sábios imaginários” (‘doxophoi’, δοξόσοφοι), e não de “sábios verdadeiros” (‘sophôn’, σοφών, com til no ômega)<sup>258</sup>. Não admira, pois, que a escrita, enquanto sistema mnemónico, seja comparada à pintura: correspondendo à duplicação mimética do mundo, dela não pode esperar-se mais do que uma cópia imperfeita das ideias e, portanto, à produção de simulacros. Por outras palavras, a escrita, enquanto *ars memoriae*, inviabilizaria o método socrático do diálogo, por um lado, e tornaria unívoca a maiêutica, por outro. Chegar-se-ia, assim, ao império da ‘doxa’ (δόξα) e ao bloqueamento do caminho da

---

<sup>256</sup> Cf. *supra*, nota 63.

<sup>257</sup> Platão, *Fedro*, tradução e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1989, p. 121.

<sup>258</sup> *Idem, ibidem*. p. 122. Com recurso a:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D275b> (consultado a 20-07-2012)

alma através da memória (‘mnême kata dynamin’, μνήμη κατα δύναμιν) no mundo sensível:

And therefore it is just that the mind of the philosopher only has wings, for he is always, so far as he is able, in communion through memory with those things the communion with which causes God to be divine.<sup>259</sup>

Se a queda da alma – comparada, no *Fedro*, a um par de cavalos alados conduzidos por um cocheiro – produziu a crença na *doxa*, a diferença entre o filósofo e os demais (correndo o primeiro o risco do delírio e conseqüente descrédito pela multidão) é que aquele está – confessadamente não em permanência – em comunhão com a memória. Esse estado corresponde à progressão terrena rumo à “melhor vida”, já que dessa participação – que é *o emprego das memórias* – resulta o iniciático percurso dentro dos mistérios perfeitos. A escrita torna esse emprego mediado e passivo, e será essa mediação que desvirtua a gradual contemplação da Verdade.

O *registro* do ensino e da aquisição do conhecimento contrastaria com a garantia oferecida pela oralidade do *logos*: a de que, do mito à filosofia, a palavra falada, assumindo-se como hierofania<sup>260</sup>, seria portadora da Verdade, não do ponto de vista da Ideia suprema, mas antes enquanto sua expressão. E, por isso, a tarefa do aedo, consistindo na preservação das origens – não para que a sua veracidade pudesse ser ou não atestada, mas sim como “vía de penetración en el pasado y en el futuro, en cuya estela queda fijado el sentido del presente, el espacio de la verdade”<sup>261</sup>. Portanto, a memória será sempre manifestação, em potência, da Verdade e limiar moderador a quem compete um lugar de complementaridade em relação ao olvido. Como gémeos falsos.

A máscara qualitativa que a poesia empresta ao trabalho da memorização levado a cabo pelo aedo, dependendo do matiz encomiástico ou depreciativo do canto, amplifica as hipóteses de imortalidade do sujeito ou confere o voto ao esquecimento. Diferentemente, a escrita seria o afastamento da memória de si mesma, como se contribuísse para a exteriorização do processo da recordação, com prejuízo da perda da identidade quer do recordado, quer do sujeito anamnético. Assim, a recordação ficaria

---

<sup>259</sup> Platão, *Fedro*, 249c. A tradução portuguesa, Platão, *Fedro*, p. 63: “Assim, é perfeitamente justo que só o espírito do filósofo disponha de asas, porquanto nele a memória parece fixada nesses objectos reais, tornando-se, dessa maneira, semelhante a um deus.”

<sup>260</sup> Cf. Joaquín Esteban Ortega, *Emilio Ledó: una filosofía de la memoria*, Salamanca, San Esteban, 1997, p. 31.

<sup>261</sup> J. Jiménez, “Memoria, verdad y poesía: sobre la figura y función intelectual del poeta en la Grecia arcaica”, em *Ética Día tras Día*, Madrid, Trotta, 1991, p. 250, *apud* Joaquín Esteban Ortega, *op. cit.*, p. 32.

adstrita ao eco da escrita enquanto mnemotécnica, desvinculando o já ausente referente da sua participação na Verdade.

Longe da sua origem, a memória, enquanto *teknê* liminar, apenas pode infinitamente actualizar projecções da Verdade, e a experiência que proporciona permanecerá sempre na ordem ingloria da conservação do tempo – sem que possa ser nem uma hermenêutica da ausência, nem uma aproximação epistémica, não ao passado, pois não podia ser esse o fito de Platão no *Fedro*, mas sim ao Ser das coisas, ou melhor, daquilo que nas coisas que passam se mantém sempre idêntico a si mesmo. Mesmo estando diante do processo que transformou a linguagem do *mythos* no discurso do *logos*, a passagem da oralidade do aedo – antes da retórica do *zoon politikon* –, a escrita viria apenas transformar a memória em produtora de imagens para uso *prático* do passado: em uma máquina mimética, portanto. Por isso, a metamorfose da memória em *teknê* aquando do advento do império da escrita – no mundo grego. Com efeito, ela, *Mnéme*, devém tanto arte prática como arte produtiva através da tradução sígnica caligráfica.

Não por acaso, o filósofo surge sob a capa metafórica do cavalo alado, representando, assim, a função ascensional da sua prática, já que a oralidade, pela qual deve entabular o diálogo com o seu interlocutor, parece ser o único suporte plausível da dialéctica. Dialéctica ascendente, veja-se, já que somente a filosofia, e não a *doxa*, – permitiria a libertação do mundo das sombras e a subida interior à apreensão intuitiva da Verdade. Seja na sua valência primitiva de erística, seja na acepção platónica de “ascensão progressivamente mais sinóptica, através de uma série de «posições»”<sup>262</sup>, a oralidade, que havia formado o espírito mítico grego (no âmbito do qual mesmo o registo escrito era-o para ser escutado), continuava sendo escora para que o advento da filosofia e da substituição da poética heróica pela poiética racionalista possa ser produzido – em termos socráticos.

No entanto, como a passagem à escrita permite o desenvolvimento da lógica dos contrários<sup>263</sup>, então, enquanto arte da memória, ela estará intimamente ligada quer aos pressupostos dialécticos da filosofia platónica – pois que o seu registo escrito também possibilita que o leitor se eleve à Verdade essencial –, quer à manifesta vocação demonstrativa da dialéctica apresentada por Platão. De certa forma, a escrita é, pois, a

---

<sup>262</sup> F. E. Peters, *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, prefácio de Miguel Baptista Pereira, tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977, p. 51.

<sup>263</sup> Cf. Jack Goody, *L’Homme, l’Écriture et la Mort (...)*, p. 218.

consolidação da aporia enquanto revelação múltipla de possibilidades e, por esse motivo, tende a produzir a diferenciação numa cultura<sup>264</sup>.

Em certo sentido, pode dizer-se que ela ajuda a atenuar o fundo homogêneo dos rumores reproduzidos exclusivamente pela oralidade enquanto forma doméstica e social da narrativa de origens para o diálogo enquanto polémica e política, de que Cícero será, na civilização romana, expoente máximo. O mesmo é dizer que a retórica, não importa a sua natureza evidentemente pragmática, centrífuga e pública, acabará por estabelecer os liames entre a narratologia natural, que é o fundamento das culturas da oralidade, e o princípio da monumentalidade, que é ambição da escrita.

Não surpreende, assim, que a retórica, pela sua quase realidade diglósica, entronque bem, como haveremos de defender, no florescente – porém, principiante – espírito historiográfico<sup>265</sup>. Mas não apenas. A sua dimensão *mediática* é, talvez como nenhuma outra *poiética* da Grécia Antiga, primeiro, e de Roma, depois, sinal da racionalização enquanto “domesticação do pensamento selvagem”, logo, enquanto possibilidade de resolução de, como acima escrevemos, contradições. Ora, se assim é, a escrita enquanto sistema anamnético e, por extensão, e ainda na senda de Platão, produto pleonástico – porque redundante sempre em si mesmo e não na revelação da Verdade –, ao influenciar o próprio discurso oral<sup>266</sup>, permite a *recriação* de ausências e a poética da distância em relação ao olhar que viu e à voz primeira e autobiográfica que narrou.

A preponderância da retórica neste processo deve-se, pois, à educação e à reprodução de uma espécie de cultura dissincrónica que, enquanto género, ela parece encarnar e que tem na *demonstração*, na *prova* e no *argumento* aliados materiais da defesa do que, não se vendo, não pode ser conformado ao estado do invisível. O *dito* passa, com efeito, a incorporar a consciência da mediatez para que o significante, ausente e, por isso mesmo, *um ser a partir de (absentis)*, possa ser convocado.

Pelo que a consolidação da palavra escrita, em particular com o advento da época áurea de Péricles e todas as expressões políticas, poéticas e filosóficas que dela partem, é denúncia já da consciência de que a linearidade do lapso de tempo terreno

---

<sup>264</sup> *Idem, ibidem*, p. 223: “À mon sens, si les cultures orales paraissent beaucoup plus homogènes que les cultures différenciées dans lesquelles nous vivons, c’est lié au travail de la mémoire.”

<sup>265</sup> Carlo Ginzburg, *History, Rethoric, and Proof. The Menahem Stern Jerusalem Lectures*, Hanover, University Press of New England, 1999, pp. 1-2.

<sup>266</sup> Jack Goody, *L’Homme, l’écriture et la mort (...)*, p. 203.

concedido a cada alma (*biós*) podia beneficiar de uma espécie de voluntária inserção da possibilidade material de *anacronias* pessoais e colectivas.

Com efeito, tal como Sócrates criticara através da referência explícita ao Egípcio a adopção de um sistema de escrita porque sistema, sobretudo, de memória, a dimensão mediática da retórica, ao implicar a prova, colocaria em tensão o binómio Verdadeiro/Falso, fazendo a Ideia incorrer no perigo da adulação e do engano. Teria voz legítima apenas o orador que falasse por forma a agir justamente e a revelar ao outro a Verdade através da palavra justa. A ameaça em que a retórica fazia incorrer a revelação da essência última das coisas partia, pois, do seu carácter, porque mediático, *sedutor* (etimologicamente, *desviante*):

Das nossas longas discussões saíram refutadas todas as teorias, menos uma, que permanece firme: a de que convém evitar com mais empenho cometer a justiça do que sofrê-la; que cada homem se deve esforçar mais por ser do que parecer bom, em público como em privado; que, se alguém procedeu mal em alguma coisa, deve ser castigado, porque o maior bem, depois do ser justo, é passar a sê-lo, sofrendo o castigo que se mereceu; que é preciso fugir de toda a forma de lisonja, tanto em relação a si próprio como em relação aos outros, quer sejam poucos, quer sejam muitos; finalmente, que se deve pôr a retórica, como qualquer outra coisa, sempre ao serviço do bem.<sup>267</sup>

No seio do platonismo, a palavra (*logos*), podendo ser instrumento para a recuperação da Verdade anterior ao *biós*, não pode, contudo, ser considerada como encarnação – logo, como Revelação. Ela é apenas reprodução progressivamente defeituosa do Bem, pelo que a retórica, ao ser a arte da palavra, seria movida mediante e somente através do provável. Górgias, ao ser a retórica uma produtora de persuasão, elege como prioritário o potencial descritivo e compreensivo da palavra, posta ao serviço da concretização *pública e visível* da ideia, que, idealmente, se pretenderia justa. A crítica de Sócrates desvela a duplicidade de caminhos da retórica (a defesa do bem comum por oposição à defesa do interesse individual), achando nela a impossível identificação da Palavra com a Verdade.

A Retórica redundaria sempre no conhecimento aparente, já que não partia de nem visava a essência das coisas, segundo a crítica de Sócrates<sup>268</sup>. Por essa razão, ela é colocada do lado da crença (*pistis*), podendo produzir, simultaneamente, juízos verdadeiros e juízos falsos. Em causa está, para o que ora nos interessa, a irreversível ausência do significante de todo o discurso, sendo o carácter necessariamente

---

<sup>267</sup> Platão, *Górgias*, 427c-d, introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa, Edições 70, 2010, p. 213.

<sup>268</sup> *Idem, ibidem.*, 459c-d, pp. 47-48.



holográfico deste a granjear à retórica o papel de maquinaria de verdades dúplices. O retor seria, pois, o domador da verdade enquanto a ilusão esquecidamente ilusão de Nietzsche. Pelo que o seu uso poderia conduzir, inevitavelmente, à domesticação do *outro*, justificada que estava a lei enquanto salvaguarda do fraco.

Mas a própria natureza, em minha opinião, demonstra que é justo que o melhor esteja acima do pior e o mais forte acima do mais fraco. Em muitos domínios, não só entre os animais como entre as cidades e as raças dos homens, é evidente que é assim que, na ordem da justiça, o mais poderoso deve dominar o mais fraco e gozar as vantagens da sua superioridade.<sup>269</sup>

O que significa que o retor, tal como entendido por Cálicles, seria um baluarte contra a corrupção do tempo, nomeando a *polis* enquanto finalidade da palavra (*logos*), argumento que vale a Sócrates a crítica da retórica enquanto distorção da lei e da democracia ateniense, particularmente sob o comando de Péricles. De certo modo, ela vinha materializar a separação das leis da *polis* da Verdade primeira, já que, através de um sistemático regime de metáforas, impossibilitava a revelação progressiva de tudo quanto a proliferação de *doxai* somente poderia esconder. A retórica parecia, pois, desafiar a dialéctica ascendente platónica e a própria matriz cíclica do tempo, já que admitia a inferioridade das leis da *physis* e, sobretudo, transformava o *logos* em *technê*; pelo que o seu distanciamento em relação à Verdade traduzir-se-ia na arbitrariedade do discurso. A verdade da retórica – mormente na sua dimensão sofística – resultaria sempre na multiplicação de máscaras doxógrafas, incapazes de libertar o homem da sombra. Como se sabe, é a injusta e ilusória logomaquia, como Sócrates considerou, compreensivelmente, o ofício retórico que permitirá a abusiva e contemporânea aproximação entre retórica (*stricto sensu*) e historiografia<sup>270</sup>, ao colocar, no coração de ambas, o efeito enquanto intenção última.

Todavia, deve dizer-se que a falência a que Sócrates, ingloriamente, vota a escrita – enquanto suporte material e, por isso, confundível com a acossada gaiola do mundo das sombras – só por si justifica a própria impossibilidade de resgatar a retórica da sua fama fraudulenta. Será necessário que, coadjuvante íntimo e público da política, a retórica colocasse sob os desígnios da memória – e dos seus suportes –, por um lado, a

---

<sup>269</sup> *Idem, ibidem*, 483d, 118-119.

<sup>270</sup> Carlo Ginzburg, “Aristotle and History, once again”, *History, Rethoric, and Proof. The Menahem Stern Jerusalem Lectures*, Hanover, University Press of New England, 1999, p. 39.

emergência da individualidade organizada e, por outro, a *prova* como auxiliar da persuasão para que a sua dimensão veritativa pudesse surgir. Vejamos.

A Retórica está representada sumamente pelas Leis da *polis* e é sobre estas e sobre os seus agentes que Sócrates lança a sua declarada – e final – profecia: a história da Cidade transformada em tribunal da Cidade que o condenara<sup>271</sup>. Desta forma, Sócrates não apenas põe ao serviço da sua argumentação um dos pilares da imortalidade da alma (a da potencialização do poder profético antes da morte), como acabará por declarar a inoperância da morte enquanto ameaça:

Jamais, pois, transigirei com o mal que sei que é mal, por recear ou para evitar coisas que não sei se, porventura, são boas.<sup>272</sup>

O saldo do seu julgamento – e da sua execução – será a condenação dos juízes à dúvida sobre si mesmos e, por conseguinte, sobre a Lei a que *aquele que não escreveu* acabou por obedecer, para melhor a revolucionar. No limite, Sócrates posiciona-se à margem da palavra escrita para poder julgar quem o julgava, congregando atrás de si todos os Atenienses e à sua frente a escassa maioria dos votos que ditou a sua pena. Ou, seguindo Merleau-Ponty no seu *Éloge de la Philosophie*: “Socrate croit à la religion et à la cité en esprit et en vérité – eux, ils y croient à la lettre. Ses juges et lui ne sont pas sur le même terrain.”<sup>273</sup> A escrita carregava consigo o síndrome da literalidade e de uma absolutização do saber rejeitada pelo Filósofo.

E rejeitá-la era rejeitar a Retórica e o discipulato<sup>274</sup>, arquitectura da *polis*, em nome da sempre possível revelação da Verdade – chegada essa que a escrita parecia adiar através do, por virtude da fixação da memória, defeito perdulário da ortodoxia. A maiêutica e a transmissão da *sagesse* – a filosofia – deveriam ocorrer partindo do repúdio da perfectibilidade do saber, já que este, produto de uma memória sistemática e sistematizada, ficaria em esquecimento. Daí que declarar a sua ausência de medo diante

---

<sup>271</sup> Platão, *Apologia*, 39, c-d; Platão, *Apologia de Sócrates. Críton*, introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa, Edições 70, 1997, p. 48.

<sup>272</sup> *Idem, ibidem*, 29, b, p. 34.

<sup>273</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'Éloge de la Philosophie et Autres Essais*, Paris, Gallimard, 2011, p. 42.

<sup>274</sup> Por contraste, recorde-se a alegação de Isócrates, sofista: “Mas é evidente para todos que são extremamente numerosos os que preparam discursos para os debates nos tribunais. E, sendo eles assim tantos, nunca se verá algum que tenha sido julgado digno de ter discípulos, ao passo que eu já obtive mais, segundo diz meu acusador, do que todos os filósofos juntos.” Cf. Isócrates, *Sobre a Permuta*, in Maria Helena da Rocha Pereira, *Hélade. Antologia da cultura grega*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1998, p. 319.

da morte fosse concomitante a uma outra declaração, a da supremacia da acção sobre a palavra:

Uma vez mais demonstrei então, não por palavras mas por obras, que a morte não me incomodava absolutamente nada – perdoem-me a dureza da expressão –, o que me preocupava acima de tudo era fazer nada injusto ou ímpio.<sup>275</sup>

É neste contexto que deve ser entendida a conhecida afirmação que Jacques Derrida atribui a F. Nietzsche: “Socrate, celui qui n’écrit pás.”<sup>276</sup> Assim é inaugurado o primeiro capítulo da já referida obra *De la Grammatologie*. Rejeitando, para os nossos propósitos, a defesa platónica contra a escrita baseada em preocupações de ordem sociocultural – que não duvidamos estarem presentes<sup>277</sup> – e que assentariam na morte da lembrança, tal como era entendida enquanto acção poética, parece-nos que é ao nível dos entraves colocados ao jogo dialéctico que a crítica de Platão deve ser equacionada. Somente assim será possível perceber como, por inspiração retórica mas, ao mesmo tempo, seleccionando o que desta poderia servir como argumento mais próximo da verdade (o método indiciário), a escrita da História poderá nascer.

O ocaso da oralidade imediata, se parecia provocado pela banalização da lembrança que a escrita ameaçava aportar, determinava um novo caminho para a dialéctica ascendente. Com efeito, ao permitir a tomada de atenção sobre a prova, como veremos, o registo escrito, ilusoriamente ou não, situava o sujeito no limbo a que Er chegara. Na verdade, o exercício da virtude, desejado e difundido por Sócrates, conhecia uma hipótese de sobrevivência, já que os novos usos da escrita desafiavam o método maiêutico de Sócrates ao preencherem os passos ascendentes e descendentes da revelação do Bem. Percebe-se, no entanto, a desconfiança do Filósofo. A memória escrita do diálogo revestia de uma mediação nebulosa a ascense, da mesma forma que trazia ao conhecimento uma certeza *avant la lettre* que condicionaria a lucífera transportação da Verdade.

---

<sup>275</sup> Platão, *Apologia*, 32, d, p. 38.

<sup>276</sup> Geneviève Bianquis, e não Jacques Derrida que não faz qualquer menção à fonte, localiza o excerto na *Origem da Tragédia*. A saber: Geneviève Bianquis, em “Chroniques de l’Histoire”, estudo introdutório que escreve para a sua tradução de *La Naissance de la Tragédie*, Paris, Gallimard, 1949, p. 172. Não nos tendo sido possível encontrar o celebrado excerto, devemos referir, no entanto, a sua transformação em ícone frásico – espécie de adágio sobre Sócrates –, como prova o remate do artigo, de clara inspiração derridiana e já citado por nós, de Jeanne-Marie Gagnebin, “Morte de la Mémoire, Mémoire de la Mort: de l’Écriture chez Platon”, in *Les Études Philosophiques*, No. 3, Philosophie Ancienne (juillet-septembre), 1997, Paris, PUF, p. 304.

<sup>277</sup> Jeanne-Marie Gagnebin, *op. cit.*, p. 292.

A escrita corria sempre o risco de se assemelhar a um passado ostensivo capaz de se intrometer entre o sujeito e o “conhece-te a ti mesmo” praticado por Sócrates. De certa forma, ela duplicava os actos do sujeito, ao mesmo tempo que tornaria anacrónicas as dúvidas e as perguntas, tão caras ao método socrático. Pelo que rejeitá-la entroncaria na ignorância do que se sabe e praticá-la seria supor saber-se o que se não sabe. A crença na imortalidade – que aplacaria quem temesse o império do Hades – deveria ser suficiente para a perenidade da *impressão* do conhecimento na alma, cujo trabalho, em vida, seria o de progressivamente vencer a distância do seio divino e verdadeiro do qual havia sido apartado. A declaração das mil mortes vãs para a renegação da sua verdade<sup>278</sup> carrega não apenas a temporalidade cíclica, como também a inutilidade da Lei sobre o tempo, reservando ao Filósofo o estatuto de voz e de revelação. No bojo fértil do *cronos* circular, a Revelação – *logos per se* – não carecia da materialidade das letras para ser ouvida. Nem, tão-pouco, de uma matriz voluntariamente conversora. Ainda.

A condenação de Sócrates, ironia em movimento sobre os seus juízes, coroava a assunção pública da repulsa pela política enquanto sofística, ágora da palavra dita cada vez mais sustentada pela palavra escrita e, por isso, cada vez mais desgarrada da acção. É que admitir provas seria condenar os traços à necessária falibilidade do mundo das sombras. E, esse era o dos seus juízes.

### **A fatalidade da escrita como metáfora**

Propriedade sonhada da sofística e complemento declarado, por Aristóteles, da dialéctica, a Retórica surge pensada nos trabalhos de Górgias, com quem Sócrates havia de entabular o diálogo platónico homónimo, de Protágoras e de Isócrates. É no *Górgias* que o Mestre de Platão haverá de contraditar a retórica enquanto arte, afirmando que, não produzindo um bem específico, o retor não pode ser comparado ao sapateiro ou ao médico, na medida em que possui apenas um método. No entanto, é outra a afirmação que aqui convocamos:

---

<sup>278</sup> “Em face disto, dir-vos-ei mais, Atenienses, tanto faz que acrediteis em Ânito como não, podeis abolver-me ou não me absolver, mas a minha atitude no futuro não será modificada, nem que eu tenha de sofrer mil vezes a morte”, in Platão, *Apologia*, 32, d, p. 35.

No prosseguimento da nossa conversa, vê-se que afinal se chegou à conclusão de que o orador é incapaz de fazer um uso injusto (ἀδίκως) da retórica e de querer praticar a injustiça (ἀδικεῖν).<sup>279</sup>

Mediante o que afirmámos atrás, não seria plausível Platão e Sócrates, através dele, reclamarem a apresentação de provas como condição para o justo uso da retórica enquanto método. Porém, a condução do diálogo orienta os quatro interlocutores (Cálicles, Górgias, Pólo e Querofonte) no sentido da subsunção da retórica pela Verdade, fazendo desta a própria defesa do justo e tornando absurda a comparência em tribunal do justo para defesa. O diálogo culmina com a definição de retor que as próprias circunstâncias da política e da Cidade adiarão sempre: o digno orador é aquele que tem o conhecimento da justiça. E, por isso, é Sócrates quem admite que haja um tipo de retórica nobre e que se prenderá – sem que para isso dê exemplo algum – com a prestação de auxílio no aperfeiçoamento das almas<sup>280</sup>.

Notavelmente, é a defesa desta que surge no *Fedro*, ameaçada sempre pela sugestão de que a melhor das retóricas será aquela que, ao serviço da filosofia, não apenas guie o auditório mas também incute conhecimento, argumento que fora, de resto, utilizado já por Górgias, na argumentação utilizada contra Sócrates. Uma vez mais, o conhecimento da Verdade encabeça os requisitos necessários ao bom uso e prática da retórica, bem como o entendimento dos particularismos da alma de cada ouvinte. O mesmo é dizer que ser-se filósofo é a condição para o uso justo da retórica. Contudo, Sócrates não deixa a sua tese por aqui. A palavra (*epistemê* e não *logos*) justa seria impressa (*graphetai*) na alma de quem ouvisse, transformando qualquer reprodução da mesma – nomeadamente a escrita – em mera imagem (*eidolon*). Esta era do domínio da persuasão desonesta.

O que nos leva a questionar, principalmente mediante o vocábulo eleito para a ideia de impressão, se, para Sócrates, o repúdio do escrito seria extensível apenas a toda a manifestação material, ou se a ideia de gravação pode ser salva no âmbito de uma metáfora bem mais ampla e que se prende com os modos platónicos da anamnese, como Paul Ricoeur analisará (tendo em conta mormente os diálogos *Teeteto* e *Sofista*). Antes,

---

<sup>279</sup> Platão, *Górgias*, 461a, p. 52.

<sup>280</sup> Platão, *Górgias*, 503a-b, p. 169: “Admitamos que sim: se há, de facto, dois aspectos a considerar nesta questão, teremos uma eloquência política que não é mais do que uma adulação e uma vergonha, e outra que é bela e vive empenhada em melhorar o mais possível as almas dos cidadãos, esforçando-se sempre por dizer o melhor, seja ou não agradável ao auditório. Mas tu nunca viste uma retórica deste segundo tipo.”

todavia, de nos debruçarmos sobre esses termos, convém perceber que a impressão em causa, se também ela pertence à justa elevação que é a da alma imortal (pelo que não se trata de gravar para não esquecer), não escapa ao papel salvífico e eudaimónico que o aperfeiçoamento da *psychê* e do comportamento em vida desempenham pelo seguinte motivo: é que a *impressão* do bem na alma contribui, também ela, para a vitória gradual sobre o esquecimento a que a existência corpórea sujeita a alma. A metáfora do jardim e dos seus frutos, que serve o cultivo da filosofia e, posteriormente, a recordação do bem na vetusta idade humana, não pode fugir a essa outra metáfora para Mnemósine e que é a *impressão*. Pois que também o emprego do método dialéctico serve para “plantar na alma palavras inteligentes (ἐπιστήμης λόγους)”<sup>281</sup>

That if Lysias or anyone else ever wrote or ever shall write, in private, or in public as lawgiver, a political document, and in writing it believes that it possesses great certainty and clearness, then it is a disgrace to the writer, whether anyone says so, or not. (...) But the man who thinks that in the written word there is necessarily much that is playful, and that no written discourse, whether in meter or in prose, deserves to be treated very seriously (and this applies also to the recitations of the rhapsodes, delivered to sway people's minds, without opportunity for questioning and teaching), but that the best of them really serve only to remind us of what we know (...).<sup>282</sup>

Com efeito, a retórica legítima seria a que secundasse o método dialéctico da filosofia. Considerada bastarda, a escrita, fosse para uso na assembleia, fosse para uso em tribunal, serviria particularmente os interesses oratórios que se ativessem a uma explicação rápida do mundo e, por conseguinte, a um entendimento superficial da alma. A metáfora do semeador e do jardim de Adónis deixam adivinhar o que se segue: a escrita, bem como a retórica, redundariam sempre em moldes fantasmáticos das ideias e cuja funcionalidade somente saciaria a busca desenfreada do efeito persuasivo no interlocutor. Ao contrário, legitimada pelo meio e pelo fim, a retórica nobre escreveria a palavra com inteligência na alma do ouvinte (*hos' epistêmês graphetai en tēi tou manthanontos psychēi*), o que, se por um lado condena o registo escrito a uma mera iconologia, não abdica do recurso à imagem da mesma escrita para melhor aclarar os pressupostos de uma retórica lídima.

Anexando à ideia de *impressão* (recorrente nos diálogos platónicos) a imagem do semeador e da colheita, se não fica mitigado (porque não poderia ficá-lo) o repúdio de Platão no que diz respeito à escrita, é inegável o recurso a uma imagética agrícola e

---

<sup>281</sup> Platão, *Fedro*, 276e.

<sup>282</sup> Platão, *Fedro*, c. 277d-278a-b. Cf. Plato, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9, translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1925, pp. 571-573.

seminal, na qual o *traço* gravado assume lugar de destaque – mesmo se convertido em marca inefável. Equacionando o esquecimento no plano da materialidade oblíqua da caverna – e, portanto, estado temporário para alguns –, a metáfora da própria escrita acaba por fazer sobressair uma possibilidade retórica ligada ao ideal platónico de felicidade (*eudaimonia*)<sup>283</sup>. A *impressão* dialéctica (ao serviço da qual a retórica deveria estar e não o contrário) fixa a filosofia como diálogo e como reunião. E, se o que está em causa não é ainda, como já afirmámos, uma conversão, indubitavelmente que é a transmissão, centrada no ouvinte e vocacionada para este, do que, parecendo uma paradoxal duplicação do sujeito, é o progressivo desvelamento do Eu.

A retórica não deveria, pois, ocasionar desvios à Verdade – daí que Sócrates questione a sua validade em tribunal. Ela deveria somente afirmá-la e, por conseguinte, ser independente da escrita, sem, no entanto, prescindir necessariamente dela:

If he [whoever has written political compositions which he calls laws] has composed his writings with knowledge of the truth, and is able to support them by discussion of that which he has written, and has the power to show by his own speech that the little words are of little worth, such a man ought not to derive his little from such writings, but from the serious pursuit which underlies them.<sup>284</sup>

O título em causa é o de *filósofo*, como é sabido. Evidentemente secundarizada, a escrita é banida da essencialidade filosófica, admitindo-se, contudo, a sua presença, o que se revela assaz pertinente, diante do apregoado menosprezo a que, no próprio diálogo *Fedro*, é votado o novo sistema mnemónico. É que, por ser a alma imortal, a oralidade – numa espécie de panlogia – está já escrita em si e inscrita na memória. Somente por esse motivo é que saber pode ser recordar. Ora, a retórica bastarda e a materialidade do registo traduziam o escamoteamento da base metafísica que era já mãe das mais antigas metáforas da memória: em Platão, a alma é já uma escrita e está desde sempre metafisicamente inscrita na primeira. Fatalmente produtoras e produtos de representações, elas converter-se-iam na abolição da já criticada distância estética, acabando por ser, sempre, uma emulação do eu projectado.

---

<sup>283</sup> Platão, *Fedro*, 277a.

<sup>284</sup> Platão, 278c-d, Cf. Plato. *Plato, Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, Vol. 1, translated by Harold N. Fowler, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1953, p. 275. De forma diferente, e dando menos relevância à dimensão da escrita presente no referido excerto, Pinharanda Gomes traduz: “(...) e, finalmente, dirigimo-nos ainda a Sólon e a todos os oradores políticos, para lhes transmitirmos a seguinte mensagem: «Se possuídes o conhecimento da verdade e sois capazes de a defender, se podeis vir, de viva voz, além do que escrevestes nos vossos discursos, a designação de retóricos não vos fica bem, pois melhor vos ficará uma denominação consentânea com a arte superior a que vos dedicais.»” Cf. Platão, *Fedro*, tradução e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1989, p. 129.

Ademais, a escrita implicaria uma identificação que, nos termos da *eudaimonia* platónica, não só estaria mais adequada à poesia, como inviabilizava a reunião dialógica que a dialéctica ascendente propiciava. Simplesmente a própria teorização sobre a imortalidade e a metempsicose estaria dependente da inscrição da verdadeira vida na alma. Ora, não por acaso, essa aparente contradição surge no âmbito da discussão sobre a Retórica, e não apenas por ser no âmbito legislativo que, como analisámos já, o advento da escrita, no caso grego, acontece. É que é na quadratura do retor que a explicitação física e irrevocável da metáfora da *impressão* – a prova – terá lugar, sobretudo através de Aristóteles e, mais tarde, já no novíssimo registo historiográfico, em Heródoto e Tucídides. A própria lei, quando e porque escrita, estaria restringida pela mimética dimensão a que o registo a votava.

O que, se nos levaria a questionar a ironia subjacente à *república* idealizada por Platão, não menos aponta para a assunção do poder da Retórica porque e quando governada pela Verdade. Esta, nome socrático para o entimema aristotélico, apresentava-se, no dialogismo platónico, como uma história já escrita mas cujas provas seria necessário, para cumprimento da felicidade humana, colher em vida. Isto é, recordar e reconhecer.





## Capítulo V

### ARISTÓTELES: RETÓRICA E DIALÉCTICA

Consciente da instrumentalização a que a Retórica, pelas suas virtualidades, poderia ser sujeita pelas mãos do despotismo, Aristóteles, no capítulo inicial e definitivo da sua obra homónima, vem demarcar a sua abordagem das feitas anteriormente. A crítica platónica à Retórica como contrária ao mundo inteligível com a sua janela aberta para uma natureza bifurcada, a partir da qual caberia ao retor escolher entre um uso vil e um uso nobre da palavra, é largamente explorada por Aristóteles.

E ainda que seja comumente aceite que o Estagirita escreveu o seu tratado apologético em resposta às contundentes críticas de Aristófanes, em *Nuvens*, e de Platão, nomeadamente no *Górgias*, certo é que deve ser matizada, pelos motivos acima apontados, a alegada incompatibilidade com o segundo. Disto isto, refira-se também, a título de lembrança, que Aristófanes, que compara o poderio da retórica à polimorfia das nuvens, retrata Sócrates como o grande mestre do discipulato retórico e, por isso, mentor da Lei que permite a fuga à Lei. Todavia, não deixa de ser claro, agora, como tragediógrafo e filósofo se encontram irmanados no seguinte: plástica, a Retórica servia de máscara à Verdade e, assim, condenava a *polis* a uma experiência política falsa.

#### **Escrita e retórica**

O que Aristóteles virá a fazer, na sua *Retórica*, e desde logo em claro tom justificatório, é, a nosso ver, resgatar precisamente a marca platónica que poderia contraditar a crítica de Aristófanes (e que já havia sido usada pelo autor de *A República* para o estabelecimento das condições da boa retórica), e que não poderia ser outra que não a Verdade. Com efeito, é esclarecedora a definição directa com que abre o tratado a ela consagrado:

A retórica é a outra face da dialéctica; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular.<sup>285</sup>

Colocar como égide da arte da persuasão a dialéctica é, com efeito, reconhecer à Retórica uma vocação veritativa e restabeecedora da ordem que o dolo – ou a ignorância – podem causar. Na senda do exposto a propósito do *Fedro*, ela permite a reordenação do caos que a injustiça e a anomia transportam no ventre e deve reconduzir o homem para a sua natural tendência para a Verdade. Porém, se esta definição resta no domínio da condicionalidade em Platão, no caso de Aristóteles ela torna-se definição da própria Retórica e, mais importante ainda, coração de uma das espécies de discurso persuasivo.

Daí que a *Retórica* não possa ser considerada, como foi já dito, um complemento do *Fedro* (apesar do uso que faz da implícita defesa da escrita no diálogo platónico)<sup>286</sup>, nem tão-pouco uma mera réplica à crítica ao uso da palavra e à sua impossibilidade de ser elevado a *tecknê*. Ela é assumida como a defesa do discurso público – como Platão não o fizera – e, ainda que não seja esta a análise que ora nos interessa, ela implica uma dimensão demonstrativa e verificativa vocacionada para o *dar a ver* ao público. É a sujeição a uma espécie de plebiscito público (o que subverte em definitivo o atacado poder do orador) da ordem do ver e do ouvir que acciona muito mais do que a qualidade também ela performativa da retórica. Assim, tanto o papel do juiz quanto o do orador devem estar limitados pelo cumprimento da lei, para evitar a intercessão das paixões e, assim, poder ser atingido um estado de justiça, meta última da retórica.

Devemos, pois, ter em conta a própria definição aristotélica de justiça já que, em última análise, é esta que não apenas enforma a sua teoria constitucional, como acaba por condicionar a centralidade que a prova deterá na sua concepção de retórica. Vejamos. Seja na acepção mais lata que trata a justiça (*δικαιοσύνη*) como qualidade universal interior mas independente a qualquer lei (já que se trata de uma “disposição do carácter”)<sup>287</sup>, seja na acepção mais particular e que a ela se refere como, sobretudo, uma

---

<sup>285</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1354a, prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Alberto e Abel do Nascimento Pena, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, p. 89.

<sup>286</sup> Cf. Mary P. Nichols, “Aristotle’s Defense of Rhetoric”, *The Journal of Politics*, Vol. 49, No. 3 (Aug., 1987), Cambridge University Press, p. 660.

<sup>287</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V.1129a-1130b, in Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tradução, prefácio e notas de António de Castro Caeiro, Lisboa, Quetzal, 2009, pp. 117-120.

questão de equidade<sup>288</sup>, ela é identificada, na sua faceta política, como a um tempo natural e convencional<sup>289</sup>, residindo nessa complementaridade a propensão do homem para ser justo e a necessidade da lei para reordenar os desvios. A escrita, mormente a legislativa, surge, então, como o substituto material mas também metonímico do potencialmente falível (pois que não é absoluta a inclinação humana para a justiça) comportamento do governante:

Praticar injustiça é ficar com uma parte demasiadamente grande do que é considerado absolutamente bom e não ficar com quase nada do que é absolutamente mau. É por esta razão que não pode ser um Humano a governar, mas antes o princípio geral da lei escrita.<sup>290</sup>

Do ponto de vista político, o injusto é, pois, o tirano, já que este é o governante (por definição, o guardião da justiça<sup>291</sup>) que quebrou a ordem distributiva da igualdade. É bem conhecida a divisão dos regimes políticos, partilha essa subordinada à constatação da passagem corruptora do tempo pelo homem político e conseqüente degeneração do regime positivo no seu contrário<sup>292</sup>. No entanto, contrariamente ao ciclo natural da Justiça como Políbio retrata a depravação das formas de governo, e contrariamente às causas apresentadas por Sócrates, n' *A República*, a deflagração de cada regime no seu antagonista não advém do movimento cíclico e, à maneira de Heraclito, fugaz do tempo.

Esta é, de resto, a grande crítica feita a Platão. Aristóteles acabará por definir a tirania como o tendencialmente mais curto dos regimes e, por muitas vezes, deter um carácter excepcional, mais passível de repetir-se. Afirmando que se muda em tirania a tirania<sup>293</sup>, também se reproduzem os demais regimes, inviabilizando a completude de cada ciclo. A lei escrita emerge, pois, para interromper a natural passagem do tempo, potencialmente corruptora mas, por esta mesma razão, não apenas. Ela, reflectindo a própria fixação do alfabeto e a sua presença definitiva e definitório nos assuntos da

---

<sup>288</sup> *Idem, ibidem*, V.1131b25-1132b, p. 125-127.

<sup>289</sup> *Idem, ibidem*, V.1134b18, p. 132.

<sup>290</sup> *Idem, ibidem*, V.1134a30-35, p. 131.

<sup>291</sup> *Idem, ibidem*, V1134b1: "Ora, o governante é apenas o guardião da justiça e, se é guardião do direito, também é da igualdade" (ἔστι δ' ὁ ἄρχων φύλαξ τοῦ δικαίου, εἰ δὲ τοῦ δικαίου, καὶ τοῦ ἴσου). Cf. *Idem, ibidem*, p. 131.

<sup>292</sup> Este processo de degeneração do poder político estará na base da ideia de *anacyclosis*, desenvolvida por Políbio e, mais tarde, por Cícero.

<sup>293</sup> Platão, *República*, V, cap. XII.

Cidade<sup>294</sup>, surge como marco de uma consciência cíclica pronta para o estabelecimento de um adiamento salvífico da corrupção e garante de uma *polis* nomológica.

Assim, em última análise, a Retórica de Aristóteles, tendo por palavra de ordem a justiça e mecanismo por excelência a *prova*, acaba por dar conta do risco de injustiça que a própria temporalidade cíclica encerra, não apenas declarando-a, como, segundo o Estagirita, Sócrates o fizera, mas apresentando a lei escrita como estabilização conscientemente temporária (mas intencionalmente longa) da fluidez temporal:

The subject of revolutions is discussed by Plato on Socrates in the Republic but is not discussed well. For his account of revolution in the constitution that is the best one and the first does not apply to it particularly. He says that the cause is that nothing is permanent but everything changes in a certain cycle, and that change has its origin in those numbers.<sup>295</sup>

A própria definição de justiça apresenta-a como virtude imutável, do ponto de vista universal, diante da qual a lei, se é resposta para e dos particularismos, traduz uma indivisibilidade que a aproxima do Bem platônico e, assim sendo, construída sobre uma metafísica do Uno e da Imortalidade. Esta, se socraticamente velada pelas sombras da condenação material da alma e, por isso, omnipresença do ciclo temporal antigo, tem agora na Lei – e não apenas em um *logos* dialógico – a sua revelação.

É que, pairando inevitavelmente sobre as formas de governo o fantasma da degenerescência (o que é devedor de uma clara assunção rotativa do tempo), a manutenção da Justiça sonhada pela Lei implica uma consciência projectiva em que o futuro, pressentido como alteridade, acondiciona uma outra acepção de Justiça presente em Aristóteles: o equilíbrio da balança existe, em primeiro lugar, para que o *Outro* tenha espaço garantido na futuridade que o presente não controla.

---

<sup>294</sup> Sobre a tiragem à sorte dos juízes dos tribunais, pelos arcontes: “Em cada uma das entradas, foram colocados bastões em número igual ao dos juízes e lançam-se para a hídria as bolotas, tantas quantos os bastões. Nestas bolotas, encontram-se inscritas as letras do alfabeto, a partir da décima primeira (“lambda”), em número idêntico ao dos tribunais a preencher (...). Com efeito, os juízes encontram-se distribuídos em dez porções, segundo as tribos, com aproximadamente o mesmo número de pessoas para cada letra. Depois de os tismótetas haverem sorteado as letras que são de atribuir a cada tribunal, um servo pega nelas e afixa sobre cada tribunal a letra designada pela sorte”, Aristóteles, *Constituição dos Atenienses*, introdução, tradução do original grego e notas de Delfim Ferreira Leão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, pp. 122-123. Com efeito, a própria ortografia – e, com ela, o alfabeto – estão já institucionalizadas, podendo, pois, servir de comparação: “Também não há deliberação sobre as ciências rigorosas e autónomas, como sobre a ortografia (pois não entramos em desacordo sobre como se deve escrever correctamente”. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V.1112b1, in Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 72.

<sup>295</sup> Aristóteles, *Política*, 1316a, Aristotle, *Politics*, with an English translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1950, p.477.

Liberta de uma concepção dualista da vida (como o era em Platão), a Lei existe, pois, como geradora, também ela, da conservação da justiça, não implicando, contudo, a rejeição da mudança, ou, a avaliar pelo termo ocorrente na *Política*, *metabolê*, a alteração da própria Constituição:

Hence it is not easy to give a speedy agreement to the above proposal to honour reformers, if really it is disadvantageous to *alter* (κινεῖν) the laws; and a *revolutionary legal or constitutional proposal* (τινας νόμων λύσιν ἢ πολιτείας) in the interest of the community is quite possible. And since we have made mention of this question, it will be better if we set out a few further details about it, for, as we said, it involves difficulty. *And it might be thought that it would be better for alteration to take place* (καὶ δόξειεν ἂν βέλτιον εἶναι τὸ κινεῖν); at all events in the other fields of knowledge this has proved beneficial—for example, medicine has been improved by being *altered* (κινήθεῖσα) from the traditional system, and gymnastic training, and in general all the arts and faculties and gymnastic training, and in general all the arts and faculties; so that since statesmanship also is to be counted as one of these, it is clear that the same thing necessarily holds good in regard to it as well. And it might be said that a *sign* (σημεῖον) of this has occurred in the *actual events of history* (ἔργων), for (one might argue) the laws of ancient times were too simple and uncivilized (...).<sup>296</sup>

A assunção do voluntarismo da mudança – e, por conseguinte, da possibilidade ontológica da revolução –, bem traduzida pelos vocábulos ligados à ideia de movimento, encerra outro reconhecimento: o de que a mudança, precisamente por conter a matriz fatalista e perversora do tempo, tendencialmente acarretaria um abrandamento da corrupção e, logicamente, a melhoria da condição, política ou não, do homem. E isto no quadro da politeia que fazia da universalidade da *polis* uma totalidade etológica para uso dos vivos, objecto, pois, de um aperfeiçoamento infinito que tinha na finitude do espaço-tempo a sua realização. Ora, amenizada, a degenerescência será também a transformação íntegra de uma coisa em outra<sup>297</sup>, diante da qual a alteração provará a identidade fixa (o substrato) sobre a qual as afectações ocorrem<sup>298</sup>, todavia, estando essa identidade sujeita a um ciclo de nascimento, permanência do ser e de morte.

Devido ao carácter finito da *polis*, está encontrada, nos termos políticos que agora nos interessam, a aristotélica *entelecheia* (εντελέχεια), cuja tradução por “actualidade” remete para o sendo das coisas, confinada que está na geração, corrupção e fim. Não sendo geradora nem exterminadora, a origem e o fim são seus conteúdos,

---

<sup>296</sup> Aristóteles, *Politics*, II. v. 10-12. Aristotle, *Politics*, with an english translation by H. Rackham, London, William Heinemann, Cambridge, Massachusetts Harvard University Press, 1959, p. 129.

<sup>297</sup> Cf. Aristóteles, *Sobre a Geração e a Corrupção*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009, p. 60.

<sup>298</sup> Cf. *Idem*, *ibidem*, pp. 75-76.

tanto mais que a definição do seu princípio e do seu fim ditaria as hipóteses de preservação e de solução<sup>299</sup>.

A possibilidade do Uno é, pois, constringida pela própria dimensão finita de cada ciclo, que dele faz uma unidade mutável, mesmo que se trate apenas de uma questão de grandeza ou de potência – de que a hipótese de Aristóteles em torno da ideia de céu e de horizonte é exemplo. Pelo que todas as coisas são geradas e, por conseguinte, afectadas umas pelas outras – o que, mais do que unidade, traduz uma concepção universal do mundo que, admitindo particularismos e leis reguladoras, estabelecerá uma cadeia de dependências de que as formas de governo são um medio-cosmos sujeito a ser movido, em uma larga escala, e a sofrer uma acção, em uma menor escala<sup>300</sup>.

Por esse motivo, a política de Aristóteles estava centrada no sistema temporal, pensada a sequencialidade dos factos não apenas como motor gerativo e perversor mas, sobretudo, como único veículo para a interpretação dos acontecimentos entendidos como a manifestação do particular na dimensão universal do tempo. E, se isto confirma a *polis* aristotélica como aquilo a que John Pocock considera, e bem, *uma forma primitiva de historicismo*<sup>301</sup>, a própria definição de Constituição revela, no desejo de organizar a cidade-Estado, uma ambicionada estabilização do presente enquanto momento de equidade, partindo do princípio que uma constituição inferior pode responder ao particularismo das circunstância. Isto é, ser mais justa:

For it is proper to consider not only what is the best constitution but also what is the one possible of achievement, and likewise also what is the one that is easier and more generally shared by all states.<sup>302</sup>

Como o ser justo pressuporia a avaliação das condições da Verdade, então, quer na teorização sobre as formas políticas (preferencialmente dependentes de uma

---

<sup>299</sup> Cf. J. G. A. Pocock, *El Momento Maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 85.

<sup>300</sup> Aristóteles, *Sobre a Geração e a Corrupção*, p. 94: “Pelo contrário, *mover* é um termo de maior extensão do que *actuar*. O que resulta claro, portanto, é que, em determinado sentido, as coisas capazes de mover poderão estar em contacto com as coisas capazes de ser movidas, e, em outro sentido, tal não se verifica. Mas a definição 350 de contacto em geral refere-se a coisas que possuem posição e em que uma é susceptível de ser movida e a outra é capaz de mover, enquanto a definição de contacto recíproco se refere a coisas em que uma é susceptível de ser movida e a outra é capaz de mover e nas quais se verifica a existência de paixão e acção, respectivamente.”

<sup>301</sup> Cf. J. G. A. Pocock, *op. cit.*, p. 85.

<sup>302</sup> Aristotle, *Politics*, with an English translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1959, p. 247.

contextualização de ordem espaciotemporal), quer na onnipresença da teoria sobre a justiça, a temporalidade acabará sempre por operar como chave para o entendimento dos regimes e como natureza admitida nos mecanismos de ordenação politeica. Pelo que podemos começar a delinear o seguinte: é que apesar de, segundo a sagaz argumentação de John Pocock<sup>303</sup> e o saber feito em geral, Aristóteles secundarizar a narrativa em relação à poesia, é a consciência da temporalidade como condição do homem e da *polis*, que revela uma estrutura política assente em uma superestrutura narratológica. Com efeito, no que voltamos a citar Pocock, é a obsessão narrativa que acabará por revelar como “Dentro de los procesos, y del tiempo entendido como dimensión normativa del proceso, el único proceso de cambio que el pensamiento aristotélico admitió considerar de manera individualizada fue aquel en virtud del cual una cosa comenzaba a existir (ser) para luego cesar de existir (no ser): la *physis* (...)”<sup>304</sup>.

É o mesmo autor quem faz ainda a seguinte ressalva: a circularidade do tempo como forma de se apreender o universo partindo da forma geométrica mais perfeita seria, em Aristóteles, não prova da crença na inteligibilidade das coisas, mas aquilo a que chama um recurso intelectual. No entanto, continua, reafirmar-se a dimensão metafórica que o uso da temporalidade e, com ela, da *physis* assumiu e que, indiscutivelmente, é real, não deve perder de vista como, conscientemente sujeita e voluntariamente utilizadora do ciclo, a produção intelectual grega não logrou pensar filosoficamente a História. O que, se parece precoce ser afirmado aqui, traduz a focalização da prova enquanto permanência de uma sequência já passada na roda dentada da *physis* que, ao ser recuperada, seria julgada pelo próprio tempo.

Não é este o momento de equacionar como um conceito como o de Revolução pode ou não operar a intercessão entre os termos de grandeza ou mesmo entre as malhas temporais, participando delas e provando a sua complementaridade. No entanto, mesmo a revolução política, concebida por Aristóteles como a oportunidade de aperfeiçoamento no tempo (de evolução, dir-se-á mais tarde), porque movimento e acto que pode traduzir-se na mudança dentro do mesmo ciclo<sup>305</sup>, é forma de se defender que, se tudo se verte em tudo, então o sucedâneo carrega sempre a marca do anterior. Ou, dito por outras palavras, no passado fica sempre inscrito o estado incipiente das coisas presentes

---

<sup>303</sup> Cf. J. G. A. Pocock, *op. cit.*, p. 87.

<sup>304</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>305</sup> De oligarquia é exemplo último, na medida em que ocasiona sempre a antagonia entre iguais. Cf. Aristóteles, *Política*, Livro V, caps. VI e VII.



e, indisputavelmente, das coisas futuras. Não admira, pois, que a arte da Retórica tenha na distribuição das temporalidades a sua possibilidade sistémica.

### Reabilitar a retórica pela prova

Dentro desta, e ainda que, como veremos, particular mas não exclusiva de uma das formas retóricas, a *prova* será transversal ao necessário jogo das temporalidades activado na *Retórica* aristotélica. Somente ela permite o entrelaçamento entre passado, presente e futuro (cada um destes modelador dos termos da forma e do conteúdo retóricos), porque legitimação da retórica enquanto face da dialéctica e porque eco da origem e sinal do fim do pretérito – cumprimento, pois, da organicidade própria de cada coisa. Presente no *logos* na sua acepção de ‘argumento’, a *prova* salva a retórica do relativismo sofista e da indivisibilidade platónica na medida em que desafia a impossível visibilidade de ambos.

Seja nos seus derivados como *apodeixis* (o argumento que se demonstra), *tekmérion* (o signo que acompanha a demonstração), ou tão-só *sêmeion* (os sinais), a prova (*pistis*), está ligada a uma dimensão do olhar (e do raciocinar) que a argumentação socrática não poderia conter. Em Platão mesmo, *pistis* remete para uma grandeza praticamente fideísta, já que dizia respeito às provas sobre a imortalidade da alma ou a existência dos deuses ou a uma promessa de amizade<sup>306</sup>.

No entanto, nas mais conhecidas ocorrências, a *pistis* diz respeito a uma empiria incompatível com os termos platónicos: a título de exemplo, em Heródoto, ela é usada para o juramento (*πίστιν*) feito entre Helenos e Sâmios<sup>307</sup>; em Demócrito, ela é condição dos sentidos e prova paradoxal do real<sup>308</sup> e por isso também traduzida por *testemunho*;

---

<sup>306</sup> David M. Hay, “Pistis as “Ground for Faith” in Hellenized Judaism and Paul”, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 108, No. 3 (Autumn, 1989), The Society of Biblical Literature, pp. 2-3.

<sup>307</sup> Heródoto, 9.92,1: “He said this and added deed to word. For straightway the Samians bound themselves by pledge and oath to alliance with the Greeks”, in Herodotus, with an English translation by A. D. Godle., Cambridge, Harvard University Press. 1920.

<sup>308</sup> Demócrito, frag. 125: “Segundo a prática corrente, existe a cor, o doce, o amargo; na realidade, o que existe são átomos e vácuo. [Então os sentidos dizem para a inteligência]: «Pobre espírito, foi de nós que recebeste o testemunho, e agora queres derrubar-nos? Se o fizeres, será a tua queda”, in “O homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto existem, e das que não são, enquanto não existem”, in *Hélade*, p. 250.

nos discursos criminalistas de Antifonte, ela é a prova conclusiva<sup>309</sup> ou confirmação<sup>310</sup>; no historiador Políbio, a acepção é a mesma de acordo, quando narra como o tirano Nabis quebrou o compromisso de paz atacando os Messenos<sup>311</sup>; em Epicteto, surge já como evidência inquestionável<sup>312</sup>.

Nota-se, pois, uma progressiva viragem para o tratamento de *pistis* como prova concreta (que a acepção de acórdão, juramento ou promessa não infirmam) de uma circunstância também ela concreta, como se a insuficiência metafísica apontada em Platão por Aristóteles e o maior relevo dado à *empiria* enformasse, também, o espectro semântico do que fora entendido por *prova*. Como veremos, a novidade judaico-cristã, as suas escrituras e a sua poética martirológica retomarão a *pistis*, conferindo-lhe uma espécie de sentido sincrético.

Por agora, contudo, importa sublinhar como, mesmo partindo apenas da *Retórica* e da sua estrutura, *pistis* não tem um significado unívoco, é certo, nem pode ser confundida com os vocábulos que a ela surgem, geralmente, associados<sup>313</sup>. No entanto, parece indiscutíveis quer o seu carácter de vestígio do passado – *pistis* é a prova de um acto –, quer, também, o seu carácter de projecção semântica de um acontecimento passado para o futuro – como a sua acepção de promessa ou contrato atesta.

Ora, a necessidade da *prova*, se foi a via reabilitadora encontrada por Aristóteles, descreditar a Verdade enquanto colo divino do qual o Homem fora arrancado (no

---

<sup>309</sup> Antifonte, 6.28: “Further, I am certain, gentlemen, that if the witnesses present at the accident were testifying in the prosecution's favor and against me, the prosecution would be treating them as supremely important: they would be showing that such unfavourable evidence was proof conclusive”, in <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0019%3Aspeech%3D6%3Asection%3D28> (22-07-2012).

<sup>310</sup> Antifonte, 5.84: “I know furthermore, gentlemen of the jury, that if the witnesses were testifying against me that my presence on shipboard or at a sacrifice had been the occasion of some unholy manifestation, the prosecution would be treating that fact as supremely significant”, in <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Antiph.+5+84&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0019> (22-07-2012).

<sup>311</sup> Políbio, 16.13: “I will now proceed to tell how in the same period, being in alliance with Aetolians, Eleans, and Messenians, and being bound by oaths and treaties to support one and all of those peoples in case of any one attacking them, he yet in utter contempt of these obligations determined to make a treacherous attack on Messene”, in *Histories*. Polybius, Evelyn S. Shuckburgh. translator. London, New York. Macmillan. 1889. Reprint Bloomington 1962:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0234%3Abook%3D16%3Achapter%3D13> (22-07-2012).

<sup>312</sup> Epicteto, *Discursos*, I, 28.3: “It is not possible then to assent to that which appears not to be true. Why? Because this is the nature of the understanding, to incline to the true, to be dissatisfied with the false, and in matters uncertain to withhold assent. What is the proof of this?”, in *The Discourses of Epictetus, with the Encheridion and Fragments. Epictetus*. George Long, translator, London, George Bell and Sons. 1890, p. 83.

<sup>313</sup> William M. A. Grimaldi, “A Note on the Pistis in Aristotle's Rhetoric, 1354-1356”, *The American Journal of Philology*, Vol. 78, No. 2 (1957), Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 188-192.

pensamento platónico), dava conta de uma Verdade física capaz de encerrar a aparente ambiguidade: congregar *traços* do passado que não existe para, trazendo-os aos olhos do presente, possibilitar o conhecimento pretérito em nome do exercício da justiça. Ao presente era atribuído, pois, não o papel de juiz, mas o espaço dele. Apesar de não prescindir do imperativo destes, a *prova* seria chamada pela sua função reconstituidora do passado, invisível então aos olhos dos ouvintes presentes. E ainda que a prova não remeta, em termos retóricos, para o futuro, a verdade é que ela, ao permitir uma construção narrativa em *flashback*, abrevia o presente e retém o que nele fora horizonte do pretérito. É esse o duplo estatuto do presente que escuta e que, olhando para a prova, deve ver o passado.

É que a *apodeixis* é também, etimologicamente, o término e, acima de tudo, é o vencimento da distância e da contrariedade (*apo-*, “distância, antagonia, proveniência”; *deixis*, “prova”). A *apodeixis* é, efectivamente, a prova mediadora, o que pressupõe, tal como o arquivo precioso de Tertuliano, um trabalho de vencimento duplo: sobre a distância e sobre o referente a que a *prova* se refere. Produtora de conhecimento, ela incorre no permanente risco da aparência (*eikon*) precisamente pelo distanciamento que, etimológica e epistemologicamente, carrega.

É, pois, oscilante entre o ser provável e o ser origem (pois que ‘proveniência’ é um dos seus outros significados), que a *prova* hesita até, findo o processo narrativo que resulta do preenchimento da separação, poder, finalmente, *dar a conhecer fazendo ver* (*apodeiknumi*). De certa forma, ela acompanha um outro ciclo, o da Verdade, já que não visa gerá-la nem mudá-la (num plano ideal do qual não faz parte o domínio sofista da *doxa*), somente medi-la no sentido de vencer a treva que existe entre o homem e o ignorá-la. Por outras palavras, a *prova* permite ultrapassar a distância hermenêutica que a passagem do tempo e, com ela, o esquecimento manobram sobre as coisas e os homens.

Referente ao passado, a *prova* demonstra ontologicamente a deslocação do tempo, acabando por, ao inscrever-se no domínio sempre irreversível das coisas idas, permitir o fecho de cada círculo, encerrando, por fim, a possibilidade perfectiva das coisas. Ou dando-lhes uma morte definitiva que, se pela revelação da Verdade as havia libertado do olvido, incorria, assim, no paradoxo feliz de tornar justa a leitura da sua não existência. Demonstrativa e demonstrada, a *prova* seria a definitiva chegada ao término que todas as coisas, imersas na *physis* e pensadas enquanto *entelecheia*, implicavam e

vinha alertar para o grande perigo de injustiça que a temporalidade cíclica poderia encerrar: o pensar-se a *physis* circular como produtora de mecanismos de substituição.

A prova – nas suas diversas faces, como veremos – impedia a retórica de se tornar na mera *doxa*, que Aristóteles apontava aos teóricos antes de si. Com efeito, ela punha a descoberto o jogo quiasmático em que consistia a exploração sofística do paradoxo<sup>314</sup> (que teria em Górgias um dos mais sonantes nomes), transformando a resolução de cada caso em uma questão de justiça, na medida em que a Verdade seria sempre o seu objectivo primeiro e último. De certa forma, ela responde à segunda rejeição do mito. A primeira dera-se com a emergência da filosofia, como se sabe, que terá sido posta em movimento pelos pré-socráticos e atingido o seu acume sonoro com Platão.

Contudo, a insurreição de Aristóteles contra Sócrates (que, como já dissemos, deve ser sempre matizada) e a sua defesa da própria retórica deixam adivinhar a também encruzilhada com que a filosofia se defrontava nos já finais do século IV. Após a consolidação da *polis*, a atenção estava posta nas relações humanas e no sustentáculo dialógico da cidade e sua garantia material reificada na Lei escrita. Assim sendo, o homem ocupava então o seu próprio cosmos, pelo que o conhecimento dos factos – e não a mera ficção ininterrogada das origens – revelava-se agora decisivo para a legitimação das pretensões individuais e comunitárias.

Ora, ao começar por definir a retórica como contraface – que pode ser também contrapartida – da dialéctica, Aristóteles respondia à actualização do legado platónico preservando o seu elemento dialógico essencial, mas colocando na sua berlinda a *prova*. De resto, não se julgue que a dialéctica a que o Estagirita se refere é o exercício escolar da pergunta-resposta na qual ele mesmo terá participado na Academia de Platão<sup>315</sup>. Trata-se da defesa de um juízo cujas debilidades são postas em causa através da pergunta, exigindo-se uma resposta afirmativa ou negativa ou a demonstração da aceitabilidade da opinião dada.

Em ambas as situações, o método dialéctico deve, pela dedução, permitir a emissão de um juízo cuja enunciação não ultrapasse o domínio da *endoxa* (saber

---

<sup>314</sup> Cf. Jeroen A.E. Bons, “Gorgias the Sophist and Early Rhetoric”, in Ian Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Malden/Oxford/ Victoria, Blackwell, 2007, p. 39.

<sup>315</sup> W.W. Fortenbaugh, “Aristotle’s Art of Rhetoric”, in Ian Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Malden/ Oxford/Victoria, Blackwell, 2007, p. 109.

geral<sup>316</sup>) que deve ser conduzido sem que o falante entre em contradição, mas sendo obrigado a discorrer, também, sobre as coisas contrárias. De onde surge a grande diferença em relação ao método sofista: a retórica não deve servir a persuasão do que é falso, da mesma forma que a dialéctica, pensando e desconstruindo o contrário do justo, não pode sustentá-lo. Mesmo porque a condição para que a arte da retórica se cumpra (ou não será retórica) é o convencimento de todos ou de, pelo menos, grande parte de um grupo de indivíduos considerados sábios, pois para o bem geral é que a descoberta do justo deve ser posta a nu pela Retórica:

Mas a retórica é útil porque a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que os seus contrários. De sorte que, se os juízos se não fizerem como convém, a verdade e a justiça serão necessariamente vencidas pelos seus contrários, e isso é digno de censura.<sup>317</sup>

Por isso, a relação de complementaridade, introduzida por Aristóteles, entre retórica e dialéctica parte do seguinte pressuposto: a primeira fará a segunda distanciar-se definitivamente da sofística e responderá à falha platónica através da *prova*. E, se uma é complemento da outra, é porque divergem no seguinte: se a dialéctica parte da especificidade do silogismo para a universalidade da indução, a retórica parte do entimema necessariamente incompleto para o exemplo<sup>318</sup>. Aos autores de tratados sobre retórica, anteriores ao Estagirita e segundo este, havia faltado a teorização sobre entimemas, sobejando, não por acaso, reflexões sobre estilística e, portanto, sobre aspectos externos à Verdade. Ora, as pretensões veridictivas de todos os tipos de retórica colocam a Verdade à frente da persuasão, admitindo que esta deve ser auxiliada por aquela, e não o contrário<sup>319</sup>.

Daí que também a refutação da contradição seja apanágio da retórica. Repare-se como ambas trabalham com oposições. No entanto, porque a Verdade, segundo Aristóteles, como o Bem, é mais fácil de provar do que o Falso e o Mal<sup>320</sup>, não cabe à retórica desviar a assembleia ou levar à imoralidade a decisão do tribunal. Assim, Aristóteles inscreve a Retórica no seio da dialéctica para dignificá-la e para delimitá-

---

<sup>316</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1355, p. 93: “Pois o discurso científico é próprio do ensino, e o ensino aqui é impossível, visto ser necessário que as provas por persuasão e os raciocínios se formem de argumentos comuns, como já tivemos ocasião de dizer nos *Tópicos* a propósito da comunicação com as multidões.”

<sup>317</sup> Aristóteles, *Retórica*, p. 93.

<sup>318</sup> Cf. E. M. Cope, *The Rhetoric of Aristotle, with a Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1877, p. 2.

<sup>319</sup> Aristóteles, *Retórica*, 135a, p. 94.

<sup>320</sup> *Idem, ibidem*.

la<sup>321</sup>. É que ao considerar – a ponto de originar um tipo de retórica – as emoções e os caracteres humanos como, também eles, prova e instrumento da validade do discurso, demarcava-se claramente do ensino da retórica da escola sofista, impossibilitando o exercício retórico enquanto projecção do orador e circunscrevendo-o ao uso político – logo, para benefício de todos.

Com efeito, o ser o homem a medida de todas as coisas, como Protágoras quis<sup>322</sup>, se parecia, em termos platónicos, provocar a alma imortal na medida em que substituía a *Ananke* divina pelo ser humano, dotando-o de omnipresença nos assuntos mundanos e sagrados, não desafiava menos o sistema aristotélico.

A omnipotência da *physis* ficava coarctada, segundo o fragmento do sofista de Abdera, o que significava que o argumento e a sua prova, sendo produto humano, corroboravam a falibilidade do homem, a sua trágica incapacidade de tudo lembrar e a sua impossível medida das coisas que não existem. A totalidade humana que Protágoras anunciava deveria ser posta em causa pela própria *entelecheia* aristotélica e pela *apodeixis* enquanto marca da condição temporal do homem: a imparável passagem do presente, sob comando omnipotente da *physis*, conduziria à anomia, forma de se desvirtualizar o logos politeico e instalar o caos. Por esse motivo, a mera constatação de que do princípio de que existem sempre duas proposições opostas entre si no mesmo assunto<sup>323</sup> poderia resultar uma instrumentalização virtuosa da palavra mas não a realização plena da justiça, levava Aristóteles, uma vez mais, a afastar-se da retórica sofística. A exploração preciosista da forma e o uso das paixões da alma, dentro ou fora do tribunal ou da assembleia, só poderiam surtir um efeito sobre o juiz e sobre o político – e não granjearem esclarecer a Verdade:

Pois todos entendem que as leis o devem referir, e alguns adoptam mesmo a prática proibindo que se fale fora do assunto, como também acontece no Areópago, e com toda a razão; pois está errado perverter o juiz incitando-o à ira, ao ódio ou à compaixão. Tal procedimento equivaleria a falsear a regra que se pretende utilizar.<sup>324</sup>

---

<sup>321</sup> Carnes Lord, “The Intention of Aristotle’s ‘Rhetoric’”, *Hermes*, 109. Bd., H. 3 (1981), Franz Steiner Verlag, p. 337.

<sup>322</sup> Protágoras, frag. 1 Diels: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto existem, e das que não são, enquanto não existem”, *Hélade*, p. 271.

<sup>323</sup> Esta declaração é também atribuída a Protágoras, identificado como o frag. 6a Diels-Kranz.

<sup>324</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1354a, p. 91.

O que acaba por aportar nova definição de retórica: concentrado na Verdade, não cabe ao retor – nem à audiência – emitir um juízo sobre a justiça ou a injustiça de determinado caso. Esse é, claramente, o papel do juiz. Ao retor não é permitido sentenciar através da apresentação de prova concretas (*pistis*), de que o entimema, por exemplo, será o método, e a *apodeixis*, a demonstração e, portanto, o processo para a evidência. A ele somente resta a descoberta, angariação, articulação e apresentação das provas. É ele quem actua no domínio da crença do *Outro*, sem que, porém, reivindique para si um estatuto demiúrgico. O artista da retórica deve poupar o mais possível os juízes, mas com este partilha a verificação da Verdade<sup>325</sup>, sobretudo quanto esta está enfraquecida ou encoberta.

Por esse motivo, o seu papel não é a persuasão em si, mas a escolha do método persuasivo mais eficaz que, podendo contar com argumentos aparentes, deve ser definido em função da credibilidade, o que faz da retórica um meio e não – como as compreensíveis críticas à sofística apontam – um fim, ou, nas palavras de Aristóteles, uma *intenção*. Bem pelo contrário. Como Carnes Lord aponta, a intenção que existe é a de, bem mais do que criar um tratado inultrapassável sobre a retórica enquanto arte ao serviço de todos e da política em particular, alterar a atitude dos seus contemporâneos sobre ela, por forma a que se perceba o seu uso enquanto “instrument of responsible and prudent statesmanship”<sup>326</sup>.

A retórica é apresentada, pois, como um método que assenta “na capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir”<sup>327</sup>, sendo esta definição o que, tornando-a método universal, lhe granjeia especificidade. Portanto, a retórica é, não forja de provas, mas a revelação de provas já existentes. Estas, chamadas de provas inartísticas, preexistem ao enunciador do discurso e, sendo-lhes externas, têm, essencialmente, um carácter testemunhal e veridictivo. Isto é, a arte da retórica, ainda que actue através da persuasão pelo discurso, coloca-o na dependência de provas extrínsecas, das quais a palavra (*logos*) se torna superficialidade lógica.

Desta forma, e no âmbito da definição triádica das provas de persuasão dadas pelo discurso (*logos*)<sup>328</sup>, a propriedade da palavra, durante o seu uso retórico, deve

---

<sup>325</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>326</sup> Carnes Lord, *op. cit.*, p. 337.

<sup>327</sup> Aristóteles, *Retórica*, 135a, p. 95.

<sup>328</sup> “As provas de persuasão fornecidas pelo discurso são de três espécies: umas residem no carácter moral do orador; outras, no modo como se dispõe o ouvinte; e outras, no próprio discurso, pelo que este demonstra ou parece demonstrar.” Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1356a, p. 96.

mostrar “a verdade ou o que parece verdade”<sup>329</sup>. O matiz conferido à verdade, aqui, não pode nem deve ser confundido com relativismo. “Parecer verdade” diz respeito ao “fazer ver” que é trabalho do retor, por um lado, mas também à natureza bifurcada do objecto da retórica. Com efeito:

Nós deliberamos sobre as questões que parecem admitir duas possibilidades de solução, já que ninguém delibera sobre as coisas que não podem ter acontecido, nem vir a acontecer, nem ser de maneira diferente; pois, nesses casos, nada há a fazer.<sup>330</sup>

Em suma, a *capacidade* do retor, por oposição à *intenção* do sofista, é atinente, por definição, às coisas que aconteceram, aceitando-se, à partida, uma e só uma validade ontológica – que pode ser desconhecida. Daí que a *descoberta* compreenda uma dimensão relativa, possível e verificável, não podendo obliterar-se, contudo, que a prova não substitui a materialidade impossivelmente reconstruível do acontecido. Pelo que as ramificações dos discursos produzidos sobre o passado, se, por um lado, contam com a *probabilidade* enquanto projecção futura do universal no particular para a construção dos entimemas, têm nos sinais (*σημειον*) a reciprocidade entre particular e universal que, dependendo da sua irrefutabilidade, concluem uma argumentação – anulando, por isso, a ambivalência inicial do objecto retórico.

Sendo estes os sinais necessários e concludentes (*tekmérion*) e tendo sido a estes – o corpo da prova – que Aristóteles atribui a diferenciação face às *artes retoricae* anteriores à sua, a retórica é assumida, pois, como uma arte vocacionada para o exercício temporal, facto de que a teorização sobre os sinais é apenas a mais óbvia das faces. Ao contrário dos mecanismos do exemplo – cujas possibilidades indutivas resultam da explicitação do semelhante –, apenas os sinais dizem respeito a uma ontologia do particular e, por essa razão, à virtualidade comprovativa desses restos da Verdade contidos nos entimemas. O critério da descoberta, com que o Estagirita abriu a definição de retórica – e a obra homónima –, formada já a racionalização filosófica mas imperadora ainda a circularidade temporal, terá no *signal*, seja ele necessário ou não, expressão do seu apogeu – porém, também do seu questionamento. Repare-se que o *signal*, admitindo quer a irrefutabilidade (necessário), quer a probabilidade (não necessário), pressupõe e atesta a relação entre factos.

---

<sup>329</sup> *Idem, ibidem*, 1356a, p. 97.

<sup>330</sup> *Idem, ibidem*, 1357a, p. 99.



## A temporalidade como condição estrutural da retórica

Veja-se. Não por acaso, a temporalidade enquanto condição da retórica – mais do que a narratividade (o que, porventura, servirá precisamente a distinção entre retórica e historiografia) é o que vem a distinguir, segundo Aristóteles, os três gêneros de retórica. Sendo estes o *deliberativo*, o *judicial* e o *epidíctico*,

Os tempos de cada um destes são: para o que delibera, o futuro, pois aconselha sobre eventos futuros; para o que julga, o passado, pois é sempre sobre actos acontecidos que um acusa e outro defende; para o género epidíctico o tempo principal é o presente, visto que todos louvam ou censuram eventos actuais, embora muitas vezes argumentem evocando o passado e conjecturando sobre o futuro.<sup>331</sup>

Ainda que, sublinha Carlo Ginzburg, pelo seu carácter comprobatório, a retórica possa servir a reflexão sobre a historiografia, é claramente a sua face judiciária aquela que, depositando nas figuras do juiz e das partes (acusadores e acusados) o papel de enunciador do passado<sup>332</sup>, permite a leitura da retórica inerente ao trabalho judicial enquanto matriz do género historiográfico. Coloca-se, assim, no âmago deste a declaração do justo e do injusto como alvos e o entimema como pilar da construção do discurso retórico sobre o passado. Com efeito,

Entre as espécies comuns a todos os discursos, a amplificação é, em geral, a mais apropriada aos epidícticos (...). Os exemplos, por seu turno, são mais apropriados aos discursos deliberativos; pois é com base no passado que adivinhamos e julgamos o futuro. E os entimemas convêm mais aos discursos judiciais; pois o que se passou, por ser obscuro, requer sobretudo causa e demonstração.<sup>333</sup>

E se esta é a pertinente base de que o autor *de History, Rhetoric, and Proof* parte, deve também ser dito que na impossibilidade – ou inconveniência – do uso do exemplo residirá parte da problemática génese, autonomização e recepção da historiografia (e não no contrário, como comumente se pensa). Aliás, como Carlo

---

<sup>331</sup> *Idem, ibidem*, 1357a, p. 104.

<sup>332</sup> *Idem, ibidem*, 1358b.

<sup>333</sup> *Idem, ibidem.*, 1368a, p. 130.

Ginzburg bem sintetiza, o exemplo (*paradeigma*), bem como a semelhança (*eikos*), o sinal necessário (*tekmerion*) e o sinal (*semeion*), somente compõe a lógica do entimema<sup>334</sup> – não o substitui. Pelo que a exemplaridade, mesmo no seio da concepção cíclica grega, não pode ser considerada como sua marca, nem, bem vistas as coisas, razão da emergência das *investigações* históricas. O recurso ao exemplo projectaria sempre um desígnio de premeditação, universalização e repetição, pelo que a capacidade retórica poderia incorrer no preceito intencional que o próprio Aristóteles aponta criticamente à sofística<sup>335</sup>.

Assim, à retórica judicial é retirada qualquer dimensão prognóstica, pois não apenas os *sinais* não podem constituir matéria de previsão, como os exemplos inviabilizariam a aplicação dos critérios de justiça. Percebe-se que assim seja. Os objectivos da retórica deliberativa seriam a felicidade, a conveniência e o bom (estando este último sujeito a gradação); logo, o recurso ao exemplo serviria a natureza perfectiva do objectivo a alcançar – tanto mais que o acto deliberativo transporta consigo as marcas da protensão: do presente para o futuro<sup>336</sup>.

Na sua possível relação com o futuro, o passado – sob forma de exemplo – convocado pelo orador que delibera funcionará como garantia contra o mal, e não contra o esquecimento. Por esta razão, o catálogo explicativo das várias formas de governo (1366a) articula bem o que deve ser o seguimento do exemplo em função do fim a que cada deliberação aspira conduzir. Por isso, porque o governo é a pulsão da actualidade para o futuro, cada um dos seus estados reflecte a aspiração humana à felicidade, pelo que são exemplo, à escala da *polis*, para cada *biós* particular (1366a)<sup>337</sup>.

A retórica judicial, pelo contrário, não apenas deve estar concentrada no acto passado como depende da lei – particular (*escrita*) ou comum – para poder ser exercida. O seu uso não é, pois, arbitrário, na medida em que a sua causa é a aplicação da justiça e, por esse motivo, o exercício crítico de índole nem moral nem virtuosa. Somente ética. Daí que o recurso ao exemplo deva ser acautelado quanto a este género retórico e nunca anterior ao entimema. Mas não apenas. É que o exemplo tem uma dupla natureza:

---

<sup>334</sup> Carlo Ginzburg, *op. cit.*, p. 40.

<sup>335</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1355b, p. 95.

<sup>336</sup> “Fica assim claro que coisas futuras ou presentes se devem ter em mente na exortação e na dissuasão, pois elas são contrárias.” Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1362a, p. 113.

<sup>337</sup> *Idem, ibidem*, 1366a, p. 123.

Há duas espécies de exemplo: uma consiste em falar de factos anteriores, a outra em inventá-los o próprio orador. Nesta última, há que distinguir a parábola e as fábulas, por exemplo, as esópicas e as líbicas.<sup>338</sup>

Segundo o autor, o auxílio das fábulas é bem mais fácil de evocar do que o dos factos anteriores, na medida em que é “difícil encontrar factos históricos semelhantes entre si”. Por outro lado, a utilidade do facto é maior na medida em que o futuro comportará sempre acontecimentos com analogias face ao passado. E se é clara a dívida para com a temporalidade cíclica, não deixa de ser sintomático que, mesmo reconhecendo a similitude do futuro, seja com reserva que o exemplo, enquanto coadjuvante da argumentação, aparece prudentemente apresentado. Somente na ausência de entimemas (provas) ele é legítimo – mas nunca na retórica judiciária. Nesta, o uso daqueles deve servir como seu epílogo e com o papel de testemunho. E, por isso, o entimema está bem menos sob a ordem do universal, marca do desígnio justiceiro da retórica.

O exemplo não pode, portanto, ser *descoberta* – contrariamente ao que a definição primária e principal de retórica anuncia. Por isso, o entimema e a sua carga testemunhal<sup>339</sup>, apanágio e particularidade do género judicial, não podem ser assistidos pelo também existente entimema aparente – *o que parece ser verdadeiro*. De onde ser necessário ter cautela ao reduzir a visão aristotélica do conhecimento sobre o passado ao império da *doxa*. No entanto, a presença desta no edifício retórico vem mostrar, ainda que paradoxalmente, a qualidade instável, efémera e *ausente* do objecto da retórica judiciária.

O paradoxo aristotélico ganha corpo e sentido quando procedemos ao confronto com a obsessão retórica pela *prova* e com o que acabará por ter lugar na *Poética* sob a capa do diferenciar-se poesia e historiografia, género que começara, em solo helénico, a ser explorado. Com efeito, o predomínio da *prova* enquanto deusa do discurso cívico, se pode ser, no limite, lido em termos metafóricos – já que é inegável a dimensão transpositiva da *pistis* –, a verificação do passado, na sua qualidade de mensageira, embate precisamente na perigosa conversão do pretérito em exemplo. Ora, como já referimos, o exemplo conta-se entre as duas formas de argumentação por excelência,

---

<sup>338</sup> *Idem, ibidem*, 1393b, p. 206.

<sup>339</sup> “Como continuação do que acabamos de expor, vamos agora falar sumariamente das provas a que chamamos não técnicas; pois elas são específicas da retórica judicial. Estas provas são cinco em número: as leis, os testemunhos, os contratos, as confissões sob tortura e o juramento.” Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1375a, p. 149.

estatuto que reparte com o entimema, sendo, no entanto, preterido, em termos de funcionalidade. De facto, acaba por ser a *ficção* que responde à verdadeira intenção do uso da exemplaridade, na medida em que admite a repetição na ordem dos acontecimentos, a descontextualização e consequente aplicação estrita de uma fábula ao caso em análise pela retórica. Mas não cessa aqui o paradoxo da *prova*.

Mais do que chamar-se a atenção para o labirinto dos entimemas e a oscilação entre considerar-se o exemplo no seu âmbito ou compensação na ausência do próprio entimema, vale a pena salientar-se a conclusão de Aristóteles sobre os acontecimentos históricos. O Estagirita coloca-os num horizonte assincrónico e a-casualístico, o que resulta na dificuldade de fazê-los entroncar na argumentação retórica pela impossível identificação entre si. Forma de, uma vez mais, fazer-se a Justiça prevalecer ao evitar-se amálgamas entre ficção e real. Ao passado era concedida a propriedade de se assemelhar à possibilidade do futuro, sem que, porém, narrar o já acontecido pudesse ser compaginável com a narração do futuro.

A fábula e, por isso, o registo ficcional não apenas podem usufruir da exploração da metáfora, como a sua natureza produz um efeito de similitude que, evitando a monocórdia do discurso, permite o tratamento lúdico da exposição, incitando à decifração dos termos. Pelo que, em vez de pontos de partida, os exemplos devem ser postos ao serviço da retórica deliberativa, dizendo respeito a decisões tomadas no presente, tendo em vista a futuridade, deve contar com argumentos que, irrepetíveis, podem ser, contudo, análogos a eventos futuros:

Mas os argumentos com base em factos históricos são mais úteis nas deliberações públicas, porque, na maior parte dos casos, os acontecimentos futuros são semelhantes aos do passado.<sup>340</sup>

O que significa que, para Aristóteles, o discurso sobre o passado estaria imbuído de particularismos incapazes de, pelo poder analógico da metáfora (para usar uma das definições desta na sua *Poética*), funcionar como meio completo de persuasão, já que não poderia nunca servir propósitos generalistas. A convocação do passado não estava, pois, subordinada a um dever – ou funcionalismo – de memória, como estivera já, ainda que embrionariamente, em Heródoto. O reconhecimento do individual (mas não ainda

---

<sup>340</sup> *Idem, ibidem*, 1394a, p. 208.

do indivíduo) não permitia a “adequação dos enunciados à realidade”<sup>341</sup>, como aponta Fernando Catroga. Pelo contrário. Esse reconhecimento transportava consigo os perigos ainda da *doxa*, já que, arreigado na verdade do acontecido, impunha uma lógica não determinista dos acontecimentos, logo, sem o imperativo de uma sequência diacrónica.

Ora, a Aristóteles somente interessariam leis, e em lei não poderia o facto histórico devir pela sua impossível identificação com o presente, sendo que nada garantia que pudesse vir a ser identificado com um acontecimento futuro. Não obstante, a singularidade pensada para cada acontecimento como uma totalidade fechada sobre si mesma (daí que Aristóteles, como veremos, retirasse o facto histórico de uma estrutura narrativa) acabaria por permitir, se não a fuga à *physis*, pelo menos a rejeição do fatalismo que a temporalidade cíclica envolvia. Talvez por esse motivo, o Estagirita separasse as águas entre poética e história através da consideração desta, pensada a partir da tentativa de Heródoto, enquanto mera descrição do *visto*, inarticulável com outros acontecimentos, não apenas porque a sua narração estava dependente da perspectiva de *um*, mas porque o passado que a prova, mediaticamente, demonstraria não estava ainda no horizonte de escrita das *Investigações*:

Também é manifesto que a estrutura da poesia épica não pode ser igual à das narrativas históricas, as quais têm de expor não uma acção única, mas um tempo único, com todos os eventos que sucederam nesses períodos a uma ou a várias personagens, eventos cada um dos quais está para os outros em relação meramente casual. Com efeito, a batalha naval de Salamina e a derrota dos Cartagineses na Sicília desenvolveram-se contemporaneamente, sem que estas acções tendessem para o mesmo resultado; e, por outro lado, às vezes acontece que em tempos sucessivos um facto venha após o outro, sem que de ambos resulte comum efeito. No entanto, a maioria dos poetas adopta este procedimento.<sup>342</sup>

O historiador não pode elevar-se ao estatuto de narrador dotado de ubiquidade, porque a ontologia do acontecimento não consentia.

Ora, se a narração daquilo que Aristóteles identifica como narrativa histórica não apenas incide sobre o particular como admite a não causalidade dos acontecimentos, então o objecto do género historiográfico, como o Estagirita o pensa, somente pode ser aquele que resulta da acção humana capaz de libertar o sujeito do senhorio da *physis*: a *práxis*, como Hannah Arendt a concebeu. A ficção – sob a capa da poética – surge como

---

<sup>341</sup> Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 63.

<sup>342</sup> Aristóteles, *Poética*, 1459a, p. 139.

o conforto do expectável, porque a sua finalidade necessariamente fechada ditava uma narrativa comumente já assimilada.

Por isso, a dificuldade grega em tratar filosoficamente o acontecido, colocando na *extra-ordem* (Platão) a explicação da ordem. Ora, a crítica à historiografia (o uso do termo é, evidentemente, nosso) que o autor da *Poética* empreende dá claramente conta da consciência dos limites “a la aplicación de una physis circular o cíclica a la historia humana – tratar la sucesión de un hecho a outro por analogia de la sucesión del existir (ser) y no existir (no ser) de una cosa singular”<sup>343</sup> –, motivo pelo qual acaba por insistir na fraqueza cognitiva da sua interacção no contexto de uma *episteme* que via na generalização a base do saber verdadeiro.

É que reconhecer a incapacidade de narrar *tudo* impossibilitava, em primeiro lugar, a completa interpretação, que tão cara a um empirista como Aristóteles foi; e, em segundo lugar, essa impotência diante do passado revelaria sempre a também impossível omnipresença do homem para tudo ver, já que, no início, a historiografia foi fundada sobre a ideia da *autópsia*<sup>344</sup>, reunindo nas suas investigações os estudos sobre o que se vê. A esta ideia voltaremos. Porém, o que vale, aqui e desde logo, ser posto em evidência é que, no seio da *physis* aristotélica, só com dificuldade a historiografia seria considerada pelo Estagirita tarefa nobre e filosófica, ela que, arreigada aos particularismos, não poderia aspirar à universalidade filosófica que a poesia poderia veicular:

Com efeito, não diferem o historiador e o poeta, por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro, as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular. Por “referir-se ao universal”, entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e acções que, por liame de necessidade e verosimilhança (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον), convêm a tal natureza (...).<sup>345</sup>

Aristóteles, concebendo a historiografia relativa a acontecimentos ocorrentes dentro da *physis*, acaba por esboçar uma clara condição excepcional para o objecto do

---

<sup>343</sup> J. G. A. Pocock, *op. cit.*, p. 88.

<sup>344</sup> Jorge Lozano, *El Discurso Historico*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 17.

<sup>345</sup> Aristóteles, *Poética*, 1451b, in Aristóteles, *Poética*, tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008, pp. 115-116.

historiador (ἱστορικὸς). Se os eventos da ordem do físico, observados e rastreados por um princípio cíclico e recorrente, poderiam resultar em leis universais, como já dissemos, os acontecimentos narrados pela historiografia são retirados da tutela da *Ananke* – esta, assim como a aparência e a probabilidade, são do foro global da poesia. A visão aristotélica do relato historiográfico assentava, pois, numa nítida crença nas assincronias temporais que não apenas admitia como justificava contemporaneidades simultâneas localizadas espacialmente num mundo incriado, contra o qual a teologia cristã – e todas as suas metamorfoses institucionais e pedagógicas – se haverá de, violentamente, insurgir.

Está na berlinda, assim, uma ordem secular e geracional cuja salvação diante do tempo, longe ainda da redenção cristã, só poderia estar na *práxis* diferenciadora e gestante do repetível.

### **O mito, a poesia e a historiografia**

Reconhecer a incapacidade de narrar *tudo* impossibilitava, em primeiro lugar, a completa interpretação, ou, melhor, a generalização que tão cara era a Aristóteles; e, em segundo lugar, essa impotência diante do passado revelaria sempre a também impossível onnipresença do homem para tudo ver, já que, no início, a historiografia foi fundada sob a ideia de autópsia<sup>346</sup>, reunindo nas suas investigações os estudos sobre o que se vê. A ela voltaremos. Porém, o que vale, aqui e desde logo, ser posto em evidência é que no seio da infinita *physis* aristotélica – e consequente substantivação do mundo –, só com dificuldade a historiografia seria considerada tarefa nobre e filosófica, ela que, arreigada aos particularismos, nem sequer poderia aspirar ao grau de universalidade epistémica que a poesia poderia veicular. A sentença é sobejamente conhecida:

Com efeito, não diferem o historiador e o poeta, por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular. Por “referir-

---

<sup>346</sup> Jorge Lozano, *op. cit.*, p. 17.

se ao universal”, entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e acções que, por liame de necessidade e verosimilhança (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον), convêm a tal natureza (...)<sup>347</sup>

Aristóteles, concebendo a historiografia relativa a acontecimentos ocorrentes dentro da *physis*, acaba por esboçar uma clara condição subalterna para o objecto do historiador (ἱστορικὸς). Se os eventos da ordem do físico, observados e rastreados por um princípio cíclico e recorrente, poderiam não ser incompatíveis com a identidade do Ser e com a apreensão das universalidades, como já dissemos, os acontecimentos narrados pela historiografia são retirados da tutela da *Ananke*, desnaturalizando o Homem e a sua acção. A visão aristotélica do relato historiográfico assentava, pois, numa nítida crença nas assincronias temporais que não apenas admitiam, como justificavam contemporaneidades simultâneas localizadas espacialmente num mundo incriado. Está na berlinda, assim, uma ordem secular e geracional cuja salvação diante do tempo, longe ainda da redenção cristã, só poderia estar na *práxis* diferenciadora e gestante a libertação face ao necessitarismo absoluto das actividades em que o homem está subordinado à natureza.

Pelo que a diferença entre História e Poesia estaria longe de ser meramente formal. Porque o que referenciava não se repetia, a historiografia seria menos séria (σπουδαιότερον), opção tradutora da versão portuguesa que utilizamos, que, no entanto não cobre outros sentidos, tais como os de ‘diligente’, ‘honesto’, ‘virtuoso’ e, sobretudo, ‘conveniente’ e ‘digno de ser procurado’. Com efeito, a potencial universalidade da poesia carreava uma possibilidade de generalização, aperfeiçoamento e adequação, auferindo-lhe a virtude da metamorfose do múltiplo na unidade da essência – o que, em última análise, viria a significar que a Poesia será sempre mais *exemplar* do que a História, pois convoca a Natureza e o universal, para quem o verosímil basta. Por essa razão, a primeira será mais digna de ser trabalhada – porque mais justa. Excluir a historiografia dos adjectivos em questão (φιλοσοφώτερον e σπουδαιότερον) é, pois, caracterizá-la como acessória e descritiva, erradicando-a do terreno da filosofia e das suas possibilidades epistémicas.

Na limitada mas crescente Atenas democrática, a exemplaridade pertencia ao foro da Poesia, cuja mimética face ao real lhe granjeava uma posição na supra-realidade e, por conseguinte, uma natureza modelar pertencente à ordem do efeito geral e não do

---

<sup>347</sup> Aristóteles, *Poética*, 1451b, pp. 115-116.



facto. Esta diferença acabaria por ditar uma versatilidade figurativa do tempo, do espaço e da personagem que podia servir o propósito moralizador da tragédia, da comédia e da epopeia, mas que não estava autorizada a amplificar universalmente a narrativa histórica, já que esta foi criada para captar acontecimentos singulares, porém a narrativa devia registar para que o inevitável cariz corruptor do tempo os não lançasse no imarcescível esquecimento.

Ora, Aristóteles pretendia colocar a poesia mais próxima da metafísica, auferindo-lhe uma propriedade tipificadora capaz de estabelecer padrões, logo, detentora de uma capacidade persuasiva assente na intencionalidade verosímil inerente à sua *mimesis*. Ao contrário, ao cargo da historiografia ficaria a narração, se não da univocidade do passado, da singularidade do permanente acontecer. Daí que ela seja sempre uma escrita sobre aquilo que já foi.

Segundo Jorge Lozano, em causa está, aos olhos de Aristóteles, a vantagem do hipotético, típico da poesia, sobre o contingente<sup>348</sup>, o que não deixa de constituir, ainda que ténue, uma advertência face aos perigos do uso da impossibilidade. Contudo, o inverosímil, na poesia, está sujeito às potencialidades estéticas do próprio género, o que torna o absurdo aceitável – desde que este não afecte o cumprimento da finalidade da arte a que se destina<sup>349</sup>. Como Aristóteles ilustra

De preferir às coisas possíveis mas incríveis são as impossíveis mas críveis; contudo, não deveriam os argumentos poéticos ser constituídos de partes irracionais; preferível seria que nada houvesse de irracional, ou, pelo menos, que o irracional apenas tivesse lugar fora da representação (...).<sup>350</sup>

Por outro lado, porque uma das causas da poesia é a propensão humana para a mimese, a narrativa histórica, que, tendo na descrição o seu método, não podia mimetizar a singularidade do acontecido, mas tão-somente aspirar à sua narração concatenada.

Desta insuficiência se infere o que acaba por estar já subjacente às conclusões de Aristóteles: se a poesia nasce da vocação imitadora do homem, a historiografia resulta do facto de este possuir uma *práxis* que, na luta contra o cariz destruidor do tempo, faz com que cada indivíduo construa a ilusão de o reter através da memória. Não pode, pois,

---

<sup>348</sup> Jorge Lozano, *op. cit.*, p. 119.

<sup>349</sup> Aristóteles, *Poética*, 1460b, p. 143.

<sup>350</sup> *Idem, ibidem*, 1460a, p. 142.

a sua armação narrativa penetrar na imutabilidade essencial, pois que ela é ontologicamente dependente do acontecido.

Por essa razão, o conselho que fornece na *Retórica* ao homem político dá bem conta da vantagem da narrativa historiográfica enquanto produtora de um conhecimento fenomenológico, de apareceres e de aparências mas não de essências – e não de *exemplos*. Quando muito, a natureza de acontecimentos singulares poderia suscitar nos seus receptores efeitos cognitivos, nem que fosse mediante o convite à comparação e, conseqüentemente, à reflexão sobre as similitudes e sobre as diferenças:

É útil para a legislação não só saber, pela observação do passado, qual é a forma de governo conveniente, mas também conhecer as dos outros países e que formas de governo se lhe ajustam. É, por conseguinte, claro que os relatos de viagem são úteis para a legislação, pois neles se podem aprender as leis dos povos, como o são para as deliberações políticas as investigações (ἱστορίαι) daqueles que escrevem sobre as acções humanas (τὰς πράξεις γραφόντων).<sup>351</sup>

Dir-se-ia que outro não é o acto de Heródoto. Para o Estagirita, a poesia é que devia ser a mestra da vida, enquanto a historiografia somente o seria na medida em que, pela informação e pela comparação, ajudasse à tomada de decisões na vida da *polis*. Não por acaso, tanto a poesia como a historiografia são duas formas discursivas – baseadas no relato memorial –, ambas aconselhadas enquanto dilatadoras da experiência do próprio leitor. Isto é, o seu objectivo primeiro será tornar composta a impossivelmente plural experiência subjectiva do político, colocando ao seu alcance o que ele não vira por forma a poder ser integrado no seu conhecimento do mundo e reintegrado numa modalidade representificadora do real passado.

Porém, não apenas o particularismo da narrativa histórica anula qualquer virtualidade exemplar, como a sua natureza anamnética dita uma necessária selectividade que, se guarda os perigos do engano acumulativo da informação, outrossim alarga as possibilidades cognitivas do próprio presente, nem que seja mediante a comparação e a diferença, quer em termos sincrónicos, quer em termos diacrónicos. Com efeito, Aristóteles acaba por sugerir a utilidade de uma história comparativa, o que pressupõe, indubitavelmente, uma atitude historiográfica. Mas não apenas. Com alguma capacidade de generalização, o filósofo de Estagira apresenta a utilidade da não-redução de tudo a um universalismo abstracto, pois parece dar relevo a

---

<sup>351</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1360a, p. 108.

uma espécie de singular colectivo, passível de ser comparado com outros, mesmo que não síncronos. O que, bem longe da má fama que uma leitura desatenta da *Poética* pode fazer supor, revela uma clara razão retrospectiva e o reconhecimento da proficuidade dos particularismos e das potencialidades de correlações.

O poeta, tradicional cantor de Mnemósine, tão cara a Hesíodo, não apenas vê deslocado o seu ofício para a principiante historiografia, como a divindade tutelar das Musas parece matizada na sua permissão da mentira – já que a falsidade fora contemplada pela própria descendência. É que, se o retratamento estético que, no caso da Poesia, serviria a ocultação do erro, parece estar arredado do perfil da narrativa historiográfica, esta não admite nem o desvio, nem a transfiguração face ao real que foi “visto”. Tanto mais que o que Aristóteles concebe como erro diz respeito a qualquer inverosimilhança estrutural na concatenação das acções<sup>352</sup> e não a um afastamento da realidade.

A historiografia serve, pois, a formação do homem, podendo entroncar a paideia do homem político – mesmo se for apenas pensada como auxílio retórico enquanto manancial de informações necessárias à arte de governar. No entanto, esta apresentação aristotélica da historiografia não pode, nem deve, ser considerada uma insuficiência diante da possibilidade tão desejada de serem os Gregos os pais da historiografia – e não certamente da *res gestae*. Com efeito, a criticada indiferença diante dela<sup>353</sup> não apenas resulta da visão aristotélica do mundo, como é devedora ainda de um predomínio do mito (e da sua progressiva estetização e racionalização quer na tragédia, quer na épica) enquanto chave do mundo. Disto é prova o lugar destacado dado à exemplaridade da poesia.

Segundo Moses Finley, é precisamente o silêncio votado à historiografia que nos permite inferir a sua significação no poderoso edifício filosófico aristotélico. O particularismo da narrativa dos acontecimentos passados não pode ser sistematizado, logo, reduzido (ou elevado) a uma disciplina<sup>354</sup>. E, se é evidente que em causa está uma distinção entre mito e história não deixa de ser pertinente pensar as investidas de Aristóteles como descrédito ainda face a uma narrativa que se apresentava como tendo

---

<sup>352</sup> Jorge Lozano, *op. cit.*, pp. 120-121.

<sup>353</sup> *Idem, ibidem*, p. 117; cf. Moses Finley, *Uso e Abuso da História*, São Paulo, Martins Fontes, 1989, p. 3 e ss.

<sup>354</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 4 e ss; Moses Finley, *Mythe, Mémoire, Histoire*, pp. 9-41; Jorge Lozano, *op. cit.*, p. 115 e ss; Paul Ricoeur, *Temps et Récit I*.

por objecto o passado (e o individual) e por suporte a memória, já que estas premissas estão indubitavelmente subjacentes às considerações do Estagirita.

E, se esse silêncio fora quebrado, supõe-se, por Teofrasto e o seu (perdido) tratado *Da História* e, quinhentos anos mais tarde, por Luciano e o seu ensaio *Como Escrever História* (165 d.C), talvez isso signifique, para lá do eterno cotejamento entre poesia e historiografia<sup>355</sup>, que a grande desconfiança sobre a novel narrativa, se advinha da sua impossível universalidade, revelava outrossim a suspeição sob a qual a própria memória, desde Platão, fora colocada.

Do ponto de vista lógico, a universalidade parece poder escapar ao esquecimento. Não por acaso, se Heródoto principia a sua aventura historiográfica quando o mito servia a ordenação concebível do avolumado informe de acontecimentos pretéritos, tal deve-se à capacidade cósmica (ordenadora) e uniformizadora da narração mítica, capaz de responder a uma necessidade de entendimento das coisas que, se questionava o “como foi”, não exigia critérios veristas por parte da resposta. Finley bem relembra, como ressalva, que “*Œdipe, Agamemnon, Thésée étaient plus réels pour les Athéniens de l’époque classique que n’importe quel personnage historique antérieur au cinquième siècle, excepté Solon – et si Solon s’était élevé jusqu’à leur niveau, c’était parce que lui-même était devenu une figure mythique*”<sup>356</sup>, prova de que o deus e o herói, se pertencem ainda ao plano da excepcionalidade e do tempo de antanho (longe, portanto, de poderem ser classificadas como meras figuras tipo), dão corpo à égide arquetípica que o passado constituía para os olhos do presente grego.

Ora, não surpreende que a apologia da universalidade tenha na figura e, consequentemente, na personagem a sua demonstração cabal. É que o facto de ser, sobretudo, um feixe sígnico dinâmico<sup>357</sup> torna a figura permeável à elaboração de conservações semânticas. Mesmo a excepcionalidade heróica, ao devir exemplo, não escapa a ser síntese – ainda que potencialmente utópica – de valores que asseguram a percepção do homem como uma totalidade, poder a que o particularismo da historiografia não poderia responder. Assim, a tipificação que a própria ideia de universal potencia, se não pode ser identificada com a que, já na própria comédia, trabalha essencialmente critérios temáticos com valor diacrónico e diatópico, não escapa

---

<sup>355</sup> *Idem, ibidem*, p. 5.

<sup>356</sup> Moses Finley, *Mythe, Mémoire, Histoire*, p. 12.

<sup>357</sup> Philippe Hamon, *Le Personnel du Roman. Le système des personnages dans les Rougon-Macquart d’Émile Zola*, Genève, Droz, 1983, p. 20: a personagem é “le support des conservations et des transformations sémantiques du récit, il est constitué de la somme des informations données sur ce qu’il est et sur ce qu’il fait”.

ao tratamento do próprio herói como ícone – transformando-se, assim, em *topos* social e artístico.

O seu carácter sintético não vem, pois, da sua qualidade congregadora de tipos sociais e localismos exigidos pela diegese. É que o Poeta é, por excelência, o porta-voz de Mnemósine e do passado, ao qual tem acesso não por experimentá-lo mas, sim, porque *recordar é saber*. E Aristóteles não pode evitar esta herança platónica no que toca ao processo anamnético. Por oposição ao narrador do acontecido, que apenas detém um conhecimento parcial e comum (não se destacando do homem ordinário, por isso), ao poeta está reservada a inspiração, o que lhe oferece um acesso directo ao que não se vê<sup>358</sup>. O carácter demiúrgico da criação poética permitiria a exploração profunda da alma humana – enquanto a narração, tendo por actantes principais figuras históricas, somente poderia aceder à superfície do acontecido. E, por isso, para Aristóteles, as *Investigações* de Heródoto são demasiado parciais.

Ao contrário, o mito – e não a realidade materialmente passada e improvada dos homens – albergava uma matriz axiológica e exemplar que podia fazer parte da memória colectiva, precisamente pelo seu carácter humano fora dos homens, mesmo que a sua utilização se tornasse metáfora para uma Atenas presente. Ele traduz, bem mais do que o tempo cíclico helénico, a apregoada atemporalidade dos seus fundamentos. De onde a autoridade da Poesia exceder a corruptibilidade causada pela passagem do tempo e, por isso, ter na mitologia a primeira semântica anamnética contra o esquecimento.

De certa forma, o cepticismo de Aristóteles face a Heródoto assemelhava-se ao de Sócrates diante da crença egípcia na escrita; ambos assistem ao destronar progressivo do mito, primeiro, e da própria filosofia, depois, para o que o próprio Estagirita acaba por contribuir activamente: denunciando o aparecimento da historiografia e fazendo residir no empirismo a pedra de toque de cada disciplina de estudo que particularizava a sua árvore do saber, enraizada esta, porém, na metafísica. E será do cruzamento deste seu contributo duplo que a própria historiografia acabará por se ver justificada.

Será, pois, a alegada atemporalidade que nos permite pensar até que ponto a universalidade defendida por Aristóteles sugere como o *exemplo* pertencerá ainda a uma ordem de ideias (platónica) potencialmente vitoriosa face ao particular e, por conseguinte, à fatalidade humana do olvido. Forma de se dizer que continuava forte a

---

<sup>358</sup> Cf. Jorge Lozano, *op. cit.*, p. 118.

sobredeterminação metafísica sobre a empiria e, portanto, sobre a abertura a uma compreensão menos substancialista e mais indicadora da condicionalidade humana.

Na Poesia, mesmo as acções situáveis no tempo passado (logo, concretas) não necessitavam do esquecimento para surtirem o seu efeito moralizador. Assim, é com os factos históricos que servem de base às narrativas épicas da *Ilíada* e da *Odisseia*. Todavia, este passado real embrumado esteticamente para uso exemplar não acendia o lustro da justiça face aos seus mortos. Efectivamente, o uso da *hybris* que acometera Orestes ou Antígona limitar-se-ia à sua transposição para cada *particularismo* presente, nulificando, assim, o direito do pretérito à sua humanidade.

Se, por sua vez, a epopeia era narrativa, mas não ainda historiográfica, é porque a sua interpretação está sempre sob o jugo da *aesthesis* e de uma *tikê* passiva, já que aguarda o encaixe da acção presente no catálogo fornecido pela visão mítica das coisas. A historiografia não surgia certamente para responder às origens desconhecidas e filosóficas do mundo, nem visava – e Aristóteles sabia-o – fornecer modelos comportamentais, roubando a coroa laureada do Poeta. Pelo que o defeito cognitivo que o Estagirita aponta à narrativa historiográfica é tão-somente um excesso de verdade (ou, melhor, de *événementialité*) que, sendo ontologicamente irrepetível, não consentia generalizações. E, na cidade que tinha na legislação escrita a expressão máxima da sua identidade helénica, a impossibilidade de converter em ordem um acontecimento desfazia as eventuais pretensões à *sagesse*. No entanto, o Estagirita não deixou de reconhecer que a narração da singularidade dos acontecimentos possibilitava, como vimos, a comparação das pluralidades narradas.

Dentro da cosmovisão de Aristóteles e da soberania da *physis*, a totalidade desta seria conseguida precisamente através de um homogéneo “ser para alguma coisa” (*heneka tou*), que, em derradeira análise, se traduziria – tal como a tónica colocada na Justiça anunciava – no Bem para o que toda a geração das coisas deveria estar vocacionada, pelo que o próprio *Kosmos* seria o Primeiro Motor<sup>359</sup> (*noesis noeseos*) e garante da *energeia* própria da imperecibilidade do tempo (mas não dos seus efeitos). É precisamente pelo seu carácter teleológico que, tal como a metafísica que a funda, a construção poética pode sofrer uma delimitação semântica, traduzível posteriormente numa ampliação universal. De certa forma, esse é o poder mimético da arte poética,

---

<sup>359</sup> Cf. F. E. Peters, *op. cit.*, p. 227; cf. Susan Sauve Meyer, “Aristotle, Teleology, and Reduction”, *The Philosophical Review*, Vol. 101, No. 4, Duke University Press, (Oct., 1992), pp. 791-825.

disponível para devir um objecto plano que, tal como as figuras tipificadas, serve os propósitos críticos diante de uma plateia conhecedora da história mítica grega.

Pelo contrário, a narrativa histórica traduziria uma realidade processual, impossível de ser perspectivada, tendo-se por horizonte a *entelecheia* aristotélica. Veja-se. Ao narrar o que aconteceu e não o que poderia ter acontecido, o historiador debruça-se sobre a emergência do acontecimento singular, contrariamente à Poesia, cuja narração está subordinada à *tikê*. Daí que a narração poética acabe por ser sempre o cumprimento da necessidade (*ananke*) e, por isso, com capacidade para se transformar numa lição geral. Ora, esta não pode, pois, estabelecer futuros, quando a futuridade seria o que vem possibilitar a pluralidade de manifestações do Mesmo.

A pluralidade, mesmo sincrónica, é, pois, o campo da historiografia. Não queremos com isto fazer radicar na ideia futuro a narrativa historiográfica. No entanto, se ela partilha com a retórica judiciária o domínio temporal do passado, o conhecimento deste pode servir, como Aristóteles afirma, a *retórica deliberativa*. No entanto, não são exemplos os factos passados. Porque, do ponto de vista cognitivo, podem auxiliar a compreensão de coisas futuras, eles atestam a sua própria singularidade e a própria singularidade do futuro. Ao escapar ao jugo da *Ananke*, as coisas que aconteceram não poderão oferecer critérios de exemplaridade. E somente extraíndo da comparação entre historiografia e retórica, bem definida por Carlo Ginzburg, a impossibilidade da redução do passado a um exemplo é que as teses de Roland Barthes e Hayden White, contra as quais o historiador italiano se insurge, poderão ser efectivamente desconstruídas.

O autor de *The Judge and the Historian* equacionou os termos de comparação entre a narrativa historiográfica e a retórica judiciária, partindo do princípio, como constatámos já, de que a prova, enquanto *tekmérion* e enquanto *sêmeion*, é a medula da sua aproximação. Porém, tal não é suficiente para desacreditar a assunção de que historiografia e retórica partilham a mesma meta, a efectividade e não a verdade<sup>360</sup>, o que explicará por que motivo o referente do texto historiográfico, tal como o texto ficcional, não pode ser submetido a uma análise criteriosa. Em último caso, a diferença – ainda que partindo de uma identidade metodológica – entre o historiador e o julgamento (e respectiva sentença) será precisamente o que a prova virá a exigir no caso

---

<sup>360</sup> Carlo Ginzburg, *op. cit.*, pp. 38-39.

da retórica e que é o juízo, traduzido seja na absolvição, seja na condenação, demanda essa ausente no caso do historiador.

O que significa que, indubitavelmente, a prova enquanto critério historiográfico definidor da profissão do historiador<sup>361</sup> é bebida na retórica judiciária, mas que essa asserção não basta, sobretudo, para explicar a desvalorização da historiografia em relação à Poesia. A fuga da historiografia à *Ananke* e consequente assunção das singularidades como seu apanágio implicará um irrevogável afastamento da Poesia, que, sintomaticamente, torna inviável a consideração da narrativa historiográfica enquanto sucessão de *tropoi*<sup>362</sup>. Daí que o próprio Ginzburg tenha considerado deficitária a declaração de Arnaldo Momigliano sobre a missão do historiador enquanto inquiridor de acontecimentos gerais<sup>363</sup>.

Só fazendo radicar na prova, se secundada pela dimensão da temporalidade, a aproximação entre retórica e historiografia tornará possível a descoberta da retórica como arqueologia parcial da narrativa historiográfica. Apresentar-se a veridicção enquanto resultante do convencimento pela prova permitirá, assim, a refutação da auto-referencialidade apregoada por Hayden White, já que apenas um retratamento do tempo baseado na sua apresentação não objectiva, mas representificada, pode mostrar a debilidade de um conceito como o de extratextualidade no que diz respeito à historiografia.

Por outro lado, também a primazia dada à temporalidade logrará reprimir uma comparação entre historiografia e retórica que se atenha, pobremente, à partilha de uma estrutura e de uma finalidade de convencimento sem prova. Isso significaria a inclusão da narrativa historiográfica na retórica epidíctica<sup>364</sup>, vocacionada para a exploração das emoções do ouvinte e, sobretudo, tendo por marca temporal o presente. O trabalho de Carlo Ginzburg, a nosso ver pioneiro, porém parcial, obrigou a que se matizasse a comparação, recordando que a retórica não foi equacionada por Aristóteles como sendo

---

<sup>361</sup> *Idem, ibidem*, p. 17.

<sup>362</sup> Por agora, basta referir que por *tropoi* deve entender-se a dimensão figurativa da linguagem reificada nas figuras do discurso que, mormente nos estudos literários, diz respeito à produção de sentidos através de uma lógica bem articulada de figuras: “The Greek word for figures is trope, which means ‘turn, twist’ – but they are so common in everyday language that the process of interpreting them occurs unconsciously, like any frequently repeated skill.” Cf. Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin, *Critical Terms for Literary Study*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995, p. 80 e ss.

<sup>363</sup> Carlo Ginzburg, *op. cit.*, 49.

<sup>364</sup> Recordamos que, nos termos aristotélicos, a retórica epidíctica é aquela que parte da emotividade da audiência e da noção de Belo, e seus antónimos, como alicerces do elogio e da censura, que enformam este tipo de retórica. Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1366b, p. 124 e ss.



uniforme, o que torna necessário ainda mais explicitar de que retórica se fala quando a historiografia a ela é comparada.

### **A retórica entre a arte da tradição e uma faculdade chamada *phantasia***

Não por acaso, séculos mais tarde, e tal como sucederá na *Encyclopédie* de Diderot, Francis Bacon configurará nova ordenação dos saberes no Livro II do seu *De Dignitate*. A tripartição do conhecimento em categorias primárias distribui a História, a Poesia e a Filosofia<sup>365</sup> de forma necessariamente diferente da comparação elaborada por Aristóteles, reconhecendo, porém, igual definição à primeira. Com efeito, a História dirá respeito a tudo quanto aconteceu, a Poesia ao que é concebível de ser enquanto acontecimento e, no topo da hierarquia, a Filosofia, respeitante ao que teoricamente pode vir a acontecer. O estabelecimento da essência temporal e cognitiva de cada uma está estreitamente ligada aos mecanismos do entendimento. Assim:

The parts of human learning have reference to the three parts of man's understanding, which is the seat of learning: *history* to his *memory*, *poesy* to his *imagination*, and *philosophy* to his *reason*.<sup>366</sup>

Como se vê, a divisão de Bacon é sustentada por um critério subjectivo, na medida em que a cisão qualitativa é feita em função das qualidades da alma<sup>367</sup>. Ora, todas elas, incluindo as subdivisões da historiografia, acabarão por direccionar-se para o cumprimento de uma ciência universal que, não sendo sincrética, funcionará como frágua de todos os saberes: a *filosofia prima*. A historiografia, como Bacon a concebe, só poderia entroncar, secundariamente, em outro saber, na medida em que seria, por definição, uma ciência cumulativa e arquivística. A *narração* é, aqui, o termo eleito para designar uma historiografia das acções humanas, diversa da *crónica*, para a história

---

<sup>365</sup> Repartição semelhante fora elaborada, treze séculos antes por Tsin Siu, bibliotecário da Biblioteca Imperial, que separara o cânone literário, a filosofia (que congregava a arte militar, a matemática e a teologia), a história e a poesia. Esta divisão só foi suplantada pela tripartição História, Poesia, Filosofia que, como já referimos, é a mesma estrutura dos saberes apresentada por Francis Bacon. Vide B. M. Kedrov, *Clasificación de las Ciencias*, tomo 1, “Engels y sus predecesores”, Moscovo, Editorial Progreso, s/d, p. 50.

<sup>366</sup> Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, Livro II. Francis Bacon, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, Libri IX, Londres, 1623, p. 76: “*Historia ad Memoriam refertur; Poesis ad Phantasiam; Philosophia ad Rationem*”.

<sup>367</sup> Cf. B. M. Kedrov, *op. cit.*, p. 71.

do tempo, e das *vidas*, para a história das pessoas. As três nomenclaturas compõem o campo da *história justa e perfeita*<sup>368</sup>, dependente, sem surpresa, da Providência e sendo, por excelência, a ciência do particularismo. Sem as suas componentes eclesiástica e civil, a história do mundo, natural, segundo Bacon, assemelhar-se-ia a uma estátua de Polifemo sem o seu único olho. Diversa, assim, a historiografia civil, que, na sua vertente memorialística, era identificada como uma história em progresso – ou imperfeita.

O autor da *Nova Atlântida* reconhece, pois, a historiografia como um saber correlato e contextual, distenso no tempo, irreversível mas progressivo. Neste caso, a matriz anamnética do saber acabará por possibilitar a famosa máxima baconiana “saber para prever, prever para prover”<sup>369</sup>, dando corpo à antiga história perfeita e a uma história moderna imperfeita. Bacon declara ao dedicatário do seu texto a inutilidade da história moderna da Inglaterra, à luz de uma definição de história perfeita que, dizendo respeito a um curto período de tempo (aquele que vai desde a união das Rosas até à união dos reinos<sup>370</sup>), pode servir um propósito edificativo e formador. Uma vez mais, a historiografia parece estar encarcerada na exemplaridade a que a sua essência passada parece condená-la, razão pela qual a Filosofia era apresentada como saber dos saberes e linguagem universal.

Contudo, a possibilidade cognitiva da Poesia, contrariamente ao defendido por Aristóteles, esgota-se na sua essência duplamente inexistente. Ela nunca ultrapassará uma condição recreativa, ficando presa a uma função alegórica do passado. Por isto, ela é necessariamente mimética e iconográfica, estando localizada na ordem do visível, longe, porém, da empiria consagrada de Bacon. É, no entanto, na sua tentativa de definição da Poesia que encontramos uma redefinição da verosimilhança da Poética aristotélica e, dedutivamente, da própria historiografia:

The *narrative* [poesy] is a mere imitation of history (...); *representative* [poesy] is as a visible history; and is an image of actions as if they were present, as history is of actions in nature as they are (that is) past.<sup>371</sup>

O modo de ser do passado, como Aristóteles o fizera, fica assim expresso na sua passividade e na sua impossível representação como se fora presente. Tal como na

---

<sup>368</sup> Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, Livro II, p. 74.

<sup>369</sup> Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 179.

<sup>370</sup> Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, Livro II, p. 76.

<sup>371</sup> *Idem, ibidem.*, p. 85.

*Poética* do Estagirita, ainda que epistemologicamente sustentada de forma diversa, a construção dos sentidos historiográficos não pode estar sujeita a uma lógica meramente representadora. Esta, no caso historiográfico, é impossivelmente mimética. Aristóteles, no seu reino metafísico, levantara essa suspeita, colocando a historiografia nos antípodas da verosimilhança poética; o filósofo londrino, se vem provar que, no seio da sua apologética empírica, o exemplo seria ainda a face explorável para o reconhecimento cognitivo da historiografia, liga-a a uma verdade em potência e, porque radicada na memória, impossivelmente verificável.

A Poesia converter-se-ia, sempre, em fingimento. Ela seria a história fingida, na medida em que os acontecimentos históricos são sempre sujeitos a um processo de engrandecimento. E, se tal declaração é antiga, ela reconhece, indirectamente, o acontecimento particular e novo como realidade da historiografia, obrigando a Poesia a recolher-se numa estrutura de repetição. A sua virtualidade será sempre a de oferecer ao passado o preenchimento dos impossivelmente recuperáveis espaços brancos que a historiografia representificará como a ordem.

Com efeito, se a Poesia pode ser o lugar do inesperado, é porque parte do acontecimento novo que a História, como *res gestae*, é para poder propagá-lo numa esfera subjectiva. O Novo, na Poesia, será sempre a iteração essencial do que a História fora. E, mesmo na sua vertente parabólica, ela estará sempre ao serviço da clarificação da própria História. Todavia, a sua exemplaridade tem limites. O Barão de Verulamio adverte: “But it is no good to stay too long in the theatre.”<sup>372</sup> Compreende-se. Na alvorada da Idade Moderna, Bacon, ainda sob o jugo da Natureza, anunciava já uma pré-compreensão do mundo de carácter historicista e histórico. Por outro lado, uma categoria como o Novo começava a deter uma posição de charneira na condição temporal do Homem. E se é precoce ainda, neste trabalho, invocarmos conceitos como o de evolução e revolução, não nos parece despropositado afirmar que, se para o filósofo de Londres a retórica serviria sempre um propósito transmissor do ponto de vista cognitivo<sup>373</sup>, o seu selo distintivo seria a sua virtualidade representificadora:

And therefore the presente filling the imagination (*phantasia*) more, reason is commonly vanquished; but after that force of eloquence and persuasion hath made things future

---

<sup>372</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>373</sup> Marc Cogan, “Rhetoric and Action in Francis Bacon”, *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 14, No. 4 (Fall, 1981), Penn State University Press, pp. 212-233.

and remote appear as present, then upon the revolt of the imagination (*phantasia*) reason prevaieth.<sup>374</sup>

A Retórica enforma uma arte da Tradição, a par da Gramática enquanto órgão de comunicação, o Método enquanto configuração verbal e lógica da transmissão, surgindo como o epítome do cruzamento entre razão e fantasia. Declarando e impondo a razão à fantasia, a retórica tornava-se o epítome de uma linguagem universal, tal como a filosofia era assumida como sabedoria primacial. Daí que a arte da retórica esteja ligada, por definição de Bacon e na senda dos autores antigos, à vontade de acção e, por conseguinte, à política. Porém, o que aqui convém frisar é que, pertencendo à arte da tradição, ela opera a sua *revelação*. Só ela secunda a transmissão do saber pelo que é o passo de uma outra arte – a arte da custódia ou da memória.

Por esse motivo, não espanta que, se se reafirma que também a fantasia pertence ao domínio da retórica, ela possa surgir, outrossim, sob outra designação – a de prestidigitação das palavras (*praestigias verborum*)<sup>375</sup> e, assim, a ilusão pelos sentidos. Esta será, pois, uma das configurações da própria razão, diante da qual o tornar presente o ausente, se não pode ser confundido com jogos verbais para uso pernicioso do Estado, confirma o passado como ponto de partida e instrumento retórico. Daí que Bacon se coloque sob os desígnios de Aristóteles e louve a defesa deste em relação à retórica: entre e participante da lógica e da sabedoria cívica<sup>376</sup>, ela é incluída dentro da Filosofia enquanto arte intelectual. Contudo, ela não pode ser confundida com, e falando em termos baconianos, a memória enquanto faculdade. Situá-la sob os propósitos da tradição é, de certa forma, torná-la isenta à corrupção do tempo, pois que ela fomenta a luta contra o esquecimento e cimenta não apenas sentimentos de pertença, como também identidades anamnéticas.

E, se é verdade que, enquanto ilustração, o que a retórica põe em movimento é uma imaginação estilística, não o será menos que, ainda em Bacon e em virtude do seu horizonte moderno, seja a arte da Tradição a assegurar o futuro. Leve-se em conta que o autor do *Novum Organum* escreveu o seu tratado em insurgência contra os exageros retóricos dos humanistas, cujo tratamento da arte da eloquência faria perigar a própria defesa de Aristóteles – ao torná-la, de novo, engenho argumentativo por predominação

---

<sup>374</sup> Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, Livro II, p. 148.

<sup>375</sup> *Idem, ibidem*, p. 146. Na versão original: “*Vel per praestigias verborum, quod ad rhetoricam [pertinet].*” *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, Libri IX, Londres, 1623.

<sup>376</sup> Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, Livro II, p. 148.

quer de um paradigma clássico, quer das novas ordens políticas decorrentes da emergência dos Estados.

Por este motivo, a arquivística memória não serviria os propósitos da razão se não tivesse por núncio a própria *phantasia*, traduzida sistematicamente por “imaginação”. Pelo que as “*praestigias verborum*”, antes de convocarem uma imagética idolátrica, apelam a uma função que, enquanto ilustradora, é ainda a mesma tarefa revelatória que Aristóteles concedeu à sua Retórica, através do seu método essencial: a prova. Esta, baluarte da *boa* retórica, preveniria, certamente, as limitações (e os riscos) que Francis Bacon, usando a voz do Salomão de Bensalem, aponta para o conhecimento do universo: a felicidade dos homens deve residir no conhecimento, sob pena de a sua própria mortalidade ser esquecida<sup>377</sup>.

---

<sup>377</sup> Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, Livro II, p. 6: “That we do not so place our felicity (*felicitatem*) in knowledge, as we forget our mortality.”

## Capítulo VI

### DO NASCIMENTO DA HISTORIOGRAFIA

Só a consideração do traço e do seu papel enquanto articulação da temporalidade entronca dialogicamente na própria validade do discurso enquanto impulsionador do efeito de *energeia*, no caso da narrativa historiográfica e, não menos importante, na própria revelação etimológica do termo. Com efeito, se o tribunal e a prova judiciária, enquanto *technê*, está presente nas origens da metodologia e da finalidade historiográficas, ela responde a outro eco, este contemporâneo de Heródoto: a matriz hipocrática.

#### **Sob o olhar atento de Mnemósine, o olho fixo de Hipócrates**

Uma visão aparentemente simplista e, no entanto, programática daria conta de como o século do nascimento da medicina enquanto *technê* do corpo corresponde ao da emergência da historiografia enquanto também *technê* da memória na luta contra o esquecimento. Com efeito, Hipócrates e Heródoto parecem disputar na Atenas clássica do século V a.C. uma primazia do *olho* e do *olhar* que terá em Aristóteles e em Demócrito expressão filosófica e epistemológica. Como a invisibilidade da essência das coisas e o hipotético mundo mitológico deixassem de ser suficientes para uma sociedade complexa que fez do conhecimento o nó íntimo da sua acção política, parece ter sido a Medicina a primeira das artes a eleger uma atitude retrospectiva (e, portanto, histórica)<sup>378</sup> capaz de, em claro exercício metodológico e metateórico, contar o seu próprio passado.

---

<sup>378</sup> Cf. Jacques Jouanna, “La naissance de l’Art Médicale Occidental”, in Mirko D. Grmek (dir.), *Histoire de la Pensée Médicale en Occident*, vol. 1, “Antiquité et Moyen Âge”, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 44.

É significativo que tal tenha sido levado a cabo pela ciência do olhar que é, também e por necessidade técnica, uma *meta-física*. O tratado *Medicina Antiga*, atribuído, como tantos outros, a Hipócrates, visa reconstruir o aparecimento da Medicina, a arte de cuidar e de curar, tendo por narrativa condutora a passagem do Homem de uma condição selvagem para uma circunstância civilizacional e cívica, ocasionada precisamente pela descoberta da *technê* médica<sup>379</sup>. Esta, sendo, por excelência e definição prática e etimológica, uma arte da intervenção e da mediação, representava a falência da visão hesiódica da existência do Homem. Na medida em que assinava uma visão progressiva da vida, diante da qual a Medicina, tutelada por Asclépio e sua filha Higea, a arte médica interrompia a doença enquanto temporalidade degenerativa da vida.

A arte de Hipócrates é a mesura projectiva do Homem no futuro a partir de uma causalidade natural situada necessariamente no passado e diante da qual todos os meios interventivos, se dizem respeito ao presente, narrativamente configuram um historial e, portanto, uma identificação. A Medicina seria, pois, a apoteose discreta da Razão, na medida em que, se assente numa visão progressiva do homem, não apenas acossava a crença primitiva na causa sobrenatural e mítica da doença, como transforma a verificação, que não prescindia de filiação, na prova da supremacia científica sobre todas as hipóteses que os sentidos não pudessem comprovar<sup>380</sup>. Daí que, na sua origem e na sua natureza, a Medicina tenha sido tratada como uma descoberta possibilitada pela investigação. O autor de *Medicina Antiga*, no contexto da defesa das práticas medicinais antigas, afirma-o directamente:

(...) I think we ought to admire the discoveries as the work, not of chance but of inquiry rightly and correctly conducted.<sup>381</sup>

A heterodoxia do olhar de Hipócrates justificaria a impossibilidade de certezas perfeitas, já que neste mesmo parágrafo admite várias escalas para a exactidão analítica acessível ao médico e ainda a importância que a medicina antiga teria para a conquista de um grau de precisão nas hipóteses e conclusões da arte médica. O que significa que a escola hipocrática esboça uma história do seu próprio saber, pois reconhece uma espécie

---

<sup>379</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>380</sup> Cf. Robert Adler, *Medical Firsts, From Hippocrates to the Human Genome*, New Jersey, Wiley, 2004, p. 8.

<sup>381</sup> Hipócrates, *Medicina Antiga*, 12, in *Hippocrates*, Vol. I, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1957, p. 33.

de devir histórico enquanto identidade e matriz metodológica da sua ciência. A visão retrospectiva, formadora das práticas presentes e, por isso, eterna gestante dos projectos de cura e de cuidado, representa, pois, o motor de uma visão renovada do Homem. Esta, se definia pela sua ausência o bárbaro, distinguia a civilidade helénica como paradigma da ordem, a ponto de especializada numa *tecnê* capaz de banir o caos que a doença, enquanto *événement*, provocaria. Nas palavras de Jacques Jouanna, “Cela inaugure le paradigme cognitif avec l’exclusion du désordre, qui sera le fondement de la conception déterministe de la science”<sup>382</sup>.

Efectivamente, o *olho* acurado de Hipócrates permite a inauguração de um estado interpretativo que, se é resultado óbvio de uma confluência de factores histórico-culturais, deve ao encontro entre observação e razão a oportunidade de aplicação primeira de um método racional cuja meta seria a prognose e não a diagnose<sup>383</sup>, modo de dizer-se que seria do foro médico o alcance do conhecimento máximo (e declaradamente não último) das coisas para que da observação resultasse a previsão e, desta, a cura. Sendo da ordem do acaso, a desordem corporificada na doença seria domesticada pelo método hipocrático através, em primeiro lugar, do destaque da narrativa – e não da descrição. Por isso, a sua arte médica é assumida como tributária da causalidade (na sua face eficiente<sup>384</sup>) enquanto horizonte da prática médica.

Resultado da tomada de consciência da imperfeição do homem, a medicina enquanto descoberta marca a imergência do homem na *physis*, reconhecendo, na sua vertente chamada meteorológica, os efeitos que a condição circunstancial do homem tem sobre si e na doença enquanto acontecimento sobre a saúde. E talvez que o maior postulado dos hipocráticos resida precisamente no recurso à observação como método por excelência, invocando-se a concretude da materialidade para um fim cuja perfeição seria sempre, reconhecidamente, adiada:

But medicine has long had all its means to hand, and has discovered both a principle and a method, through which the discoveries made during a long period are many and excellent,

---

<sup>382</sup> Cf. Jacques Jouanna, *op. cit.*, p. 49.

<sup>383</sup> Cf. F. M. Cornford, *Principium Sapientiae. The origins of Greek philosophical thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952, p. 16.

<sup>384</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Livro V, 1013a24, in Aristotle, *Complete Works*, Jonathan Barnes, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1991, p. 60. Veja-se ainda *idem, ibidem*, Livro VII, 1041a6, p. 113: “Plainly we are seeking the cause. And this is the essence (to speak abstractly), which in some cases is that for the sake of which, e.g. perhaps in the case of a house or a bed, and in some cases is the first mover; for this also is a cause. But while the efficient cause is sought in the case of genesis and destruction, the final cause is sought in the case of being also.”



while full discovery will be made, if the inquirer be competent, conduct his researches with knowledge of the discoveries already made, and make them his starting point.<sup>385</sup>

Para além da evidente assunção da medicina como uma ciência, também, cumulativa, é visível a defesa da arte médica como, outrossim, uma arte da memória. Não apenas a descoberta pretérita é tratada como um facto, como se assume o presente como ponto perspectivo, impossivelmente apagado para a constituição da medicina enquanto, sobretudo, ciência cognitiva subordinada ao “logos iatrikos”<sup>386</sup>. Isto é, este será a sua marca enquanto “attitudine intuitiva e produttiva che aiuta la atura nella sua capacità di far guarire; attitudine illuminata dalla scienza (...) e fondata, pertanto, sulla *physiologia*, cioè su una conoscenza scientifica della natura”<sup>387</sup>. E se bem que, no pensamento de Pedro Laín Entralgo, a *technê* médica seja expressão articulada de *phylia*, *logos* e *eros* (e por isso sublinhe a prática hipocrática como estando voltada para a relação entre médico e paciente, par em amizade do *cuidador*), devemos salientar a ordem kairológica que envolve a acção do médico – como Hipócrates, tradicional e alegadamente, a inaugurou.

Vejamos. Partimos já da contemporânea idade que irmana em génese historiografia e medicina, estabelecendo a matriz ocular da medicina (da qual Tucídides será sempre devedor) e que vinca o presente como ponto de vista de intersecção entre temporalidades. A verdade é que a visão filotécnica de Laín Entralgo acaba por definir o tempo que é agente da prática médica, seja porque veículo da corrupção da saúde, seja porque acção oportuna do médico<sup>388</sup>.

A arte de Asclépio (a quem, de resto, Sócrates revela dever, com Críton, um galo) pertence ao império do tempo kairológico, como o autor de *Il Medico e il Malato* sugere, ao identificar, no *Corpus Hippocraticum*, o momento da intervenção do médico com a oportunidade (*kairós*). E continua apresentando a medicina “pedagógica” tal como Platão a mostrou na *República*. Esta, investida do “logos iatrikos” e vocacionada para o doente, dava conta de uma medicina pela palavra e pela persuasão – inseparável de uma arte outra, a da retórica.

Também E. Moutsopoulos, em obra que consagra ao pensamento kairológico e à kairicidade, abre a sua reflexão com a referência explícita à medicina e ao *corpus*

---

<sup>385</sup> Hipócrates, *Medicina Antiga*, 12, *op. cit.*, p. 15.

<sup>386</sup> Cf. Pedro Laín Entralgo, *Il Medico e il Malato*, Bologna, Apeiron, 1999, p. 18 e ss.

<sup>387</sup> *Idem, ibidem*, p. 19.

<sup>388</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 26.

hipocrático enquanto modelo de kairicidade<sup>389</sup>. Não espanta que assim seja. É que a mais cabal definição do *kairos* enquanto pontualidade do tempo corresponde, inquestionavelmente, à abertura de outra obra pertencente ao *corpus* hipocrático, os *Preceitos*. Leia-se:

Time (*Chronos*) is that wherein there is opportunity (*kairós*), and opportunity is that wherein is no great time. Healing is a matter of time, but it is sometimes a matter of opportunity.<sup>390</sup>

Enquanto concentração e distensão explícita (porque activa) da ipseidade, *kairos*, no âmbito da *technê* médica, é a repressão da repressão que a morte constitui diante do tempo cronológico. Assim, se “la represión de la muerte no es más que la espera de un cumplimiento, la inmóvil espera de un último instante cruelmente definido y cruelmente inminente”<sup>391</sup>, o *kairos* com que o autor da obra hipocrática nos brinda, desde a abertura do tratado, parte da sua assunção enquanto sobreposição e destaque da *práxis*, forma de interposição entre o presente da doença e a iminência, possível, da morte. Tal será tanto ou mais lógico se convocarmos, de novo, a premissa tripartida do “logos iatrikos”, acima referida: *phylia*, *logos* e *eros*. De facto, o cuidado para com o *Outro* (já que o médico parece incapaz de demonstrar a sua *technê* a si mesmo<sup>392</sup>) e, por conseguinte, a inibição da morte enquanto acontecimento dos acontecimentos, obriga-o a deter, permanentemente, a chave da alteridade. Mas não apenas. O médico conserva a responsabilidade sobre o tempo<sup>393</sup> não só porque o *kairos* é o tempo da oportunidade, mas, sobretudo, porque é o tempo da possibilidade de sobrevivência do *Outro*.

O que significa que a radicalização da experiência, que é a morte do *Outro*, sendo a evidência (mas não a prova), marca o ofício do médico como uma apropriação da morte de quem morre e da morte adiada de quem curou. Talvez por esse motivo, Asclepiades de Prusa (Bitínia), físico famoso da primeira centúria a.C. e figura decisiva para a disseminação da medicina grega em Roma, sendo duro crítico de Hipócrates,

---

<sup>389</sup> E. Moutsopoulos, *Reflets et Résonances du Kairos*, Athènes, Académie d’Athènes/Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, 2012, p. 19.

<sup>390</sup> Hipócrates, *Preceitos*, I, in *Hippocrates*, Vol. I, Cambridge/ Massachussets, Harvard University Press, 1957, p. 313.

<sup>391</sup> Cf. Giacomo Marramao, *Kairos. Apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 134.

<sup>392</sup> Hans-Georg Gadamer, *O Mistério da Saúde. O cuidado da saúde e a arte da medicina*, Lisboa, Edições 70, 2009, p. 47.

Cf. Giacomo Marramao, *op. cit.*, p. 135.

tenha caracterizado a prática médica deste como uma “meditação sobre a morte”<sup>394</sup>. Ora, se isto faz dele um intermediário entre, não há outra forma de dizê-lo, a vida enquanto *bios* e a morte (*thanatos*), a figura do médico, então a analogia entre o seu ofício e qualquer *technê* que tenha por fito a apreensão e transmissão da verdade fará sentido, ainda que sejam os próprios autores do *corpus* hipocrático a demarcar-se do campo filosófico, ainda que sejam estes a traçar as linhas cruzadas entre medicina e retórica, visando com isto a diacrítica sobre os retores.

Parece, pois, que a figura do médico assume as funções de um *daimon* e, também por essa razão, de espaço intermedial. O detentor da *technê* médica operaria como um dispositivo do *logos*, descentralizado porém, na medida em que serviria de portador de significados superiores e estaria ao serviço (*terapia*) do Outro. O momento kairológico parece anunciar, pois, certa centelha divina na actuação do médico, validando a sua existência enquanto, diria Karl Jaspers, uma personalidade válida. Ora, não por acaso, a este conceito Hannah Arendt virá a associar o de *daimon*.

É que, *actuando*, o médico contribui para a integralidade do Outro que tem diante de si – integralidade essa que se traduz, claramente, numa versão hipocrática da *eudaimonia*, tanto mais que, face à carga ecológica e cosmológica que serve de sustento epistémico à instituição médica de Hipócrates, a visibilidade temporária do *daimon* contribuiria para a tomada de consciência da habitabilidade *no* mundo, condição para a *eudaimonia* e para a recuperação da saúde. Esta, como a *eudaimonia*, deveria ser condição duradoura do homem, contrariamente à felicidade transitiva.

E, se a sua natureza imutável parece contrária à constituição corruptível da saúde, a verdade é que também o advento da doença configura uma espécie de primeiro fim que torna demarcada a história do indivíduo, metamorfoseando o médico em entidade “que segue o homem durante toda a sua vida e que é a sua identidade inconfundível, mas que só transparece e é visível para os outros”<sup>395</sup>. Não por acaso, Gustave Klimt, na alegoria da Medicina que executará (1900-1907)<sup>396</sup> para a Faculdade homónima da Universidade de Viena, apresenta a sua Higeia como testemunha do parto e do nascimento<sup>397</sup>, solene na sua antropomorfia hierática e companheira da geração

---

<sup>394</sup> James Sands Elliot, *Outlines of Greek and Roman Medicine*, Boston, Massachusetts, Milford House, 1971. Cf. <http://www.gutenberg.org/files/21325/-h/21325-h.htm> (visto a 28.07.2012).

<sup>395</sup> Hannah Arendt, *A Condição Humana*, p. 243.

<sup>396</sup> As três alegorias correspondentes às três faculdades (Filosofia, Medicina e Jurisprudência) virão a ser destruídas em 1945, aquando da retirada das SS.

<sup>397</sup> Cf. Tina Marlowe-Storkovich, “Medicine” by Gustav Klimt, *Artibus et Historiae*, Vol. 24, No. 47 (2003), p. 231.

humana enquanto roda da fortuna governada pela irreprimível *tikê*. A divindade parece, pois, assistir a humanidade nos ciclos de dor e de espera, paradoxalmente auxiliando a dolorosa ausência de liberdade através da sua acção kairológica, esta ainda subordinada sempre à chegada insuperável da morte.

Enquanto *daimon*, a mão do médico terá a tarefa de descerrar o véu de Maya, de que Schopenhauer haverá de falar. Efectivamente, a medicina, partindo do que aparece (do fenómeno) e admitindo, portanto, a sua superficialidade, como veremos de seguida, deve desfazer a ilusão da superficialidade e integrar o doente no seu todo biológico. O gesto erguido de Higeia parece, assim, fazer do acto terapêutico a acção por excelência do tempo kairológico, anúncio pontual da verdade enquanto *logos*. É que, segundo Sófocles, padecem os homens da cegueira de não verem o seu próprio *daimon*. Ora, segundo os preceitos hipocráticos

The intellect, as I have said, taking over from nature the impressions, leads us afterwards into truth.<sup>398</sup>

Logo, tem razão H.-G. Gadamer quando faz corresponder a doença a uma inverdade, sobre a qual o médico deve prevalecer, como a Verdade viesse oculta pela desordenação do bem-estar e fosse necessário um processo de denúncia da ocupação, pela mentira, da existência enquanto vontade e, portanto, da vida como existência. A Medicina é apresentada, pois, como forma completa da procura da Verdade, na medida em que renuncia claramente à efectividade de uma análise fenomenológica – sem dela prescindir – para sopesar o todo humano dentro do todo cosmológico. Ora, o *kairos* médico será sempre a adaptação às circunstâncias para superação delas e, assim, possibilidade de regresso à ordem normal da *physis*. É evidente que, no processo em causa, não se trata do progresso moral enquanto ascensão intelectual, que Schopenhauer virá a sustentar como forma, paulatina, de ver através do véu.

### **A arte médica como *nuda veritas* e criação e espera do *kairos***

No entanto, não deixa de estar em causa o uso da “inteligência”, entendida aqui como *nous* grego e *intelligentia* latina<sup>399</sup>. Realmente, a arte médica só poderia ser válida

---

<sup>398</sup> Hipócrates, *Preceitos*, I, *op. cit.*, p. 313.

se resultante da conexão entre uma *technê* sobre o particular e o conhecimento universal, para que, através do reconhecimento das proposições mais elevadas, a Verdade pudesse ser desnudada. Vale a pena convocarmos de novo a alegoria perdida de Gustave Klimt. É que, a par de Higeia, a outra figura destacada e, por isso, independente da roda da Fortuna corresponde, na estética do pintor austríaco, às formas de uma *nuda veritas*. Assim, se na sua marginalização é possível ler uma posição análoga à da Medicina, alegorizada aqui através da filha e esposa de Asclépio, ela é também a grande geradora da vida – enquanto *logos* e não *bios*.

Ora, o mote para a criação dos quadros para cada faculdade fora precisamente “a Vitória da Luz contra a Obscuridade”<sup>400</sup>, pretendendo-se, dessa forma, uma apoteose pictórica das ciências racionais no início do século XX. Mas o pintor afastou-se de uma representação das glórias acadêmicas e é antes uma estética da dor e do sofrimento humano que põe em cena, contraditando, assim, o positivismo otimista que imperava. A sua obra valeu-lhe a oposição de oitenta e sete membros da Universidade, mas não a impugnação do processo. E a Higeia de Klimt, se não seguiu, apregoadamente, a concepção dos próprios médicos, acabou por tornar-se apanágio da ambiguidade a que a própria ciência estaria sujeita – na senda, inconscientemente ou não, pouco importa, da constante insatisfação hipocrática diante da observação, mãe de todas as coisas médicas. Higeia é a própria serpente, símbolo médico por excelência, do campo médico e a mais dúbia das criaturas.

Recorde-se que, na mitologia grega, a irmã de Asclépio nasce sob a forma de serpente, do ventre da terra, sendo, pois, uma divindade telúrica. Empunhada pela divindade, no quadro de Gustave Klimt, ela configura o espaço de iminência diante do público que vê. Intermedialidade e ameaça, a serpente transporta a balança oscilante entre a cura e a morte, servindo uma ordem de confronto a que Higeia parece levar o espectador. Aquela confronta “the beholder frontally, imperiously, as through forcing from us a recognition of the existential vision behind her”<sup>401</sup>. A deidade da saúde, de quem não se conhece mito particular e que apenas vê o seu culto estabelecido após a grande peste de Atenas (429-427 a.C.), parece apresentar, como um irónico mestre-de-cerimónias, o curso da vida humana. Dir-se-ia que uma narrativa cíclica se desenrola como um pergaminho solto e interminável, atributo de Clio, a musa da História.

---

<sup>399</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 60.

<sup>400</sup> Gottfried Fliedl, *Klimt (1862-1918). O Mundo de Aparência Feminina*, Köln, 1998, p. 77.

<sup>401</sup> Carl E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, Cambridge, Press Syndicate of The University of Cambridge, 1981, p. 240.

A humanidade parece irromper desordenadamente no espaço, passiva e delirante, rodopiando molemente em torno da figura da Morte, formando um espectáculo que Higeia vem expor. Ela é reveladora, pois, da condição humana, transformando-se na sacerdotisa do teatro do mundo, guardando, também atrás de si, a possibilidade núbil da esperança na regeneração a partir da geração e, portanto, do tempo. A *nuda veritas* que guarda engastada no seu ombro direito, revelando e escondendo, será proventura atributo da sua qualidade de filha de Apolo e, por isso, se instauradora da ordem, também denunciadora da Verdade (Cf. Anexos, figura I). Combatente e mensageira de *Thanatos*, pois. Assim, Higeia é posicionada no quadro como apresentadora de uma grande narrativa. E por isso dizemos: *testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mensageira das idades*<sup>402</sup> – a caracterização (parcial) que, no *De Oratore*, Cícero faz sobre a História.

Com efeito, também por isso o médico consubstancia, contra a passagem sequencial de *Chronos* e o hipotético advento do caos (a doença), o trâmite kairológico: ele é a adaptação à circunstância através do conhecimento físico e *meta-físico* do corpo. Daí que, no *Fedro*, Platão apresente Hipócrates como o modelo do retor<sup>403</sup>, na medida em que retórica e medicina partilham a prática do conhecimento em função da consciência do acontecimento regulador da desordem – a oportunidade. A intervenção (a retórica e a médica) passa, pois, por ser a acção sobre o corruptor trânsito cronológico e cronofágico. De certa forma, também a medicina seria apresentada como restauradora do *nomos* biológico (a saúde) e, por isso, razão kairológica operante dentro da cronologia.

A efectividade do “logos iatrikos” dependeria, assim, da preparação do conhecimento para que a oportunidade pudesse ser tomada e preenchida pelos filhos de Asclépio. Enquanto devedora de um tempo kairológico, a lógica médica dos Helenos seria, pois, a *práxis* sobre a possibilidade efémera. Porém, e por essa razão, não apenas. O *kairos* médico não é meramente temporal – ainda que inserido sempre na ordem cronológica – e é o próprio *Corpus Hippocraticum* que no-lo revela<sup>404</sup>. Em diversas ocorrências, o *kairos* é a identificação da própria saúde e, portanto, da regularidade e da

---

<sup>402</sup> Cícero, *De Oratore* 2.9.36.

<sup>403</sup> Stephen Pender, “Between Medicine and Rhetoric”, *Early Science and Medicine*, Vol. 10, No. 1 (2005), pp. 36-64, BRILL, p. 46.

<sup>404</sup> Cf. John R. Wilson, “Kairos as Due Measure”, in *Glotta*, 58. Bd., 3./4. H. (1980), p. 202.

mesura<sup>405</sup>. E por este motivo, a *technê* médica partilha com a exposição retórica da Verdade a inviabilidade do erro:

Medicine has little margin for error.<sup>406</sup>

Sendo oportunidade e medida, a acção de *kairos*, mitologicamente o mais jovem filho de Zeus, transforma-se na condição circunstancial da esperança, logo, da projecção pessoal no tempo, o que significa que, no presente da espera, está logicamente concentrada a vivência temporal de médico e doente. Por isso, a célebre representação em relevo que Lisipo elabora da alegoria mitológica de *kairos* mostra-nos um jovem alado (à maneira de Hermes) manejando uma balança em desequilíbrio por buscar a equidade. O que significa que o *kairos* é, sobretudo, um *in fieri* – o processo de descoberta. O que, entroncando na já referida impossível certitude da arte médica, vem lembrar o seguinte: é que a balança hesitante ainda no seu equilíbrio é uma disponibilidade de tempo para que uma acção se cumpra.

E se, do ponto de vista da medicina hipocrática, tal implicaria, indubitavelmente, a concentração no presente de todos os esforços levados a cabo sobre o doente enquanto medicamente biografado, então é a fugacidade do tempo kairológico que estabelece uma relação de responsabilidade que, se assente na *philia* médica de Laín Entralgo, revela um necessário sistema de escolha. Logo, de *crítica* diante da qual a deusa maior será sempre a probabilidade, o que afasta o ofício de Asclépio da criação para o aproximar da hermenêutica e cumprir a comparação aristotélica entre retor e médico: a descoberta dos meios apropriados para a persuasão da verdade, a investigação sobre os meios para o alcance da cura<sup>407</sup>, respectivamente.

O princípio e o método descobertos pela e para a medicina (e que já citámos) separam, para o autor do tratado *Medicina Antiga*, arte médica e filosofia. De facto, a defesa é que o conhecimento médico precede e condiciona o conhecimento da natureza humana, o que significa que “le médecin substitue ainsi à la notion générale de nature humaine, qui relève d’un savoir philosophique (*physis* au singulier), les différentes catégories de nature humaine obtenues par l’observation raisonnée (*physeis* au

---

<sup>405</sup> Hippocrates, *De la Génération* (9.2), *De la nature de l’enfant*, *Quatrième Livre des Maladies* (IV 39.4, 51.1), in *Oeuvres Complètes d’Hippocrates*, vol. VII, traduction d’Émile Littré, Paris, J. B. Baillière, Librairie de l’Académie Nationale de Médecine, 1851.

<sup>406</sup> *Apud* Cf. John R. Wilson, “Kairos as Due Measure”, in *Glotta*, 58. Bd., 3./4. H. (1980), p. 203.

<sup>407</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1355b, p. 94.

pluriel)<sup>408</sup>. No entanto, convém lembrar que, se a fronteira entre medicina e filosofia (como Kant a apresenta por oposição ao “filosofar”) é tão veementemente vincada pelos autores do *Corpus*, ela resiste bem menos face a uma definição de filosofia que pugne pela sua excepcional configuração mediata e extraordinária.

Mesmo porque, se a historiografia dava os seus primeiros passos, uma certa consciência sobre a historicidade da medicina (como a tratadística hipocrática bem atesta, sobretudo o já referido *Medicina Antiga*), possibilitadora já de metarreflexões e autor-eferencialidades, tornava a arte médica (para não mais o deixar de tornar) a uma digladição de definições e não menos flexível do que o vasto campo filosófico. Como sublinha Philip van der Eijk, a própria palavra “filosofia”, talvez em virtude da rivalidade entre *technai*, tem uma das suas primeiras aparições no próprio *Corpus Hippocraticum*, a que se segue a crítica a Empédocles, e na supremacia da filosofia sobre a medicina. É no âmbito desta que é escrito:

But the question they [philosophers and physicians] raise is one for philosophy, it is the province of those who, like Empedocles, have no written on natural science, what man is from the beginning, how he came into being at the first, and from what elements he was originally constructed. But my view is, first, that all that philosophers or physicians have said or written on natural science no more pertains to medicine than to painting. I also hold that clear knowledge about natural science can be acquired from medicine and from no other source.<sup>409</sup>

A medicina é apresentada, pois, como método primeiro de conhecimento do mundo, assente numa autonomia metodológica e epistémica em relação à filosofia. A autonomia pretendida estaria firmada na abordagem e entendimento da *physis* particular humana (o corpo) enquanto realidade transitória e, portanto, trespassada de tempo. Diante do trajecto espaciotemporal do homem, sujeito ao ditador *Cronos*, e do ponto de vista dos autores hipocráticos, somente a *technê* médica poderia concretizar um prolongamento temporário dentro do tempo cronológico, na medida em que é manifestação de uma intencionalidade prática, prova do dinamismo da natureza humana e da sua vocação para a *práxis*.

Ora, esse prolongamento pode e deve ser identificado com o platónico *aión*, na medida em que este corresponde à duração, detentora de uma natureza qualitativa e

---

<sup>408</sup> Jacques Jouanna, *op. cit.*, p. 51.

<sup>409</sup> Hippocrates, “Ancient Medicine”, *op. cit.*, p. 53.



incomensurável<sup>410</sup>. De facto, o instante kairológico e os processos de expectativa, a ele conducentes, e de esperança, dele recorrentes, possibilitam a consciência quer sobre a sucessão cronológica enquanto condição do *biós*, quer sobre a mobilidade estática da temporalidade aiónica. Não admira, pois, que a arte médica, possuindo desde o seu nascimento enquanto *technê* e enquanto ciência um poder autorreferencial que implica e denuncia um distanciamento hermenêutico, detivesse as chaves para a compreensão da sua historicidade. Esta servir-lhe-ia quer como factor identificativo, quer, sobretudo, como manifestação (diríamos, quase de *classe*) da sua feitura enquanto epistemologia que tinha na passagem e na crise temporais o seu objecto. Neste sentido, o homem seria a sua própria metáfora e acabada metamorfose.

O *kairos* médico, se comporta a dimensão da mesura, implica, pela sua natureza enquanto efeito da *práxis*, uma força crítica. Ao ser estimulado por uma cesura (*crise*) da ordem (a saúde), a arte médica torna-se exame dos ritmos da temporalidade, agente de discriminação biográfica e leitora da história dos signos (sintomas) que o doente carrega. E, se todo o doente padece de tempo, a acção kairológica da medicina actua como recriadora do mundo paradigmático da ordem, sobre si reinante o *logos*. E, por isso, o helénico “*logos iatrikos*” desvelado por Pedro Laín Entralgo pode ser resumido na modelar expressão de Sócrates, no *Górgias*:

Sócrates – Mas não é verdade que a medicina, de que tratávamos há pouco, também ensina a pensar e a falar sobre os males dos doentes?

Górgias – Necessariamente.

Sócrates – Então a medicina, segundo parece, também tem discursos por objecto.<sup>411</sup>

Razão (*logos*) e tempo parecem, pois, enformar a grega e novíssima *episteme* médica, o que vem comprovar como a coexistência de formas temporais é marcador da civilização helénica no que foi o seu aúreo século de síntese. Porém, isto significa, e não paradoxalmente, como, na passagem do médico-curandeiro para o médico-portador de ciência, é uma perspectiva do saber enquanto acúmulo sedentário de informação que é radicalmente alterada.

---

<sup>410</sup> Cf. Giacomo Marramao, *op. cit.*, p. 40.

<sup>411</sup> Platão, *Górgias*, 450a, p. 27. Antes havia Sócrates afirmado: “É que a aplicação da justiça torna as pessoas mais sensatas e mais justas, funcionando assim como a medicina da maldade.” Cf. Platão, *Górgias*, 478d, p. 107.

A medicina emerge enquanto *technê* na medida em que é, por excelência, aquilo a que Hans-Georg Gadamer sumariza na seguinte expressão: “um determinado poder-fazer, seguro de si mesmo em relação com uma produção” que se trata de “uma excelente capacidade de produzir uma capacidade que implica o conhecimento das causas”<sup>412</sup>. Porém, a sua excepcionalidade enquanto *technê* reside, outrossim, na recriação do seu produto. Ou, seguindo ainda as palavras do filósofo alemão, diremos que “a essência da arte de curar consiste antes em poder voltar a produzir o que já foi produzido”<sup>413</sup> – este produto não é outro que não a saúde do doente.

Ora, se a saúde é um estado natural (tornado pretérito aquando da eclosão da doença), o seu produto não pode nunca ser um artifício. Defende-o H.-G. Gadamer, sendo que nessa defesa não apenas podemos ler a recusa da arte médica enquanto invenção do novo, como, também, a afirmação da impossível distância entre o médico e a sua obra<sup>414</sup>. Ora, o *kairos* como matriz temporal da *technê* hipocrática (mantida até à medicina moderna nas suas determinações) pode ser pensado como alicerce fundacional do edifício epistemológico da medicina grega. Com efeito, a sua determinação enquanto medida e oportunidade (sendo que a primeira, do ponto de vista conceptual e lógico, é condição da segunda) decorre da configuração do *aion* como campo de experiência que terá no instante kairológico concretização (feliz ou não) de si enquanto processo – enquanto investigação e crítica.

Mas não apenas. *kairos*, enquanto medida (*metron*) – e, por isso, desejada inibição da *hybris* –, implica também, do ponto de vista lógico, o controlo sobre a expectativa. A visão progressista que parece imbuir os filhos antigos de Hipócrates será tanto mais conciliável com a apregoada temporalidade cíclica quanto mais evidente for que a expectativa não estava *ainda* subordinada à diagnosticada hipertrofia e que esse momento pode ter tido o seu acume no século de Hipócrates – e de Heródoto. É que a primazia de *kairos* enquanto *oportunidade* resultante da *investigação* e da *crítica* não apenas mitiga a ansiedade da espera, como transforma a antecipação projectiva das coisas em vontade de representificar o estado de harmonia perdido. De certa forma, a medicina hipocrática, enquanto “logos iatrikos” e enquanto *phylia*, parece antecipar o ser-aqui de Martin Heidegger, estimulando uma vivência provisoriamente consciente

---

<sup>412</sup> Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 46.

<sup>413</sup> *Idem, ibidem*, pp. 46-47.

<sup>414</sup> *Idem, ibidem*, p. 48.

das três temporalidades distintas que, um pouco mais tarde, Santo Agostinho acabará por pensar.

O momento kairológico, definidor da medicina grega, admitia, primária e necessariamente, a irreversibilidade da privação da saúde enquanto acontecimento, pois. Esta perda, produto da *tikê* divina ou da *hybris* humana, teria de ser invertida, nunca pensada como retorno da ordem (que, ontologicamente, poderia ser outra), mas sim como reconstrução de um estado prévio. Daí que o estado de equilíbrio que a saúde é, quando perdido, devesse um passado-passado, ao qual o resgate representificador virá conferir a morte da Morte suspeitada e temida. O advento desta, estimulado pelo restabelecimento da ordem de Hygeia, provocaria, pois, a aniquilação do *logos*. O que é, aparentemente, paradoxal no caso da medicina da Grécia antiga, enquanto arte e ciência, é que o apagamento do *logos* vital não inviabilizaria o cumprimento do “*logos iatrikos*”, pelo que o sucesso da persuasão poderia não levar ao sucesso da cura.

O que significa que a matriz hipocrática das ciências da saúde terá sido uma das mais antigas sistêmicas formas de tentar domesticar-se o tempo. E, por essa razão, talvez a síntese temporal em causa seja a do passado-futuro (e não o cunhado termo, que para outra lógica nos servirá, de Koselleck, o *futuro-passado*), logofilia da *práxis* essa que, aos olhos dos autores do *corpus hippocraticum*, não apenas identificava a *technê* médica como a afastaria da filosofia. O *kairos* da medicina caracterizar-se-á, portanto, pela semantização do presente-passado (a sintomatologia geradora de um campo de experiência), pela afectividade do instante kairológico e pela efectividade do passado-futuro. Este será, pois, a desconstrução do jogo temporal inerente à representificação enquanto acção do médico – e, porque não dizê-lo já?, do historiador.

Ora, desta articulação resulta a necessária emergência da *circunstância* enquanto componente decisória na investigação e acção médicas, já que, sem ela, nem a matriz anamnética do campo de experiência nem a cura enquanto expectativa têm sustentabilidade do ponto de vista da *práxis*. A análise das partes insertas no todo não apenas contribui para a compreensão do tempo aiónico do processo de análise do doente, aplicação da terapêutica e eventual cura efectiva, como revela a superação da cosmologia pela *antropo-logia*. Com efeito, diz-nos Hans-Georg Gadamer, “a natureza do todo abarca a globalidade da situação vital do paciente e até do médico”<sup>415</sup>, pelo que o contexto se torna categórico para a metamorfose da oportunidade em instante

---

<sup>415</sup> *Idem, ibidem*, p. 55.

oportuno. A própria filosofia de Platão, encomiástica em tantos momentos em relação ao método hipocrático (como veremos), ainda que voltada para a supremacia da alma por entre os destroços impostos do e pelo corpo, ao admitir a necessidade do conhecimento da natureza do todo para melhor e justo entendimento da alma, cede lugar, por sonhar ainda e somente ocupado séculos mais tarde (pela mão de Einstein), ao binómio espaço-tempo.

Desta premissa depende a aproximação entre retórica e medicina – de que nos ocuparemos de seguida. No entanto, outra ponte deve ser lançada. É que somente no momento em que o homem enquanto sujeito ocupasse o centro de um médio-cosmos em *crise* (e, por isso mesmo, sujeito à doma médica do espaço para acondicionamento da reparação da saúde), o materno olhar de Mnemósine sobre o particular poderia ser defendido diante de e comparado, criticamente, ao universalismo da poesia. Não se trata aqui, evidentemente, de defender a criação historiográfica no seio da arte médica. No entanto, é incontestável que o rebentamento da *tecnê* médica configura o contexto de eclosão da própria historiografia. Para esta conclusão conflui uma reflexão sobre o *kairos* médico como exemplo pleno de um tempo “activé, sinon créé, par la conscience, pour se rendre propice às ses convoitises”<sup>416</sup>. E fora este o princípio que norteara, desde o início, a grande defesa da Retórica levada a cabo por Aristóteles.

Ora, se a platónica aplicabilidade da filosofia para o bem comum da *polis* e para o intrínseco bem humano não fosse suficiente para o provar, será uma vez mais a retórica na sua definição de gêmea falsa da dialéctica que recorda a *práxis* filosófica enquanto veículo de *sagesse*. Esta, essencial à afirmação da Verdade, está ao serviço da retórica através da reconstrução da prova e do responsável (bom) e profícuo uso da persuasão. A matriz kairológica parece pertencer tanto à prática médica enquanto momento e ao ofício retórico enquanto aplicação, o que implicará assumir-se que, mais do que uma cisão entre campos do conhecimento, a temporalidade e o usufruto da consciência desta suportam um modo kairológico de manifestação.

De onde retomamos a ideia com que abrimos esta curta exposição sobre a importância da medicina na renovação da visão do homem no século V a.C.: a problemática da emergência de Medicina e História no Século de Ouro da Atenas clássica não pode ser linearmente pensada, nem tão-pouco equacionada à margem de uma reflexão que coloque na temporalidade o traço de reunião por excelência.

---

<sup>416</sup> E. Moutsopoulos, *op. cit.*, p. 63.

## Medicina, retórica e historiografia

Sobre as ambiguidades e adjacências entre medicina e historiografia, o estudo precursor – e declaradamente incompleto por parte do seu autor – pertence a Arnaldo Momigliano<sup>417</sup>. Em primeiro lugar, deve dizer-se que a referência ao trabalho do historiador italiano não é aqui feita tendo em conta o interesse, ou não, do possível debate acerca das diferenças ou semelhanças entre os labores de Hipócrates e Heródoto, ambos tributários da eleição da percepção directa<sup>418</sup> e, por esse motivo, facilmente irmanados na sua busca pela causa natural das coisas. Interessa-nos, sobretudo, entender a emergência da historiografia, contextualizando-a na sua contemporaneidade e não perdendo de vista que ela se situou na encruzilhada entre oralidade e escrita. Daí que, também aqui, se trate de enquadrar numa substância anamnética e tanatológica a equação que confronta o exame médico e operação historiográfica.

Parece-nos indubitável que, além das já tratadas afinidades e divergências metodológicas, não deixará de ser pertinente orientar a nossa reflexão para o seguinte pressuposto: tal como a ciência médica parte da possibilidade de adiar a morte iminente resolvendo no presente um quadro evolutivo principiado no passado, a historiografia é assumida como uma *episteme* – bem mais do que uma poética – em que se visa um adiamento da morte total que, afinal de contas, o esquecimento é. Por esse motivo, a contextualização da historiografia, como Heródoto a apresenta no Livro I das suas *Investigações*, não permitirá apenas a longa teorização sobre as suas origens *oculares* como, pensada à luz do momento da *polis* enquanto afirmação de uma sociedade *da* escrita, possibilitará o entendimento das condições de emergência da narrativa historiográfica enquanto *episteme* (oposta a *doxa*) e por esse motivo (e não apesar ou a par dele) inibidora dos efeitos do esquecimento.

Que *istoria* etimologicamente tem as suas raízes no indo-europeu *wid-* e *weid-* tem sido nunca demais reafirmado pelos pensadores da historiografia<sup>419</sup>. Surgindo sob

---

<sup>417</sup> Arnaldo Momigliano, “History between Medicine and Rhetoric”, in *Ottavo Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Rome, Storia e Letteratura, 1987, pp. 14-25.

<sup>418</sup> Arnaldo Momigliano, *La Historiografía Griega*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 47-48; Jorge Lozano, *op. cit.*, p. 22.

<sup>419</sup> Cf. Émile Benveniste, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Vol. II, Madrid, Taurus, 1983, pp. 340-341; Jorge Lozano, *op. cit.*, pp. 16-17; François Hartog, *Le Miroir d’Hérodote*.

os desígnios da percepção e da observação, a historiografia e o seu agente – o *istor* – patenteiam uma união inabalável entre *ver* e *saber*. Aos deuses caberia o papel de testemunhos dos juramentos, circunstância que, se pressupunha o conhecimento, não dispensaria, em primeiro plano, a visão local. Assim se passa na *Ilíada*, seguindo o exemplo apontado por Émile Benveniste.

Nos textos homéricos referidos por Emilio Lledó e por Benveniste para ilustrar a equivalência entre *ver* e *saber*<sup>420</sup>, é já claro que, para além da paridade entre ambos, a ponte através da qual essa relação frutifica não é outra senão a memória:

Furioso lhe respondeu o rei dos Cretenses:

“Ájax, príncipe do insulto, mas vil de entendimento! Em tudo

Ficas atrás dos outros Argivos, pois acasmurrada é a tua mente.

Anda cá! Apostemos uma trípole ou um caldeirão

E que entre nós arbitre o Atrida Agamémnon, sobre quais

São as éguas que vão à frente, para que aprendas, mas a pagar.”<sup>421</sup>

Com efeito, em ambos os casos, o testemunho ocular, se era convocado para poder decidir a fortuna de uma contenda por haver presenciado factos, representava a possibilidade de lembrar o ocorrido ou de convocar a sua experiência – nos mesmos termos, pois, utilizados por Aristóteles para abrir as águas entre historiografia e poesia. No entanto, quando Idomeneu convoca o arbítrio de Agamémnon, trata-se de bem mais do que de chamar à colação uma testemunha presencial<sup>422</sup>. De testemunha directa, *istor* assume, outrossim, o significado de detentor de uma sabedoria chegada através do conhecimento – e que, no caso em apreço, se prende com a eleição do melhor auriga, escolha essa que não vem do conhecimento do passado, mas antes da autoridade dimanada de Agamémnon.

*Conhecer* não passa, somente, por *ver*, portanto. A ambivalência do termo servirá os propósitos de Heródoto, que virá a reconhecer a impossibilidade de relatar o que vira – dado que a cadeia de acontecimentos históricos que pretende relatar transcende, obviamente, o seu campo de vida. A palavra *istor* sublima, desde o início, a verdade que a observação directa carrega, mas não exclui a dedução, como o apelo do

---

*Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 2001, p. 396; Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 60.

<sup>420</sup> Cf. Émile Benveniste, *op. cit.*, p. 341; Emilio Lledó, *Lenguaje e Historia*, Barcelona, Ariel, 1978, p. 93 e ss; Jorge Lozano, *op. cit.*, p. 16-17.

<sup>421</sup> Homero, *Ilíada*, XXIII, 482-487, p. 462.

<sup>422</sup> Jorge Lozano, *op. cit.*, p. 17.

filho de Atreu bem traduz. Por isso, se é verdade que “*historein* refere-se tanto a testemunhar como a investigar e conjecturar”<sup>423</sup>, somente do encontro entre o conhecimento vindo dos sentidos e a sua conseguinte demonstração poderá formar-se uma *episteme* historiográfica, tanto mais que a narrativa historiográfica dirá sempre respeito a um conhecimento das causas do acontecimento, potencialmente próximo da sabedoria (*sophia*).

### A matriz autópsica da historiografia

Ora, acima de tudo, a observação fora a força motriz da historiografia grega, em sintonia com a afirmação com que Aristóteles inaugura a sua *Metafísica*:

“All men by nature desire to know. An indication of this is the delight we take in our senses; for even apart from their usefulness they are loved for themselves; and above all others the sense of sight. For not only with a view to action, but even when we are not going to do anything, we prefer sight to almost everything else. The reason is that this, most of all the senses, makes us know and brings to light many differences between things.”<sup>424</sup>

Em causa na afirmação do Estagirita está, e de novo, o seu tributo empirista, apresentando a visão enquanto meio de conhecimento directo, capaz ainda de facultar uma percepção diferencial, logo, selectiva. Ela é, pois, o sentido mais dotado para que o sujeito acumule informações, já que a realidade assim percebida resultará numa *imagética*. E é a imagem rememorada do que foi visto que acabará por ditar a maior credibilidade da visão por contraste, por exemplo, com a audição. Não deixa de ser sintomático que, também, a visão pressupusesse distanciamento e que, como a continuação do excerto aclara, “And from memory experience is produced in men; for many memories of the same thing produce finally the capacity for a single experience”<sup>425</sup>. Pelo que vale a pena retomar o caso de Idomeneu e lembrar que, se ela é o sentido que coloca lado a lado historiadores e médicos, ela produzirá conhecimento quando ligada à memória. O veículo sabemos já qual é: a narração.

E por este motivo deve ser ponderada a afirmação de François Hartog sobre a ausência de distância entre *ver* e *dizer*. A propósito da metáfora da autópsia na

---

<sup>423</sup> Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 60.

<sup>424</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Livro I, 980a22, in Aristotle, *Metaphysics*, p. 22.

<sup>425</sup> *Idem, ibidem*, Livro I, 980 b2, p. 2.

construção da narrativa historiográfica de Heródoto, o historiador francês aglomera na mesma ordem *visão e dicção*<sup>426</sup>. Mas poder-se-á identificar ambas sem admitir que só são concretizadas porque a dicção explicativa resultará sempre de um trabalho de memória? Tanto François Hartog como, depois dele, Jorge Lozano recorrem à passagem d’*As Viagens* de Marco Polo, no capítulo consagrado à “Divisão do mundo”:

E isto vos contará o livro precisamente como o senhor Marco Polo, sábio e nobre cidadão de Veneza, o narra neste livro e ele próprio o viu.<sup>427</sup>

Nenhum dos autores prolongou a citação. Porém, vale a pena transcrever a sua continuidade – que parece eivada de Heródoto:

Mas ainda há aquelas coisas que ele não viu, mas ouviu de pessoas dignas de fé, e assim as coisas vistas dirá como vistas e as ouvidas como ouvidas, de maneira que o nosso livro seja verdadeiro e sem nenhuma mentira.<sup>428</sup>

No século XIII, a dimensão autópsica continua, pois, a dominar a narrativa que, se neste caso é de viagem, não deixa de ter em si patente um critério de verdade próximo do da historiografia que também a de Heródoto tem. Mas não é ainda a premência do “ter visto” que prenderá a nossa atenção. O viajante reflecte no seu primado da observação uma distância que, se vem do passado, resulta também da sua própria condição mortal e temporal. A precibilidade do olhar transparece o seu ser transitório e, por esse motivo, narrativo. Assim, se é verdade que “saber historicamente es, pues, ver”, expressão de Lozano que sintetiza o critério autópsico da historiografia, a transformação do visto em discurso (não importando, ainda, se escrito ou ouvido) impede a consideração da historiografia emergente como mera observação, isto é, como imediatês.

Uma vez mais, ela é pensada, *ab initio*, como suplemento da memória, já que a limitação da visão enquanto sentido (temporal e espacial) é apenas revelação de um limite maior e que é a circunstância humana imersa na *physis*. De certa forma, assim se compreende a consciência (então explicitada) da trágica condição efémera do presente, momento único para a observação imediata das coisas. O paulatino nascimento da

---

<sup>426</sup> François Hartog, *op. cit.*, p. 399.

<sup>427</sup> Marco Polo, *Viagens*, prefácio de António Osório, tradução de Ana Osório de Castro, Lisboa, Assírio & Alvim, 2012, p. 15.

<sup>428</sup> *Idem, ibidem.*



historiografia respondia, pois, mais à fusão entre o acontecido e o relator do que a uma identificação entre *ver* e *dizer*, já que esta parecia estar condenada ao reconhecimento da sua condição de acto posterior ao ver e, portanto, da sua incompletude e mediatidade

Narrar seria, pois, uma metamorfose do acontecimento: narrar o acontecido é já chegar tarde em relação ao acontecido. É que o acontecido chegaria, outrossim, admitidamente, por via do testemunho – que *-istor* seria também. Uma constante história do tempo recente parecia ser, pois, o único apanágio possível da nascente historiografia grega. E, a ser verdadeira a identificação total entre *ver* e *dizer* (de onde a atraente consideração de uma permanente historiografia contemporânea<sup>429</sup>), a abertura das *Histórias*, de Heródoto, não deixa margem para dúvida quanto ao seu objectivo:

Esta é a exposição das investigações de Heródoto de Halicarnasso, para que os feitos dos homens se não desvançam com o tempo, nem fiquem sem renome as grandes e maravilhosas empresas, realizadas quer pelos Helenos quer pelos Bárbaros; e sobretudo a razão por que entraram em guerra uns com os outros.<sup>430</sup>

Existe claramente, da parte do narrador, não apenas uma óbvia distância temporal (e identitária) entre si e a realidade narrada que põe em risco a tardia catalogação de Hegel: Heródoto e Tucídides enquanto historiadores do imediato. Compreende-se a afirmação do filósofo alemão, tanto mais que a historiografia grega estaria longe ainda de uma filosofia da história ou de uma consciência historicista crítica. É, no entanto, a consciência da temporalidade que dita, para além da obrigação cronológica, uma *ética da memória*, começo verdadeiro da historiografia.

A importância do *ter visto* só se concretiza e se transforma na essencial *energeia* da narrativa historiográfica porque combinatória de uma temporalidade tripartida bem distinta e na qual o passado contém a dramática anunciação da sempre mediata relação do sujeito com as coisas: o pretérito em que o acontecimento tem lugar, o presente da narração, o futuro como tempo potencial do esquecimento. E, se isto faz equiparar o passado ao próprio presente (pois que este, ilusoriamente isento do esquecimento, parece ser ainda o passado), revela a narração das coisas idas não como um voluntário (mas impossível) regresso ao vivido, mas antes como uma inquirição.

---

<sup>429</sup> Cf. Jorge Lozano, *op. cit.*, p. 19.

<sup>430</sup> Heródoto, *Histórias*, Livro 1, 1.1, introdução geral de Maria Helena da Rocha Pereira, introdução ao Livro I, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva, Lisboa, Edições 70, 1994, p. 53.

Dáí que a narração das investigações (ιστορίας ἀπόδειξις) seja sempre, ainda quando fruto do *ter visto*, um processo de colecção de memórias. Somente, para estes ditos historiadores do imediato, o sujeito é ele mesmo o arquivo primacial do qual tem de fazer surgir a revelação do passado, como se o cognitivo se confundisse com o ôntico.

### **A dissecação como método e metáfora da *episteme* historiográfica**

Essa é, pois, a autópsia dúplice levada a cabo sobre o que resta das coisas que passaram. De facto, o termo médico serve quer o sentido da observação directa, quer a dimensão analítica inerente ao acto de narrar historiograficamente. Uma comparação profícua entre a *technê* médica e a historiográfica, ainda que reconhecendo a contemporaneidade entre Hipócrates e Heródoto, não pode escamotear que a própria ideia e técnica da dissecação (ἀνατομῆς) – que representa para a autópsia a suma prova das causas de morte –, formalmente inaugurada por Erasítrato e Herófilo (III a.C), oferece mais hipóteses interpretativas.

Para além do “ter visto”, pilar da dimensão autópsica (e por isso) médica da historiografia<sup>431</sup>, a prática da dissecação, exercida já pelos Egípcios na sua arte de mumificar, cedo foi entendida como uma possibilidade empírica de validação científica. Com efeito, se, etimologicamente, “dissecar” compreende as valências de “cortar em dois” e de “dividir ao meio”, enquanto prática médica ela complementa o princípio da autópsia, não apenas revelando as causas, como, assim, possibilitando o exame crítico. Porém, nunca na sociedade grega a prática da dissecação pudera ser praticada em nome do sucesso da investigação médica sem reservas.

A partir de 300 a.C., só é permitido dissecar corpos de criminosos - ainda que as proibições em torno do seu uso não o evitassem e, em muitos outros casos, a observação bastaria para o apuramento da forma (mas não da causa) da morte e, assim, estabelecer-se um histórico sobre o defunto (proveniência social, ascendência, comprometimento criminal)<sup>432</sup>. E, já sob domínio do Império Romano e conseqüente cristianização, a Galeno era permitida apenas a dissecação animal. De facto, identificada com rituais

---

<sup>431</sup> François Hartog, *op. cit.*, p. 396 e ss.

<sup>432</sup> Cf. Elizabeth Klaver, *Sites of Autopsy in Contemporary Culture*, New York, State University of New York Press, 2005, p. 10.

pagãos, a dissecação acabaria por ser definitivamente censurada e proibida pela Cristandade, como as críticas de Tertuliano a Herófilo demonstram. Sendo a dissecação considerada sacrílega pelos autores cristãos, a oposição teológica levantada contra a anatomia considerava-a inútil do ponto de vista científico, pois não permitiria a obtenção de provas concludentes<sup>433</sup>.

Não espanta que assim seja. Na era cristã, a dissecação corresponderia, sem dúvida, à corrupção voluntária do cadáver e à sua impossível harmonia com os princípios de conservação subjacentes à prática inumatória. E, se isto significa que a *physis* grega estava a ser substituída pelo transcendente Deus cristão, também nos permite concluir o seguinte: que a observação directa era, reconhecidamente, insuficiente para o apuramento das causas e que, não menos importante, a civilização grega do século de Hipócrates e de Heródoto seria tributária de uma mortalidade definitiva precisamente porque também transitória dentro da roda da *physis*. A sua vocação futurística (mas não expectante) residiria, pois, no conhecimento da *physis*, já que o que a dissecação possibilitaria, em última instância, seria sempre um conhecimento voltado para a exemplaridade futura.

Ist convida-nos a voltar à abertura das *Histórias*, de Heródoto. Contrariamente à prevenção futura da morte através do estabelecimento de leis universais, atributo e finalidade médicos, a historiografia detém na autópsia e na dissecação a estrutura da sua temporalidade, tendo o passado por morte e por fim. Isto é, a visão autópsica, sendo claramente um instrumento de conhecimento da realidade<sup>434</sup>, comporta, sem dúvida, uma marca enunciativa que, dizendo respeito ao sujeito que narra, está eminentemente situada no seu presente. Ora, perguntamo-nos, pois, se o carácter de “constante epistemológica” atribuído à visão, desde os filósofos da Jónia até Aristóteles<sup>435</sup> e partindo do princípio de que é o próprio Heródoto quem assinala a sua insuficiência, não apontará, também, para a supremacia do passado, já que “ver” somente será “saber” se for, acima de tudo, “ter visto”.

Daí partirá, assim, a matriz dialógica plurívoca da antiga epistemologia do conhecimento historiográfico e da sua própria consciência temporal. Se o “ter visto” pode efectivamente ser coadjuvante na argumentação retórica, funcionando como aquilo

---

<sup>433</sup> Herophilus, *The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 236.

<sup>434</sup> François Hartog, *op. cit.*, p. 396 e ss.

<sup>435</sup> *Idem, ibidem*, p. 397.

que François Hartog denomina “opérateur de croyance”<sup>436</sup>, não redundará ele em, potencialmente, mera persuasão, na medida em que a Verdade é apresentada como produto sem o transporte da dialéctica? Poderá, pois, o esquecimento ser travado pela mera obsessão autópsica sem que um princípio de dissecação venha desconstruir a superfície do acontecimento por forma a revelá-lo no seu carácter singular? A génese da historiografia como autópsia só será um dos engodos epistemológicos que fundamenta o desígnio de Cícero, a *historia magistra vita est*, se se obliterar que o termo autópsia esconde muito mais do que a “visão própria”. É este mesmo termo que encerra a própria dúvida sobre a sua sustentabilidade sem recurso a outras fontes testemunhais ou, dir-se-á mais tarde, arquivísticas.

Não nos parece, assim, que o mais sonoro obstáculo levantado pelo termo “autópsia” seja o de consumir apenas uma escrita da História contemporânea<sup>437</sup>. É que o termo deve ser entendido para além da sua primeira contextualização etimológica, para que a própria aproximação entre historiografia e medicina seja efectivamente profícua e não meramente quer comparativa, quer metafórica. A convocação de um termo como “dissecação” carrega consigo uma grandeza que, se e porque acompanha magistralmente os sentidos da *apodeixis*, liga os fios deixados pelo título eleito por Arnaldo Momigliano: *history between medicine and rhetoric*. A autópsia poderia autorizar a prova – mas poderá ela ser o propulsor de uma historiografia pensada dialecticamente? Pense-se, por exemplo, como a autópsia estaria subordinada ao género epidíctico e, por isso, vocacionada para a declamação como processo público de demonstração de índole performativa<sup>438</sup> – e não necessariamente proposta de uma verdade filha de um depósito de acções.

Vejamos. Médico e o narrador das coisas que aconteceram (não esquecendo que o termo historiador, se nos parece cómodo, carrega os perigos do anacronismo) percorrem ambos o caminho fenoménico que conduz à prognose. Para Arnaldo Momigliano, a fama do médico resulta da consideração das suas prognoses, enquanto que, no caso do historiador, é o próprio quem reivindica o poder da prognose<sup>439</sup>. Recorrendo a Políbio, o historiador italiano recorda a celebrizada vindícia de um conhecimento prognóstico para o historiador:

---

<sup>436</sup> *Idem, ibidem*, p. 400.

<sup>437</sup> *Idem, ibidem*, p. 401.

<sup>438</sup> Cf. Heinrich von Staden, “Galen on Dissection and Persuasion”, in *Journal of The History of Medicine and Allied Sciences*, Vol. 50, 1995, p. 49.

<sup>439</sup> Arnaldo Momigliano, “History between Medicine and Rhetoric”, p. 13.

For it is by applying analogies to our own circumstances that we get the means and basis for calculating the future; and for learning from the past when to act with caution, and when with greater boldness, in the present.<sup>440</sup>

A historiografia parece, pois, metodológica e metaforicamente médica. No entanto, a ideia de autópsia e, sobretudo, a de dissecação (tanto mais que o critério de verdade eleito por Políbio é a conservação das palavras tal como elas foram ditas quando constituíram linguisticamente o acontecimento), ao serem pensadas à luz da historiografia, faz ressaltar o seguinte: o acontecimento, enquanto corpo, está definitivamente morto, pelo que a sua salvação (mais tarde, diremos *ressurreição*) enquanto faina do historiador somente pode ser levada a cabo partindo da sua ausência – ou da sua mediada presença na memória de quem viu.

O resgate que a narrativa historiográfica consubstancia parte da trágica assunção da perda irreversível do acontecimento que, feito fénix através da decifração dos traços (interiorizados ou interiormente objectivados), beneficia de uma salvação que é dada pela interpretação e organização narrativa e por um comprometimento com a Verdade por parte de quem narra. A metáfora da dissecação não serve, pois, a transformação do acontecimento em exemplo.

Isto significa que as reivindicações visionárias de historiadores antigos (e não apenas) centradas na dimensão *auto-* (*o ter visto, o ter ouvido*) da narrativa historiográfica desembocariam invariavelmente numa visão modelar, moralizadora e analógica da historiografia, avessa a e inibidora de um carácter epifânico. Para que este se cumprisse, a valoração da escrita historiográfica enquanto luta contra o esquecimento deveria ser invocada em primeiro lugar – como Heródoto fizera.

A Aristóteles escapara, pois, a virtualidade da narração do acontecimento único enquanto caminho dialéctico e, portanto, exemplo da sua boa retórica. Esta, se admitia já o uso de exemplos – mormente, lembramos, os ficcionados, pois mais facilmente adaptáveis ao caso a resolver – serviria tanto mais as potencialidades do discurso historiográfico quando, reconhecendo a irregularidade dos acontecimentos tratados, substituísse os desígnios de prognose e o ajuste do passado ao molde do presente não

---

<sup>440</sup> Políbio, *Histórias*, 12.25; Polybius, *Histories*, Evelyn S. Shuckburgh, translator, London, New York, Macmillan, 1889. Reprint Bloomington, 1962.

por uma instrução pela memória, mas por, porque narrativo, um dever de *filiação, identificação e distinção*<sup>441</sup>.

Se a metáfora da autópsia sugere ainda o arriscado *exílio no presente*<sup>442</sup> de que Tucídides parece, compreensivelmente, ser devoto, a própria premência do “ter visto” como acto inaugurador de uma historiografia de pendor gnómico sugere um percurso inverso. Aqui, a interiorização, por parte de um narrador autodiegético (e perigosamente demiúrgico), precede o seu estabelecimento. Porém, a assunção de Heródoto, ao fundar-se no combate ao olvido, não apenas ultrapassa a finalidade prognóstica da sua narrativa como apresenta o futuro como consciência do passado. A excepcionalidade dos feitos narrados serve a geração de sentimentos de pertença na medida em que admite a continuidade identitária dos povos que apresenta.

É inegável, pois, a linha finalística que, apesar das deficiências críticas da historiografia, como a oferece Heródoto, se desprende do seu primeiro parágrafo das *Histórias*. Do ponto de vista da teoria da História, trata-se da confirmação de que no início de tudo, uma vez mais, esteve a luta contra o esquecimento.

Ao professar uma narração que é assumida como medida e, por isso, antídoto contra o esquecimento, Heródoto apresenta a sua narrativa como um jogo de troca em que o sujeito (neste caso, enquanto testemunha) “dá de volta” (*antididômi*), possibilitando, assim, o conhecimento e o reconhecimento (*antididômi*) do que narra por quem recebe. Esse é, pois, o verdadeiro trabalho de dissecação do historiador.

Esta implica um contrato com a verdade, na medida em que, tal como no campo médico, só a autoridade do narrador – seja, inicialmente por “ter visto”, seja, depois, por estar na posse da operação historiográfica – pode interpretar os restos (como traços) deixados no cadáver para uso de interpretações futuras. É que a autópsia, como, séculos mais tarde (II d.C.) Galeno afirmará, é sobretudo uma observação pessoal<sup>443</sup>, bem mais próxima da dissecação enquanto instrumento do que da mera assistência. Assim as declarações de Heródoto:

---

<sup>441</sup> Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, 2009.

<sup>442</sup> Jorge Lozano, *op. cit.*, p. 25.

<sup>443</sup> Galeno, *On Natural Faculties*: “The name *sensible elements* is given to all the *homogeneous* parts of the body, and these are to be detected not by any system, but by personal observation of dissections.”

So far, all I have said is the record of my own autopsy (ὄψις) and judgment (λέγουσα) and inquiry (ἱστορίη). Henceforth I will record Egyptian chronicles, according to what I have heard, adding something of what I myself have seen.<sup>444</sup>

François Hartog identifica a metáfora da autópsia como sendo o mote desta – e de outras - passagens das *Histórias*. Contudo, convém lembrar o seguinte: é que a dimensão invocada pelo próprio historiador de Halicarnasso ractifica o mero campo perceptivo da sua narração. Os olhos são complementados pela investigação e pelo juízo, admitindo-se desde então a responsabilidade para com a Verdade e, retomando os preceitos da retórica *judiciária*, não uma sentença mas sim um julgamento.

### **A razão historiográfica: a insuficiência do olhar e a palpitação do sintoma**

É bem conhecida e motivo de disputa a referência que, no próprio *Fedro*, Platão faz a Hipócrates<sup>445</sup>. Aí, o asclepiáde é identificado como devedor de um método de exame da natureza que deveria informar a inquirição de todas as coisas: o pré-conhecimento dos contextos para uma correcta prática da medicina. Ora, o discurso abonatório sobre Hipócrates parte precisamente da aproximação entre duas artes, a retórica e a medicina<sup>446</sup>. O argumento é dado pela natureza do próprio diálogo: a retórica, a escrita, a memória. Com efeito, Péricles é exaltado como um orador completo na medida em que aos seus dotes naturais acrescenta uma capacidade de discutir sobre assuntos elevados (μετεωρολογία) através da arte da eloquência. Contudo, tal só é possível quando através da análise da natureza da alma se logra imprimir na almado ouvinte o poder da persuasão.

O que medicina e retórica parecem ter em comum, pois, é o acto de infundir, a primeira ao corpo, a segunda à alma, a virtude, sem perder de vista o estudo do todo universal, sem o qual ambas as artes só produzirão uma possibilidade de salvação deficiente. A cura do corpo é equiparada, assim, à regeneração ou melhoria da alma, diante da qual a arte retórica só produzirá o seu efeito se sustentada pela Verdade e não,

---

<sup>444</sup> Heródoto, *Histórias*, 2.99, Herodotus, with an English translation by A. D. Godley, Cambridge. Harvard University Press, 1920.

<sup>445</sup> W. H. S. Jones, *Philosophy and Medicine in Ancient Greece*, Ayer Publishing, 1979, p. 17.

<sup>446</sup> Platão, *Fedro*, 270a, Plato. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9, translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1925.

como os retores da sofística pregaram, a verosimilhança. Esta acabará por conduzir o diálogo para o perigo da escrita como iconolatria e inibidora da memória, como já sabemos. Todavia, o que o conhecimento do *corpus* hipocrático<sup>447</sup>, revelado pelo texto do *Fedro* permite concluir, é, também, uma margem esperançosa entre ambas as artes.

Este poder, que aproxima as origens da medicina das práticas mágicas, se nos lembra que Asclépio descobrira a forma de ressuscitação dos mortos e, por esse motivo, foi castigado por Zeus e por seu raio<sup>448</sup>, vinca a necessidade do conhecimento do homem enquanto, ele mesmo, cosmos dentro de um macrocosmos (e por isso parece ser este o menos platónico de todos os diálogos). Pelo que, se a medicina tem por fito a reacção, a retórica debruçar-se-á sobre a acção, processo esse dependente do conhecimento da alma humana, não para que se gere um mero efeito persuasivo, mas para poder despir a alma do seu corpo mortal.

Em ambos os casos, a verosimilhança não pode bastar para o confronto da alma com a sua própria imortalidade. Em última instância, este é o mais trágico elo entre ambas as artes e aquele que, representando a vitória sobre a corrupção do tempo – e, com esta, o esquecimento – permite pensar a historiografia nascente *entre medicina e retórica*, como sugere Momigliano.

Todavia, parece não bastar também o conhecimento directo, ou, retomando os termos tanto de Heródoto como de Aristóteles, a visão. De acordo com Platão, a essência – a alma – não pode ser inteligida quando presa ainda na opacidade corpórea a que fora condenada.

Assim, a escrita chega a ser admitida, porém, se norteada pelos seguintes princípios: a explicação da essência, a explicação da acção, a adaptação recíproca entre essência e discurso, pelo que só pode escrever com arte (τέχνη) aquele cujo conhecimento das ideias seja secundado pelo conhecimento (através do método dialéctico) de todas as partes pensadas na sua singularidade em respeito da alma como Bem. Os princípios hipocráticos, rejeitando também a ambivalência do conhecimento dito meteórico (o que está para além e em relação ao qual só é possível engendrar postulados improváveis), advogam a medicina enquanto arte (τέχνη) da certeza. E, se tal parece contraditar os princípios platónicos acima referidos, recorde-se que Hipócrates faz residir a sua convicção lógica num outro poder: o da memória:

---

<sup>447</sup> W. H. S. Jones, *op. cit.*, p. 18.

<sup>448</sup> Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 51.



Now to learn by themselves how their own sufferings come about and cease, and the reasons why they get worse or better, is not an easy task for ordinary folk ; but when these things have been discovered and are set forth by another, it is simple. For merely an effort of memory (ἀναμνήσκεται) is required of each man when he listens to a statement of his experiences.<sup>449</sup>

A medicina – não longe da retórica judiciária, neste aspecto – acabará por pressupor um princípio de reconstrução anamnética e uma análise que escapará, não raro, à própria visão, o que significa que arte retórica e arte médica ultrapassam no seu método a própria experiência como se a análise de signos, partindo de traços, sintomas ou provas, pudesse fugir ao controlo epistemológico da autópsia. Daí que este termo deva ser caldeado e concebido como o grande desafio à defesa historiográfica, mormente de Tucídides. Mas não apenas. A sintomatologia diz respeito a uma verdadeira leitura semiótica cuja meta é tornar visível a doença invisível, pelo que a análise do sintoma vem permitir a diagnose, a prognose e, também, a retrospeção<sup>450</sup>. Ou, nas palavras de Hipócrates:

What escapes our vision we must grasp by mental sight, and the physician, being unable to see the nature of the disease nor to be told of it, must have recourse to reasoning from the symptoms with which he is presented.

Esta é, pois, a medicina praticada ao tempo de Heródoto, no seio do qual a exemplaridade e a analogia, tão caras e próprias à retórica, desempenham um papel fundamental. Sabemos já do paradoxo que o exemplo representa para o trabalho historiográfico do ponto de vista filosófico. No entanto, o que vem a ser inegável é o labor de representificação de uma ausência, quer na medicina, quer na retórica, quer na historiografia. O método hipocrático compreende, pois, “the scrutiny of concordances and discordances of signs until ‘a single concordance is derived from the discordances’, until an array of signs points to a syndrome”<sup>451</sup>.

Isto significa que, do historial médico ao prognóstico, o que está em causa é uma narração possibilitada por uma memória material, consubstanciada através de traços (ou

---

<sup>449</sup> Hipócrates, *Hippocrates Collected Works* I. Hippocrates. W. H. S. Jones, Cambridge, Harvard University Press, 1868.

<sup>450</sup> Stephen Pender, *op. cit.*, p. 47.

<sup>451</sup> *Idem, ibidem*; veja-se, ainda, Pedro Laín Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, trans. L. J. Rather and John M. Sharp (New Haven, 1970).

de sinais). A óbvia exemplaridade – longe, ainda que não na intenção primacial e antiga, da historiografia – prender-se-á com a finalidade de cada arte e não apaga a comum e progressiva emergência de uma lógica semiótica tão complexa ao ponto de fazer-se da representificação método epistemológico para conhecimento do *outro* ausente.

Não por acaso, em *A Guerra do Peloponeso*, Tucídides declara o seguinte:

De facto, como eu próprio tive esta doença e vi muitas das suas vítimas, vou falar dos sintomas e assim pelo estudo destes, no caso de a doença voltar, alguém pode reconhecê-la.<sup>452</sup>

A passagem do historiador de Atenas sobre a peste, de que ele próprio padeceu, não deixa margem para dúvidas. A narrativa incide aqui sobre uma população assolada pela doença, seguindo-se a descrição dos sintomas, narrados na primeira pessoa, já que o historiador padecera, ele mesmo, com a peste. A sua própria dedicação narrativa aos casos individuais e a insistência na sua descrição dele fazem exemplo de um método médico caracteristicamente hipocrático<sup>453</sup>. A síndrome antiga da historiografia autópsica tem aqui concretização. Contudo, mais do que isso, trata este excerto de um historial sintomatológico que permite a reflexão metahistórica de um credo historiográfico. Este, mais do que confinar-se à poética da imediatez, bem reconhecida em Tucídides, compreende a intersecção entre medicina e historiografia, já que o âmago do texto não é outro senão a apresentação ao futuro do estado provocado por um acontecimento.

### **O princípio da evidência**

Assim, medicina, retórica e historiografia partilham, do ponto de vista epistemológico, o mesmo princípio da evidência. Com efeito, partindo da ocultação das coisas pela sua própria visibilidade, é da concatenação entre a intuição da existência e um critério lógico que, sendo-lhe exterior, deve a ela ser *adequado*, que as três *technês* articulam os pressupostos temporais que são os seus pilares. Tanto mais que a historiografia não poderá ser uma tentativa de restauração de uma impossível

---

<sup>452</sup> Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, II, XLVIII, tradução do grego, prefácio e notas introdutórias de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 209.

<sup>453</sup> Cf. F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*, p. 16.

univocidade das coisas, da mesma forma que Galeno defende que a própria corporeidade não é suficiente para se poder abdicar da metáfora no discurso médico<sup>454</sup>.

Isto significa que a chamada *acribia* será tanto mais semanticamente vazia quanto ficar apenas arreigada, não à prova, mas à inatingível expressão literal da Verdade. Não por acaso, Edmund Husserl, tentando distinguir (para muitos dos seus estudiosos, sem sucesso) dois níveis da evidência e definindo-a como “o completo preenchimento da intenção”, elege os termos “adequação” e “apodicticidade”<sup>455</sup>. O seu nó cego, que tantas vezes é referido pelos autores do *corpus hippocraticum* como a insuficiência da visão, deve-se ao facto de, segundo Fernando Gil, esta “se dar juntamente com uma operação crítica que parece eliminar explicitamente a satisfação do domínio da evidência”<sup>456</sup>, precisamente porque ela é mediata. O seu carácter apodíctico só terá concretização aquando do sucesso anterior da adequação – é desta que parte o preenchimento sónico da evidência. Ora, para o filósofo português, no preenchimento residem os perigos da evidência.

Na medida em que a distância gera a necessidade e a sempiterna separação hermenêutica, o desejo de exactidão apresenta-se como meta ilusória do desvelamento da evidência, tanto mais que pode transformar-se na sua maior armadilha. O rigor absoluto torna-se, assim, encobrimento da própria evidência. Leia-se a tradução que o filósofo português faz da grave advertência lançada por E. Husserl: o sentimento de evidência não pode ser tratado “como um *index veri* dotado de propriedades místicas”, pois “conferiria ao juízo uma espécie de coloração afectiva (...). Estes pretensos sentimentos de evidência, de necessidade intelectual, ou qualquer que seja o nome que lhes dêmos são simplesmente sentimentos forjados à força de teorias”<sup>457</sup>, o que significa que deve acautelar-se o sujeito diante do conhecimento aparente que a expressão da evidência parece *facilitar*, forma de se afirmar que toda a pretensão cognitiva deve estar sujeita a uma metacrítica.

Não espanta, pois, a capacidade do círculo hipocrático: através de um regime retrospectivo que põe em destaque a consciência da sua história, os autores realizam uma autoanálise, sujeitando-se à crítica da crítica que, sobretudo, faz da sua *tecnê* um ofício de reposição da verdade. Já o referimos. Mas vale a pena acrescentar, agora, que

---

<sup>454</sup> Cf. Heinrich von Staden, “Science as text, science as history: Galen on metaphor”, *Clio Medica*, 28, 1995, p. 509.

<sup>455</sup> Fernando Gil, *op. cit.*, p. 12.

<sup>456</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>457</sup> *Idem, ibidem*, p. 13.

tanto nos pressupostos médicos hipocráticos, como na defendida retórica de Aristóteles está em causa a refutação da ilusão e, por consequência, a assunção da responsabilidade para com o que é verdadeiro. E essa responsabilidade, a partir do momento em que veicula uma evidência caracterizada como apodíctica, terá necessariamente de articular uma noção bivalente de Verdade: enquanto juízo *criticamente* correcto e verificado, apropriado à realidade que lhe corresponde e contrário à falsidade<sup>458</sup>, e enquanto realidade e actualidade da evidência sobre a qual o juízo é emitido.

É fácil entender, a esta luz, como a evidência, enquanto preenchimento, não apenas contribui para a gradação como processo de conhecimento a partir do evidente, mas também, outrossim, para uma cultura de possibilidade do conhecimento – e não a sua absolutização, restringida à difícil adequação *perfecta*. Daí que a apodicticidade diga respeito a uma epistemologia da evidência, enquanto a adequação designe a sua ontologia<sup>459</sup>. Compreende-se que assim seja, tanto mais se se equacionar a marca apodíctica como exclusão crítica (dado que o apodíctico é *o que não pode ser outro*) e a adequação como estabilidade da ontologia escondida do que é evidente.

### Os dilemas da arte da retórica

É que a reposição do estado de ordem anterior (a saúde) diz respeito a um processo de investigação que, segundo a expressão lapidar de Jacques Jouanna, parte da *observação do visível para a reconstrução do invisível*<sup>460</sup>. A intercessão médica, porque opera sobre um *continuum* temporal cronológico, dá-se sobre a doença enquanto corrupção do estado inicial, onde ontologia e apodicticidade não foram sujeitas a algum instante de nadificação. Quando muito, a doença é o acontecimento, e, como já referimos – no caso da retórica, o acontecimento corresponde a um *já foi*. Tanto assim é que ainda está no poder do médico perturbar o estado precário do doente, contribuindo para o agravamento dos sintomas e para o maior distanciamento do equilíbrio perdido<sup>461</sup>. Por outro lado, a observação médica, sendo, segundo o hipocratismo, clínica (do grego *klinikê,ês* ‘cuidados médicos a um doente acamado’) e exterior, não deixa de

---

<sup>458</sup> Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, p. 127.

<sup>459</sup> Fernando Gil, *op. cit.*, p. 13.

<sup>460</sup> Cf. Jacques Jouanna, *op. cit.*, p. 52.

<sup>461</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 71.

partir da evidência corpórea como autodoação, provando, assim, e não haverá melhor forma de dizê-lo, “a absoluta indivisibilidade do corpo e da vida”<sup>462</sup>, o que, em última instância, demonstra como o sintoma, que é objecto da investigação médica, é vida ainda.

A totalidade que o médico deve tratar (o que corrobora a finalidade hipocrática de conhecer o ser total – *hole ousia*) é ainda uma integralidade ontológica. A doença, como Gadamer sugere, forja uma ausência – uma imperfectibilidade – na medida em que o paciente está aquém de um estado ideal de posse plena do seu *telos*, mas também o exclui para dentro da sua própria interioridade<sup>463</sup>. Assim, o que é tarefa do médico recuperar traduz-se na aniquilação da doença como exílio – e não como morte. Pelo que a Verdade, para a arte retórica, deve ser assumida como a realidade sujeita à inversão do acontecer.

De onde a sua irreversibilidade. Com efeito, a presença perdida com o advento da enfermidade pode, através da adequação kairológica, retornar à sua condição de bem-estar, preenchendo, assim, o espaço deixado. Na arte retórica, o acontecimento correspondente à Verdade que o retor visa provar é irrecuperável do ponto de vista apodíctico, e a indecidibilidade da sua condição ontológica tornará impossível o seu regresso. A sua *presença ausente*, termo particularmente caro neste contexto, deve ser preenchida não por ela-mesma (esse será o grande e aparente paradoxo do discurso historiográfico), mas, antes, por um discurso capaz de, através do signo, devir presença, ainda que não realidade.

Daqui resultará, também, a própria distinção levada a cabo por Sócrates, na *República*.

Uma vez mais, a medicina é apresentada no que tem de holístico, acrescentando o filósofo de Atenas que o tratamento do corpo deve ser acompanhado pelo tratamento da alma, já que esta, quando doente (sujeta à crise da virtude na sua prisão mundanal), é impossível de restaurar. Pelo contrário, o exercício da justiça pode prescindir do corpo para que o juiz execute o governo da cidade:

Porém o juiz, meu amigo, governa a alma por meio da alma, à qual não convém desde nova ser criada no convívio com almas perversas nem ter percorrido todas as injustiças,

---

<sup>462</sup> *Idem, ibidem*, p. 88.

<sup>463</sup> *Idem, ibidem*, p. 91.

cometendo-as ela mesma, de modo a poder conjecturar com precisão, pelo seu próprio exemplo, os crimes dos outros, tal como avaliava as doenças pelo seu próprio corpo.<sup>464</sup>

Se é a corporeidade a condicionar a expressão sintomática da doença, então a prática médica e o seu pensamento, mesmo tendo na acção (o momento kairológico) sobre o todo dualista (corpo e alma) motivo de defesa platónica, nunca poderá separar a sua análise do corpo para poder reconstituir o estado íntegro da saúde. Esta poderá então ser considerada como virtude ideal que dota a estrutura dual do ser de uma unidade finalmente possível na existência fragmentada no mundo das sombras.

Como a Verdade a ser atingida corresponderá sempre a um particularismo de primeira instância, devido à sua base fisiológica e à sua expressão corpórea, a memória sintomatológica tenderá, por natureza, a estar vocacionada para a preservação, devido à óbvia potencialidade universalizante de cada caso. Isto é, a narrativa clínica é mantida em virtude de prognoses – e não em função de si mesma.

Com probidade, passado e presente da doença parecem desempenhar funções de Mestre do futuro. Ora, ao contrário, o passado em recuperação através da prova, no caso da retórica, comporta uma dimensão mais vocacionada para si do que para o futuro, ainda que Aristóteles elogie a exemplaridade da decisão (não poderia ser de outra forma). Isto é, o *Outro* da retórica é sempre o passado, ainda que a aplicação da justiça só possa ter lugar no presente. Tal acarretará, outrossim, consequências a nível de uma epistemologia da retórica e, conseqüentemente, da historiografia. Com efeito, no caso da *technê* médica, a cognição que a evidência e seus processos poderão vir a proporcionar restará sempre incompleta do ponto de vista da plenitude do *kairos*, só completo através da acção sobre o paciente.

Ora, é assaz diverso o que se passa no domínio retórico. Indubitavelmente, a persuasão corresponderia ao grande momento kairológico da retórica; porém, a cognição do acontecimento passado, enquanto alcance do ser verdadeiro de objectividades pretéritas, passará necessariamente pela constituição de uma conformação que não pode ser concebida como uma verdade original – esse será sempre a montante e carreará sempre a incompletude congénita entre o signo que representa e a realidade representada.

O retor passa, assim, também por demiurgo e médium – mas, contrariamente ao médico hipocrático, é defectiva a distância que pretende abolir. E, portanto a adequação

---

<sup>464</sup> Platão, *A República*, 621a, p. 147.

(de onde, o sucesso persuasivo) a que o seu discurso deve estar sujeito confrontará sempre uma audiência com um referente que só pode manifestar-se na sua evidência em virtude da perda da sua existência. Logo, antónima a qualquer presciência.

A impossível iminência do acontecimento (e, portanto, inviabilização do *kairos* como tempo próprio) que caracterizará o discurso retórico (como Platão e Aristóteles, discordantes entre si, pensaram) coloca-o nos antípodas da profecia e da intermedialidade hipocrática do ponto de vista da temporalidade. Neste sentido, o físico hipocrático parece emitir um discurso que, todavia, pertencente à ordem da persuasão, não deixa de dever à promessa sobre o retorno da saúde enquanto unidade fundamental da condição humana o segredo da sua matriz kairológica.

Sustentada pela particularidade (princípio da sua própria universalização), a retórica procede ao encontro do tempo passado com o tempo futuro, rejeitando qualquer ponte com o tempo futuro que seja construída sobre a *vidência*. De facto, a projecção da futuridade implicaria a confusão do retor com o próprio signo, como sucede nas narrativas proféticas<sup>465</sup>. Assim, a evidência pressuporá sempre a *prova* como condição do desenlace do próprio criticismo: a verdade ou a falsidade, pelo que o seu discurso poderá ser caracterizado como apofântico.

Efectivamente, mesmo reconhecendo a insuficiência que Heidegger apontará a Aristóteles (sob a imperativa necessidade de não se confundir a proposição com a Verdade) no que diz respeito à definição que este constrói sobre os juízos apofânticos, será pertinente observar-se como o resultado dos entimemas da retórica aristotélica aponta para potenciais formas puras das proposições. Isto significa que a deliberação, se não é o acontecimento original da Verdade, não deixa de ser assumida como uma das suas formas – ainda que seja, necessariamente, derivativa. Os juízos apofânticos parecem particularmente convenientes à retórica judicial, dizemos, na medida em que, se esta se traduz num “acto de julgar [que] recai sobre acontecimentos passados”<sup>466</sup>, então à determinação apofântica é permitido participar na autodoação das coisas, sem jamais poder ser tomada pela original Verdade.

Por esse motivo, antes da apresentação da prova (*tekmerion*) e concomitante julgamento, todos os juízos são provisórios<sup>467</sup>, pois, à boa maneira de Husserl, trata-se de objectividades supostas. O conhecimento da Verdade integrará, pois, uma teleologia

---

<sup>465</sup> Fernando Gil, *op. cit.*, p. 35.

<sup>466</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1392a, p. 202.

<sup>467</sup> Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, §44by, p. 125.

retórica, já que se admite o permanente hiato face à *aletheia*, cuja expressão discursiva partirá sempre (e nela sempre residirá) de uma correspondência da ordem do *como se* (*homoiosis*):

But the mental affections themselves, of which these words are primarily signs, are the same for the whole of mankind, as are also the objects of which those affections are representations or likenesses, images, copies.<sup>468</sup>

Essa correspondência será sempre, continuando os termos fenoménicos, uma reactualização (repetível) da adequação que correspondeu à apresentação de uma Verdade, o que significa que a retórica é também mátria de uma epistemologia que, bebendo da província do olhar que foi apanágio da *technê* médica, não apenas acabará por autonomizar-se como intenção teórica de conhecimento, como também, pelos seus próprios pressupostos, permitir o entendimento da distância como possibilidade de observação. Com efeito, a obrigatória convocação da prova e existência desta como condição de Verdade do juízo vem tornar a invisibilidade passível de análise.

Esta ilusão de *regresso* (na medida em que o presente da convocação não pode ser escamoteado) dada pela recolha de traços do passado parece estabelecer um *paradigma de crítica* que, do ponto de vista lógico, supera, enquanto juízo final, as possibilidades críticas da testemunha. A certificação autobiográfica, como instituição natural do homem como ser memorioso e narrativo, participa de uma dimensão performativa que, inscrevendo-se numa forma de vida<sup>469</sup>, contribui para a evidência como categoria mínima para a constituição do juízo crítico, gerando a investigação. Funde-se, por outro lado, com a verdade factual.

É que, se a actualização do passado que a figura do testemunho pode representar não escapa à mediação da linguagem enquanto reificação possível do ontem, então a verdadeira medialidade mora na narração retórica. Como se apenas esta, paradoxalmente, fosse capaz de proceder à produção mediada e diferida da originalidade do acontecimento. Se a testemunha é ainda traço e estímulo de uma espécie de localismo da Verdade, então será irrefutavelmente necessário que a prevenção contra o esquecimento parta de um narrador cuja observação não proceda da visão. Da testemunha, a narrativa recolhida será sempre uma fatora de memórias.

---

<sup>468</sup> Aristóteles, *Da Interpretação*, I, in Aristotle, *The Categories/On Interpretation* by Harold P. Cook, *Prior Analytics* by Hugh Trednwick, London, William Heinemann/Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1962, p. 115.

<sup>469</sup> Cf. Renaud Dulong, *Le Témoin Oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, EHESS, 1998, p. 55.



Quanto ao retor, da narrativa concebida resultará o antídoto contra o esquecimento. Daí o seu papel no julgamento: exterior à deliberação (que pertence ao juiz), formador da crítica.

A testemunha não está menos imersa numa estrutura ritual – e, portanto, mediatizada – que, apelando a uma performatividade biográfica, põe em cena, mesmo que anamnesticamente, uma constelação de instituições e discursos. Daí a sua nomeação enquanto “instituição natural”<sup>470</sup>, expressão contraditória que, apesar de tudo, sintetiza a sua insuficiência enquanto instrumento crítico. De certa forma, o papel da testemunha corresponde a um primeiro grau de mediação na metamorfose, através da linguagem, de um *événement* em *fait*, que pode ter na Verdade o seu paroxismo, pois que faz também parte da construção testemunhal a apresentação verosímil da Verdade. O que significa que nem a Verdade basta a si mesma, nem a palavra é veículo infalível para que a convicção no outro se cumpra.

Não poderia ser de outro modo, quando o presente é a marca temporal da evidência. Com efeito, “a prova é um *acto* que se objectiva na *actualidade*, sem que seja possível dissociar as duas coisas”<sup>471</sup>, necessário para que a evidência, que não pede auxílio exterior para fomentar a convicção, possa ser abandonada na sua condição primária de aparência. Ora, a narração anamnética, enquanto *acto*, sendo a linguagem uma estrutura da evidência<sup>472</sup>, se naturaliza a institucionalidade da testemunha, enfrentará sempre a impossibilidade de repetir o instante kairológico que marcara o acontecimento. Isto significa que a ontologia do passado que a linguagem discursiva (neste caso) é capaz de carregar é não apenas responsável pela possível inteligibilidade do passado, como requer, para poder cumprir-se como tal, a intervenção apodeíctica.

Isto será tanto mais credível quanto mais se perceber como a retórica como anatomia (e vice-versa<sup>473</sup>), se acaba por inspirar a ciência médica sobretudo, como foi defendido já, partindo da sua vertente epidíctica para formar um cânone da exibição nos estudos de anatomo-fisiologia, mais estenderá o seu *logos apodeiktikos* (o que diz respeito à demonstração) à emergente historiografia. Por isso, a relação entre o narrador e a evidência que caracterizará o discurso historiográfico tem na retórica judicial as

---

<sup>470</sup> Cf. *Idem, ibidem*, pp. 55-59.

<sup>471</sup> Fernando Gil, *op. cit.*, p. 37.

<sup>472</sup> *Idem, ibidem*, p. 55.

<sup>473</sup> Convocamos, aqui, o elucidante estudo de Heinrich von Staden, “Anatomy as Rhetoric: Galen on Dissection and Persuasion”, in *The Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, Vol. 50, 1995, pp. 47-66. O autor procede à análise comparativa entre a componente pública da dissecação enquanto *performance* e a retórica enquanto arte da prova, inspiradora do jogo entre *apodeixis* e *epideixis* que o anatomista levaria a cabo.

condições da sua própria retórica, sem que possa partilhar com a *tecnê* médica a sua gnoseologia fisiológica, mesmo quando, e talvez por isso mesmo, holisticamente considerada. Todavia, a expressão kairológica da efectividade de retor e de físico hipocrático serviu o contexto de emergência da historiografia, muito para lá da consideração desta como, também, descrição dos flagelos humanos.



## Capítulo VII

### HERÓDOTO: A DESCONSTRUÇÃO DO ESPELHO

Jacques Jouanna identifica sumariamente semelhanças entre o discurso de Heródoto e as explicações do *corpus hipocraticum*, no que diz respeito à descrição de doenças. Trata-se, pois, de uma série de comparações nas quais o autor das *Investigações* oferece esclarecimentos de ordem ecológica para a doença, provocada esta pela mudança, sobretudo, das estações<sup>474</sup> e faz residir em aspectos meteorológicos a causa dos males humanos. O autor do estudo adverte para a evidente ausência de um sistema etiológico em Heródoto, o que faz com que o chamado pai da História convoque a intervenção divina como culpa da doença, facto claramente censurado pelo autor de *Ares, Águas, Lugares*, para quem o conhecimento do meio e o cuidado do doente são os dispositivos de doença e cura a ter em conta numa medicina racional.

#### Contar a verdade a mentir

Serve esta comparação para Jacques Jouanna apresentar Tucídides como abrupta antonímia de Heródoto. De facto, do ponto de vista do pensamento médico ocidental, Heródoto estaria votado à permanente paralelização entre a visão do acontecimento e o expediente divino como causa última das coisas. Bem diferente seria o caso de Tucídides. O seu racionalismo e a rejeição de uma causalidade transcendente para as consequências da peste de Atenas, que magistralmente narra, valer-lhe-ão pósteros reconhecimento de Thomas Hobbes. Ao oferecer a sua tradução da *História da Guerra*

---

<sup>474</sup> Cf. Jacques Jouanna, “La naissance de l’Art Médicale Occidental”, in Mirko D. Grmek (dir.), *Histoire de la Pensée Médicale en Occident*, Vol. 1, “Antiquité et Moyen Âge”, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 62.

do Peloponeso a Sir William Cavendish, o filósofo inglês sugere a necessária evidência dos acontecimentos históricos, prevenindo o seu leitor para a sombria contemporaneidade do seu presente. A obra de Tucídides aparece, assim, como revelação de uma intenção historicista, diferentemente de Heródoto que colocou as suas *Investigações* sob a égide do esquecimento.

Através da comparação entre os parágrafos inaugurais das obras de Heródoto e de Tucídides, a diferença acima apontada ganha particular relevância para o que nos interessa. O autor das Histórias, como já sabemos, coloca a sua narração directamente sob o olhar protector de Mnemósine, ao declarar directamente a luta contra o esquecimento como sua capital intenção. As suas *histories*, cerzidas para uma audiência pública e oral e, também por isso, assentes numa estrutura da ordem da *apodeixis*, pretendem a demonstração de uma espécie de história total que abrangesse todo o mundo conhecido<sup>475</sup>.

De onde a sua narração ser fruto da sua *autópsia* sobre as coisas, bem mais do que de uma dissecação metodológica que, no seu caso, inviabilizaria, potencialmente, a vocação universalista da sua narrativa. Não por acaso, Cícero, no momento em que cunha o papel de Heródoto como pai da História na fórmula que vigorará até hoje, haverá de apelidar de *fabulae* as suas histórias:

Quamquam et apud Herodotum patrem historiae et apud Theopompum sunt innumerabiles fabulae.<sup>476</sup>

O que falhará virtualmente e que granjeará à sua escola o epíteto de *mentirosa*<sup>477</sup> será precisamente a possibilidade definitiva da evidência como auto-suficiência da Verdade. Ora, a afirmação do filósofo de Arpino não deve ser descontextualizada; ela surge no contexto do debate sobre Verdade e falsidade, a propósito de que a historiografia é convocada, tal como o fora na *Poética* de Aristóteles, por oposição à Poesia. No texto de Cícero, a definição do objecto da *História* (historiografia) como a verdade em todas as suas relações parece injustamente excluir Heródoto de uma historiografia em que o discurso do racional prevalecesse sobre o disponível e tradicional fundo efabulatório da cultura grega (sobre si e sobre os outros).

---

<sup>475</sup> Cf. Rosalind Thomas, *Herodotus in Context. Ethnography, science and the art of persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 1.

<sup>476</sup> Cícero, *De Legibus*, I 5.

<sup>477</sup> Vide William Kendrick Pritchett, *The Liar School of Herodotos*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1993.

Em discussão está a acurácia que se espera do historiador como aquele que narra a Verdade, nomeadamente quando os acontecimentos sobre os quais o discurso incide são ainda recentes e estão na memória (*recenti memoria*) dos homens<sup>478</sup>. Em causa estão, pois, a existência testemunhal que atesta a ontologia do acontecimento mas também a sugestão de que, enquanto ser anamnético trespassado de temporalidade, o homem poderá sempre transportar *em si para os outros* a revelação da Verdade.

Como veremos, ainda que a apregoada “oralidade” de Heródoto, bem como a constante presença de lendas veiculadas através de uma retórica enfática<sup>479</sup>, devam ser convocadas como condicionantes discursivas da *apodeixis* do historiador de Halicarnasso, a verdade é que a sua narrativa ultrapassa os cânones arcaicos nela recorrentemente apontados no que toca à própria intenção das *Investigações* e precisamente porque diversa da de Tucídides.

Se a crítica de Cícero for pensada à luz de uma retórica da ironia, devem também ser relativizados não apenas o tratamento anacrónico de Heródoto como pai da historiografia enquanto género, como, outrossim, a não menos anacrónica avaliação da sua narrativa como *falsa*. François Dosse é bem claro quando afirma: “A passagem de Homero para Heródoto é também a manifestação de um início de secularização, possibilitado pela posição ocupada pelo *histo.r*”<sup>480</sup> Porém, e aceitando só provisoriamente o termo “secularização”, a narrativa de Heródoto não abandona a reconhecida piedade grega (*eusebeia*). Esta continuará a ocupar um nicho, agora pertencente a uma extra-ordem, a partir do qual deterá ainda a possibilidade de intervenção nos assuntos humanos, através da crença e não da acção divina directa<sup>481</sup>.

Não por acaso, e ainda no âmbito da influência medicinal nos escritos de Heródoto, este vem recordar, a propósito do hermafroditismo do povo Scita, como a sua explicação residia em uma maldição lançada por Ártemis<sup>482</sup>. É evidente que o que deve ser questionado é se tal declaração pode ser vista como tributo ainda, como Jacques Jouanna defende, da supremacia do religioso sobre a racionalidade ou se, pelo contrário,

---

<sup>478</sup> Cícero, *De Legibus*, I 5.

<sup>479</sup> Cf. Rosalind Thomas, *Herodotus in Context*, p. 6.

<sup>480</sup> Cf. François Dosse, *A História*, São Paulo, UNESP, 2012, p. 8.

<sup>481</sup> Cf. Jacques Jouanna, *op cit.*, p. 63.

<sup>482</sup> Heródoto, *Livro I*, 105.4: “Este templo [de Afrodite Urânia] – tanto quanto me foi possível apurar pelas informações que obtive – é o mais antigo de todos os santuários edificadas em honra desta deusa. O de Chipre inspirou-se nele, ao que dizem os próprios Cipriotas; o de Citera foi fundado por Fenícios, provenientes desta parte da Síria. A esses Citas que espoliaram o templo de Ascalão e à respectiva descendência, infligiu-lhes a deusa, para sempre, uma doença que os efeminiza. De modo que o povo cita a origem da sua doença, e os viajantes que chegam a esta região da Síria podem constatar com os seus próprios olhos em que condições se encontram os chamados «eraneus»”, p. 133.

do que se trata é precisamente da matriz narrativa de Heródoto em acção: descrever. São compreensíveis as motivações da defesa de Jouanna.

Porém, o que vale a pena destacar-se, no caso do autor das *Histórias*, é a vasta informação de cariz médico, na qual têm relevo as particularizações fisiológicas e a assunção da própria autoridade do narrador, capaz de estabelecer uma teorização pseudo-científica<sup>483</sup>, o que terá motivado, indubitavelmente, a crítica de Cícero – e, bem antes deste, de Tucídides e de Aristóteles. Isto permitir-nos-á concluir que a exposição do real para memória futura, como princípio norteador dos primeiros passos da narrativa historiográfica, seria tão mais aceitável quanto menos fosse sujeito ao crivo crítico do próprio autor.

De facto, assumidamente diversa da Filosofia, da Medicina e da Poética, a narrativa contra o esquecimento (pois que esta será a mais directa forma de qualificar a prosa de Heródoto) referenciava uma realidade que pertencia já ao passado, logo, ontologicamente impossível de reconstruir. Porém, diante dessa irrealizável recuperação, o discurso produzido deveria ser guiado por uma incapacidade, diríamos hoje deontológica, de recurso à imaginação, para termos ainda e sempre em conta as declarações de Aristóteles na sua *Poética*. Não deve tão-pouco ser afirmado que o impressionismo da narrativa do historiador de Halicarnasso resulta de uma consciente dádiva de linguagem concedida ao pretérito e que, por isso, poderia ser confusamente caracterizada como teleológica.

### **As Investigações e a vitória da Ananke**

E, se nos parece que é bem menos do que isso pela sempre matriz didáctica do seu discurso enquanto finalidade, não será menos correcto afirmar-se que o particular domínio de *Mnemósine*, se é ainda impedimento de um protótipo historicista, é também o que granjeia às *Histórias* a expressão coroada da consciente luta contra o esquecimento. E esta através, já não da subserviência ao trágico e ao mítico enquanto expressões antropomorfizadas (mas *estranhas*) da experiência humana do Absoluto, mas através do chamamento da finitude enquanto não-entidade tutelar, mas sim

---

<sup>483</sup> Cf. Rosalind Thomas, *Herodotus in Context*, p. 30.

enquanto condição. Ora, este processo não pode, como François Dosse pretendeu, ser simplesmente tratado como passo primeiro num alegado processo de secularização, entendido este como fundação da narrativa historiográfica<sup>484</sup>.

Com efeito, o processo de racionalização que resultou, como já referimos, na passagem do *mythos* ao *logos* e que tem, também, expressão naquilo a que o Estagirita chama d *Histórias*, não pode, tão-pouco, ser considerado uma dessacralização que corresponda a uma mera transferência da mitologia e do sagrado para um campo profano que a *polis* não podia ter, tanto mais que a divindade era ainda a identidade do estranhamento apreensível, sendo que a tentativa filosófica de pensá-la prova ainda, na Antiguidade Grega do século de ouro da sua democracia, a sua pertença a este *mundo*.

Do que talvez a narrativa de Heródoto seja *enunciação* é a progressiva necessidade de, admitindo o lugar da divindade (e não poucas vezes o autor das *Investigações* o faz), constatar uma força temporal e uma dinâmica espacial autónomas entre si. De onde resulta, pelo contrário, o encantamento pelos *Outros* encontrados e convertidos em informação que Aristóteles, como já recordámos, haveria de qualificar como fulcral para o ofício diplomático.

Filho do seu tempo e da sua pátria grega, Heródoto, consciente de um público diante do qual as suas histórias deveriam ser recitadas, tendia para a convocação naturalizada do mito e, conseqüentemente, de elementos romanescos<sup>485</sup>, sem que tal implique a redução da causalidade das coisas ao típico deus *ex machina* grego. Revela, no entanto, uma subordinação às leis divinas, mesmo se está em causa a necessidade política e moral enquanto dependência de imperativos de ordem religiosa<sup>486</sup>:

Posta homens da tua guarda pessoal a todas as portas, com ordem de tirar os bens a quem os leva e de lhes dizer que tem necessidade de oferecer o dízimo a Zeus. Tu não lhes provocarás o ódio, por lhes tirares as riquezas à força, e eles, reconhecendo que estás a agir de modo justo, entregá-las-ão de livre vontade.<sup>487</sup>

---

<sup>484</sup> Cf. François Dosse, *op. cit.*, p. 9.

<sup>485</sup> Cf. Maria Helena da Rocha Pereira, *op. cit.*, 2012, p. 292; A. J. Toynbee, *Greek Historical Thought*, New York, New American Library, 1952, p. XIII.

<sup>486</sup> Cf. Guy Lachenaud, *Mythologies, Religion et Philosophie de l'Histoire dans Hérodote*, thèse présentée devant l'Université de Paris IV, 1978, p. 73.

<sup>487</sup> Heródoto, *Histórias*, I, 89, 3, pp. 118-119.



Se foi já confirmada a acção política como potência própria na intriga de Heródoto<sup>488</sup>, a presença de deuses e tradições têm ainda um papel determinante na concretização de uma visão política do mundo. Ora, a secularização enquanto desmitologização, para usarmos a expressão de Max Weber, responde ao impossível prolongamento de um estado de menoridade (Kant di-lo-á mais tarde acerca do filosofar) face à angústia perante o conhecido, o desconhecido e o que destes se revelava inapreensível. É que a cisão aberta entre o Deus criacionista e o mundo, resultado da natureza da criação deste, não é sensível nas cosmogonias míticas – ou no próprio império lógico da filosofia grega.

Parece-nos indubitável que Heródoto não pode ser entendido como um actor da secularização e irrisório afirmar-se que emergência do discurso historiográfico foi, no momento das *Histórias*, suportada por tal processo, na medida em que aquilo que poderia ser considerado como devir histórico é ainda, e não raro, acção dos deuses vingadores sobre a desmesura cometida<sup>489</sup>. Em última análise, é desta luta que desponta a lei da História. O exemplo apresentado por François Châtelet permanece incontornável: ensinando Creso, Sólon apresenta o exemplo de Telos, modelo de moderação (não de modéstia) segundo o qual, mediante a conduta dos homens, os deuses actuam sobre a sua vida e a sua morte.

Com efeito, “la loi de l’histoire s’infléchit, dès lors, en loi morale”<sup>490</sup>, ambas, no entanto, sujeitas à lei maior da *Ananke*, a Necessidade fatalista. A ela a História está ainda subordinada como se nem a escolha humana pela moderação provasse uma possível Liberdade e conseqüente ultrapassagem da mórbida temporalização cíclica do mundo. Em última análise, Heródoto não se afasta nem dos filósofos nem dos trágicos, guardando a sua novidade para o que Aristóteles surpreende no seu discurso: a coexistência de acontecimentos ontologicamente independentes entre si acaba por ser a sua forma de revelação.

O seu esclarecimento, para continuarmos a convocar a nomenclatura de Max Weber, está circunscrito, indubitavelmente, às leis da *polis*, a ponto de muitos verem na sua obra um elogio da democracia ateniense<sup>491</sup>; porém, a presença do oráculo e do sonho continuam a provar como a expectativa do futuro será sempre a espera que a ordem da *Moira* seja cumprida. Ou, na insuperável definição de François Châtelet, “la

---

<sup>488</sup> François Châtelet, *La Naissance de l’Histoire*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962, pp. 66-67.

<sup>489</sup> *Idem, ibidem*, p. 85.

<sup>490</sup> *Idem, ibidem*, p. 85.

<sup>491</sup> *Idem, ibidem*, p. 87.

temporalité historique est comme ponctuée par une série d'événements qui doivent se produire immanquablement<sup>492</sup>.

A narrativa de Heródoto não pode ser vista como gestante de uma objectivação desmagnificada do mundo, já que em causa não está ainda e não poderia estar a separação entre homem e cosmos, ambos unidos sob os desígnios da mesma *ananke* divina, ambos perpassados por um devir que os próprios deuses não poderiam alterar: o *kosmos* como modelo da *polis*, a *polis* como subordinada ao cosmos, a ponto de a desmesura ser punida transversalmente pelas gerações, significando, assim, que o erro (*Atê*) enquanto acto possui uma sobrevida sobre o acontecimento.

Por outro lado, e porque o processo de secularização não implica necessariamente a queda da religião<sup>493</sup>, serve a narrativa de Heródoto para enfatizar a supremacia final de uma explicação do mundo radicada nas ideias de Erro e de Destino. Com efeito, se é notória a integração de um racionalismo que se traduz no modo discursivo eleito e na própria descrição dos acontecimentos, a avaliação destes redonda sempre na dependência cega do acto humano como manifestação da própria divindade.

### **Contra o espelho de Heródoto: uma impossível operação historiográfica**

A narrativa de Heródoto é construída, pois, assente no débil equilíbrio entre o senhorio do Fado e do Erro e o desgoverno da contingência, o que, apoiado numa estrutura de cariz relativista que defende uma identidade intencional entre Verdade e mentira, despertará a crítica de Aristóteles e, mais tarde, a desconfiança de Plutarco. Com efeito, o historiador escreve:

Pois, na altura em que é necessário dizer uma mentira, ela deve ser dita. É que, de facto, todos nós desejamos a mesma coisa, quer quando mentimos, quer quando dizemos a verdade: se, por um lado, os que mentem estão à espera de ganhar alguma coisa, convencendo alguém com as suas mentiras, também os outros dizem a verdade para ganhar maior credibilidade e para que mais algum lucro lhes provenha com a verdade. Assim sendo, embora não tenhamos a mesma atitude, é o mesmo fim que temos em vista.<sup>494</sup>

---

<sup>492</sup> *Idem, ibidem*, p. 81.

<sup>493</sup> Cf. Fernando Catroga, *Entre Deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil*, Coimbra, Almedina, 2006, p. 42.

<sup>494</sup> Heródoto, *Histórias*, III, 72.4, p. 127.

Em causa está a subversão da boa retórica, a sua única forma filosoficamente empenhada e defendida por Platão e Aristóteles, o que não apenas neutraliza na escrita proto-histórica de Heródoto a possibilidade de uma *operação judiciária*, como paralisa a alavanca ascendente da metodologia dialéctica na qual o ofício retórico moral e eticamente pré-ocupado assenta. Que *apodeixis* é, pois, aquela com que as *Investigações* são apresentadas, quando encontramos no seu decurso o que, não devendo ser confundido com um elogio da mentira, não deixa revelar espaço concedido à sofística? François Châtelet é rápido e invariavelmente certo na defesa de Heródoto: esta passagem será prova de um espírito mais racionalista do que moralizador e, por isso, de um narrador capaz de expor os avatares sucessivos do bem e do mal que na História se jogam<sup>495</sup>.

Heródoto estaria, pois, consciente, através da sua narrativa, da arbitrariedade dos acontecimentos, mas a estes somente poderia reconhecer uma natureza dupla: a sua dimensão fortuita enquanto chegada, a sua dimensão perfeita enquanto determinação. A História que Heródoto pretende narrar para que o futuro dela não se esqueça será sempre a realização de um destino fixado, ainda que a acção que enforma o acontecimento seja sempre resultado da ambição heróica, ela mesma traje da *hybris* absoluta: o domínio sobre o *outro*. De certa forma, e contrariamente à caminhada rumo ao trágico que a historiografia de Tucídides virá a ser, as *Histórias* de Heródoto desafiam um certo relativismo serial, já que em jogo está sempre a luta de um pela supremacia (pelo que os seus monarcas revelam ainda muito do herói mítico), como se fosse desse impulso que os acontecimentos históricos brotam e que a passagem do tempo, através deles, fosse sustentada.

Por essa razão, também os portadores do futuro, de que o Oráculo de Delfos e a sua Pitonisa serão, talvez, a voz mais celebrada, não poderiam, no discurso de Heródoto, produzir mais do que perspectivas múltiplas sobre o mesmo fim. São eles a reificação social e religiosa de uma plurivocidade hermenêutica, expressão da obliquidade divina, que, tantas vezes, Heródoto evoca. Irremediavelmente, ao homem não é dado esclarecimento sobre o seu futuro e mesmo a interpretação de sonhos (pois que estes são também *topoi* célebres na narrativa de Heródoto), sendo o esforço humano para

---

<sup>495</sup> Cf. François Châtelet, *op. cit.*, p. 76.

compreender o seu sentido, somente traduz a tragédia suprema que é conhecer o porvir – sem poder alterá-lo.

O futuro é, pois, a expressão máxima da implacabilidade arbitrária dos deuses, o que significa que os acontecimentos engendrados na roca do tempo só uma manifestação autocrática e despótica poderiam ter. O desdobramento apodeíctico em Heródoto estará inevitavelmente circunscrito a uma leitura duplamente anacrónica. A impossibilidade historiográfica das suas *Histórias* reside na dimensão praticamente contrafactual dos acontecimentos, na medida em que é o futuro *dado* que está sempre presente. As suas histórias estão longe, portanto, de poder configurar uma *revelação*, já que “os feitos dos homens” que narra acabam por estabelecer o nó da sua encruzilhada narrativa: se a sua luta contra o esquecimento resulta, também, do desenvolvimento de uma consciência política, ela está sujeita ao peso de uma memória mítica e de uma visão mitificadora, como se a salvaguarda da morte recaísse, não ainda sobre os mortos do passado, mas, antes e somente, sobre o presente.

Parece-nos, pois, imperfeita a declaração de François Hartog sobre uma eventual operação historiográfica à medida do tempo de Heródoto, traduzindo-a sob a atraente e sugestiva metáfora do espelho. Não apenas é extemporânea a aplicação de tal nomenclatura à série de histórias narrativamente autónomas – mas não narrativamente historiográficas –, como a própria atribuição de “espéculo” ao discurso do autor de Halicarnasso contradita a teoria do próprio pensador francês. Com efeito, se quisermos explorar as possibilidades semânticas do espelho à luz da narrativa de Heródoto, é forçoso considerar o seguinte: sendo o espelho, sobretudo, um fenómeno-limiar que separa e aproxima real e imaginário<sup>496</sup>, o seu recurso, no âmbito do pensamento historiográfico, carrega em si a ameaça permanente do ludismo narrativo com que Hayden White ensombrará a escrita da História.

A necessária matriz dúplice da sua imagem, se pode caracterizar a narrativa de Heródoto, mais a distancia de uma hipotética operação historiográfica na medida em que a compreensão dos *traços* do passado está absolutamente fora de causa na escrita das *Histórias*. Pelo contrário, o espelho comporta, mesmo nos trâmites mais clássicos do termo, uma dimensão narcísica que, se poderá ser invocada a propósito da legitimação da autoridade narrativa em Tucídides, dificilmente poderá ser aplicada à construção do discurso das *Investigações* sem torná-la, perigosamente, um documento

---

<sup>496</sup> Umberto Eco, *Sobre os Espelhos e Outros Ensaios*, Lisboa, Difel, 1989, p. 12.

de ensimesmamento mitológico e lendário. Daí que deva ser relativizada a dívida narrativa de Heródoto para com Homero e os trágicos<sup>497</sup>.

Indubitavelmente, há na sua narrativa uma dimensão cenográfica que não apenas parece fixar a movência imparável do tempo trágico, como apresenta o acontecimento como uma informação imóvel. Diante deste, a série desdobrada de acontecimentos, se comprova a arbitrariedade do acontecido, como Aristóteles sentencia, comprova outrossim a ausência de uma intencionalidade hermenêutica, que deve estar sempre ao serviço da operação historiográfica. Dir-se-ia, pois, que a dimensão especular passível de ser rastreada em Heródoto passa, bem mais, pelo ainda encantamento diante do acontecimento (na acepção já abordada), o que, em parte, pode ser justificado pelo carácter formalmente fechado de cada narrativa. Escrever as histórias da História seria, pois, proceder à exposição de sentenças divinas, forma de *informatizar* a tragédia. E, por isso, escreve Heródoto sobre Candaules o seguinte:

Não muito tempo decorrido – pois queria o destino que lhe acontecesse mal (...).<sup>498</sup>

De facto, a natureza especular do discurso estará na irónica amálgama entre o pré-conhecimento do seu fim e, apesar deste, a exploração da narrativa como possibilidade pré-suposta e intransformável do passado e dos outros. De certa forma, a fatalidade inerente ao discurso de Heródoto potencia a possibilidade da fusão de horizontes, noção cunhada por Hans-Georg Gadamer e que terá na definição do terceiro termo da mimese tríplice de Paul Ricoeur, aplicação arguta a que, mais à frente, nos dedicaremos. Com efeito, como num espelho, as expectativas do leitor – neste caso, sabemos, do ouvinte – são preenchidas de forma intensiva e plena, tornando a intriga *exposta* e recapitulável, como se de um guião do trágico de tratasse. No limite, a narrativa metamorfoseia-se em suporte para fixação iconográfica, para uso do futuro e assente, não numa política de reconhecimento, mas, antes, num mecanismo de familiaridade.

De novo, a incompatibilidade entre a metáfora do espelho e uma muito hipotética operação historiográfica parece residir no risco do espelho enquanto

---

<sup>497</sup> Cf. Bérenger Boulay, “Histoire et Narrativité. Autour des chapitres 9 et 23 de *La Poétique* d’Aristote”, in *Fabula, la Recherche en Littérature, Dossier Historia et Poiesis*, sessão de linguistique et de littérature d’Aussois 2005, organisée par l’association CLELIA,

[http://www.fabula.org/atelier.php?Histoire\\_et\\_narrativite%26acute%3B\\_Autour\\_des\\_chapitres\\_9\\_et\\_23\\_de\\_La\\_Po%26acute%3Btique\\_d%27Aristote](http://www.fabula.org/atelier.php?Histoire_et_narrativite%26acute%3B_Autour_des_chapitres_9_et_23_de_La_Po%26acute%3Btique_d%27Aristote) (visto a 11-10-2012)

<sup>498</sup> Heródoto, *Histórias*, Livro I, 8.2, p. 61.

projecção especular (mas não especulativa, reflexa), que amarra o conhecimento ao olhar contemplativo, desvirtuando a pré-ocupação que o nexa das temporalidades incute ao discurso da historiografia. Dotar Heródoto de tal atributo acaba por colocá-lo no seu justo lugar: o da produção de ícones, platonicamente censuráveis enquanto prejuízos à própria Verdade – conclusão que duvidamos ser o objectivo de François Hartog. Porque, se no lugar de inaugurar uma retórica da alteridade<sup>499</sup> perguntamos se não estará antes em causa uma retórica da causalidade, já que o grande móbil da acção humana, como referimos, fora sempre a desmesura.

Não será, assim, a *Ananke* o suporte da crença no princípio da *historia magistral vitae*? Assim, falar-se, pois, da narrativa de Heródoto como lugar do anti-mesmo, ainda que estejamos num plano etnográfico ou geográfico, colide com a impossível liberdade do Grego. E, talvez por esse mesmo motivo, porque o cumprimento da *tykê* – não raro sob a forma de *thanatos* – vencerá sempre sobre o homem helénico, Heródoto escreve as suas *Histórias* para evitar a execução da morte maior que é o esquecimento.

O espelho, devolvendo ao espectador uma imagem que é um ícone absoluto<sup>500</sup>, não admite a apresentação de provas, pelo que jamais poderá ser *judiciária* a sua retórica. Diante do espelho, não é possível produzir signos. Assim o defende, radicalmente, Umberto Eco<sup>501</sup>, definindo a imagem especular como uma impossibilidade de ausência através da qual é estabelecida entre o objecto e a sua imagem uma relação de duas presenças sem qualquer mediação entre si.

Ora, o resultado desta quase prova absoluta da arbitrariedade do signo é a também impossível interpretação da imagem – somente o objecto que necessariamente a precede ontologicamente, mas que lhe equivale realmente, pode ser interpretado. Pelo que, estejamos diante quer de uma metáfora do espelho que remeta o narrador para a sua própria identidade, quer de um mecanismo separador de Heródoto-etnólogo de um Heródoto-historiador, quer ainda de uma acepção (generosa) de espelho virtualmente identificado com o *olho (istor)* do historiador<sup>502</sup>, a atraente imagem de François Hartog pode e deve ser tanto contestada como renovada. E isto em função não dos títulos que a posteridade viria a dar ao autor das *Histórias*, mas, antes, em nome de uma hermenêutica da escrita da História.

---

<sup>499</sup> François Hartog, *op. cit.*, p. 331.

<sup>500</sup> Umberto Eco, *op. cit.*, Lisboa, Difel, 1989, p. 25.

<sup>501</sup> *Idem, ibidem*, p. 29.

<sup>502</sup> Cf. François Hartog, *op. cit.*, p. 52.

Com efeito, a consideração da sua obra sob a égide do espelho vem circunscrevê-la aos limites do reflexo, logo, da impossibilidade de conhecimento do passado, remoto ou não, já que não se tratará nunca de produzir um discurso sobre as coisas idas, tendo por fundamento primeiro uma intencionalidade voltada para a sua ontologia. Esse será o fim, moral e eticamente entendido, como veremos adiante, da historiografia enquanto ofício da memória. Ele está já presente na abertura das *Histórias*. Porém, se isso nos permite sublinhar, uma vez mais, que fora sempre o desejo primeiro dos que intentaram demarcar-se dos discursos vigentes o nome da Verdade enquanto modalidade única para evitar o esquecimento, permite, também, a incapacidade de Heródoto, enquanto filho do seu tempo, para a produção consciente do ausente diante da certeza da sua irreversibilidade.

Assim, quando Hartog principia, e bem, um seu artigo com a afirmação de que “the epic and history – set on the boundary between the visible and invisible to call mind those who are no longer – together play the role of taming death while socializing it”<sup>503</sup>, torna inexequível, do ponto de vista lógico, a metáfora do espelho que elege para sintetizar a obra de Heródoto. A poética do Outro, justificada, sobretudo, à luz da proto-etnografia de Heródoto, cairá por terra se assumirmos, como acreditamos ser viável, que o Outro do discurso historiográfico é, como o próprio Hartog lembra (inspirado por Jean-Pierre Vernant), o ausente morto. Por esse motivo, a sua função social deve ser equiparada à dos ritos tanatológicos e não ao espelho. Ora, a imagem especular pertence unicamente ao espelho – dando origem, *sendo*, a outro referente.

Todavia, não pode ser este o fundamento, nem tão-pouco a desculpa, para se ler no autor das *Investigações* uma chamada imputação causal singular e que, definindo o ofício historiográfico como, também, um labor sobre *o que poderia ter sido*<sup>504</sup>, aceitaria, ilusoriamente, a inclusão do domínio do mítico numa alegada imaginação historiográfica. A metáfora especular não admite, pois, a múltipla comprovação judiciária exigida pelo recurso a uma « construction imaginaire probabiliste qui offre une double affinité, d’une part avec la mise en intrigue, qui elle aussi est une construction imaginaire probable, d’autre part avec l’explication selon les lois »<sup>505</sup>.

---

<sup>503</sup> François Hartog, “Herodotus and the Historiographical Operation”, François Hartog and Wayne R. Hayes, *Diacritics*, Vol. 22, No. 2, Baltimore, The John Hopkins University Press, (Summer, 1992), p. 85.

<sup>504</sup> Raymond Aron, *Introduction à la Philosophie de l’Histoire. Essai sur les limites de l’objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1948, p. 202.

<sup>505</sup> Paul Ricoeur, *Temps et Récit. L’intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 324.

Bem ao contrário. A imputação causal implica uma explicação de ordem científica, facilmente derogável em Heródoto, e indispensável para que o método judiciário seja realizado, pelo que nos perguntamos se é plausível falar numa historiografia de Heródoto, que, não bastando a filtragem desviante da metáfora do espelho, obrigue a equacionar-se o próprio papel do historiador a partir de um tempo em que a História começava a ser escrita – mas não capaz ainda de ascender à função eminentemente cognitiva da historiografia.

Em última análise, os perigos da especulação inibem o entendimento das causalidades e conduzem aos não menos perigosos caminhos de uma descontinuidade arbitrária, no qual Heródoto incorreu ao ambicionar uma história total. No seu caso, as probabilidades retrospectivas seriam substituídas pela fatalidade divina, num discurso falsamente historiográfico do qual apenas se soltaria “l’illusion rétrospective de la fatalité”<sup>506</sup>, impeditiva de um tratamento da tríade temporal (passado, presente e futuro) e, por isso, de uma narrativa responsável, o que nos reconduz ao ambíguo lugar que a afirmação sofística da mentira ocupa no discurso de Heródoto.

### **Uma narração da Verdade encoberta**

As teses sobre o conhecimento histórico de R.G. Collingwood afirmam o nome de Heródoto como primeiro fundador de uma história científica. O que isto significaria deveria ser, acima de tudo, a construção de um discurso interrogador sobre os actos humanos do passado cujas respostas estão dependentes da apresentação de provas, guiado por um pressuposto humanista e não, nas palavras do autor, mítico ou teocrático<sup>507</sup>.

O trabalho do historiador inglês, sob clara influência de Benedetto Croce, deve ser relativizado em função da sua própria época, é certo. Sirva, no entanto, para que, por negação, seja entendida a *retórica* de Heródoto como uma rapsódia de histórias onde a convocação de razões, existindo, não pode inaugurar um discurso humanista pelo simples facto de que, no seio de uma temporalidade cíclica e de uma nascente consciência histórica, o espaço concedido ao *mythos* e a aceitação generalista e sofística da mentira só poderão traduzir-se em uma narrativa acrítica apesar de não a-histórica e

---

<sup>506</sup> R. Aron, *Dimensions de la Conscience Historique*, Paris, Plon, 1961, pp. 186-187.

<sup>507</sup> R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 19.



dentro da qual o homem está longe ainda de ser considerado sujeito. Isto equivale a dizer que só aquando da ultrapassagem de uma temporalidade cíclica pôde a narrativa sobre o passado ser assumida como crítica.

O relativismo da afirmação de Heródoto sobre a mentira, que a integra no campo do que é verdadeiro e que, do ponto de vista ético, salvaguarda as suas razões e finalidades, não deve ser considerado à luz de uma hipostasia moralista. É inegável o eco de Heraclito, voz essa repercutida ainda em Tucídides, como veremos. Nas *Histórias*, a referência à mentira dará conta de de uma consciência sobre a polifonia das coisas, o que levanta a suspeita de ser sempre plurívoco o real descrito pelo narrador. É que do *logos* heraclítico fazem parte a *physis* e a divindade, em domínio desproporcional, é certo, mas tratadas como espírito permanentemente escondido das coisas diante das quais o *logos* se torna expressão. Se “a Natureza gosta de se esconder” (frag. 17), Heródoto parece assumir, pois, a função de *descobridor* (e não revelador, a nosso ver) dessa verdade para que esta possa ser mantida à luz e, assim, não cair no ocaso.

Esta parece ser, pois, a condição da *physis*, pelo que o recurso à mentira fica justificado diante do melhor caminho que leve à essência da verdade. Assim, esta condição é ontologicamente dialéctica, na medida em que a negação da verdade acabará por formar, a nosso ver, a mais importante face da narrativa de Heródoto: a compreensão de que todo o acontecimento é feito de esquecimento a partir do momento em que é assumida como acção humana. O que significa que a sua narrativa corresponde ao discurso da latência do falso diante da veracidade do acontecimento.

Isto significa que as *Histórias* surgem como compreensão dialéctica do mundo, firmada na convicção sobre o “escondimento” enquanto matriz, e a metamorfose em pretérito como motor dessa deambulação a que a passagem do tempo sujeita o acontecimento. A historiografia, género de Heródoto reconhecido por Aristóteles, principiando como, repetidamente aqui tem sido referido, uma luta contra o esquecimento, transporta consigo a consciência já não da origem primeira das coisas, mas antes da segmentação do real em partes autónomas. E, se isto vai ao encontro da constatação (bem mais do que crítica) do Estagirita, é porque o molde heraclítico, que Heidegger consubstanciará na descoberta no não-encoberto como essência do ser<sup>508</sup>,

---

<sup>508</sup> Veja-se a tradução e o aproveitamento que José Barata-Moura faz do conceito de *physis* tal como Heidegger o pensa a partir de Aristóteles, sublinhando, para esse efeito, a ideia de que a natureza descende a partir de si mesma, dando origem, assim, à dialéctica encobrimento/descobrimento em que se

permite pensar o passado como não-acumulação perdida, mas antes como latência narrativa à espera de ser recordada.

De certa forma, o epíteto de *logógrafo* e *doxógrafo* parece fazer sentido aplicado a Heródoto: as objectividades narradas, dispostas sob um desígnio de protecção e de herança, como a abertura das suas *Histórias* bem vinca, configuram uma espécie de campo de errância (impossível não convocar o deserto a que Er escapa no mito platónico) que a exposição da verdade e o uso da mentira parecem poder resgatar. É o tempo que, explicitamente, vem encobrir o que já foi Ser e que, encobrendo, não esgota as condições de possibilidade. No entanto, partindo da ideia de que para os Gregos “Ser” significaria a presença através do não-encoberto<sup>509</sup>, duvidamos que Heródoto pudesse identificar a Verdade com o que não deveria ser esquecido. Porém, recaindo sobre o acto humano o dever da preservação (o que, não implicando o resgate da verdade inviabiliza, como veremos, o recurso de um termo como o de *representificação*), como conservar o passado como ser e não como aparência? Leiamos ainda o que escreve:

O meu dever é referir a tradição, mas de modo algum sou obrigado a acreditar nela. E que esta afirmação valha para toda a minha obra.<sup>510</sup>

Será, pois, como se as histórias de Heródoto relatassem uma Verdade encoberta ainda, *naturalmente* imprecisa e *potencialmente* distorcida porque, contrariamente ao que Aristóteles defenderá depois, a *physis* de Heródoto é, ainda, a totalidade do Ser. As *Histórias* de Heródoto encenam uma certa adequação linear entre o conhecimento e o seu objecto – quando uma poética da ausência (secundada, do ponto de vista historiográfico, por uma escrita da representificação) demandarão um acto inaugural de liberdade que corresponderá a uma revelação.

Em Heródoto, a *tradição* surge associada à família vocabular de *logos* – tal como a classificação da sua própria obra<sup>511</sup>. E é ainda de *logopoiós* que apelida Hecateu (e mesmo Esopo), compilador, como outros, de informações geográficas e de

---

transforma a experiência do Ser. Cf. José Barata-Moura, *Da Mentira: um ensaio – transbordante de erros*, Lisboa, Caminho, 2007, p. 211; Martin Heidegger, *Pathmarks*, (William McNeill, ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 229.

<sup>509</sup> Cf. Martin Heidegger, *Pathmarks*, (William McNeill, ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 206.

<sup>510</sup> Heródoto, *Histórias*, VII, 152, Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica, I Volume – Cultura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 291.

<sup>511</sup> Cf. Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica, I Vol.*, p. 257.

genealogias. De certa forma, o *logos* de Heródoto dá conta de, indubitavelmente, uma lógica de acumulação, mas, também, da consciência de uma herança que, autonomizada face a critérios dualistas moralizadores, é assumida como património, o que significa uma clara dívida para com Mnemósine – e, para além de qualquer metáfora, a voluntária preservação de um já reconhecido grupo de homens de um tempo antigo. Todo o primeiro parágrafo do primeiro livro das *Histórias* é prova da consciência colectiva de entidades “qui sont le «passé» du groupe, l’arrière-plan de la vie presente, les racines où s’implantent, non plus, comme en Mésopotamie, les diverses lignées familiales, mais une tradition culturelle qui sert de ciment à une communauté, où elle se reconnaît elle-même, parce que c’est à travers la geste de ces héros défunts, continûment rappelée, que l’existence sociale, dans sa forme «civilisée», prend aux yeux des vivants sens et valeur »<sup>512</sup>. Como se se dissesse, em suma – e como o farão Burke e Comte – que os mortos governavam os vivos.

François Hartog, mesmo escudando-se em Jean-Pierre Vernant, escamoteando o seguinte: é que, se a morte era, para o Grego, o prémio para os heróis, isso significa a metamorfose do morto num estado de ausência que possa, socialmente, ser transformado em presença positiva. De onde podemos inferir que também as *Histórias* de Heródoto, começando como resistência, são-no, não à morte, mas à morte definitiva que o esquecimento operado pela passagem do tempo, como uma peste, transporta.

De certa forma, não esquecer os feitos dos homens dignos de memória é elevá-los à categoria de heróis – concedendo-lhes uma vida renovada através da narrativa. E, se tal declaração parecer óbvia demais, a ela deve ser acrescentada a utilização de uma “personnage de défunt défini, non plus par son appartenance familiale ou sa position au sein du groupe, mais par la carrière de vie qui lui fut propre”<sup>513</sup> enquanto símbolo social, o que entronca na fundamentada ideia de que existe em Heródoto uma ética da morte, pensada esta como “patamar decisivo da aferição da felicidade humana”<sup>514</sup>, tornando-se, assim, o grande *sentido* da sua narrativa.

De certa forma, Heródoto formaliza aquilo que deve ser chamado “fundamentação do uso público da memória”<sup>515</sup> que tivera nos escritos homéricos e em Hesíodo as primeiras vozes. Afirmámos já que o advento da escrita possibilita também a

---

<sup>512</sup> Jean-Pierre Vernant, *L’Individu, la Mort, l’Amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 112-113.

<sup>513</sup> *Idem, ibidem*, p. 115.

<sup>514</sup> Carmen Isabel Leal Soares, *op. cit.*, p. 46.

<sup>515</sup> Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 18.

prática da amnésia como instrumento político. Está em causa agora a construção de uma *sophia* do morrer que, bem antes do ensimesmamento estóico do sujeito, acaba por ter no registo historiográfico (progressivamente escrito) expressão da concretização da estabilidade que a morte representa para o homem grego. A flutuação da *tychê* adia permanentemente a condição do ser feliz para o *post-mortem* heróico, o que aproxima o desígnio narrativo de Heródoto de uma escrita que é, acima de tudo, para aprendizagem da morte – e, assim sendo, não distante, do ponto de vista da sua *poiêsis*, do egípcio *Livro dos Mortos*.

Uma aprendizagem que, no caso de Heródoto, nos parece já fundada em uma crença no deleite (*delectationem*) do espectador – mais tarde, do leitor – perante os reveses da fortuna humana<sup>516</sup>. Adriana Zangara convoca a este respeito a célebre carta que Cícero endereça a Luceio e na qual, abrindo caminho à intriga na historiografia e na ficção, relembra como

For nothing is better fitted to interest a reader than variety of circumstance and vicissitudes of fortune, which, though the reverse of welcome to us in actual experience, will make very pleasant reading: for the untroubled recollection of a past sorrow has a charm of its own.<sup>517</sup>

Se, seguindo ainda a historiadora francesa, chamarmos à colação Aristóteles e a sua teoria da *katarsis*, facilmente identificamos em Heródoto uma poética do reconhecimento que, longe ainda de uma ética historiográfica e de uma epistemologia do conhecimento histórico, é bem devedora de uma encenação de identificações pertencentes a uma cultura comum – para a construção de identidades colectivas, mas também individualizadas. Isto significa que essa chamada “historiografia trágica” põe em movimento, uma vez mais, a equação que tanto espantara Aristóteles: se a poesia tratava do universal, a historiografia enquanto género emergente debruçava-se sobre o particular com uma não menos intenção universalizadora e, por esse motivo, didáctica. Mas não apenas. É que, também na quase espontânea historiografia de Heródoto, a

---

<sup>516</sup> Na sua excepcional obra, Adriana Zangara não inclui Heródoto na chamada “história trágica” – e compreensivelmente o faz. O capítulo em análise parte do princípio que o público da historiografia é, eminentemente, leitor já e não apenas ouvinte, como, sabemos hoje, era o caso dos receptores primários da obra de Heródoto. No entanto, em virtude de quanto temos vindo a defender, a apropriação que fazemos não nos parece extemporânea. Cf. Adriana Zangara, *Voir l’Histoire. Théories anciennes du récit historique*, Paris, Vrin/EHESS, 2007, p. 70 e ss.

<sup>517</sup> Cícero, *Ad Fam.*, V, 12, 4. (<http://www.bartleby.com/9/3/10.html> - 17.11.2012)

morte significa conhecimento e, da sua concatenação, e somente desta, pode o homem aspirar à imortalidade da fama justa.

E, por isso, nele, contrariamente ao que encontraremos em Tucídides, constatamos uma confissão sobre aquilo a que hoje chamaríamos distância hermenêutica:

Se, para além dessas características, ainda vier a terminar bem a vida, esse é quem procurais, aquele que merece ser chamado feliz. Porém, antes de ele atingir o fim, acautelai-vos e não lhe chameis feliz, mas afortunado.<sup>518</sup>

Ora, se só a boa morte no momento final poderá garantir a felicidade permanente, constância essa que advém precisamente da impossível *hybris* no reino do *post-mortem*, apenas no fim da vida a atribuição da felicidade deixa de ter um carácter temporário e reversível, para poder ser assumida e, por extensão, auto-referenciada e narrada. Creso é o exemplo máximo da insolência punida e exemplo também de como o confronto com a morte neutraliza a *hybris* enquanto impulso, reinstalando a ordem – cosmos e *logos*. Com efeito, a morte é, por excelência, *energeia* narrativa. A epifania que se gera em Creso diante da pira onde seria imolado, aquando da derrota, e que o leva a admitir a razão de Sólon, dá conta de como, na economia narrativa das *Histórias*, e eco da tradição grega, a morte é uma forma de aceder à Verdade, a ponto de Creso, na iminência da morte, ser breve e provisoriamente transformado em conselheiro<sup>519</sup>.

As *Histórias* servem, pois, uma *apodeixis* da vida e da morte, fazendo o elogio, contraposto à crítica de Creso, do repúdio da plena bem-aventurança, como é o caso de Polícrates. De certa forma, assim se refreia o desejo do futuro através do adiamento do presente, como forma de evitar a inveja dos deuses e, assim, contornar o trágico, o que significa que, no não menos cénico palco das *Investigações* de Heródoto, tem lugar, dentro de uma intencionalidade moralizadora, já não a cólera divina da epopeia nem a sucessão de cegueiras que dá tema à tragédia. O narrador de Halicarnasso elabora as suas histórias partindo de uma naturalização da dialéctica entre vida e morte como não apenas leis universais, mas, outrossim, modelo de todas as histórias. Daí que, como defende Carmen Leal Soares e, anteriormente, François Châtelet no seu memorável

---

<sup>518</sup> *Histórias*, 1. 32. 7

<sup>519</sup> Carmen Isabel Leal Soares, *op. cit.*, p. 83.

estudo consagrado ao nascimento da historiografia, as aproximações entre Heródoto e Sófocles, seu contemporâneo e amigo, sejam sintomáticas.



## **Capítulo VIII**

### **DE HERÓDOTO A TUCÍDIDES: A RECUSA DE ESPAÇOS BRANCOS**

Importa sublinhar o seguinte: que o reconhecimento em Heródoto, de que o caso de Crespo restará o mais modelar exemplo, acciona já a aristotélica passagem da ignorância ao conhecimento, princípio trágico que, não obstante, a nosso ver enformará a escrita da História. E isto não do ponto de vista da construção epistémica do conhecimento, que nos parece longe ainda do historiador de Halicarnasso, mas antes de uma teoria historiográfica que, dando os seus primeiros passos na Antiguidade Grega, só poderia transmutar-se em historiografia plena quando o reconhecimento do ausente se tornasse condicionalmente humano.

Isto é, nas *Histórias* de Heródoto, o acontecimento não surge como alfa, o que tem consequências na sua, ainda não *escrita*, mas sim *narração* da História. Mesmo porque, diante do domínio da temporalidade cíclica (e, como já sabemos, matizações), a morte do Outro não trazia ainda consigo a morte de si. A crença na metempsicose não apenas neutralizava a utilidade do corpo legitimando a cremação como prática tanatológica por excelência, como estabelecia um *continuum* que tornava plurais os corpos numa infinitesimal repetição de actos prototípicos, pelo que também o reconhecimento é sempre uma metamorfose – mas nunca uma revolução. Em última análise, o exercício da justiça é feito na vida presente de cada um através do cumprimento da Moira e da perseguição das Erínias – e não num julgamento longínquo e posto fora do tempo. Está inviabilizada, pois, a consumação de uma mentalidade escatológica no caso grego.

Assim, a sucessão de quadros que Heródoto dá a ver apresenta uma intriga em que dor e sofrimento se sobrepõem enquanto objectos da narração historiográfica, carreadores naturais de prazer estético e memória de exemplos. O “fazer ver” de



Heródoto, contrariamente a Tucídides, passará, então, pela humanização do espectador/leitor, o que faz da sua narrativa uma estrutura bem mais tendente aos usos da retórica *epidíctica* do que da retórica *judiciária*. Porém, a sua poética do reconhecimento é ainda em demasia a alteração do destino das *personagens*. E talvez seja precisamente por esse motivo que R. G. Collingwood lamenta a não continuidade da tradição de Heródoto. Com efeito, o historiador britânico lamenta o ocaso da historiografia do autor de Halicarnasso que, sendo um género científico, todavia decai a par da arte grega, contrariamente à longevidade das ciências naturais<sup>520</sup>.

Não nos parece que resida na tendência anti-historicista do pensamento grego a causa desse alegado declínio. Mas talvez a premência de uma estética do trágico – e do épico – não pudesse corresponder às mudanças políticas da *polis*, nem à evolução do próprio pensamento grego, à insuficiência da adaptação racionalista de *topoi* ficcionais (ou míticos) e, porque não?, à potencial falha de uma memória sustentada pelo mito.

### **O consórcio do paradigma judiciário com o paradigma hipocrático**

Tucídides não é tributário em exclusividade, por motivos que exporemos de seguida, da matriz hipocrática, já que o seu trabalho historiográfico passa bem mais pelo que Aristóteles caracterizou como forma judiciária da retórica. Pela mescla entre dádiva hipocrática e a necessidade da prova, Tucídides tem, como Nietzsche tão bem pensou, o domínio sobre a percepção do mundo, através de um controlo do mito (no que voluntariamente se distinguiu de Heródoto – e que lhe vale as acusações de R. G. Collingwood):

Courage in presence of reality distinguishes in the end such natures as Thucydides from Plato: Plato is a coward in presence of reality, – consequently he takes refuge in the ideal; Thucydides is master of himself, consequently he maintains power also over things.<sup>521</sup>

O que significa que, ao invés da asfixia do género historiográfico atribuído a Heródoto, o trabalho de Tucídides, como veremos, compensa a falibilidade do

---

<sup>520</sup>R. G. Collingwood, *The idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 19.

<sup>521</sup>F. Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, The Twilight of the Idols*, ed. by Aron Ridley and Judith Norman, Cambridge University Press, 2005, pp. 225-226.

pressuposto inicial do etnógrafo de Halicarnasso, dando à declarada resistência ao esquecimento, provocado pela passagem do tempo, um suporte narrativo que desafia a mimese poética e mítica – sustentado pelo combate a um medo antigo que a predominante prática crematória na Grécia Antiga atesta: ou, nas mais tardias palavras de La Rochefoucauld, “le soleil ni la mort ne se peuvent se regarder fixement”<sup>522</sup>.

Não é este o espaço para se tentar esclarecer o que leva Nietzsche a declarar que Tucídides fora a cura para o seu platonismo, como se Platão fosse o ápice de uma Atenas metafísica que, ao dissolver um primitivismo dionisíaco, tivesse tornado doente o pensamento filosófico. Deve, no entanto, dizer-se que o que faz de Tucídides um operador da razão no real – e não dentro da própria razão – é precisamente o que leva Heródoto a ser pai de uma historiografia a-histórica: a capacidade, no primeiro caso, de olhar a morte de frente.

Não podemos, pois, concordar com a crítica de Collingwood sobre Tucídides, que o apresenta como “o homem em quem o pensamento histórico de Heródoto foi encoberto e sufocado por motivos anti-históricos”<sup>523</sup>, ao dotar a sua historiografia, segundo o autor inglês, de mais imaginação do que história. É assim que, para o mesmo autor ainda, Tucídides criará meros *mimata* dos acontecimentos. A pergunta que fazemos, pois, é se não é precisamente este confinamento do seu discurso historiográfico que o aproxima mais da historiografia enquanto género do que alguma vez as *Histórias* de Heródoto estiveram.

### **Tucídides: a imitação do tempo como *real mesmo* e a escrita correctiva da memória**

Se Tucídides pode ser identificado como devedor de um padrão hipocrático, avesso bastas vezes a qualquer explicação de ordem sobrenatural como condição necessária para a compreensão e explicação da verdade, não será menos correcto afirmar-se que do entrelaçamento entre as potencialidades da metáfora médica no discurso da *História da Guerra do Peloponeso* e o seu evidente suporte narrativo adequado a uma finalidade, sobretudo, retórico-judiciária, resultará um padrão. Este, longe ainda de uma historicidade fundada na distância hermenêutica e na consciência

---

<sup>522</sup> La Rochefoucauld, *Les Maximes suivies des Réflexions Diverses*, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1981, p. 41.

<sup>523</sup> R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 30.

sobre o presente narrativo como futuro do passado, ancora na ameaça do esquecimento o seu principal estímulo.

Charles Cochrane, mentor da defesa do primado hipocrático na obra de Tucídides, sintetiza, no ano de 1929, a fortuna de ambos os historiadores do seguinte modo: “If we praise Thucydides and decry Herodotus at the presente day, it is because our spiritual affiliations are with ‘science’ rather than with ‘philosophy’; for Thucydides is the most scientific, as Herodotus is the most philosophical of all Greek historians.”<sup>524</sup> Não é possível criticar contundentemente a defesa de Cochrane, tendo em conta todo o desenvolvimento que a historiografia e a teoria da História viriam a conhecer no século XX.

Mas vale a pena referir que, não obstante a adequação da História de Tucídides ao método hipocrático que advoga (e que é, sobretudo, da ordem da estrutura narrativa), não podemos deixar de referir potencialidade da voz de Tucídides como resposta a Platão, por motivos que, no final deste subcapítulo, elencaremos. No entanto, tal não inviabiliza uma narrativa de cariz filosófico, como Raymond Aron virá a defender<sup>525</sup>, no seio do qual a questionação silenciosa sobre o tempo, sobre a sua materialização no acontecimento e sobre o papel da narração serão o primado da escrita da história.

E, admitidas sabidas distâncias por relação a Heródoto, facto é que a posição de Tucídides, definida na expressão que é a clave da abertura da *História da Guerra do Peloponeso*, *sungraphein*, também coloca o seu discurso narrativo sob a visão – mais do que o olhar – da memória. Com efeito, pertencendo o verbo eleito a uma ordem da escrita e da compreensão<sup>526</sup>, a expressão da luta contra o esquecimento é bem menos explícita do que a assumida por Heródoto.

Com efeito, de forma mais subtil, revelando, porém, uma consciência sobre a potencial relação dos acontecimentos entre si (escapando, por isso, a uma visão enciclopedista e cumulativa, como a que caracterizou, em parte, a narrativa do “pai da História”), Tucídides enfatiza, no primeiro parágrafo da sua *História*, a unicidade e a

---

<sup>524</sup> Charles Cochrane, *Thucydides and the Science of History*, London, Oxford University Press, 1929, p. 15.

<sup>525</sup> Cf. Raymond Aron, “Thucydide et le récit des événements”, in *History and Theory*, Vol. 1, No. 2 (1961), p. 104.

<sup>526</sup> Darien Shanske, *Thucydides and the Philosophical Origins of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 19 e ss. A este propósito e no sentido contrário, veja-se também Martinho Soares, *História e Ficção em Paul Ricoeur e Tucídides*, tese de doutoramento em Estudos Clássicos, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em 2010, não pela pertinência ou não do objecto de estudo, mas pelo meritória digressão elaborado em torno dos teóricos da história que precederam Ricoeur e que o autor apresenta como ou sucedâneos, lógicos ou não, de Tucídides ou como ascendência, aleatória ou não, de Ricoeur.

exemplaridade do acontecimento que se propõe narrar, acentuando a contemporaneidade entre escrita e facto narrado e reservando para as provas convocadas um lugar claramente secundário em relação à sua experiência do acontecimento:

Tucídides, cidadão ateniense, descreveu (ξυνέγραψε) a guerra entre Peloponésios e Atenienses e a forma como lutaram uns contra os outros. Começou logo a seguir ao rebentar da guerra, na convicção (ἐλπίσας) de que seria grande e mais digna de relato do que as sucedidas anteriormente, dando-se conta de que ambas as potências se encontravam, em todos os aspectos, no auge da preparação para essa finalidade e porque via que o resto do mundo helénico se ia inclinar para uma das partes, uns de forma imediata, outros depois de ponderarem. Foi este o maior movimento de sempre, que galvanizou os Helenos e determinada parte dos Bárbaros e, por assim dizer, parte significativa da Humanidade. Era impossível, devido à extensão temporal, distinguir com clareza os acontecimentos que se deram antes ou os que ainda foram mais antigos. Quanto às provas (τεκμηρίων) que, investigadas por mim com toda a profundidade, julgo serem de confiar, penso que não eram importantes nem quanto às guerras, nem quanto a outros factos que se deram<sup>527</sup>.

Os sentidos de *sungraphein* acabam por ser desdobrados no decurso do primeiro parágrafo. Com efeito, etimologicamente, *sungraphei* diz respeito ao acto de compor, de descrever, de expor – em prosa. Por esse motivo, como Homero ficará conhecido pela própria Antiguidade por *o poeta* (ὁ ποιητής), Tucídides será, por excelência, o prosador (ὁ συγγραφεύς). Ora, no famoso *incipit* da *História da Guerra*, o autor assume como ponto de partida a especificidade ontológica do acontecimento. É dela que decorrerão as demais metamorfoses da racionalidade invocada. Com efeito, a partir do momento em que a narrativa é justificada pelas potencialidades que o registo escrito – e consequente preservação memorial – oferece, é possível ler em Tucídides a proximidade face a um reconhecimento antecipado da *monumentalidade* do acontecimento.

O que significa que a escrita da *História da Guerra do Peloponeso*, se antecipa a constatação aristotélica da particularidade e *discrição* dos momentos do conflito, é ainda registo de impressões temporais, em permanente nexos cronológico, substituindo o enciclopedismo, e consequente distância, de Heródoto por uma obsessão pelo visto, a ponto de se relegar para segundo plano as provas ontológicas certificadoras dos múltiplos factores de um acontecimento – impossíveis de serem captadas pelo olhar, tópico e não ubíquo, do historiador-observador.

---

<sup>527</sup> Tucídides, *op. cit.*, I, I, p. 67.

O que se passa na narrativa do prosador de Atenas é precisamente a afirmação da experiência, enquanto vivência, como postulado historiográfico. Tal primado transformará a história do conflito ático em um relato que, podendo representar, no limite, as fundações da modernamente chamada história do tempo presente, transfigurará o “estar aí” do acontecimento, como se a sua matriz textual fosse um *continuum* ontológico elaborado para que o acontecimento não abandonasse o seu estatuto enquanto “aquilo que é”.

Desta forma, percebe-se, pois, que a intencionalidade narrativa de Tucídides tenha residido, sobretudo, na primazia do testemunho autobiográfico enquanto, mais do que modo da evidência, imediatez possível. Especularmente, o autor sobrepõe acontecimento e discurso, destacando, assim, a transmissão do primeiro através da plasticidade do segundo. Se a experiência testemunhal supera a validade da investigação, então a narração da *História* pretende, de forma sistemática, que o passado seja apresentado como objecto. Ora, tal, do ponto de vista lógico, obriga o leitor a pensar o mundo em termos *objectivos*, mas explica também o protótipo autopsico, *tout court*, da escrita da História no historiógrafo de Atenas. Por esse motivo, a questão da Verdade deve ser ponderada, já que, a partir do momento em que o narrador sobrepõe o seu testemunho à decisão da prova, está claramente a colocá-la em sua posse.

Isto inviabiliza o ofício do historiar como busca da veridicção. Tucídides incorre no perigo, compreensível se não quisermos cometer o erro do anacronismo, de tornar a experiência própria num dogma. Secundarizada a prova, perde-se a noção da temporalidade como processo da evidência<sup>528</sup> em ordem a instalar-se uma pretensa impossibilidade da dúvida quanto à “existência temporal pontual”<sup>529</sup>. O paradigma da autópsia servia, pois, um método de exposição dos acontecimentos que fazia da coerência, seu verdadeiro método, a prova antes da prova.

A *apodeixis* com que inaugura a sua *História* acaba por limitar-se a ser temporal, portanto, constatação tornada aparentemente paradoxal se pensarmos que a visão, deusa titular da narrativa de Tucídides, encerra em si a sua identidade enquanto processo e, enquanto processo, o seu próprio fim. É ela quem, ilusoriamente, previne a alteração em que o próprio conhecimento das coisas pode tornar-se. De facto, a experiência do acontecimento permitiria não apenas a contemplação da Verdade, como também a fuga

---

<sup>528</sup> Fernando Gil, *op. cit.*, p. 183.

<sup>529</sup> Edmund Husserl *apud* Fernando Gil, *Tratado da Evidência*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, p. 183.

ao engano que o pensamento e as representações podem constituir. Ora, a prova resultaria já do exercício crítico e seria sempre considerada um duplo imperfeito.

Isto acabou por condicionar a apresentação da narrativa de Tucídides, que parece ter como motivação principal a dádiva aos Atenienses da tomada de consciência do próprio autor sobre os acontecimentos respeitantes à guerra do Peloponeso. Na matriz autópsica de Tucídides existe uma espécie de adoração pelo *real mesmo*, tributária ainda da ilusão de que o discurso não é mais um véu de Maya que encobre, velando, o que aconteceu. Com efeito, tudo quanto pretende afirmar deve estar implicado nos factos, já que, potencialmente, o discurso seria não apenas o veículo, mas comportaria mesmo uma identificação com o significado<sup>530</sup>.

Mais do que ser o historiador a falar sobre os factos, seriam os factos a usar o historiador para que não fossem esquecidos. Ou, nas certas palavras de Jacqueline de Romilly, incontornável na sua abordagem a Tucídides: “Du moins a-t-il entendu obliger les faits à parler seuls pour lui et voulu que, par le seul effet de son art, l’exposé du particulier se confondît avec l’interprétation théorique.”<sup>531</sup> E, por isso, continua a classicista francesa, Tucídides é tão utilizado contra a definição aristotélica de historiografia, o que, como temos vindo a constatar, é refutável.

A pretensa nudez do acontecimento, ou melhor, a assumida translucidez do narrador face ao que aconteceu é o verdadeiro resultado da matriz autópsica e dissecadora do autor. No entanto, não cremos que o seja em virtude de uma subordinação do acontecimento ao domínio das causas naturais, como fora defendido na década de 1920, justificando-se, assim, a historiografia “científica” de Tucídides<sup>532</sup>. Não se tratará somente, pois, de uma observação autónoma produtora de resultados passíveis de formar uma previsão<sup>533</sup>.

É que, em última análise, a guerra do Peloponeso surge como acontecimento cujo narrador não exclui repetições imperfeitas – na medida em que ela fora uma espécie de guerra ideal<sup>534</sup> e, nesse sentido, ela mesma prova da narração de quem *viu*, mas comparecendo. Não duvidamos, pois, que Tucídides tenha tentado, através da

---

<sup>530</sup> Cf. Jacqueline de Romilly, *L’Invention de l’Histoire Politique chez Thucydide*, Paris, Presses de l’École Normale Supérieure, 2005, p. 28.

<sup>531</sup> Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 28.

<sup>532</sup> Cf. Charles Cochrane, *op. cit.*, p. 17.

<sup>533</sup> A previsão seria (lacunarmente) o auge da metamorfose da medicina hipocrática em escrita da História, segundo Cochrane: “But this [the procedures which Hippocrates advocates] was the very process which Thucydides sought to apply to history, which thus for him becomes the semiologist and prognosis of human life.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 26.

<sup>534</sup> Cf. Raymond Aron, “Thucydide et le récit des événements”, p. 107.

narração, salvar o acontecimento, ofício esse do historiador, e que o tenha lido à luz de um pré-conceito acerca do modelo de guerra – pois, se não fosse assim, não poderia afirmar que aquele tinha superado todos os outros.

Seja como for, porque o avaliou como o mais tipificador de todos os acontecimentos similares que até ali tinham ocorrido, para o prosador de Atenas, *não ter visto* poderia sempre trazer o perigo da *não-existência*, porque o analisar seria sempre tipificador. Ora, a prova seria sempre a comprovação da evidência e do real enquanto resto, sinais certos de uma aproximação, não suficiente, à Verdade que o acontecimento, ontologicamente, é, pelo que tudo quanto não passasse por essa primazia que a visão representaria no concerto dos sentidos constituiria uma infidelidade, sobretudo, à guerra ática enquanto acontecimento-revelação. É a sua identidade monumental que, granjeando-lhe a dignidade da escrita (de *monumento*), justifica o apego à visão como grau zero do desvio à Verdade. Como se Tucídides acreditasse somente que a sua voz, metamorfoseada em narrativa escrita, fundisse o acontecimento enquanto acto em si mesmo como agente, o que parece patente nas suas palavras:

E quantas coisas muitos disseram nos discursos ou quando estavam prestes a entrar na guerra ou quando nela já estavam, foi difícil lembrar com rigor as palavras que proferiram, quer para mim, quando eu próprio as ouvi, como para outros que de outras fontes a mim as transmitiam. E conforme o que me pareceu que cada um teria dito e era mais apropriado para a circunstância presente, eu mantive-me o mais próximo possível daquilo que na realidade havia sido dito. Quanto aos feitos que foram praticados na guerra, esforcei-me por escrever não sobre informações de alguém que porventura lá estivesse, nem como pessoalmente me parecia provável, mas recolhendo dentro do possível com rigor todos os factos nos quais estive presente ou que por outros me foram contados. Foi difícil descobrir os factos, uma vez que os que tinham estado presentes nos vários acontecimentos não davam a mesma versão, tendo eles próprios lá estado, mas de acordo com a sua simpatia por um lado ou pelo outro ou segundo o que era a sua recordação. Pode parecer menos agradável faltar o fabuloso na minha leitura. Mas todos os que quiserem ver com clareza o que aconteceu e que virá de novo a acontecer nalguma outra vez, em conformidade com o que é humano, seja de igual forma ou de forma parecida, se a julgarem útil, já isso me é suficiente. O que escrevi não foi concebido para ganhar prémios ao ser ouvido de momento, mas como um legado para sempre.<sup>535</sup>

Trata-se, com efeito, de apontar um ciclo assente na *identidade* da natureza humana. Audição (história oral) e memória são colocadas na berlinda do conhecimento

---

<sup>535</sup> Tucídides, *op. cit.*, I, XXII, p. 82.

histórico através da demonização da veridicção em prol da *Verdade vista*. A transmissão desta carreararia já uma deturpação do *real mesmo* de tal forma que a memória do que foi relatado é também marginalizada enquanto instrumento ao serviço da Verdade. O narrador parece abdicar de um julgamento crítico, na medida em que associa ao exercício recordatório uma limitada veridicção que não satisfaz a revelação dos acontecimentos.

Estes, ao serem narrados na primeira pessoa, como o prosador de Atenas defende, invalidam mesmo a escrita da História como revelação (ao contrário da narrativa médica, por exemplo), já que não podem preencher o espaço da duração que o acto revelatório implica, dando origem, assim, ao advento do *kairos*. Existe, pois, um comparativismo implícito à sua intenção didáctico-pragmática típica do conhecimento historiográfico.

Mesmo a qualidade das testemunhas é posta em causa na medida em que elas representam um dos principais entraves para o relato da Verdade. Elas encarnam a falência da memória, argumento lógico para o primado da visão no edifício narrativo de Tucídides. Dir-se-ia que a organização dos acontecimentos, tal como é apresentada, incorre mais no perigo da *mimêsis*, pretendendo escapar-lhe. Com efeito, sendo o contrário da natureza, um efeito de *mimêsis* parece imbuir a escrita da guerra do Peloponeso – mais do que a escrita da história da guerra do Peloponeso, pelo que ousamos dizer que, a partir do momento em que o narrador pretende, no limite, considerar uma não-cisão entre si mesmo enquanto sujeito e o seu objecto, na existência do qual, enquanto acontecimento, pretende fundir-se, a narrativa de Tucídides é uma emulação do acontecimento.

Porém, esta estrutura mimética, forma única de Tucídides tentar uma escrita historiográfica, não compreende a rejeitada dimensão mimética da Poesia, tal como Sócrates a refuta, na *República* platónica. Aqui, durante a diatribe contra a Poesia mimética, são expostos os perigos da impersonalização, na medida em que a cidade deve rejeitar a apresentação generalista de tipos, evitando, assim, a imitação da baixeza humana. E, se tal nos poderia levar a equacionar a falência de um modelo exemplar na filosofia platónica, permite-nos, outrossim, perguntar o verdadeiro espaço da temporalidade cíclica (logo, da pertinência de um ensinamento através do paradigma) na narrativa de Tucídides. É que, como o excerto transcrito sugere, a teoria cíclica é ainda repetida pelo autor da *História da Guerra do Peloponeso*, fornecendo, porém, uma antevisão do futuro em termos ontologicamente singulares. E isto porque,



indubitavelmente, Tucídides intui como o fluxo temporal acabará por, finalmente, produzir uma “história de variações”<sup>536</sup>.

Isto indica que a gramática mimética da narrativa de Tucídides visa ultrapassar a própria dimensão performativa da criticada *mimêsis* do Poeta, sempre visitante da Cidade, precisamente ao tornar-se empresa fiel do *real mesmo*. O exemplo a que a guerra das guerras é elevado proporciona uma aprendizagem vocacionada para o futuro, este pensado como diferença e já não como repetição. Por isso, a sua *mimêsis* não aponta para a cópia dos tipos universais (atributo da Poesia, segundo Aristóteles na sua *Poética*) mas para a narração do acontecimento enquanto mimese de primeiro grau. Com efeito, a sua crença inabalável em si mesmo enquanto encarnação de uma espécie de traço original e primeiro do passado traduz-se na sobreposição entre o acontecimento como duração ontológica englobante na temporalidade e a sua narrativa como condição da própria acção. Assim, o narrador, ao invés de operar uma configuração (narrativa) dos acontecimentos, está ainda num plano que acaba por ser, autojustificativamente, o da pré-compreensão dos mesmos.

### **O ser-por-entre-o-tempo como garantia da verdade**

O narrador está imerso, ele mesmo, num “por-entre-o-tempo” (*Innerzeitigkeit*), como se apenas o tempo presente contivesse todas as acções e, ironicamente, ao narrador não restasse outra solução que não fosse apresentar a História sob a luz unilateral dos seus olhos *quotidianos*. Uma historicidade virada do avesso, dir-se-ia. A narrativa de Tucídides, agrilhoadada numa mimese de tipo I, parece ser antónima de um “ser aí”, pois.

E, se pode sugerir anacronismos a explícita referência a M. Heidegger neste momento, talvez valha a pena recordar como a sua ontologia se opõe ao “que está sob os olhos” enquanto “estado”<sup>537</sup>, o que nos pode ajudar a perceber como não apenas é extemporâneo falar-se em historiografia no caso da narrativa de Tucídides, como é da plástica colagem entre o ver e o conhecer que resulta a pretensão de a sua narrativa ser-entre-o-tempo. Porém, diante do espanto ainda da cronologia, o narrador não consegue

---

<sup>536</sup> Paul Veyne, *Como se Escreve a História*, Lisboa, Edições 70, 2008, p. 13.

<sup>537</sup> Martin Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 349.

superar uma redundante linearidade temporal, o que acaba por tornar, também, parcial a sua pré-compreensão das coisas, já que ele mesmo se declara fonte única.

Consequentemente, fica inviabilizada a possibilidade de construção de uma malha semântica e até mesmo simbólica que, alicerçada na distância temporal, permitiria uma arquitectura configuradora do mundo, tributária, assim, do sistema da mimese II e, portanto, voltada para um papel mediador, necessário à narrativa historiográfica – e a outras. Porém, a fixidez mimética de Tucídides empobrece, em nome da Verdade, a possível expressão ontológica desta. O narrador, pretendendo ser a voz da onticidade do verdadeiro, não pode oferecer mais do que a Verdade como *estado* (e jamais como estado de ser em si mesmo), o que acaba por explicar por que se deparava, confessadamente, com versões diferentes sobre os mesmos acontecimentos.

Porém, a crença na escrita como uma herança perene, declarada por Tucídides, assegura, ainda que presa nos termos miméticos primordiais, segundo a concepção de Paul Ricoeur<sup>538</sup>, a actualidade da acção. Em última análise, o historiador de Atenas, ao fixar-se numa lógica desnudada de pré-compreensão do mundo, privilegiará sempre uma dimensão paradigmática em detrimento de uma outra, esta de ordem sintagmática. Como transformar, pois, o acto em legado, quando a hipotética constituição de uma intriga parece ser ainda deficiente aos olhos de Tucídides?

É que, segundo o seu próprio relato, o autor é assumido, explicitamente, não só como fonte, mas também como critério de veridicção (logo, de autoridade), por isso situado em si mesmo como mediador – antes do texto. A sequencialidade compulsiva com que dota a sua narrativa acaba, também, por ser prova da própria intenção mimética em relação ao tempo. De onde resulta que a actualização do acontecimento através do texto seja possibilitada pela própria natureza pré-narrativa da experiência<sup>539</sup>, tanto mais que o cerco mimético de Tucídides faz emergir uma organização narrativa que é fruto do permanente diálogo entre tempos, transformando a temporalidade em *práxis* do texto.

Dá que falar-se em intratemporalidade (*Innerzeitigkeit*) aplicada à narrativa do autor de *História da Guerra do Peloponeso* não apenas faça sentido porque a sua narração é mais do que mera constatação de um tempo linear, mas, sobretudo, porque ela é testemunho inequívoco de um sujeito pré-ocupado. Não por acaso, Paul Ricoeur sublinha como a intratemporalidade é uma característica fundamental do Cuidado, tal

---

<sup>538</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Temps et Récit. L'intrigue et le récit historique*, p. 112.

<sup>539</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 118.

como M. Heidegger o pensa. Como o autor de *Temps et Récit* bem sintetiza, “la condition d’être jeté parmi les choses tend à rendre la description de notre temporalité dépendante de la description des choses de notre Souci”<sup>540</sup>. Porque ser dentro desta intratemporalidade pressupõe já o cálculo e não apenas a medida do futuro, é a pré-ocupação do sujeito que narra que virá a determinar a intencionalidade e, em consequência disso, a soberania da mimese I.

E talvez não seja desmedido defender-se, retomando a provocação inicial que identifica a proto-historiografia de Tucídides com uma hipotética história do tempo presente, que o tempo da narrativa da *História da Guerra do Peloponeso* não pode ser outro que não o “agora”, na medida em que o instante intencional da pré-ocupação é, sintomaticamente, o “tornar presente”<sup>541</sup>. Ora, como a mediação narrativa carrearia sempre o perigo da modificação da Verdade – risco ao qual reage inaugurando uma impossível *mimesis* intencionalmente imediata –, a pré-ocupação do sujeito diz respeito a uma espécie de assunção (talvez bem mais concreta do que uma atitude historiográfica) da narrativização do tempo público. De certa forma, a narrativa de Tucídides é uma vigorosa tentativa de apresentar o tempo público como “objectivamente real”, para utilizarmos, não por acaso, os termos de M. Heidegger<sup>542</sup>.

É que, de facto, a obsessão cronológica – e cronográfica – do historiador de Atenas acaba por traduzir uma contagem do tempo como forma de declarar um efeito gregário da própria temporalidade. O tempo público corresponde, pois, a uma vivência deíctica do mundo – que não é nada senão a experiência – que confronta o sujeito com o “diante dos olhos”. Este, inabalável face a narrativas do Outro que, testemunhando o Mesmo, dão conta da também solidão subjectiva do tempo público, afiança um estado de coisas aberto, de tal forma que Tucídides afirma ter começado a sua narrativa aquando dos acontecimentos, de tal forma, também, que granjeia ao sujeito a possibilidade permanente de ver *o que tem à sua mão*.

Os termos poderão ser heideggerianos – mas será esta a autópsia de Tucídides, e não apenas porque *vê* e, no limite, *toca*, mas porque ele mesmo faz parte da sua narração enquanto olhar diante do qual tudo surge. Por essa razão, a mimese I pode largamente ultrapassar os termos literários em que Paul Ricoeur a confina<sup>543</sup>. Se os

---

<sup>540</sup> *Idem, ibidem*, p. 121.

<sup>541</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, §80, p. 349; Paul Ricoeur, *Temps et Récit. L'intrigue et le récit historique*, pp. 123-124.

<sup>542</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 472.

<sup>543</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Temps et Récit. L'intrigue et le récit historique*, p. 125.

acontecimentos surgidos na englobante intratemporalidade formam um conjunto semântico e simbólico de estruturas actanciais, então Tucídides, bem mais que imitar uma acção em virtude de uma pré-compreensão do mundo que, naturalmente, possui, intenta lograr a sua reificação através do discurso.

Ora, Paul Ricoeur critica a forma como M. Heidegger expõe a questão da intratemporalidade, apartando-a da historiografia, já que esta será pensada temporalmente em função da historialidade – e não da *Innerzeitigkeit*. Assim, esta é recuperada pelo autor de *Temps et Récit* precisamente pela oportunidade de se questionar a dimensão linear do tempo que ela oferece, já que será dela que se desprenderá o repertório paradigmático da acção humana disponível: “C’est sur cette pré-compréhension, commune au poète et à son lecteur, que s’enlève la mise en intrigue et, avec elle, la mimétique textuelle et littéraire”<sup>544</sup>. Parece inquestionável a sua razão, na medida em que, justamente, apresenta o fenómeno literário como devedor inevitável da pré-figuração do mundo para conseguir a sua própria figuração. Porém, vale a pena sublinhar que, se o filósofo alemão envereda pela marginalização da intratemporalidade no seio do fenómeno historiográfico (o que se compreende à luz do que virá a ser o desenvolvimento da história da historiografia), ela parece ser a possibilidade ontológica da passagem nítida da insuficiência do *mythos* para a vindoura lógica historiográfica.

É na definição desse trânsito que Tucídides surge como metáfora narrativa da própria *tecnê* médica: o seu objecto é o tempo mundano medido, não na sua expressão relojoeira ou calendarizada (visão evidentemente rejeitada por M. Heidegger<sup>545</sup>), mas através da fundação de uma narrativa que, metamorfoseando a acção em discurso, mantém incólume a acção na sua primitividade. Leia-se, pois:

No que me diz respeito, lembro-me sempre, desde o princípio da guerra até ao momento em que acabou, que muitos diziam que a guerra tinha de durar três vezes nove anos. Vivi durante todo esse período, tendo uma idade em que já compreendia os factos e os examinava com atenção de maneira a conseguir ser exacto. Aconteceu-me também ter de me exilar da minha terra, durante vinte anos, depois do coando que assumir em Anfípolis, e estando presente em ambas as partes, mais frequentemente do lado dos Peloponésios devido ao meu exílio, tive tempo para conhecer melhor o que se passava.<sup>546</sup>

---

<sup>544</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>545</sup> Cf. Martin Heidegger, *op.cit.*, §80, p. 477.

<sup>546</sup> Tucídides, *op. cit.*, V, XXVI, p. 463.

Este é, pois, o *tempo* da *polis*, o que equivale a dizer que Tucídides surge como uma cura, como foi já defendido, para o platonismo, não sendo assumindo este como seu antagonista<sup>547</sup>. Não se trata, evidentemente, de contrapor a autópsia de um à contemplação de outro. Bem pelo contrário. Segundo Darien Shanske, trata-se somente de uma divergência em termos de localização. O mundo das ideias, em Tucídides, seria a própria *polis* nas suas relações políticas, o que impele o autor para outra conclusão, que nos é particularmente cara, no seguimento do defendido a propósito de Aristóteles e no âmbito da própria intratemporalidade. É que, enquanto o sistema platónico favorece a dedução (e, implicitamente, a indução), Tucídides enveredará por um modelo abductivo: a argumentação abre o nosso saber na medida em opera através de hipóteses – que, não esqueçamos, pode fazer perigar a veracidade<sup>548</sup>.

### **A narração do acontecido como protecção da verdade**

O que isto significa, na economia narrativa da *História da Guerra do Peloponeso*, é que, se, por um lado, a coerência é conseguida através da cronologia, funcionando, pois, o tempo como entidade invisível e conglobante (na substituição dos deuses?), por outro, cada acontecimento é tornado presente não porque gerado pela ordem temporal, mas porque vive, em relação a todos os demais acontecimentos, em tensão, uma tensão que não engendra dependências, mas que, pelo contrário, acaba por trazer o homem diante da sua trágica condição ao fazer correr diante dos seus olhos a contingente passagem de *chronos*. Ou, na esquemática proposição de Shanske, “Thucydides founds a world because his world performs tragic temporality and allows those who wish to see clearly to abduct their way to wisdom”<sup>549</sup>.

A narrativa da Guerra é, pois, a narrativa da supremacia da *physis*, esta organizada pelo *logos* fundador que, retomando os termos de Heraclito, corresponde a um constante desfolhar de dicotomias, facto que vale a Jacqueline de Romilly a sintomática expressão: “L’histoire de Thucydide est une antilogie en action”<sup>550</sup>. Esta antilogia, devedora da argumentação retórica e da própria matriz relativista dos

---

<sup>547</sup> Darien Shanske, *op. cit.*, p. 138.

<sup>548</sup> Cf. Jorge Lozano, *op. cit.*, p. 90.

<sup>549</sup> *Idem, ibidem*, p. 142.

<sup>550</sup> Jacqueline de Romilly, *Histoire et Raison chez Thucydide*, Paris, Les Belles-Lettres, 1956, p.

ensinamentos de Protágoras (e que têm na fórmula “O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são”), tornar-se-á na própria *práxis* de Tucídides. Ultrapassando uma visão dicotômica dos acontecimentos e, no lugar do reconhecimento retrospectivo da moderna historiografia (ou, muito antes, da própria matriz judaico-cristã), o narrador instaura na sua narrativa, e através da dimensão antilógica, um espaço para a compreensão do acontecimento como um invólucro de opostos ontológicos de cuja relação resultará a Verdade.

A própria descrição da peste que assolou Atenas ou das tramas diplomáticas de Alcibíades ganha relevância enquanto tributo a uma espécie de metafísica realista, no âmbito da qual a narrativa de Tucídides, se autópsica, é porque o autor revela a natureza do *logos*, princípio da *physis*, enquanto *polemos*<sup>551</sup>. O que, em última instância, vem significar que a narrativa da história da guerra do Peloponeso é, sobretudo, uma descrição da mudança – bem diversa dos quadros etnográficos, que, em parte, haviam sido as histórias de Heródoto. Porém, não apenas. A sua narrativa é, bem mais do que a do logógrafo de Halicarnasso, uma teia especular que, diante de uma *polis* idealmente nomológica, e como uma contemporânea câmara de filmagem, acompanha a sucessão momentânea dos acontecimentos. Enquanto narrador e enquanto sujeito, é uma entidade abreviada para que a sua biografia não possa ser confundida com a sua narrativa de guerra.

Parece-nos excessiva a posição de Nicole Loraux, quando, partindo da terceira pessoa utilizada por Tucídides, defende a anulação do narrador enquanto método de construção da autoridade historiográfica. Não nos parece, tão-pouco, que Tucídides pretendesse obliterar-se no presente que narra, apagando-se enquanto locutor, como a autora afirma<sup>552</sup>, e muito menos que essa autoridade seja predicado do discurso historiográfico. A narrativa do escritor de Atenas (bem mais do que de Heródoto, como quer François Hartog), querendo ser continuidade da visão passada, só como espelho pode ser pensada, o que exclui uma voluntária anulação do Eu para melhor compreensão dos acontecimentos por parte do leitor. Bem pelo contrário. Essa compreensão estaria tanto mais ao alcance do leitor – e das gerações futuras – quanto mais este tivesse consciência de que a verdade somente poderá converter-se em lição porque veiculada por um testemunho (e por um testemunho, como *tertius* que impede a

---

<sup>551</sup> Cf. Darien Shanske, *op. cit.*, p. 143.

<sup>552</sup> Cf. Nicole Loraux, “Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse”, *Metis*, Vol. 1, N.º 1, pp. 139-161.

separação entre o acontecido e o lido). É evidente que estamos no domínio, ainda, de uma *historia magistra vitae*, como mais tarde haveremos de afirmar.

E se, a nosso ver, é insuficiente uma perspectiva pedagógica para explicar os múltiplos caminhos que a escrita da História foi assumindo ao longo dos tempos (e até à sua *face* contemporânea), é porque Tucídides não pode ainda fugir a uma visão trágica e cíclica da história de Atenas – da história do seu mundo – que François Dosse pode bem afirmar que o novel historiador “define a sua obra em ruptura com o carácter lúdico da actividade literária”<sup>553</sup>. Tucídides é inequívoco:

De qualquer modo, quanto às provas que foram indicadas, quem quer que seja que acredite que os factos se deram de forma muito parecida, não se enganará, se não conceder muito crédito ao que os poetas sobre eles em verso escreveram embelezando-os até mais não, nem tão-pouco aos cronistas que os embelezam para agradar às preferências de quem os ouve, mais do que para se aproximarem da verdade, pois os acontecimentos já não são verificáveis e muitos deles, com o passar do tempo, por serem incríveis, entraram no reino do mito. Deve-se antes de mais considerar que se tentou encontrá-los pelas indicações mais seguras, uma vez que são bastante antigos.<sup>554</sup>

Contra a transitoriedade do prazer resultante da leitura da obra de arte literária, Tucídides expõe o seu diagnóstico de Atenas, fazendo-o radicar na visão. Só através desta poderia alcançar a inteligibilidade do mundo, em última análise, o seu grande propósito, pois, diante da falência da própria Atenas, obrigada a sempre recomeçar, o aprendizado da arbitrariedade das forças e do tempo serviria a guerra enquanto acontecimento repetível. Todavia, deve ser lembrado que Tucídides não escamoteia a importância de Homero para a sua própria narrativa, não apenas porque convoca a figura do autor da *Odisseia* enquanto autoridade, mas porque admite que a posteridade de um acontecimento pode exercer sobre e a partir ele, através do conhecimento necessariamente indirecto, uma fundamentação crítica:

A melhor testemunha disso é Homero. Tendo aparecido este muito depois do conflito troiano, nem por isso usa, seja em que passo for, essa denominação [Helenos] para todos nem para outros, excepto para os que da Ftiótida acompanhavam Aquiles, os quais foram de facto os primeiros Helenos, muito embora no seu poema utilize denominações como Dánaos, Argivos e

---

<sup>553</sup> Cf. François Dosse, *A História*, São Paulo, UNESP, 2012, p. 17.

<sup>554</sup> Tucídides, *op. cit.*, I, XXI, p. 81.

Aqueus. Não lhes chamou contudo Bárbaros, pois, como me parece, os Helenos não tinham sido separados dos outros povos, para que, como contraste, fossem denominados por um só nome.<sup>555</sup>

Importa, pois, matizar-se o conflito que Tucídides assume entre as fundações racionais da sua narrativa e o domínio retórico e ficcional da Poesia e da Epopeia, já que admite que a intriga da obra literária possa – e deva – estar subordinada, não apenas à verosimilhança, mas, sobretudo, à realidade dos factos que narra. No caso em apreço, e segundo Jacqueline de Romilly, a falta de unidade política<sup>556</sup>. Em procedimento recorrente na sua obra, o narrador reúne informações provenientes do discurso épico para lhe atribuir comprovação física<sup>557</sup>, fazendo uso de um primado da racionalidade no qual é assumido um papel de tolerância para com a Poesia quando as infirmações difundidas por esta podem ser sujeitas à prova. Todavia, o curto excerto transcrito permite também concluir a possibilidade do conhecimento histórico sobre o tempo. Vejamos.

A dúbia figura da serpente que Hygeia empunha parece, pois, servir tanto o cuidado dos vivos acometidos pela doença, como o dos mortos, potencialmente violentados, na sua condição de sujeito, pelo esquecimento. Por isso, quando François Hartog convoca o elogio que David Hume faz sobre Tucídides enquanto fundador da história “véritable” para secundá-lo<sup>558</sup>, oblitera duas coisas. Em primeiro lugar, o próprio Tucídides admite as faces múltiplas do real, a partir do momento em que assume a existência de várias versões. E, depois, admitindo no seu prólogo a impossibilidade de uma história totalmente verista em virtude do seu carácter passado, então somente por ser, por fim, uma história memorial e de memória (facto que Hartog refuta), pode ser convertida quer em lição, quer em própria prova do passado. Sem dúvida, a ressalva na qual Hartog se escuda, e bem, é que permite ligar a ideia de narrativa enquanto inquirição da verdade à investigação própria da retórica *judiciária*<sup>559</sup>.

---

<sup>555</sup> Tucídides, *op. cit.*, I, III, p. 69.

<sup>556</sup> Cf. Jacqueline de Romilly, *Histoire et Raison chez Thucydide*, p. 246.

<sup>557</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 247.

<sup>558</sup> Cf. François Hartog, *Évidence de l'Histoire*, Paris, EHESS, 2005, pp. 91-92.

<sup>559</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 95.



## A escrita da História é virtude: a coragem de ver

Mas se, como já constatámos, as provas são subsidiárias face à experiência do sujeito, o que isto significa é uma estratificação das fontes a serem convocadas para o estabelecimento da Verdade, conclusão óbvia e antiga mas no âmbito da qual vale a pena salientar o seguinte: é que a obsessão autópsica de Tucídides funda-se na impossível retenção ontológica do acontecimento, diante do qual a passagem do tempo opera como agente do esquecimento e, conseqüentemente, de morte:

Mas existem ainda muitos outros acontecimentos, mesmo actuais, que o passar do tempo não apagou da memória, os quais os outros Helenos interpretam de forma errónea, tal como é o caso dos Lacedemónios, que não lançam cada um um voto, mas sim dois, e que os mesmos dispõem de uma “brigada de Pítane”, a qual jamais existiu. É assim que a maior parte dos homens não se dá ao trabalho de investigar [ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας] e de preferência se volta para o que está à mão. De qualquer modo, quanto às provas que foram indicadas, quem quer que seja que acredite que os factos se deram de forma muito parecida não se enganará, se não conceder muito crédito ao que os poetas sobre eles em verso escreveram embelezando-os até mais não, nem tão-pouco aos cronistas que os embelezam para agradar às preferências de quem os ouve, mais do que para se aproximarem da verdade, pois os acontecimentos já não são verificáveis e muitos deles com o passar do tempo, por serem incríveis, entraram no reino do mito. Deve-se antes de mais considerar que se tentou encontrá-los pelas indicações mais seguras, uma vez que são bastante antigos. Mas esta guerra, muito embora o homem julgue que a guerra em que se está a bater é sempre a maior, quando ela termina e pode admirar com maior facilidade o que antes aconteceu e olha os factos a partir dos trabalhos por que passou, sem dúvida que lhe será evidente que foi esta a maior de todas.<sup>560</sup>

Parece, pois, que Tucídides resgata de uma forma de esquecimento total aquilo que seria a multiplicidade de versões discordantes e falsas dos acontecimentos. O autor da *História da Guerra do Peloponeso* sabe que a narrativização falsa de um acontecimento facilita a emergência de outras memórias, na medida em que o interesse pela verdade é substituído pela natural e humana narrativização de quanto não se viu ou ouviu. Define-se, assim, a passagem do tempo como, ela mesma, gestante de um acúmulo de histórias – e restolho<sup>561</sup> depositado sobre a Verdade. A investigação sobre a

---

<sup>560</sup> Tucídides, *op. cit.*, I, XX-XXI, pp. 81-82.

<sup>561</sup> Fazemos aqui clara referência ao título da obra de Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo. Memória e Fim do Fim da História*, Coimbra, Almedina, 2009.

Nerdade parte da imediata mutilação do conhecimento, para usarmos a expressão utilizada por Paul Veyne nas primeiras páginas da sua obra, *Como se Escreve a História*<sup>562</sup>. Não duvidamos que fosse este o consciente paradoxo da escrita de Tucídides, diante do qual sempre o seu método autopsico embateria e que seria, em última análise, a prova em como a historiografia será – e fora desde as suas origens – uma arte de memória.

Pelo que retomamos a confissão de Nietzsche, em *O Crepúsculo dos Ídolos*, sem com ela pretendermos, em definitivo, comungar de um ponto de vista, que consideramos uma espécie de história a contratempo, que identifica um Tucídides post-modernista<sup>563</sup>, o que faz do autor da *História da Guerra do Peloponeso* um dos poucos pensadores em que a linguagem acompanha as suas ulteriores motivações para a criação narrativa. O que significa que, este *fotógrafo* da guerra será menos mentiroso do que... na medida em que pretende, inabalavelmente, salvar os acontecimentos de um *logos* necessitarista, adequando-os, e por isso perdendo-os, a um novo caos descoberto: o da proliferação de acontecimentos. A coragem que Nietzsche reconhece a Tucídides é, pois, a de uma Verdade de primeiro grau, tal como diante de uma autópsia. E talvez seja esta a autêntica matriz hipocrática de Tucídides, e não aquela que Cochrane pretende inaugurar, resumindo e reduzindo a influência do *corpus* e da prática hipocrática à tão apregoadada – e pobre *per se* – objectividade.

O vocábulo eleito pelo autor da *Origem da Tragédia* para diferenciar Tucídides de Platão é *coragem*. Não é preciso invocar o seu lugar na virtologia cristão enquanto *força*. Bastará chamar à cena o seu lugar no pensamento platónico, já que é, alegadamente, por oposição a Sócrates, que Nietzsche apresenta o *seu* Tucídides. Ora, na cidade platónica, a coragem, que teria sido a origem de todas as outras, é a primeira das virtudes a ser ensinada, antes de se aferir que crianças virão a ser ensinadas para a magistratura. Porém, mais do que isso, Sócrates afirma que “a coragem é uma espécie de salvação”<sup>564</sup>, acrescentando “uma espécie de salvação por todas as vicissitudes”<sup>565</sup>. Dentre a concertação das virtudes (sendo as demais, a justiça, a temperança, a sabedoria), a coragem é pensada precisamente como a força (a *energeia*) que não

---

<sup>562</sup> Cf. Paul Veyne, *op. cit.*, 2008.

<sup>563</sup> Sobre a inclusão, a partir dos excertos de Nietzsche, de Tucídides numa onde precursora da visão post-modernista da História (com a qual discordamos), não obstante a profícua leitura que nos proporcionou, leia-se o artigo de John Zumbrennen, “Courage in the Face of Reality”: Nietzsche’s Admiration for Thucydides”, *Polity*, Vol. 35, No. 2 (Winter, 2002), pp. 237-263.

<sup>564</sup> Platão, *A República*, 621a, p. 178.

<sup>565</sup> *Idem, ibidem*, p. 179.

desbota, que permanece, apesar do advento inevitável de toda a corrupção que a passagem do tempo fatalmente comporta, como tecido que se tinge por forma a jamais desbotar. Há, pois, um carácter de intermedialidade na concepção platónica da coragem: através dela se obedece à razão (hierarquicamente localizada no magistrado), através dela se actua.

Mas não apenas. Em Platão, a coragem, enquanto virtude, está estreitamente ligada ao saber, como o Laques e o Protágoras atestam<sup>566</sup>. A coragem é tanto a grande virtude militar que impede o hoplita de abandonar o seu posto quanto a coragem que impede a sujeição à doença ou ao vício. Acima de tudo, ela é conhecimento: conhecimento das dimensões do medo e da confiança e, para além disso, do bem e do mal enquanto futuro, presente e passado. Sócrates oscila entre a identificação entre confiança e coragem e a identificação entre força e coragem (tal como Tucídides, e a sua narrativa sobre Formião) – mas não hesita na sua identificação com o conhecimento.

E, por isso, a *sagesse* será precisamente o reconhecimento dos fins. Ora, na oração fúnebre de Péricles da *História da Guerra do Peloponeso*, defende-se o amor da pátria, a busca do bem da Cidade e a glória como meta; no entanto, aquilo que em Platão parece ser a passagem para a filosofia, em Tucídides, segundo Jacqueline de Romilly, é a encenação de virtudes que, sendo políticas, não abandonam os limites da Cidade para se tornarem universais<sup>567</sup>. Isto leva-nos a perguntar se o que não permite a transposição narrativa de Tucídides para uma metafísica filosófica (e jamais poética, retomando Aristóteles) é precisamente o que leva à descoberta moderna de Tucídides como o *corajoso*. De certa forma, ele é sua meta atingir-se um estágio de conhecimento que fizesse da compreensão do particular a grande *utilidade* da descrição do passado. Isto leva-nos a perguntar se não será precisamente a assunção do pretérito como mestre do presente e do futuro, consubstanciado este no receptor do “legado para sempre” que erige – que fomenta uma assunção da narrativa do passado como veículo de *sagesse*, esta entendida, por enquanto, como capacidade de bem conhecer-se<sup>568</sup>. Vejamos:

Quando aos feitos que foram praticados na guerra esforcei-me por escrever não sobre informações de alguém que porventura lá estivesse, nem como pessoalmente me pareceria provável, mas recolhendo do possível com rigor todos os factos nos quais estive presente ou que por outros me foram contados. Foi difícil descobrir os factos, uma vez que os que tinham estado

---

<sup>566</sup> Cf. Jacqueline de Romilly, *L’Invention de l’Histoire Politique chez Thucydide*, p. 231 e ss.

<sup>567</sup> Cf. *Idem*, *ibidem* pp. 240-241.

<sup>568</sup> Cf. Pierre Charron, *De la Sagesse*, Paris, Lefèvre, 1836, p. 275.

presentes nos vários acontecimentos não davam a mesma versão, tendo eles próprios lá estado, mas de acordo com a sua simpatia por um lado ou pelo outro ou segundo o que era a sua recordação. Pode parecer menos agradável faltar o fabuloso na minha leitura. Mas todos os que quiserem ver com clareza o que aconteceu e que virá de novo a acontecer nalguma outra vez, em conformidade com o que é humano, seja de igual forma ou de forma parecida, se a julgarem útil, já isso me é suficiente. O que escrevi não foi concebido para ganhar prémios ao ser ouvido de momento, mas como um legado para sempre.<sup>569</sup>

É inevitável o regresso a Nietzsche e à coragem, ironicamente ou não, reconhecida a Tucídides, por oposição a Platão. Com efeito, basta recordarmos o prefácio de “Da utilidade e inconvenientes da História para a vida”:

To be sure we need history; but our need for it is different from that of the pampered idler in the garden of knowledge – regardless of the noble condescension with which he might look upon our crude and inelegant needs and afflictions. That is, we need it for life and action, not for the easy withdrawal from life and from action, let alone for whitewashing a selfish life and cowardly, base actions.<sup>570</sup>

No original alemão *Historie* (e não, neste excerto, *Geschichte*), o filósofo, neutralizando a nosso ver uma visão didáctica da historiografia, apresenta a História como chave da *vida activa*, fazendo residir no repúdio do conhecimento histórico a ausência de coragem para a acção. Ora, na filosofia nietzschiana, a acção é impossivelmente conhecida, o que significa que a historiografia seria a mais possivelmente completa tentativa de expor a incompletude da imagem precária e parcelar da totalidade constituinte do ser. E Tucídides fá-lo. Parece-nos, pois, extremamente redutor afirmar não apenas que os historiadores gregos não poderiam ter uma percepção cíclica do tempo, mas também que “Men write history when they want to record events with a chronological framework”, como o erudito Arnaldo Momigliano faz<sup>571</sup>. A intenção do registo cronológico nada será (ou apenas ensaio de cronística, como já a historiografia persa o fora) sem que o processo recordatório do passado tenha por fito a revelação da Verdade. Ora, parece-nos que Tucídides está bem mais próximo

---

<sup>569</sup> Tucídides, *op. cit.*, I, XXII, p. 82.

<sup>570</sup> Nietzsche, “On the utility and Liability of History for life”, in *The Nietzsche Reader*, Keith Ansell Pearson and Duncan Large, eds., Oxford, Blackwell, 2006, p. 124.

<sup>571</sup> Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley/Los Angeles/Londo, University of California Press, 1990, pp. 30-31.

disso mesmo do que Heródoto – sem que esta diferença se traduza numa aniquilação de um pelo outro.

A coragem de Tucídides é, pois, a virtude que o leva a ver de frente o presente como eterna doença do tempo. Aqui se percebe o descrédito que acabou por fazer pairar sobre a obra de Heródoto. É que, apesar de ambos não questionarem a superioridade da tradição oral sobre a escrita<sup>572</sup>, só o segundo intuiu certamente que, para ludibriar com sucesso o esquecimento, seria necessário mais do que a mera representação pública da narrativa. E, se verdade é que relega para segundo plano a evidência da prova material, é inegável que a natureza da *responsabilidade* que assume diante da sua narração dos factos dele faz um precursor, se não de uma crítica historiográfica, pelo menos de uma historiografia pré-ocupada. E talvez por esse motivo Raymond Aron considere Tucídides nosso contemporâneo<sup>573</sup>: por ter sido o seu presente o de uma *grande guerra* e por ter identificado o esquecimento como queda irredutível – que é também o traço essencial do acontecimento.

---

<sup>572</sup> *Idem, ibidem*, p. 42.

<sup>573</sup> Cf. Raymond Aron, “Thucydide et le récit des événements”, p. 128.

### III PARTE

Dilucidar Mnemósine, elucidar o *Lethes*:

os templos da memória

Et, cependant, quoi qu'il en coûte, on est obligé de le dire, certaines traces échappent, sont déjà moins sensibles ; certains traits du visage sont, non pas effacés, mais obscurcis, pâlis. Chose dure, amère, humiliante, de se sentir si fuyant et si faible, onduleux comme l'eau sans mémoire ; de sentir qu'à la longue on perd du trésor de douleur qu'on espérait garder toujours ! Rendez-la-moi, je vous prie ; j'y tiens trop à cette riche source de larmes... Retraced-moi je vous supplie, ces effigies si chères... Si vous pouviez du moins m'en faire rêver la nuit !

Jules Michelet, *La Sorcière*



## Capítulo IX

### A NECESSÁRIA METAFORIZAÇÃO DA MEMÓRIA

Contrariamente a boa parte da galeria mitológica antiga, Mnemósine não conheceu fortuna abundante na história da arte ocidental, em particular no que diz respeito à poética renascentista em torno da alegoria. Com efeito, talvez em virtude da escassa mitografia em torno de si, talvez em virtude da sua própria pulverização nas musas (de resto, também elas parcamente representadas), é pontual a sua aparição figurada, como se fossem irrepresentáveis os seus atributos. Poder-se-á, no entanto, ir mais longe e pensar no significado que, desde a Antiguidade, teve como criadora – e não como criatura, o que significa que o apelo da metáfora viria a ser sempre maior do que o da personificação. Mnemósine nunca aparece, faz *aparecer*. E será esse mesmo acto que estará tão presente em duas das suas poucas representações<sup>574</sup>, a saber: uma cena, pintada em mosaico, proveniente de uma necrópole em Antioquia e datada de cerca do século IV d.C., e uma alegoria da autoria do pré-rafaelita Dante Gabriel Rossetti, “Mnemosyne”, também conhecida por “The Lamp of Memory” (datada de 1881).

No primeiro caso, a mulher representada em pleno banquete funerário e posta sob a designação de Mnemósine pode ser identificada com o grupo de mulheres que se serviria do espaço em causa no âmbito dos *collegia* funerários. É ela quem parece presidir a uma cerimónia que, sabemos, acompanha outros rituais funerários com um

---

<sup>574</sup> Entre outras, destacamos: um complexo de mosaico, pertencente ao período helenístico e datado de cerca do século I d.C., em que figuram Apolo, Mnemósine e as nove Musas, cada figura acompanhada pelo respectivo atributo; “Jupiter e Mnemosina” do barroco Marco Liberii; “Mnemosyne, mother of the Muses”, de Fredrick Leighton, imbuído do classicismo típico da era vitoriana. Não por acaso, ao longo do tão trágico século XX, já não Mnemósine mas antes a Memória, enquanto faculdade e condição do acto recordatório, surge, sintomaticamente, na pintura surrealista nas suas diversas facetas. A título de exemplo, são incontornáveis:



papel purificador, integrando um programa comemorativo de comunhão entre vivos e mortos. Mnemósine figura no banquete como eixo congregador de tempos, assumindo, por isso, o carácter atemporal do tempo: ela significa o passado do morto, o presente da recordação colectiva, o futuro mortal dos vivos. No segundo caso, Mnemósine surge como portadora da luz, artificial, porém, o que traduz o seu carácter efémero, potencialmente constructo e naturalmente difuso e intermitente; acompanhada pela existência de um amor-perfeito<sup>575</sup>, que na simbólica botânica está ligada quer à duração e eternidade amorosas, quer à recordação do passado e à nostalgia sentimental, a figura feminina surge em movimento para diante, momentânea e, portanto, paralela à passagem do tempo, mesmo quando e porque sempre retrospectiva.

Em ambos os casos, a alegoria da memória é trânsito e, portanto, enquanto *tempus fugit*, estímulo à sua fixação. A presença da lamparina não engana; Mnemósine é lucífera. Por esse motivo, ela é revelação. De certa forma, ela reveste-se do chamado silêncio hermético, expressão cunhada por Achille Bocchius<sup>576</sup> e cuja alegoria ganha corpo em Mercúrio, alado e empunhando um candelabro heptagonal. Tal como na máquina de metáforas criada pelo jesuíta Athanasius Kircher, a penetração da luz no espaço-tempo é produtora de milagres imagéticos, controláveis por quem vê, mas, simultaneamente, extrínsecos, como se de apêndices se tratassem. Mnemósine surge, pois, secundada pelos mecanismos da recordação, como fosse mais imediata a figuração da memória do que de sua matrona, como fosse mais possível a metaforização da própria recordação do que a atribuição alegórica da figura. Poderá ser que tal explique a rarefacção da figura de Mnemósine na história da arte ocidental, a par de uma tendência estética para a representação mitológica, bíblica e alegadamente exótica do mundo, *topoi* que acompanham os caminhos trilhados pela imagética do Ocidente.

A sua ausência no campo escultórico greco-romano é notável, tendo em conta a sua soberania enquanto titânide e divindade maternal – mas também na criação literária, contrariamente ao seu antagonista principal, Lete. De facto, se também não abundam representações icónicas da filha de Éris, pelo contrário, ela impregna o discurso épico e filosófico, desde a *Teogonia* de Hesíodo à *Eneida* de Virgílio, desde a *República* de Platão a Pausânias, como, de resto, já tivemos oportunidade de referir. Dir-se-ia, pois, que memória e esquecimento servem como catalisadores da condição humana que, não

---

<sup>575</sup> Ing. “pansy”, do fr. “pensée”, significando “pensamento”, “recordação”.

<sup>576</sup> A expressão acompanha o emblema de Mercúrio acima mostrado e pertence à obra *Symbolicarum Quaestionem de Universo Genere*, datada de 1574. Cf. Frances Yates, *L’Art de la Mémoire*, Paris, Gallimard, 1966.

contendo a difícil finitude de *Thanatos*, carecem de expressão etiológica própria, como habitassem metafisicamente – e subjectivamente – o mundo. Lete acabou por metamorfosear-se, acessoriamente, em irmã de *Thanatos* e de *Hipnos* (o sono), contrapondo-se a Heósforo, a estrela da manhã e, também ela, vencedora diurna e luminosa das trevas nocturnas. Acompanhante de *Heos*, a Aurora, Heósforo era o transportador da luz ao mundo.

Talvez por esse motivo Leibniz, a propósito da descoberta, por Kraft, químico alemão, do fósforo, “substance étrange, capable de émettre de la lumière sans en recevoir elle-même, ni être chauffée”<sup>577</sup>, escreve que a nova substância seria símbolo da alma encontrando em si a felicidade<sup>578</sup>. Não é necessário retomar o trilho da Antiguidade Clássica na sua faceta platónica para se reconhecer o filão que identifica a alma com a luz.

### **Platão: a impressão como metáfora**

No edifício da filosofia platónica, a memória, como, de resto, já foi avançado neste trabalho, detém um protagonismo devido, em parte, ao facto de quer a maiêutica, quer a dialéctica pressuporem um processo retrospectivo. Nesse sentido, o caminho filosófico é aquele que activa a recordação, acabando por ditar a matriz anamnética do pensamento de Platão. Ora, esta matriz, tendo por primícia fundamental a dicotomia entre mundo das ideias e mundo dos simulacros, acabará por conter aquilo a que Paul Ricoeur chamará aporia da imaginação e da memória. Não espanta que assim seja. Com efeito, a índole predominantemente imagética da memória, já que em causa estará sempre a superação da simulação material das ideias, não permitirá a sua autonomia face à imaginação.

Não é objectivo de Ricoeur resolver a referida aporia; porém, ao descrever a problemática da memória partindo, sobretudo, de Platão e de Aristóteles, tornará a problematização da historiografia e da operação historiográfica desta automaticamente

---

<sup>577</sup> Carta de Robert Boyle, datada de 15 de Setembro de 1677 e endereçada à Royal Society, intitulada “A short memorial of some observations made upon na artificial substance, that shines without any precedente illustration”, parcialmente reproduzida em Douwe Draaisma, *Une Histoire de la Mémoire*, *op. cit.*, pp. 101-102.

<sup>578</sup> *Apud* Douwe Draaisma, *op. cit.*, p. 104.

dependente da convocação lógica da imaginação. O mesmo é dizer que uma outra aporia, aquela que, no âmbito do processo anamnético enquanto narrativa, apresentará o objecto desta como um referente ausente que é necessário *representar* (utilizamos, por agora, esta expressão) acabará por assomar em todas as tentativas teóricas de exploração da bifurcação filosófica da *imagem*.

De facto, a representação do ausente assumirá particular relevo na discussão a propósito da *erística* como possibilidade do conhecimento sobre o passado, questão levantada por Protágoras e que Sócrates pensará no âmbito do conhecimento geral. Isto é, quando recordamos o que sabemos é o que sabemos que recordamos? A resposta do mestre de Platão é dada com recurso a uma das metáforas da memória: a do pedaço de cera<sup>579</sup>. A alma é, pois, análoga a um bloco flexível de cera, doada ao homem por Mnemósine, mãe das Musas. O bloco deve, pois, ser pousado sob as *sensações* e sob os *pensamentos* para que estes nele se tornem impressões. Estas são identificadas enquanto imagens (*eidolon*), e a incapacidade de imprimir essas imagens corresponderá ao esquecimento.

Daí que outra das metáforas encontradas para a explicitação do trabalho da memória e da sua relação com o conhecimento seja a da gaiola – movimento que, provocatoriamente, parece ter eco na transmigração das almas e sua distribuição cíclica<sup>580</sup>. Com efeito, se, neste caso, está em causa a posse do conhecimento (o que, segundo Ricoeur, acabará por, do ponto de vista epistemológico, implicar a distinção entre *conhecer* e *saber*), também a analogia convocada não abdica do carácter de investigação inerente ao acto de recordar: a *anamnesis* é uma caça, em última análise.

Ambas as metáforas traduzem o processo recordatório como tendo por objecto e objectivo o vivido (ou aprendido) e a possibilidade da sua posse enquanto acto dependente da fixação de uma imagem, tendência presente ainda em nova metáfora e de forma mais veemente até. Desta feita, o retrato e a sua ligação às artes gráficas – e, relembra Paul Ricoeur, às artes da linguagem<sup>581</sup> (*eidola legomena*). É no *Sofista* que o Estrangeiro e Teeteto concordam em reconhecer no Sofista um produtor de cópias:

---

<sup>579</sup> Cf. Platão, *Teeteto*, 191 d-e, in Plato, II Vol., *Theaetetus. Sophist*, London, William Heinemann/NewYork, G. P. Putnam's Sos, 1921, p. 185.

<sup>580</sup> Sobre as influências órficas no Ménon e na teorização sobre memória e metempsicose, veja-se: Luc Brisson, “La réminiscence dans le Ménon (80-81e) et son arrière-plan religieux”, Luc Brisson, José Trindade Santos *et alii*, *Anamnese e Saber*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 23 e ss.

<sup>581</sup> Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 13.

Hóspede de Eleia: (...) Acerca do sofista diz-me isto: é claro que se acha entre ilusionistas alguém que é imitador das coisas reais, ou duvidamos ainda de que ele não tem verdadeiramente os conhecimentos acerca de tantas coisas quantas parece ser capaz de contradizer?

Teeteto: E como duvidaríamos, ó Hóspede? Mas a partir do que está dito já é praticamente claro que é algum dos que participam na brincadeira.

Hóspede de Eleia: Então, deve-se tomá-lo como um ilusionista e como um imitador.<sup>582</sup>

A lógica será a mesma que norteia o discurso de Sócrates contra a escrita, em *Fedro*, e a que fizemos já devida alusão na primeira parte deste trabalho. As gravuras encerram o perigo da falsidade e da imitação, pelo que a única fuga (que o filósofo deve oferecer) à mentira será a ascense rumo ao mundo das ideias onde o acesso à Verdade corresponderá à superação do próprio corpo já acontecido enquanto simulacro e projecção imperfeita do Ser.

### **A inscrição como *escritura*: a memória é o que já foi presente no presente do passado**

Não retomaremos aqui o já exposto sobre a emergência da escrita na Grécia clássica; no entanto, é necessário vincar que o recurso a imagens que têm como cerne a inscrição (pois que é para tal que todas estas ditas metáforas remetem) denuncia uma espécie de perenidade em potência que é tanto marca identitária do processo anamnético, como faz com que este arraste consigo a inevitável marca da caverna. Tanto mais que os objectos convocados, pertencendo ao campo conceptual da imagem e das artes gráficas enquanto produto de uma impressão, podem ser pensados de duas formas distintas: como *eikon* e como *phantasma*. E que a caverna é, indiscutivelmente, símbolo da escuridão e do esquecimento. Na primeira acepção, trata-se, segundo Sócrates em *Sofista*, de uma cópia fiel do modelo que se pretende representar; na segunda, trata-se do simulacro. Nem Teeteto nem o Estrangeiro decidem qual das artes, a eicástica ou a fantástica, é aquela à qual está sujeito o trabalho do sofista. Fica, no entanto, bem explícito como a primeira preside à criação da verosimilhança (*eikastikên*); pelo contrário, a segunda só poderá realizar aparências (*phántasma*).

---

<sup>582</sup> Platão, *O Sofista*, 235a, tradução de Henrique Murachco Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos, prefácio, introdução e apêndice de José Trindade Santos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, pp. 197-198.

Não é feita nenhuma outra consideração em torno da memória. De qualquer modo, a relação do sujeito com o passado parece estar condenada a uma produção mimética, no seio da qual a impressão será sempre da ordem da produção (da *práxis*, portanto), o que não surpreende no edifício de ideias platônicas, no âmago do qual a coisa primeira tem um estatuto uno, impossivelmente repetido enquanto essência, na medida em que, como tal, é imperecível. Duas implicações daqui decorrem: a primeira é que, se somente por um caminho dialéctico é possível chegar-se ao Ser, então a metáfora da memória enquanto matéria inscrita (ou não) não apenas corrobora o descrédito conferido às sociedades de escrita por Sócrates, como acentua a desvalorização do presente enquanto desvalorização da fugacidade do tempo. A segunda, e que mais contribui para o acicatar da conhecida aporia, é que a aparência (sendo a pintura uma arte fantástica), se parece desprovida de um critério de fidelidade à coisa primeira, é relegada para plano secundário no que toca ao papel a desempenhar na dicotomia memória-imaginação.

Para Paul Ricoeur, “La question reste néanmoins posée de savoir si la problématique de la similitude ne constitue pas un obstacle dirimant à la reconnaissance des traits spécifiques qui distinguent la mémoire de l’imagination”<sup>583</sup>. E talvez que aqui resida a razão pela qual a cultura ocidental acabará por condenar o termo fantasia. De facto, assim acabar-se-á por excluir da narrativa que por excelência pretende representificar um referente ausente – a historiográfica –, o que, apontado por Sócrates como sendo a ordem da aparência, não pode suprir critérios de verosimilhança.

Ora, perguntamos, pois, se a recordação enquanto narrativa não estará mais dependente de uma produção fantástica do que propriamente eicástica, para usarmos os termos de Platão, razão pela qual fará sentido o recurso a uma metáfora da impressão para classificar o labor anamnético. Porque o traço, sendo *semeion*, somente possibilita uma representação incompleta, então a partir do momento em que admitimos ser a retórica judiciária uma *technê* do traço e da prova, isso significará que estamos diante de um discurso que estabelecerá uma espécie de fenomenologia como sua base e como seu meio. Passar-se-á o mesmo com a historiografia.

Esta estará sempre ligada a um trabalho intelectual (a operação historiográfica) e a uma narrativa (o seu produto) que terão fundamentos e expressão fenoménicos: se a cópia (o *eikon*) remete para uma reflexologia passiva, o *phántasma* resultará de uma

---

<sup>583</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 13.

aparição (de *phainon*) ocasionada pelo traço. O que significa que, no seu âmbito, não deverá a mimese (em última análise, uma iconologia) ser considerada sua condição. Com efeito, os *indícios*, que aparecem como potencial prova, são da ordem da *phantasia* e não da eicástica, a avaliar pela sua impossível aproximação a uma cópia. Bem pelo contrário. É pela impossibilidade de devir cópia (ou de sê-lo na sua essência) que o traço implica não apenas investigação, como também uma relação tributária em relação à Verdade que o *eikon*, por definição, não pode ter. Pelo que afirmamos ser esta a matriz da obra de arte literária ou pictórica (opostamente ao defendido por Platão) – mas não da historiografia, ou mesmo da anamnese, restituindo o debate ao ponto de partida de Paul Ricoeur.

Deste modo, só a concepção da narrativa historiográfica pensada como uma fenomenologia que, por sê-lo, sopese o papel da *phantasia* poderá justificar a necessidade de se criar uma palavra que ultrapasse a mera “representação”. Chegaremos à representificação noutra contexto. No entanto, o que não pode deixar de ser dito é que, ao centrar a recordação do referente ausente (e, por extensão, da historiografia) no domínio do que no diálogo platónico é equacionado como *phántasma*, é forçoso reconhecer a necessidade de recorrer a um verbo como *historein* (a inquirição pelo olhar) para traduzir o que viria a ser equacionado como operação historiográfica. E, por isso, podemos retomar a ideia matricial: a metáfora da memória enquanto impressão só pode resultar e ultrapassar em termos relativos a aporia diagnosticada por Paul Ricoeur, precisamente porque, na génese da recordação enquanto narrativa natural, e partindo de um campo epistémico que é o do pensamento filosófico, somente o que (a)parece provoca a pergunta sobre a Verdade.

Por outro lado, a cópia (*eikon*) implicaria, quer no âmbito da narrativa historiográfica, quer no âmbito da narrativa anamnética *tout court*, uma relação de carácter repetitivo com a Verdade, o que desvirtuaria as incipientes considerações de Aristóteles sobre a historiografia e o critério diagnóstico que viria a ser eleito por Tucídides. A demarcação do campo historiográfico como género autónomo que, como já sabemos, foi intuída pelo Estagirita, não poderia ser equacionada (nem hoje o poderá ser) mediante uma razão que exclua o domínio do que fora chamado *phántasma*. A nosso ver, a aporia que confronta memória e imaginação mais como pares do que como produtos divergentes fruto de uma mesma fonte será sempre impossivelmente resolvida ao marginalizar-se da metáfora da impressão, o que em Platão é caracterizado como *arte fantástica*. De facto, se o *eikon* surge ponderado na esfera do *tupos* (a impressão deixada

na cera), então a sua matriz repetitiva rejeitará logicamente a possível dissipação dos traços. Pelo contrário, o *phántasma* incorrerá sempre no perigo dessa dispersão – e, por esse motivo, estará sempre indissolúvelmente sob a vigilância trágica do binómio verdadeiro/falso.

Ora, tanto a operação historiográfica, como a pessoal (no seu limite mais subjectivo) recordação, estão sujeitas à perda irreversível e total do que de si resta enquanto traço.

Hóspede de Eleia: Segundo o modo de divisão proposto, eu mesmo agora acho que distingo duas formas de arte de imitar. Parece que ainda não sou capaz de compreender em qual dessas duas se acha a forma que procuramos.

Teeteto: Mas, fala tu primeiro e divide para nós as formas que dizes.

Hóspede de Eleia: Vejo nessa arte uma, a arte de copiar. É sobretudo ela mesma que se vê quando alguém começa a produzir a imitação seguindo as proporções do modelo, em comprimento, largura e profundidade, e ainda aplicando a essas medidas as cores convenientes a cada uma.

Teeteto: O quê? Nem todos os que imitam tentam realizar algo desse tipo?

Hóspede de Eleia: Certamente que não quantos modelam ou escrevem alguma grande obra. Pois, se aplicassem a verdadeira proporção das coisas belas, sabes que as coisas superiores pareceriam menores do que o necessário, e as inferiores maiores, porque umas são por nós vistas de longe, outras, de perto.

Teeteto: Perfeitamente!

Hóspede de Eleia: Por acaso, tendo renunciado ao verdadeiro, não aplicam agora os artífices aos simulacros não as reais proporções, mas as que parecem ser belas?

Teeteto: Perfeitamente!

Hóspede de Eleia: Não é justo chamar imagem ao outro tipo, por ser mesmo parecido?

Teeteto: Sim.

Hóspede de Eleia: Ora, pelo que dissemos antes, essa parte da arte de imitar deve chamar-se arte de copiar?

Teeteto: Deve.

Hóspede de Eleia: E então? O que aparece, por a vista não se achar em boa disposição, estar assemelhado ao belo? Se alguém tivesse força para ver suficientemente essas tais coisas, não chamaria semelhante ao que se diz estar assemelhado ao belo? Se parece, mas não é semelhante, por acaso não será um simulacro?

Teeteto: O quê, então?

Hóspede de Eleia: Portanto, muito disso é parte da pintura e da arte de imitar, em geral?

Teeteto: Como não?

Hóspede de Eleia: A arte que produz simulacros, mas não cópias, por acaso não a denominaríamos mais correctamente de arte fantástica?

Teeteto: Muito mesmo!<sup>584</sup>

Pelo que hoje podemos defender a insuficiência do retrato como metáfora para a memória – tanto mais que as neurociências corroboram a própria dominância da impressão como analogia-mãe a partir do momento em que sustentam os traços corticais como suporte da recordação. No entanto, é das primícias discutíveis de Platão no estabelecimento da metaforização antiga da memória que podemos avaliar a sua importância para o debate historiográfico em torno da memória. Mesmo que, como Paul Ricoeur sintetiza, nos diálogos platônicos *eidolon* e *eikon* não sejam confundíveis e o segundo corresponda à marca da ausência<sup>585</sup>.

### **Aristóteles: a memória como *pathos***

No âmbito da história do pensamento sobre a memória, o caso de Aristóteles difere do que temos dito a propósito de Platão, na medida em que a centralidade da *empiria* na reflexão aristotélica sobre o mundo dita uma divergência de ordem essencial. A sua definição, contrariamente à recordação, assenta em duas dimensões: a temporalidade e a afecção<sup>586</sup>, o que, se parece admitir uma espacialização do recordado no próprio tempo, localiza a memória na sensibilidade humana. A partir do momento em que *mneme* é vinculada (e o termo não é, aqui, inocente) ao passado e em que a sua expressão é da ordem do *pathos*, a concepção aristotélica de memória está adscrita a uma sensorialidade que, tal como no jogo retórico, é pensada como motivação emotiva para que a credibilização se cumpra.

Se tivermos em conta a multiplicidade de definições que o vocábulo “*pathos*” transporta<sup>587</sup>, a avançada por Teofrasto, na linha sucessória de Aristóteles, aponta explicitamente para “impressões passivas (*pathe*) dos sentidos às quais concedemos um certo tipo de realidade”<sup>588</sup>. Ora, definir Aristóteles a memória como *pathos* acabará por resultar na sua determinação como marca temporal, como se *mneme* somente fizesse sentido como percepção do tempo que passa. Com efeito, se existe memória quando o

---

<sup>584</sup> Platão, *O Sofista*, 235d-236c, pp. 198-200.

<sup>585</sup> Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 17.

<sup>586</sup> Seguimos ainda o esquema descritivo apresentado por Paul Ricoeur em *La Mémoire, l'Histoire et l'Oubli*; no entanto, a organização interpretativa é nossa.

<sup>587</sup> Vide F. E. Peters, *op. cit.*, p. 183 e ss.

<sup>588</sup> Teofrasto, *Da Sensação*, 61, 63, *apud* F. E. Peters, *op. cit.*, 184.



tempo corre<sup>589</sup>, sendo *pathos*, ela é a experiência temporal por excelência. Assim, a memória surge ligada à percepção – e não ao pensamento (*nous*)<sup>590</sup>. Aparentemente, o seu sujeito ficará limitado, pois, ao Eu que experiencia; no entanto, o Estagirita admite que o julgamento implica memória<sup>591</sup>. Ora, se esta surge pensada como *pathos* temporal e, por isso, como impressão, isso significa que a metáfora da impressão opera, ainda, enquanto tributária de uma epistemologia da memória no seio da qual esta será sempre apresentada em estreito vínculo quer com a emergência da imagem, quer com a inevitável convocação da escrita. Com efeito, e como bem aponta Paul Ricoeur, a ideia da inscrição pressupõe a de movimento (*kinesis*), necessário para que a impressão aconteça, e dela resulta o traço (*semeion*)<sup>592</sup>.

As aporias reconhecidas em Platão permanecem: a da ausência como presença e a permanente dependência da imagem. A elas voltaremos. No entanto, importa-nos agora reafirmar que uma concepção de memória enquanto *pathos*, tal como Aristóteles a apresenta, não é confundível com *aesthesis*. Tal declaração é tanto mais decisória quanto mais se levar em conta que a afecção (*pathos*) é, ela mesma, identificada como imagem inscrita<sup>593</sup>, que surge acompanhada de dor ou prazer e que interfere com o julgamento.

A aceitar tais princípios, a memória, se no caso platónico, possibilita uma dialéctica ascendente e, por isso, o encontro final com a Verdade e com a *Ananke*, no exemplo em apreço é potencial perturbadora do *logos*. De facto, retomando a taxonomia retórica, *pathos* é um dos elementos da tríade argumentativa, a par de *logos* e de *ethos*. Ausente na retórica deliberativa mas necessário às demais modalidades quando concatenado com as outras qualidades referidas, *pathos* liga-se ao *logos*, para resultar na retórica judiciária, e ao *ethos*, para compor a retórica epidíctica. Isto exclui o seu escopo de efectividade na retórica declarativa, cuja projecção temporal é o futuro.

Como *pathe* são, na sua definição mais vasta e também mais essencial, as experiências do corpo<sup>594</sup> (e que a *Ética* seja consagrada aos *pathe* da alma), o seu

---

<sup>589</sup> Aristóteles, *Da Memória e da Reminiscência*, 449b25, cf. Richard Sorabji, Aristotle, *On Memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, p. 70.

<sup>590</sup> *Idem, ibidem*, p. 71.

<sup>591</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>592</sup> Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 21. E não por acaso, Henri Bergson em *Matière et Mémoire* (1896) se fixa no movimento para pensar a memória: as imagens sobrevivem no tempo através desse movimento, pois, não porque sejam móveis, mas precisamente devido à sua imobilidade. Assim são gerados o reconhecimento e a atenção.

<sup>593</sup> Aristóteles, *Da Memória e da Reminiscência*, 449b25, p. 69.

<sup>594</sup> Vide F. E. Peters, *op. cit.*, p. 185.

recurso em dois tipos de retórica e o seu abreviamento num terceiro tipo não deve ser ignorado quando em causa está o entendimento das metáforas da memória – sobretudo quando ao serviço de uma reflexão sobre a escrita da História. É que, em última análise, se o recurso ao *pathos* na retórica epidíctica originará uma dimensão experimental e perceptiva no auditório, no que diz respeito à retórica judiciária (a que nos tem interessado desde o início deste trabalho), esse uso torna clara uma terceira aporia que estará sempre disseminada no discurso historiográfico. Como os *pathe* carregam uma dimensão física, na medida em que despertam no ouvinte uma *impressão*, não pode ser de somenos importância que a sua acção resulte, não raro, na provocação da própria experiência do ouvinte. O mesmo é dizer que a assistência é estimulada a recordar.

Compreende-se que não seja este o caminho eleito por Ricoeur para sintetizar a problemática da memória em Aristóteles, na medida em que não explicita como pode a historiografia ser tributária da retórica judiciária. Nem seria esse o seu objectivo. Porém, a verdade é que, precisamente pela definição primordial de memória em Aristóteles (a que identifica *mneme* como *pathos*) é que essa ponte não apenas deve ser feita, como nesse trânsito não deve escamotear-se que dessa ligação resultará nova aporia: um discurso que tenha o passado como objecto possibilitará sempre uma experiência indirecta e mediata. Ora, a definição de Aristóteles, que repete ainda a exploração de uma metáfora da memória enquanto inscrição, ao colocar no *pathos* a diversidade entre *mneme* e recordação (por exemplo), acabará por fazer redundar no traço e na prova – e não no *ethos* – a própria validade da memória e, consequentemente, do discurso retórico.

Mas não apenas. Se os *pathe* são caracterizados através da sua natureza psíquica<sup>595</sup>, não é menos verdade que Aristóteles os define como tendo por consórcio vital certas mutações físicas. É certo que com isso se afirma o carácter doloroso ou alegre de *pathos*, mas julgamos não ser excessivo ver nessa quase dialéctica entre materialidade e imaterialidade de *pathos*, o perfil da grande figura da narrativa historiográfica: a ausência presente. Se o *nous* não está sujeito à acção de *pathos*<sup>596</sup>, pelo contrário a *psyche* e a sua matriz dualista correspondem à casa das impressões.

Forma de se defender que, em Aristóteles, a memória depende do traço não apenas para ser activada, como para ser considerada *pathos* – e não *aesthesis*. O papel da narração memorial, catártico ou ressuscitador, como veremos, terá de acompanhar

---

<sup>595</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>596</sup> De onde se conclui a sua imortalidade. *Vide* F. E. Peters, *op. cit.*, p. 186.

também esta especificidade, quando produto de uma operação historiográfica, sob pena de padecer de anacronismo ou de ficcionalização. Ambos os casos conduzirão ao advento de memórias artificiais ou de hipermemórias *falsas*, para retomar o termo tão caro a Hesíodo. Ou, ainda, no limite, à tipificação dos acontecimentos e dos sujeitos. Ora, não fora esse o grande traço distintivo entre historiografia e poesia em Aristóteles?

Todavia, tal como em Platão, também o nexó entre imagem e memória permanece por resolver em Aristóteles. Se, no primeiro, o recordado é visto como imagem gravada na cera, no segundo a memória é afirmada como sendo a matéria-prima que o corpo possui para que possa recordar através da impressão de imagens:

One might be puzzled how, when the affection is presente bt the thing is absent, what is not present is ever remembered. For i tis clear that one must think of the affection, which is produced by means of perception in the soul and in that part of the body which contains the soul, as being like a sort of picture, the having of which we say is memory. For the change that occurs marks in a sort of imprint, as it were, of the sense-image, as people do who seal things with signet rings.<sup>597</sup>

A natureza contraditória da memória é a da imagem e ambas conhecem na metáfora da figura gravada salvação para o impasse, porém, também a sua inevitável falência. É que a inscrição implica a mutação sucessiva da figura cada vez que o ausente é recordado. O processo de recordação será, pois, sempre da ordem do presente, contrariamente a *mneme* – a memória é do passado. Porém, este retratamento metafórico encerra ainda outra aporia. É que a impressão *pode compreender*, como um metaprocessó, um acto voluntário de conservação sustentado também ele por um movimento irreversível e, por essa razão, uno e pretérito. A inscrição parece, pois, fundar um momento potencialmente revelador, o que significa que, em Aristóteles, a memória, sendo a única instância capaz de preservar, carrega em si o sintoma da mudança.

Não admira, pois, que o Estagirita a identifique com a passagem do tempo. E, como a inscrição na memória resultará em uma ordem de imagens, então é possível ler na sua tentativa de explicitação do fenómeno anamnético uma espécie de narrativa natural, diversa em todas as manifestações, porém *igual* sempre na sua estrutura

---

<sup>597</sup> Aristotle, *De Memoria et Reminiscentia*, 450a25, p. 50.

sucessória. Desta matriz sequencial resulta, indubitavelmente, uma investigação – *histories*, portanto:

And this is exactly why we hunt for the successor, starting in our thoughts from the present or from something else, and from something familiar, or opposite, or neighbouring. By this means recollection occurs. For the changes connected with these things in some cases are the same, in others are together, and in others include a part, so that the remainder which one underwent after the part is small. Sometimes, then, people search in this way. But also when they do not search in this way they recollect, whenever the change in question occurs after another one.<sup>598</sup>

O que significa que o processo memorial funciona, em Aristóteles, através da produção e recolha de imagens. Paul Ricoeur, ao convocar a categoria da alteridade como solução para a aporia do referente ausente apresentada no tratamento da metáfora na obra do Estagirita, reafirma “l’absence, comme l’autre de la présence!”<sup>599</sup>. No entanto, o facto de a impressão referenciar sempre o *outro* embate na cisão ontológica que a convocação da imagem como instrumento anamnético acaba por, em última análise, ser. É que a inscrição, ao depender do sujeito que recorda, não apenas é médio do *outro*, como expressão do *eu*. Somente por isso a problemática da imaginação pode ser equacionada.

### ***Ecce phantasia: a e-mergência da anamnese***

Ora, parece-nos que convocar o campo da alteridade, agravado pelo perigo anacrónico que o seu uso aplicado às primícias aristotélicas comporta, contribui para a insistência numa dificuldade no âmbito da qual, inevitavelmente, a imaginação será sempre o nó cego do entendimento da memória enquanto matriz da narrativa historiográfica. Tanto mais se, como o próprio Ricoeur lembra, a recordação (*anamnesis*) for entendida como acção – contrariamente à memória, *pathos*. Ora, o seu carácter activo advém, precisamente, do preenchimento material de lapsos temporais:

---

<sup>598</sup> *Idem, ibidem*, 451b18-22, pp. 54-55.

<sup>599</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 21.

But the main thing is that one must know the time, either in units of measurement or indeterminately. (...) For a person thinks of things large and distant not through stretching out his thought there, as some people say one stretches sight (for even if things do not exist, he can think of them in the same way), but by means of a change which is in proportion.<sup>600</sup>

O recordado, dependente desta mensuração do tempo, surge assim como tributário de um hilemorfismo que, sendo próprio da matéria, empresta a sua natureza mutável ao existido, afirmando a sua materialidade passada, assegurando-lhe uma essência reactualizável, a tal ponto de a memória ser considerada no âmbito das *pathe*. Isto traduzir-se-á em nova dificuldade epistémica: é que, se a matéria é o puro não-ser em Platão e se Aristóteles rejeita essa via, como classificar o recordado numa ordem temporal necessariamente sectarizada para que a anamnese possa cumprir-se, se a recordação não altera necessariamente o existido, mas antes transforma a sua temporalidade? Os termos da equação invertem-se: o recordado será sempre, pois, o fenomenológico, pelo que a acção anamnética configurará sempre uma forma necessária e individual para o que já não existe. Só deste modo faz sentido pensar a definição aristotélica de narrativa historiográfica como fuga ao *tipo*, núcleo da poesia.

Se a memória é *pathos* e se é essa natureza activa que possibilita a recordação sustentada pela distância e pela medida do tempo, Ricoeur é certo na seguinte consideração: “En outre, le rôle joué par l’estimation des laps de temps souligne le côté rationnel du rappel”<sup>601</sup>. Será essa qualidade temporal que distinguirá imaginação e memória. Porém, mais do que isso, interessa-nos sublinhar o seguinte: é que *mnemosine* é exilada, do ponto de vista aristotélico, do entendimento (*noesis*). E a própria definição de historiografia reflecte essa impossibilidade epistemológica da memória, o que granjeará ao género historiográfico a descrença do Estagirita: não podendo ser exercida através de uma operação noética, a memória não poderia ser mãe de um conhecimento autónomo face aos sentidos. Defini-la, assim, como *pathos* é condená-la enquanto acesso heteróclito ao passado. O que talvez Aristóteles não pudesse supor, pois que faz a própria *noesis* radicar na sucessão de *phantasiai*<sup>602</sup>, é que a historiografia funcionará, dizemos, como *noesis* operática, a partir do momento em que formará, a partir dos traços do passado, uma narração. Esta funcionará como guião do recordado para que este possa devir acção pelo sujeito não experiente que todo o futuro do passado é.

---

<sup>600</sup> Aristotle, *De Memoria et Reminiscentia*, 452b7, p. 57.

<sup>601</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 23.

<sup>602</sup> F. E. Peters, *op. cit.*, p. 152.

Todavia, as considerações aristotélicas sobre a memória, se também não resolvem a incerteza quanto ao referente ausente ou a ingrata dependência quer do recordado, quer do conhecimento, face à imagem, ao elegerem o vocábulo de *phantasiai* como condição sem a qual o processo noético não *acontece*, demarcam-se do falso ícone que os *phantasma* platónicos criavam enquanto simulacros. Ironicamente, Ricoeur aponta como o Estagirita não consegue fugir ao uso do vocábulo *anamnesis*, clave de tantas obras platónicas. A constatação de Paul Ricoeur corresponde a uma dimensão processual e iterativa que acabará por ser o cerne da operação historiográfica: “...”

Mais il demeure entre Platon et Aristote un lien plus fort que celui de l'aporie en voie de résolution. Ce lien est celui de la fidélité socratique dans l'emploi de deux termes emblématiques : “apprendre” et “chercher”. Il faut d'abord avoir “appris”, puis péniblement “chercher”. À cause de Socrate, Aristote n'a ni pu, ni voulu “oublier” l'*anamnesis* de Platon.<sup>603</sup>

Vale a pena lembrar que o termo em torno do qual as palavras do filósofo francês gravitam remete para uma etimologia do regresso. É que *anamnese* parece ser uma memória ao contrário – mas nunca um anacronismo. Ou apenas o será quando usada sofisticadamente. Assim, a narrativa historiográfica, fundada na memória, resultará, para convocar os termos do Estagirita, da aferição de sentidos que restam através de impressões e da sua organização (noética) pela narrativa.

Como também deve sublinhar-se o seguinte: se é da tessitura narrativa resultante dos *pathe* e do necessário filtro da *noesis* para que a memória possa ser elevada a matriz de conhecimento, um conceito como o de memória colectiva merece ser relativizado na sua natureza de “filho de uma ilusão holística, de cariz antropomórfico e antropopático, incompatível com a actual reivindicação da subjectividade e com a contestação da auto-suficiência e autonomia das totalidades sociais”<sup>604</sup>. Sendo *recordar* sempre uma busca da alteridade, então as primícias da investigação que toda a recordação é parte de uma selectividade que em Aristóteles está já no parcelamento do tempo passado, como se a segmentação – logo, a perda – fosse a circunstância por excelência da memória.

Ora, se isto significa que o produto da recordação, a representificação, no caso da narrativa historiográfica, é sustentada pela marca temporal, não foge do que

---

<sup>603</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 25.

<sup>604</sup> Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 12.

Fernando Catroga, a propósito da obra do Estagirita, define como “uma linha de fronteira, por mais móvel que ela seja, entre, por um lado, a imaginação e o fantasmático, e, por outro lado, a memória que se refere a uma anterioridade, ao que já aconteceu”<sup>605</sup>. Pelo que regressamos ao mote com que iniciámos esta secção: se a memória é *pathos* e se o recordado é imagético, como Aristóteles pretende, e se é a impressão – o *risco*, portanto – que produz a *imagem*, como pode a anterioridade fomentar imagens?

### **Santo Agostinho: a memória como *via salvationis***<sup>606</sup>

É bem sabido como Santo Agostinho, ao fixar a memória como olho interior, assim fazendo residir no indivíduo quer a expressão da temporalidade, quer a sua subjectividade através do tempo, determinará o que virá a ser a moderna consciência do tempo<sup>607</sup>. Isto significa a ultrapassagem definitiva de uma concepção cíclica do tempo que, pressentida já no que em Tucídides, como provámos, é a crença da repetição de modelos de acontecimentos, atinge no autor de *Confissões* um carácter, não por acaso, irreversível. Ademais, o que torna insolúvel o dilema presente em Platão e em Aristóteles em torno da dependência da recordação por relação ao *eikon* conhece em Santo Agostinho mitigação temporária.

Vejamos. Com a consolidação da escrita enquanto suplemento, social e individual, da memória, o Livro passa a desempenhar não apenas um papel fundacional, como um papel projectivo. Com efeito, a linearidade escatológica da temporalidade judaico-cristã, tendo por fim a dádiva soteriológica como argumento da superioridade da fé sobre a razão, faz depender da reactualização da memória através da crença a própria consumação do recordado. Pelo que a concepção temporal estabelecida pela Palavra bíblica, assente na revelação de uma sequencialidade que tem no Eterno final aberto de um alfa revelatório, só poderia ter emergido contra um paganismo que, se já

---

<sup>605</sup> *Idem, ibidem*, p. 16.

<sup>606</sup> O título eleito pretende ser eco da famosa obra *Speculum Humanae Salvationis*. Invertemos, pois, a função especular da literatura medieval como reflexo das Escrituras, já que Santo Agostinho orientou a sua reflexão sobre a memória precisamente no sentido de uma retrospecção apenas válida do ponto de vista subjectivo e hermenêutico quando voltada para o futuro.

<sup>607</sup> Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, pp. 12-14; Reinhart Koselleck e Pomian.

decrépito nas suas formas helenística e romana, subordinava ainda a escrita da História a um didactismo de vocação circular – e não ascendente.

O trágico fatalismo helénico, morto no grito de Pã aquando do nascimento de Jesus e morto ainda, dramaticamente, na morte dos mártires cristãos, é ainda formador de Santo Agostinho. E, se não será novidade afirmá-lo, não deixa de ser necessário frisar que a fundação da autoridade primeiro do Livro e, depois, da Igreja responde à fantasmática errância da *psyché* grega, ensimesmada nas calhas da pesada roda da circularidade. Pelo que as *Confissões* de Agostinho de Hipona fixam para memória futura o aprendizado do coração (a fé) imbuído de um didactismo de vocação salvífica, admitindo, assim, a rejeição do erro através da observação da Palavra.

Por outro lado, “a verdade do narrado provinha da autoridade do *Livro* e da Igreja, isto é, o passado só poderia ser objecto historiográfico se a razão de ser dos acontecimentos fosse apreendida através da fé, o que colocava o texto sagrado como exclusivo paradigma de explicação do sentido do tempo”<sup>608</sup>. Não é apenas, pois, do ponto de vista de uma pragmática moral do discurso historiográfico que a forma discursiva judaico-cristã plasmada por Santo Agostinho altera a ordem deixada pela escrita grega sobre a memória. A prova, batalha de Tucídides enquanto *magnificat*, marca, pois, a transição entre temporalidades e, sobretudo, entre as formas do seu registo.

O que constatamos é que, se o axioma ciceroniano, *historia magistra vitae*, só é logicamente possível no seio das circularidades temporais eternas, o lugar que o argumento moral, defendido por Santo Agostinho como justificador do horizonte cristão ocupa terá de ter implicações diversas do didactismo pagão, mas iguais em termos dos princípios perfectivos que pretende gerar. Com isto queremos dizer que, ao excluir a felicidade da abominável roda da fortuna grega<sup>609</sup>, Santo Agostinho tornava a repetição incompatível com a *sagesse* e colocava no coração desta a memória. Esta, tendo por referência um paradigma da invisibilidade – porque o cristianismo é a fé cega no que não se vê<sup>610</sup> – podia, assim, ser fixada na suprema expressão *ex memoriae spe*.

---

<sup>608</sup> Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 64.

<sup>609</sup> Karl Lowith, *The Meaning of History*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 164.

<sup>610</sup> *Idem, ibidem*, p. 160.



### **A *intentio* é a memória estar a caminho**

Com efeito, se em Santo Agostinho a temporalidade do homem, condição da sua existência, tem na eternidade fundamento<sup>611</sup>, a memória virá a ser a prova humana quer da teoria da predestinação, quer da tese do merecimento. Em qualquer dos casos, é a memória que permite o permanente regresso do homem a si mesmo e, conseqüentemente, a possibilidade de transcender a sua condição. Pelo que se ela não é bastante para o encontro com Deus, assegura que a *distentio animi* possa metamorfosear-se em um estado qualitativamente superior: a *intentio* e a *extentio*.

Se o tempo em Santo Agostinho, como Pedro Laín Entralgo defende, é a ocasião para o pecado<sup>612</sup>, então na memória reside a passagem da atemporalidade para a História. E isto será tanto mais pertinente quanto mais próximos estivermos das implicações da *intentio*. Esta, enformando e dirigindo o acto mental, é a responsável pelo “tornar presente”. Assim foi em Aristóteles quando, no seu *Da Alma*, define o conhecimento como a recepção da forma que é inteligível sem o próprio objecto<sup>613</sup>.

Isto significa que, se em Santo Agostinho a distensão é considerada dispersão estéril da vida humana<sup>614</sup>, somente a *intentio* poderá operar o abandono definitivo da *polis* greco-romana para a *civitas Dei*. A *intentio* vem a ser, pois, uma forma de preocupação traduzida nos diversos modos que o cristão tem à disposição para alcançar a salvação. No entanto, ela não pode ser confundida com uma protensão futurística fixada em um controlo sobre o futuro. Mesmo porque, escutando a lição de Karl Lowith, “to understand a mind like Augustin we have to forget the standards of history as a ‘science’ and its supreme ambition to manage future events”<sup>615</sup>.

A *intentio* agustiniana deverá residir, a nosso ver, no que Alain Boureau sintetiza como definição do próprio cristianismo medieval: um movimento duplo de amplificação e de abstracção de um discurso original<sup>616</sup>. Com efeito, do que se trata é da explicitação através da relação prática com a fé cristã de um permanente recurso ao passado não

---

<sup>611</sup> Pedro Laín Entralgo, *La Espera y la Esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 82.

<sup>612</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>613</sup> Aristóteles, *Da Alma*, II 12, III 4 e 8.

<sup>614</sup> Cf. Pedro Laín Entralgo, *La Espera y la Esperanza*, p. 82.

<sup>615</sup> Karl Lowith, *The Meaning of History*, p. 173.

<sup>616</sup> Alain Boureau, *L'Événement sans Fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 10.

como preceito, mas como interpretação necessariamente memorial do Livro. Esta é consubstanciada na Encarnação<sup>617</sup>, mas talvez não apenas. É que, se o *eschaton* é o espelho da linha, não deixa de, espelhando-o, ser a sua contradição. Daí poderá resultar a aparente aporia de Santo Agostinho: confrontado com a pergunta sobre o tempo, não o sabe definir; se não confrontado com a pergunta sobre o tempo, saberá.

De certa forma, e porque afastada de uma concepção cíclica do tempo, a memória que Santo Agostinho pretende oferecer à compreensão através do seu próprio processo de conversão, ao apontar para a interpretação do Livro como fonte e garante de fé, instaura uma experiência da retoma do passado através da recordação do Livro. O acontecimento uno e irrepitível que fora a manifestação de Deus na Terra, operando como referência retrospectiva e impossivelmente repetida, dá origem à recordação como liturgia<sup>618</sup>. Não deixará de ser irónico, na acepção mais humana e menos literária do termo, que o acto conversor tenha tido um outro esboço, anterior às *Confissões*, fixado ainda em moldes retóricos.

É o tratado *Contra Academicos*. Sagazmente, Jean Guitton lembra como a novidade da conversão estava a ser (incipientemente) veiculada através de uma eloquência passadista – e retórica. Assim escreve o conhecido especialista: “Avouons toutefois que si Saint Augustin avait recueilli un vin tout nouveau, il le vendait, au risque de la rompre, dans une outre un peu vieillie”<sup>619</sup>.

Como se dissesse que à arte retórica, qualquer que fosse a mensagem que o seu sujeito pretendesse difundir, faltava a assunção do passado como recordação e não apenas como prova, perfeição testemunhal que Santo Agostinho atingirá magnificamente nas *Confissões*. Ou, dizemos ainda, como se à retórica faltasse, não apenas a dimensão individual da recordação (como a historiografia poderá tê-la ou não), mas a consciência da temporalidade humana através do acto recordatório. Como fosse prova e narrativa – mas não *história*. Para o provar, não nos pode interessar a timidez filosófica de Santo Agostinho e que lhe terá causado embaraços na definição da sua fé e

---

<sup>617</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>618</sup> Vale a pena lembrar a origem etimológica da palavra. “Liturgia”, do Grego ‘leitourgía’, era a função prestada ao serviço público. Na Grécia antiga, o termo, começando por significar os impostos pagos pelos cidadãos mais abastados, para poderem custear a organização dos coros para os festivais e as armadas militares, passou também a designar o serviço público vocacionado para a expressão cívica da religiosidade. Foi com o advento da era cristã que o termo veio a nomear o ritual organizado e usado nos sacramentos e na missas. Portanto, com uma função não apenas religadora mas, outrossim, recordatória, se encaramos a missa como o momento público de revisitação das Escrituras.

<sup>619</sup> Jean Guitton, *op. cit.*, p. 247.

na definição de providência e na construção de uma teologia cristã<sup>620</sup>. Interessa-nos, contudo, como, ao tempo das *Confissões*, já Santo Agostinho marcara a cisão entre a acidentalidade do mundo externo ao homem e a interioridade encadeada dos seus acontecimentos íntimos.

Ora, os textos agustinianos em que a questão da conversão aflora, antes das *Confissões*, são motivados por estímulos exteriores. O formato retórico de *De Academicis* representa, pois, o fingimento que o sujeito que narra experimenta sempre a partir do momento em que *representa* (e a palavra não é fortuita, aqui), mediando, um acontecimento ou uma ideia. Ele é compatível, ainda, com uma certa negligência do passado enquanto acontecimento, já que não sopesa *os futuros do passado*<sup>621</sup>. A derrota dessa apatia quanto ao futuro (herança da face helénica de Agostinho?) virá a ser a grande vitória das *Confissões* a partir do momento em que a narrativa será posta ao serviço do acto a que Fernando Catroga chamará “dar rostos ao passado”. Essa é, pois, a maravilha da memória em Santo Agostinho.

A memória, comprimida platonicamente entre a repetição falhada do *eikon* e a acossada réplica do *phantasma*, conhece uma liberdade condicionada pela deficiência da recordação, mas acendida pela escatologia. Assim, na ausência de um ditame comprovativo – pois que toda a crença reside no Livro –, “la *recordatio*, c’est le souvenir de ce qui est en lui le plus profond”<sup>622</sup>. Ela permite a transcendência do mundo sensível, para utilizarmos a expressão de Pedro Laín Entralgo, por ordem a questionar a própria intimidade do homem. A memória é, por isso, pergunta. Porém, não uma qualquer: pela recordação se chega à origem do mal pois que ela é uma forma de visão interior. É a este espectáculo da interioridade humana que Santo Agostinho chama teatro da memória.

Ela é, pois, o acordar do mais íntimo do homem, e esse acto de despertar deverá enformar uma essência que, no caso de Agostinho e do seu processo de conversão, é, claramente, a história do advento pessoal do sagrado. Ora, assim sendo, e porque “l’incarnation donne donc un fondement ontologique à la narration”<sup>623</sup> ao ser a marca distintiva do cristianismo, a narrativa agustiniana sobre a infância e a adolescência, que dá corpo aos primeiros nove livros das *Confissões*, inaugura uma matriz anamnética que

---

<sup>620</sup> *Idem, ibidem*, p. 249.

<sup>621</sup> *Idem, ibidem*, p. 258.

<sup>622</sup> *Idem, ibidem*, p. 259.

<sup>623</sup> Alain Bourain, *op. cit.*, p. 20.

parece desenvolver o que, com a devida e responsável distância hermenêutica, podemos chamar identidade dos discerníveis<sup>624</sup>.

Isto porque a memória é do Múltiplo<sup>625</sup>: a selectividade que ocasiona o reconhecimento da recordação, se prova a analogia entre vida e memória – “multiforme, multímota e extraordinariamente ampla”<sup>626</sup> –, prova também a auto-referencialidade do esquecimento. Com efeito, concebendo a memória do esquecimento, este é equacionado por Santo Agostinho como imagem:

Acaso se deve entender a partir disto que o esquecimento, quando nos lembramos dele, não está na memória por si mesmo, mas por meio da sua imagem, uma vez que, se estivesse presente por si mesmo, não faria com que nos lembrássemos, mas sim com que nos esquecêssemos?<sup>627</sup>

Isto significa que o esquecimento não é da memória, mas nela se projecta na medida em que pode ser equacionado não como seu contrário ou modo, mas sim como o mais objectivo dos simulacros. De certa forma, é assim que encontrar quer a felicidade, quer Deus mediados pela memória corresponde a uma possibilidade de processo perfectivo, tanto mais que a alegria verdadeira (identificada esta com a divindade), se contida na memória tem assim explicada a desorientação humana – já que o palácio anamnético implica o reflexo do esquecimento, fonte e perfil do erro.

Desta forma, a catalogação de memórias corresponde, sobretudo, à catalogação de tentações<sup>628</sup>. A partir do momento em que se coloca o Bem como destino supremo do acto de recordar – concebida a recordação enquanto preenchimento íntimo da falta – então a memória passa a ser abóbada de uma espacialização pessoal da vida e do caminho para o Bem. Porém, contrariamente ao definido pela filosofia platónica, o regime de retrospectiva somente será profícuo no viático humano rumo à consumação do Bem se a recordação estiver ao serviço de uma pre-disposição para o futuro –

---

<sup>624</sup> É a G. Leibniz que recorremos e à sua teoria da identidade dos indiscerníveis: duas coisas distintas nunca poderão assemelhar-se uma à outra. A teoria tem implicações empiristas e matemáticas e não é nosso fito anacronizar a expressão que lhe dá nome. Todavia, usamo-la por nos parecer, quando pensada à luz das teorias sobre a memória, que, como acima exporemos, pode sintetizar a aporia originária em Platão e estimular a reflexão sobre a *recordatio* em Santo Agostinho.

<sup>625</sup> Santo Agostinho, *Confissões*, Livro X, tradução de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, pp. 245-257.

<sup>626</sup> *Idem, ibidem*, p. 251.

<sup>627</sup> *Idem, ibidem*, p. 250.

<sup>628</sup> *Idem, ibidem*.

possível apenas diante de uma temporalidade linear fundada num horizonte de esperança expansivo, pois que sustentado pela misericórdia infinita de Deus<sup>629</sup>.

### **A memória é dada para o fruto da revelação**

As *Confissões* provam o processo de criação e revelação divinas: há uma inconsciência do sujeito sobre a divindade, não obstante o mundo já criado e o trânsito da criatura, até se chegar à revelação de Deus, regressado Este através do Filho. O caminho de Agostinho espelha a duração enquanto viático humano, passível, pois, de ser periodizado em épocas – mas nunca em partes ou ciclos. E se a *recordatio* é a expressão dessa continuidade composta de mudança, não é menos do próprio livre-arbítrio enquanto índole histórica do Cristianismo. Assim, tempo e liberdade, porque na *recordatio* está a superação do pecado enquanto acontecimento negativo, caracterizam a recordação – que mais não é, etimológica e teologicamente, do que a viagem iterada ao coração. E por isso Jean Guitton exemplarmente declara: “Le lien est bien étroit en effet entre l’expérience morale et le sens du temps. Quand elle se répartit dans une assez longue durée, l’expérience morale, qui n’est pas autre chose que l’expérience de l’homme sur l’homme, est sans doute le contact le plus sûr que nous puissions avoir avec la réalité.”<sup>630</sup>

Por conseguinte, a recordação será sempre, pois, a inalcançável materialização da nostalgia do crente. Esta reiterada busca do tempo visível – os trinta anos da manifestação terrena de Deus – através da recordação acaba, pois, por dar corda ao terceiro tempo de Santo Agostinho: o futuro e a sua busca através da espera. Ora, se a missa é o sacrifício que convoca simbólica e quotidianamente a epifania<sup>631</sup>, a recordação não apenas permite a participação do crente no acontecimento original – como prova como o convertido organiza temporalmente a sua duração humana. Parece, assim, que a *recordatio* ora resulta, ora estimula a *intentio*.

Pelo que a recordação, de e em Santo Agostinho, é a ordenação do caos e experiência da palavra contra o acidente que, inesperado, parece substancializar uma espécie de contratempo. Ela acaba por dar forma ao problema do livre-arbítrio, na

---

<sup>629</sup> *Idem, ibidem*, p. 261.

<sup>630</sup> Jean Guitton, *op. cit.*, p. 283.

<sup>631</sup> Alain Bourain, *op. cit.*, p. 44.

medida em que – na sua permanência e recurso – parece ser o cumprimento pósteros e efectivo no coração do destino criado para cada indivíduo por Deus. No entanto, se “c’est en pénétrant dans les profondeurs du temps qu’on goûte déjà la saveur de l’éternité”<sup>632</sup>, somente a recordação dá ao homem um poder, positivo e negativo a uma vez: o de renegar a sua liberdade e pela recordação ser lembrado do seu pecado, o de olvidar a liberdade de Deus (a predestinação<sup>633</sup>) e pela recordação ser lembrado do Seu dom.

Em resultado, as idades cíclicas e míticas são ocupadas por uma duração ordenada que, se não é novidade possibilitar uma narrativa sobre o passado – pois que a nascida historiografia grega o fizera –, é nova indubitavelmente a sua capacidade de fazer da recordação identidade do discernível no seio do teatro do mundo. Isto é, a reconhecida exemplaridade da guerra que Tucídides aponta como caminho, não negando a repetição aparente do acontecimento, mas antes auferindo-lhe uma ontologia apreensível através da observação e da narração, é substituída (mesmo antes do lógico sucedâneo martirológico sobre o qual a terceira parte deste trabalho procurará reflectir) por uma poética da diferença. Com efeito, a recordação é apresentada como acto referenciador da primordialidade do Livro, por um lado; mas, por outro, ela localiza o homem, antes de mais, como envelhecimento do próprio Livro que somente a recordação e a consciência sobre o mal que ela aporta podem mitigar.

A selectividade (moral) com que Santo Agostinho dota a memória sobre o tempo só pôde eclodir por ser o tempo do pecado o tempo que mata<sup>634</sup>, consubstanciado no progressivo afastamento das Escrituras e na morte como condição da temporalidade. A recordação depende, assim, do Livro por causa da natureza mediática de Cristo:

De facto, na medida em que é homem, nessa mesma medida é mediador, mas enquanto Verbo, não está no meio porque é igual a Deus e Deus junto de Deus, e, ao mesmo tempo, um único Deus.<sup>635</sup>

Ao homem, a recordação é dada em virtude da natureza da revelação enquanto acontecimento sem fim, porém uno e irrepitível. Através da recordação primordial do

---

<sup>632</sup> Jean Guitton, *op. cit.*, p. 281.

<sup>633</sup> Por predestinação, entendemos a definição aventada por Pedro Laín Entralgo: “la presciencia y la preparación de los beneficios de Dios”. Vide Pedro Laín Entralgo, *La Espera y la Esperanza*, p. 55.

<sup>634</sup> Cf. Henri Bourgeois *et alii*, *L’Épérience Chrétienne du Temps*, Paris, Les Éditions du CERF, 1987, p. 22.

<sup>635</sup> Santo Agostinho, *Confissões*, Livro X, XLIII, 68, p. 282.

Livro e da recordação secundária da existência pessoal, o homem pode unir-se ao Verbo:

Poderíamos pensar que o teu Verbo estava longe de se unir ao homem, e poderíamos desesperar de nós, se não se tivesse feito carne e não tivesse habitado entre nós.<sup>636</sup>

A *recordatio*, em Santo Agostinho, vem a ser, pois, a possibilidade mediática entre interior e exterior diante da impossível continuidade da revelação. E, mesmo que seja defendido que, de um ponto de vista filosófico, somente o espírito pode dar conta da passagem temporal através dos binómios *extensio-distentio* e *attentio-intentio*<sup>637</sup>, somente a recordação e a sua definição agostiniana podem preencher os requisitos para o nascimento de uma *escatologia ocidental*<sup>638</sup>. E, se tal ficará talvez mais claro quando em causa estiver a reflexão sobre o conceito ciceroniano de *historia magistra vitae* – analisado à luz das diversas temporalidades –, deve dizer-se desde já que a *recordatio*, se permite a inteligibilidade do tempo (ainda que não a sua definição) e porque serve essencialmente a História como o fim, então vem consentir a narrativa da história integral (ou parcial, mais tarde) do mundo através da boca do próprio homem, munido que foi pela necessidade de uma revelação total que, por não prescindir da História, não pôde ser permanente.

Com efeito, se apenas o livre-arbítrio e a sua projecção num horizonte escatológico salvífico pôde salvar o homem da deglutição do ciclo, não obstante a problemática da predestinação pensada por Santo Agostinho, a *recordatio* das *Confissões*, se carrega a tragédia da própria liberdade humana, oferece à História o seu lugar. Como se se dissesse que carregando a permanente queda da Verdade no vazio do tempo ido, à recordação e à sua narrativa (pois que isso é a confissão) caberia a libertação do homem. Balizada entre um Deus criador e uma eternidade vitoriosa, somente a História, seja na sua face integral (para usarmos a expressão de Jean Guitton), seja no seu rosto humano, pode realizar a revelação.

E, porque a recordação permite o fim da indiferenciação caótica dos acontecimentos – o fim da sua *indiscernibilidade* – ela transporta consigo, como as *Confissões* o provam porque matriz memorial de um Eu em acto de reconhecimento no

---

<sup>636</sup> *Idem, ibidem*, Livro X, XLIII, 69, p. 283.

<sup>637</sup> Cf. Henri Bourgeois *et alii*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>638</sup> Retomamos um termo corrente mas que é título de uma das mais significativas obras na definição da ideia de escatologia ocidental: Jacob Taubes, *Eschatologie Occidentale*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2009, data da tradução francesa que a partir de agora passaremos a citar.

mundo, a semente da crise e da crítica. Estas, entrevistas liminarmente por Tucídides, encontram na fonte judaico-cristã e na *recordatio* de Santo Agostinho a possibilidade do homem enquanto ser histórico, sendo essa a condição da esperança: o homem é o que foi, o que faz da memória o testemunho da sua temporalidade enquanto ser, ainda que a recordação não permita abranger a sua totalidade enquanto tal. Pelo que a união temporal apresentada nas *Confissões* assegura ao convertido um apocalipse como crise e a revelação final como cumprimento da esperança. Esta, como já acima citámos, provinda da memória: *Ex memoriae spes*.

É que também o futuro integra a temporalidade humana, e a sua totalidade enquanto ser não se limita ao pretérito: se o homem é o que foi, isso implica precisamente que, como futuro do seu próprio passado, ele seja o seu próprio futuro, sentido a partir do *perfectum praesens*, cristalizado na revelação de Cristo<sup>639</sup>. É a recordação que assevera, portanto, a projecção de acções futuras, o que significa que apenas no seio de uma cultura da memória o advento da esperança poderia ter ocorrido:

Realizo estas acções no meu interior, no imenso palácio da minha memória. (...) Aí estão todas as coisas de que me recordo, quer aquelas que experimentei, quer aquelas em que acreditei. A partir dessa mesma abundância, com as coisas passadas, eu teço ainda umas e outras semelhanças das coisas, quer as que experimentei, quer aquelas em que acreditei a partir das que experimentei, e, a partir destas, congeminando as acções futuras, e os acontecimentos, e as esperanças, e todas estas coisas, mais uma vez, como se estivessem presentes.<sup>640</sup>

Assim, a *recordatio* das *Confissões* inaugura uma forma testemunhal em Deus. Este é a única testemunha da visibilidade terrena, sendo Ele, invisível, o poder criador que é revelado ao mundo através dos profetas<sup>641</sup>. Ora, a invisibilidade do Criador virá a ser a referência máxima da esperança do homem como “la adhesión cordial de sua existência tempórea a una eternidad prometedora”<sup>642</sup>. É pela invisibilidade de Deus que a memória tem tão grande poder, mas, porque essa invisibilidade implica a própria insuficiência da memória para encontrar o Criador – parecendo ela própria partilhar com Ele o estatuto de “presente ausente” –, o Livro emerge como *teo-logia* das tensões entre a providência de Deus e a liberdade do homem. Destas resultará a História, desordem em

---

<sup>639</sup> Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 137.

<sup>640</sup> Santo Agostinho, *Confissões*, cap. X, VIII, 14, p. 243.

<sup>641</sup> Karl Lowith, *op. cit.*, p. 161.

<sup>642</sup> Pedro Laín Entralgo, *La Espera y la Esperanza*, 1958, p. 54.



que a Humanidade está inscrita mas que, por benesse e malefício da condição cristã, é apenas fragmento da eternidade, esta, sim (e não o tempo) fundamento do ser cristão<sup>643</sup>.

Ora, a memória, autorizada pelo Livro, passa a ser uma autoridade imperfeita da qual provinha o critério de Verdade. Ou seja, como alcançasse o estatuto de categoria hermenêutica para explicação do homem diante de Deus<sup>644</sup>. De certa forma, a prova da memória em Tucídides é substituída pela materialidade do Livro, o que significa que, se a apreensão dos acontecimentos através da Fé exclui a dimensão judiciária da convocação da Verdade, então a memória, tal como Santo Agostinho tentou pensá-la enquanto *encontro*, pressupõe sempre, ao invés da dimensão de simulacro da recordação, uma vontade por carência. É esta que bane dos palácios da memória os perigos do desejo de repetição, acabando por, ao definir o *recordado* como aquilo que é, por essência, a restituição do particular ao Todo, definir o conhecimento como tendo por fonte primeva a privação e como meta o desejo de a ultrapassar.

A confissão é apresentada, pois, como uma escrita para a Verdade e, no caso de Santo Agostinho, a sua biografia. Assim, a escrita, porque testemunho – e não porque *mestra* –, é, *necessariamente*, uma busca do preenchimento da falta. Escrever a memória é, pois, um acto para a salvação de si e do *outro*. Porém, porque só Cristo é o verdadeiro mediador da revelação, as potencialidades pedagógicas da memória para uso da repetição do acontecimento – própria da circularidade do tempo clássico – conhecem uma sintomática metamorfose.

É que Cristo, enquanto acontecimento único revelado, servirá a permanente recuperação do *eu*, o que significa que a cultura judaico-cristã do Livro acaba por, através da sua tributação quer religiosa, quer epistémica, à escrita, fixar a irrepetibilidade como expectativa humana diante do erro cometido sob o olhar julgador do divino. Porém, a concretude do Livro não é o único guardião do acontecimento. A aliança e a espera messiânica norteiam a linearidade temporal mantendo o passado ao abrigo do esquecimento e o futuro assegurado, não pelo espírito da utopia, mas pela possibilidade incarnadora da palavra de Deus.

Ao contrário, em causa está sempre não uma espécie de antiutopia, mas apenas a negação da negação inerente ao que é utópico, pois a memória judaico-cristã parte da necessidade da objectivação do que não já não é: a unicidade do acontecimento dita o

---

<sup>643</sup> *Idem, ibidem*, p. 72; Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 136.

<sup>644</sup> Cf. Johannes Baptist Metz, *Por una Cultura de la Memoria*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1999, p. 5.

acto recordatório como compensação (independentemente da segregação e das auto-identificações construídas na história da emergência e cisão do judaico-cristianismo). O que não é posto em causa é a autenticidade como cunho, quer da vocação judaica, quer da vocação cristã – sem que sejam escamoteadas noções como as de aliança, profetismo, espera do Messias, entre outras. Nela está, pensamos, a matriz anamnética do judaico-cristianismo como formadora do combate historiográfico contra o tempo.



## Capítulo X

### A ESPACIALIZAÇÃO DA MEMÓRIA

A espacialização da memória enquanto sua *representação* possível patenteia os limites fundamentais da ontologia da anamnese: em última análise, o sujeito que quer recordar e que recorda participa na condição do que interroga e, por isso, se comunga da transcendência como condição da possibilidade comunicativa entre si e o seu objecto, encontra nela, também, a prova da finitude humana. Ora, como “a negatividade implicada na finitude real do homem retira à subjectividade a pretensão de ser o fundamento último ou, partindo, do ângulo oposto, «esta pretensão, esta desmesura, esta *hybris* faz aparecer por contraste, a relação de pertença como finitude»”<sup>645</sup>, os teatros de memória são a configuração arquitectónica e o constructo metafórico de uma extensão da memória enquanto *aparecimento*, feitas para impossibilitar distorções subjectivas e, mantendo uma distância dialéctica, potenciar uma hermenêutica dessa finitude. Para Giordano Bruno, chave da compreensão do universo – para a historiografia, vocação anamnética do ser humano.

As artes mnemoténicas, que se tornam um espelho da arquitectura na Antiguidade<sup>646</sup>, acabarão mesmo por ditar a eterna dupla face da historiografia, pedestal permanentemente renunciado pelo anjo da História mas sobre o qual está, também em permanência, inevitavelmente sustentado: a imaginação, ou a sua meia-irmã *phantasia*, constitui parte da experiência histórica e da experiência historiográfica. Esta relação, da ordem da analogia, como Ricoeur propõe, acabará por permitir uma existência temporalmente dialógica, fundada numa inteligibilidade que, tendo por princípio a consciência sobre o parentesco do Eu com os seus predecessores e sucessores, deve

---

<sup>645</sup> Miguel Baptista Pereira, na introdução a Paul Ricoeur, *A Metáfora Viva*, Porto, Rés, 1983, p. V.

<sup>646</sup> F. Douwe Draaisma, *op. cit.*, p. 87.

buscar na representificação histórica (e na imaginação<sup>647</sup>) formas de combater o caos gerado pela própria passagem, não acumulável mas em permanente distensão, do tempo. Assim, é possível actualizar-se uma intersubjectividade plasmada em sentimentos de pertença.

### ***Loci memoriae*: apoteose imagética de uma *ars antiga***

A história da mnemotécnica, a chamada *ars memoriae*, foi exaustivamente levada a cabo por J. C von Aretin em *Systematische Anleitung zur Theorie und Praxis der Mnemonik nebst Grundlagen zur Geschichte und Kritik dieser Wissenschaft* (1810) e por Frances Yates em *The Art of Memory* (1966). Ao retomar o mesmo assunto, Douwe Draaisma, na senda dos dois primeiros, indica como fundação simbólica da ciência da mnemotécnica uma história protagonizada pelo poeta Simónides de Céos, narrada posteriormente por Cícero no seu *De Oratore*<sup>648</sup>.

Nela se conta como o poeta, durante um festim, ausentando-se da sala, sobrevive à queda do tecto da mesma, matando e mutilando os presentes. É ele quem, recordando-se do lugar ocupado por cada um dos convivas mortos, os identificará<sup>649</sup>. A conclusão inferida por Cícero não poderia ser outra. Simónides teria afirmado que o mais precioso auxílio da memória é a sua ordenação através de lugares (*loci*) e de imagens (*effigenda*), correspondendo estas últimas aos factos a memorizar: as imagens deveriam então ser alocadas a esses lugares, do que resultaria que a organização destas localizações preservaria a ordem dos factos acontecidos.

A metáfora convocada de seguida retoma o platónico tropo da cera, como já sabemos. Porém, o que importa frisar é, sobretudo, como Cícero faz depender da memória a virtuosidade do orador, definindo o papel de uma *ars memoriae* na argumentação retórica da seguinte forma: o sucesso da arte retórica não é engendrar o

---

<sup>647</sup> Cf. Miguel Baptista Pereira, *op. cit.*, p. XXV.

<sup>648</sup> A par do diálogo *De Oratore* (55 a.C.), de Cícero, a *Institutio Oratoria* (circa 95 d.C.), de Quintiliano e *Ad Herennium* (circa 86-82 a.C.), tratado este atribuído a um professor de retórica desconhecido, são as obras fundamentais para o estudo da mnemotécnica latina. Cf. Frances Yates, *op. cit.*, p. 13 e ss.; Douwe Draaisma, *op. cit.*, p. 86.

<sup>649</sup> Cícero, *De Oratore*, II, 351-353, Cícero, *De Oratore*, translated by E. W. Sutton and H. Rackham, London, William Heinemann, Cambridge/ Massachusetts, Harvard University Press, 1948, pp. 464-467.

que não esteve ainda presente em nós, mas sim fortalecer o que em nós foi já criado<sup>650</sup>. Os signos utilizados para as imagens eleitas devem, por isso, ser sintéticos e conceptuais, por forma a que a memória, propriedade especial do orador, permita a rápida exposição de ideias. Ora, estes *lugares de memória* configuram uma espécie de antecipação em potência de todo o discurso retórico: a ter em conta a divisão aristotélica e conseqüente ponderação de uma retórica judiciária, aqueles acabarão por revestir-se de uma importância que ultrapassa a metodologia discursiva para partilhar, com a *ars dicendi*, uma constante dimensão pretérita e anamnética.

O poderoso argumento de Cícero em favor dos lugares de memória resulta da consideração de uma natureza humana imperfeita e, por isso, incapaz de tudo reter. A retórica, e a exploração dos lugares anamnéticos, redundará em pseudociência, pois, na medida em que, segundo o autor do *De Oratore*, somente poderá ter como instrumentos imagens e aproximações (*artis imago quaedam similitudo*). A ordenação espacial dos objectos de memória corresponderá, assim, à necessária materialização espacial das coisas para que o esquecimento delas possa ser evitado – sem que, porém, possa confundir-se a sua essencialidade ôntica com a sua concretização espacial (caminho primeiro para a monumentalização patrimonial e conseqüente inversão de dependências). O orador romano faz, pois, a seguinte ressalva: tudo quanto surge sob os olhos humanos requer um lugar – e, acrescentamos, não o contrário.

Estes lugares de memória, tal como apresentados por Cícero no seu tratado consagrado à arte oratória, seguem uma lógica metafórica e arquetípica cuja narratividade é condição para que o trabalho de memória seja cumprido. De certa forma, em causa está uma fundação simbólica, potencialmente veiculadora de nexos e imbuída da consciência da historicidade da própria metáfora. Eles marcam, assim, uma positividade que resulta da tentativa de suprir a distância entre rememorador e rememorado e que se consubstancia na forja de suplementos de memória, como se o estabelecimento de quadros imagéticos mentais equivallesse, como Cícero aponta em evidente eco de Platão, às inscrições na cera<sup>651</sup>.

Expoente máximo, num primeiro momento, de uma “ensinabilidade” da memória, esses lugares, como “as grandes imagens enlaçam poesia e mito, são

---

<sup>650</sup> “Sed haec ars tota dicendi, sive artis imago quaedam et similitudo est, habet hanc vim, non ut totum aliquid cuius in ingeniis nostris pars nulla sit pariat et procreet, verum ut ea quae sunt orta iam in nobis et procreate educet atque confirmet”. *Idem, ibidem*, II, 356, p. 468.

<sup>651</sup> “... quorum uterque tanquam litteris in cera sic se aiebat imaginibus in eis locis quos haberet quae meminisse vellet perscribere”. *Idem, ibidem* II, lxxxviii. 360, p. 471.

arqueológicas, originárias e sobredeterminadas, possibilitam visões objectivas do mundo”<sup>652</sup>, tal como, não por acaso, as manifestações da imaginação. Permitem, assim, uma manualização da memória que redundará, como sabemos, na história-monumento que terá nos séculos XIX e XX a sua apoteose e, na sua dependência mas também em sua consequência, exploração. Como o direito romano havia já feito e como, de resto, a própria espacialização como epistemologia médica havia feito.

Os contornos imagéticos, ou, provocadoramente diríamos, utópicos, dos lugares de memória denunciam a fatalidade inerente ao acto rememorativo: a representação como possibilidade máxima e defectiva do recordar. Com efeito, “a imagem como percepção enfraquecida e apêndice dos sentidos é impotente para fundar a inovação semântica do discurso, em que há produção de algo diferente e novo”<sup>653</sup>.

Retomaremos adiante os nexos assim lançados por Miguel Baptista Pereira a propósito da obra de Paul Ricoeur, *A Metáfora Viva*. Importa, contudo, defender desde já o seguinte: é que admitir “la mémoire comme matrice de l’Histoire”<sup>654</sup>, como o faz, inteligente e ostensivamente, Paul Ricoeur (não por acaso por oposição a Pierre Nora, cunhador dos usos contemporâneos da expressão “lugares de memória”) implica não apenas uma outra matriz, a retórica, que já examinámos, como, no limite de um verdadeiro sentimento da existência fatalmente temporal do homem e que imbuiu os fundamentos da historiografia, a trágica dialéctica da anamnese enquanto tensão entre potencialidade e restrição da imagem. Daí, também, falar-se em representificação e não apenas de representação, a fim de não se sacrificar a temporalidade ao império da espacialização.

No caso dos lugares de memória, mormente na sua forma incipiente de palácios e de teatros no âmbito das *artes memoriae* para uso retórico, a primeira das distâncias necessariamente exposta ante os olhos do potencial espectador é aquela que separa referente e o seu significante. Recorde-se, para esse efeito, a história narrada no *Ad Herennium* e que resume o processo mnemotécnico, tal como por ele a retórica seria, idealmente, servida. O sujeito deveria conceber mentalmente um edifício que deveria preencher com as “imagens” a memorizar. A cada uma destas deveria ser associado um ícone, dispostos, no seu conjunto, estrategicamente, para serem interpretados aquando

---

<sup>652</sup> Miguel Baptista-Pereira, op. cit., p. XXI.

<sup>653</sup> *Idem, ibidem*, p. XXIII.

<sup>654</sup> Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 34.

do passeio introspectivo. Assim, sumariza Douwe Draaisma<sup>655</sup> retomando o tratado anónimo, um advogado inicia o passeio ao principiar o seu pleito e deve parar nele e abrir portas para, gradual e oportunamente, se lembrar dos pormenores da sua argumentação. Assim, o edifício a memorizar deveria realmente existir e ser familiar ao sujeito, para se evitar uma sobrecarga à “memória”.

Isto significa que referente e significante não se confundem mas, antes, se sucedem narrativamente, articulados num espectáculo de isotopias que nos remete, indubitavelmente, para a premência da metáfora no processo recordatório dos lugares. Por norma e por natureza, a imagem projectada do referente será sempre sintética e, por sê-lo na sua irreversível imperfectibilidade, as *artes memoriae* serão sempre lugares de ucronias: pautam um não-tempo através da organização rígida e fixista de imagens, patenteando uma retotensão que só por repetição concebe futuros. A *metáfora viva* dos lugares de memória propostos por Cícero é, indubitavelmente, “a presença inarticulada de um excesso de sentido, cuja dinâmica arranca os significados já constituídos da sua situação ordinária e os transfere para um novo campo referencial”<sup>656</sup>.

Este é o trabalho de rememoração que está em causa diante do teatro mental, primeiramente, das artes memorativas e que acabará por ditar a parcela de imaginação no centro da experiência histórica e no discurso historiográfico. Por outras palavras, é da vivificação potenciada pela metáfora (que não deixa de ser, por isso, uma experiência empírica) – e não da sua fluidez, cerceada pela necessária organização da casa da memória – que chegamos a uma interpretação do espaço teatralizado da memória e não apenas a uma sua semiótica. Esta ditaria a inanidade dos signos utilizados, inviabilizaria a leitura e, conseqüentemente, o sucesso da função anamnética de cada um. Os lugares da memória são, por isso, tributários da necessidade de reactualização constante dos referentes de cada signo, contribuindo, assim, para a potencialidade hermenêutica da referência rememorada, da circunstância do próprio leitor e, por fim, do mundo que, como numa relação sígnica suportada por um cenário irónico, é o invólucro primeiro e último do acontecimento.

---

<sup>655</sup> Cf. Douwe Draaisma, *op. cit.*, pp. 86-87.

<sup>656</sup> Cf. Miguel Baptista Pereira, *op. cit.*, p. XXXVIII.



## Uma enciclopédia do mundo não é a totalidade do mundo

No entanto, no híbrido edifício erigido no lugar de memória, uma falha determinará a sua ruína – e o seu passadismo. É que, “se a interpretação de um texto exige a invenção de hipóteses de sentido e a sua validação sem contudo se atingir o saber absoluto do sentido”<sup>657</sup>, o que, na positividade do lugar anamnético se passa, é a absolutização do referente, reduzido sempre a uma expressão sintética que terá num signo correspondente porta-voz e garante de univocidade. O objectivo do que Cícero nos apresenta como exemplo de lugar de memória é precisamente um espaço concebido e consagrado em função de uma unilateralidade de sentidos anamnéticos. Inibe-se, assim, toda e qualquer plurissignificação, não sendo permitida distância entre significante e significado. Nem poderia ser de outra forma: o lugar de memória, nos primórdios da sua forma retórica e antiga, enviesaria a distância fundamental para que o acto da compreensão se cumpra, tanto mais que visa espoletar um saber *imediato* e cuja pretensão é uma validade ontológica – e não uma verdade.

Por este motivo, o seu virtual “fazer-mostrar” não é da ordem da explicação. De cada signo não se desdobra um processo plissado que cumpre ao leitor descodificar, aplanando. A casa sugerida por Simónides e por Cícero deve oferecer um imaginário instantâneo, mais do que uma imaginação para uso do orador. O que acaba por servir bem a própria definição de retórica enquanto originária numa demiurgia espontânea<sup>658</sup>, para usarmos a expressão de Paul Ricoeur, materializada, contudo, num aditivo técnico que permitia pensar-se o próprio discurso. Em última análise, o lugar de memória responde à domesticação mais profunda do perigo da ficcionalidade – logo, e não apesar dela – da mentira, já que, a partir do momento em que é assumida enquanto arte da persuasão, passa a ser condição para a conquista da palavra enquanto poder.

Os lugares de memória seriam trâmite necessário – e pessoal – para sustentar publicamente a tríade que definiria o próprio papel da metáfora dentro do campo da *ars dicendi*: a retórica, a prova, a persuasão. O seu tratamento do passado padecerá sempre da imobilidade a que uma natureza lúdica e claramente didáctica acabará por condená-lo. No entanto, e pela sua natureza de substrato à técnica retórica, o que grangeia a estes lugares dimensões facilmente apropriáveis por políticas de comemoração, como séculos

---

<sup>657</sup> *Idem, ibidem*, p. XLIII.

<sup>658</sup> Cf. Paul Ricoeur, *ibidem*, p. 15.

mais tarde virá a testemunhar-se, é o que permite desenhar a sua importância na história das relações entre Clio e Mnemósine.

A datação oficial para o fim das artes mnemotécnicas, tal como surgem pensadas no *De Oratore* e em *Ad Herennium*, é a tomada de Roma pelos Vândalos (476 d.C.)<sup>659</sup>. Com ela, a cristianização da mnemotécnica e a rasura das imagens da Antiguidade. Porém, o fervor iconoclasta porá a *ars memoriae* ao serviço das ordens religiosas, substituindo a familiaridade do quotidiano pagão pela figura da abadia e da catedral, sempre sob as representações da cruz da Santíssima Trindade enquanto símbolos máximos da civilização catolicizada. Será necessária a emergência dos teatros de memória, tal como foram pensados a partir do século XVI, para que os pressupostos de Cícero conheçam um fôlego metafísico e, se bem que enciclopedista<sup>660</sup>, não com menor vocação humanística e veritativa – como o *Congestorium Artificiose Memoriae* (1520) do alemão Johannes Romberch e o *Thesaurus Artificiose Memoriae* (1579) do florentino Cosma Rosselli, ambos monges, o primeiro dominicano, o segundo predicante.

Aí, a memória está já convertida em instrumento de catalogação do universo, de conotações potencialmente alquímicas e que, desde a descrição de demónios à descrição da escrita e dos diversos alfabetos, se propunha ser a enciclopédia de uma invisível percepção do mundo. No entanto, trata-se de uma tratadística na senda da tradição medieval ainda e no centro dos quais o Inferno e o Paraíso são assumidos como lugares prototípicos, em torno dos quais malhas labirínticas e fúteis se aglomeram, respondendo ao gosto renascentista pelo mistério, pelo secretismo e pelo jogo<sup>661</sup>.

Em última análise, o seu protagonismo fica bem sumarizado pelo conselho dado em certo manuscrito do século XIV: “Quelle perspective pour l’imagination, que de mémoriser la *Consolatio Philosophique* de Boèce?”<sup>662</sup> Não será inútil dizer-se que, por esta altura, filosofia e retórica estavam já incompatibilizadas do ponto de vista das expressões epistemológicas que cada uma veio tendo ao longo do tempo e que a arte mnemotécnica não mais seria do que a transformação escolástica das premissas ciceronianas; porém, ao mesmo tempo que a primeira, indubitavelmente, começa a

---

<sup>659</sup> Cf. Douwe Draaisma, *op. cit.*, pp. 88-89.

<sup>660</sup> Cf. Paolo Rossi, *O Passado, a Memória, o Esquecimento. Sete ensaios da história das ideias*, São Paulo, UNESP, 2007, p. 70.

<sup>661</sup> Cf. Frances Yates, *op. cit.*, p. 138.

<sup>662</sup> *Apud* Frances, *Idem, ibidem*, p. 139.

infiltrar-se nos paraísos artificiais da memória, a segunda é ressurrecta, na sua versão antiga, nos espaços laicos do renascimento.

A revivescência é somente coarctada pela própria reticência dos educadores humanistas que, suportados pela *Institutio Oratoria* de Quintiliano, assumiam hesitações em relação aos requintes da memória artificial defendidos por Cícero. Assim, é o caso de Erasmo e de Melanchton, que viam na técnica mnemónica uma arte medieval. A barbárie em que um exercício que não produziria conhecimento poder-se-ia transformar é magistralmente sintetizada por Lady Frances Yates na expressão “telas de aranha”<sup>663</sup>, sintoma de que, com o advento do livro impresso, continua a distinta investigadora britânica, a *ars* mnemónica poderia estar em decadência. O limite da razão de Yates é a escolha da imprensa para exemplificar a fonte de perigo. É que, com efeito, a escrita e os seus perigos desde a Antiguidade há muito que haviam sido diagnosticados, como tivemos oportunidade de referir.

### **Teatros da Memória: falência do espaço arquitectónico como guardião do tempo**

É quando as *artes* são assumidas como uma hipótese de conhecimento no âmbito do movimento neoplatónico, com Marsílio Ficino e Pico della Mirandola, que, quedando, em última análise, em novo momento de atrofia em virtude da sua absorção por parte do hermetismo, vêem a sua especificidade topológica transformada no espectáculo que os teatros de memória foram. Daqui data, pois, “a transformação dos textos da arte da memória em verdadeiras enciclopédias”<sup>664</sup>, quando da mecânica do tratado de Cosimo Rosselli (*Thesaurus Artificiosae Memoriae*, 1579) passamos para a dilatação da própria retórica até à fronteira permanentemente expansiva de um teatro, partindo-se do princípio que tal lugar ordenaria e cristalizaria o saber universal. Esse seria, pois, o grande valor da memória:

Só a lógica é a arte da memória e não existe nenhuma arte da memória fora da lógica (...). Se a ordem é geradora da memória, a lógica é a arte da memória. Tratar da ordem é de facto tarefa da lógica.<sup>665</sup>

---

<sup>663</sup> *Idem, ibidem*, p. 143.

<sup>664</sup> Paolo Rossi, *op. cit.*, p. 70.

<sup>665</sup> H. Alsted, *Systema Mnemonicorum Duplex*, Prostat, in nobilis Francofurti Paltheniana, 1610, p. 5, *apud* Paolo Rossi, *op. cit.*, p. 72.

Assim escreve Johann Heinrich Alsted em 1610. Antes dele, porém, a convocação de uma memória na sua função de catarse concertada para conhecimento do mundo – e dos mundos – terá em Giulio Camillo, Giordano Bruno e Robert Fludd expoentes máximos da teatralização da memória. Porém, dever-se-á ter em conta que estes teatros enciclopédicos do mundo, como lhes chama Paolo Rossi<sup>666</sup>, se granjeiam grande popularidade, é-o em parte devido ao hermetismo que lhes serve de base. Interessa-nos menos, porém, a tradição lulista e a atracção hermética do que a perspectivização dos teatros enquanto futuro que foram dos lugares de memória.

O primeiro grande teatro da memória, da autoria de Giulio Camillo, filósofo e professor italiano do século XVI, fora construído como um anfiteatro, caracterizado por Erasmo como obra de técnica divina e que permitia, ao espectador a quem fosse permitido nele estar, identificar “tout ce qu’on trouve dans Cicéron sur n’importe quel sujet”<sup>667</sup>. O objectivo da construção seria possibilitar, através de signos criteriosamente escolhidos, a contemplação sintética “de tout ce que l’esprit humain peut concevoir et que nous ne pouvons pas voir”<sup>668</sup>. Dar a olhos mortais a invisível visão do espírito humano seria, pois, o desejo de Camillo, pelo que não surpreende que o humanista e legislador Viglius ab Aytta, registando o seu encontro com o autor do teatro da memória, revele que o filósofo italiano se referisse à sua obra como “alma construída” ou “alma com janelas”.

Jamais encontrado, como nos informa Ludovico Dominichi, autor do prefácio da edição póstuma de *L’Idea de Teatro*, de G. Camillo<sup>669</sup>, o teatro da memória serviria, pois, como semiologia universal<sup>670</sup>. Com efeito, enquanto construção arquitectónica e, por isso, espaço capaz de despertar a consciência da forma, o teatro de Camillo seria potencial mas impossivelmente habitável e habitado, apresentando como estrutura

---

<sup>666</sup> Cf. *Idem, ibidem*, 73.

<sup>667</sup> *Apud* Frances Yates, *L’Art de la Mémoire*, Paris, Gallimard, 1966, p. 145.

<sup>668</sup> Em carta de Viglius a Erasmo de Roterdão, escrita durante a viagem que o mesmo fez a Veneza e no decurso da qual encontrou Camillo, tendo sido autorizado a ver o teatro. *Apud* Frances Yates, *op. cit.*, p. 146.

<sup>669</sup> Cf. Ludovico Dominichi, no prefácio a Giulio Camillo, *L’Idea del Teatro*, Fiorenza, appresso Lorenzo Torrentino, 1550, p. iv. O texto de Giulio Camillo assim intitulado e publicado postumamente corresponde ao esquisso ditado por si mesmo a Girolamo Muzio. Aquando da morte de Camillo, o manuscrito surge sob o nome de *L’Idea del Teatro dell’ eccelen. M. Giulio Camillo*, e foi a partir desta publicação que Frances Yates reconstruiu a planta da estrutura. Cf. Frances Yates, *op. cit.*, pp. 150-151.

<sup>670</sup> Assim lhe chama Jean Claude Margolin, na sua obra *Recherches Erasmiennes*, Genève, Droz, 1969, p. 83.

cervical um chamado templo de Salomão, suportado pelos *sete pilares da casa da sabedoria*.

Isto é, a arquitectura para a memória planificada por Giulio Camillo fora erguida sob o signo da *sagesse* bíblica, consubstanciada na figura de Salomão, o monarca que, no relato bíblico, pedira como dádiva divina um coração sábio. Ora, o templo de Salomão deveria ser erigido para dar abrigo à Arca da Aliança e ser dedicado à divindade, respondendo à vontade do *verdadeiro arquitecto*, que transmitira, “*por escrito de sua mão*”<sup>671</sup>, os planos da obra a David, pai de Salomão.

Isto significa, pois, que a construção deste teatro de Camillo liga uma intenção mnemotécnica a uma dimensão a um tempo contemplativa e sacralizadora porque, também, sob a égide da fixação material expressa na palavra bíblica:

Doravante os meus olhos estarão abertos e os meus ouvidos atentos às preces feitas neste lugar, pois, para o futuro, escolho e consagro este templo para que o meu nome resida nele para sempre; os meus olhos e o meu coração estarão nele para sempre.<sup>672</sup>

Esta espacialização da palavra divina corresponde, também, à materialização terrena de um Estado origem celeste. Através dele se estabelece um “cenário para o ícone”<sup>673</sup>, que seria uma cópia da dimensão maior para cuja legitimação e consagração fora planeado. Não por acaso, a criação do teatro de memória acaba por acompanhar a emergência daqueles a que podemos chamar, no espaço europeu e não apenas, de Estados-teatro: espacializações cenográficas, esteticamente opulentas, do poder político que operariam como espelho da realidade com a qual deveriam confundir-se e que terão como exemplos apoteóticos quer a Renascença italiana, quer o Barroco francês – não por acaso, espaços da espectacularização do poder absoluto. Em ambos os exemplos, sabe-se, a arquitectura encarna materialmente a ordem política, monumentalizando a corte enquanto microcosmo modelo do próprio universo<sup>674</sup>.

---

<sup>671</sup> I *Crónicas*, 28, p. 602.

<sup>672</sup> II *Crónicas*, 7, p. 613.

<sup>673</sup> Clifford Geertz, *Negara. O Estado Teatro no Século XIX*, Lisboa, Difel, 1980, p. 139.

<sup>674</sup> Para uma clara abordagem das atitudes da morte na era barroca, centrada no caso português, consulte-se Ana Cristina Araújo, *A Morte em Lisboa: atitudes e representações: 1700-1830*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997.

## A falsa supervida da *imago mundi*

Indubitavelmente, o teatro da memória oferece um esquema interpretativo em latência sempre, e, também por isso, oferece-se como uma “estrutura de antecipação”<sup>675</sup>: os sete pilares da casa da sabedoria de Salomão, base do teatro da Memória de Giulio Camillo, ainda que transformando a arte clássica da memória em arte do ocultismo<sup>676</sup> (ou por esse motivo) são antecipação, como toda a figura, directa ou inversamente, interpretativa. De facto, esta espacialização permite a coexistência de subjectividade e de objectividade, na medida em que, ao instaurar, territorialmente, uma distanciação, reifica uma intencionalidade interpelativa face ao *espectador*, o que significa que é assente numa estrutura dialéctica cujos pólos são quer a distância, quer a aproximação, que o edifício memorial se transforma na concretização da possível vitória sobre o vazio (*epoche*) espoletado pelo progressivo afastamento face ao vivido.

Porém, é ainda e sempre será o predomínio da imagem que vigora no interior dos palácios de memória. A imagem é o móbil de um diálogo imperfeito: ela antecederá sempre o objecto procurado. Ora, dir-se-ia que distância e aproximação podem ser assumidas como alicerce lógico do teatro da memória, passando este a funcionar como *médium* entre sujeito e objecto recordado, facto que somente seria possível a partir do momento em que, dentre a experiência do passado e seu lógico apartamento no presente, surgisse a possibilidade de explicitação hermenêutica.

Mas nem o caso do teatro concebido por Robert Fludd, médico e teósofo inglês, publicado na sua obra *Utriusque Cosmi, Maioris scilicet et Minoris, Metaphysica, Physica, atque Technica Historia* (1617-1621), erigido como réplica, defende Frances Yates, do The Globe Theater, o teatro destinado às encenações de William Shakespeare, corresponde a essa possibilidade. Com efeito, o seu teatro seria quadrado e não redondo, pensado sobretudo como cena e, por esse motivo, acção. Numa tentativa de combate à ficcionalização dos próprios lugares de memória, não apenas copiara, segundo a hipótese incomprovada mas crível da autora de *The Art of Memory*, o mais famoso teatro elisabetano, como lhe atribuíra o título de *theatrum orbi*.

De facto, com as suas representações de planetas e constelações zodiacais, o teatro de Fludd substitui a forma circular, apanágio ambíguo do coliseu pagão e do

---

<sup>675</sup> Miguel Baptista Pereira, *op. cit.*, p. V.

<sup>676</sup> Cf. Frances Yates, *op. cit.*, p. 166.

macrocosmos cristão, para apresentar um modelo reduzido – em que ângulos e arestas se combinam e onde a circularidade parece não ter finalmente lugar – do cosmos assumido verbalmente como sua parcela e, por isso, falho em autonomia e potencialmente dissonante, por isso, latente degeneração de uma ordem divina. Em todo o caso, a exploração feita de um regime metafórico, não obstante a forma hermética e cabalística reconhecida em Fludd, não exclui o papel da memória na conservação material da organização do mundo.

Porém, é centrípeto o movimento desta vasta enciclopédia indecifrável diante de contemporâneos olhos, na medida em que a Verdade facilmente fica obnubilada pelo aparato de imagens. Com efeito, nem a tentativa de Fludd se esquivar à medieva tradição dos lugares de memória lhe possibilita outro cenário que não o de uma fantasia condicionada por uma imaginação sempre posta em primeiro plano. Parece-nos que este é ainda o problema dos lugares de memória, tal como Pierre Nora os pensou e como adiante teremos oportunidade de explicitar.

## Capítulo XI

### A METAFORIZAÇÃO DA MEMÓRIA NA TRATADÍSTICA MODERNA

No já referido e célebre trabalho de Lady Frances Yates sobre a arte da memória, *The Art of Memory* (1966<sup>677</sup>), a busca das influências sobre as obras de Giordano Bruno leva a historiadora inglesa a, de forma sucinta, referir o nome de Giovanni Battista Porta como fonte de Bruno, Francis Bacon e Tommaso Campanella. Em 1558, publicara *Magia Naturalis*, em que desenvolve a sua investigação sobre as propriedades secretas das plantas e das pedras, e, mais tarde, em 1603, a sua *Physiognomiae Coelestis*, em que elabora um estudo entre semelhanças fisionómicas entre humanos e animais. A atenção de Yates, no entanto, incide, naturalmente, no tratado de Porta *Ars Reminiscendi*, publicado em Nápoles, em 1602. Não desenvolve, contudo, alguma reflexão em torno deste trabalho.

Percebe-se, por um lado, já que a própria autora o encaixa na tratadística renascentista sobre a memória<sup>678</sup>, tributária de Cícero e Aristóteles e que tem nos alfabetos visuais a grande demonstração empírica – e estética – do que pretende provar. Segundo Frances Yates, “Pour autant que je peux le voir, ce livre ne contient pas de magie déclarée et il condamne Métrodore de Scepsis pour avoir utilisé les étoiles dans la mémoire. Le petit livre montre, pourtant, que le philosophe occultiste de Naples s’intéressait à la mémoire artificielle”<sup>679</sup>. Recorde-se que Metrodoro de Scepsis fora um retórico da Tróade, inicialmente seguidor da filosofia epicurista e que ficou conhecido na Antiguidade por ser detentor de uma memória prodigiosa. De facto, tanto Cícero

---

<sup>677</sup> A edição utilizada neste trabalho é a tradução francesa de Daniel Arasse: Frances Yates, *L’Art de la Mémoire*, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>678</sup> Na qual estão inscritos nomes como a *Retorica* de Cavalcanti (1562), a obra de Toscanella *Retorica di Cicerone ad erennio risota in alberti* (1561), ou ainda os de Rosselli e o seu *Thesaurus Artificiosae Memoriae* (1579) e Johannes Austriacus e *De Memoria artificiosae libellus* (1610).

<sup>679</sup> Frances Yates, *op. cit.*, p. 222.



como Plínio são concordantes na afirmação da memória de Metrodoro como um dom que, diz-nos o segundo, acaba por levar à perfeição a arte mnemónica já existente:

There was in Greece a man named Charmidas, who, when a person asked him for any book in a library, could repeat it by heart, just as though he were reading. Memory, in fine, has been made an art; which was first invented by the lyric poet, Simonides, and perfected by Metrodorus of Scepsis, so as to enable persons to repeat word for word exactly what they have heard.<sup>680</sup>

Da crítica que se segue, falámos já no devido lugar; o que importa reter agora são os motivos que levam Frances Yates a não se demorar na *Ars Reminiscendi* de Porta. Ora, um deles é precisamente a inexistência de ligações às artes ocultistas em Porta, ligações essas reconhecidas em Metrodoro por Quintiliano, que se junta a Plínio, o Velho, na mordacidade com que alude à virtuosa memória do retórico de Scepsis:

This makes me wonder all the more, how Metrodorus should have found three hundred and sixty different localities in the twelve signs of the Zodiac through which the sun passes. It was doubtless due to the vanity and boastfulness of a man who was inclined to vaunt his memory as being the result of art rather than of natural gifts.<sup>681</sup>

O desinteresse de Lady Frances justifica-se pelo que é ausente no tratado de Porta, ou, pelo menos, na sua intenção: o hermetismo e a magia, o que torna a opção de Yates irónica é precisamente ser essa ausência o que leva a referir Metrodoro e a preferir Porta, sendo que o nome do retor foi frequentemente chamado à cena como exemplo de uma memória artificial e aberrante no que de técnico podia ter – pelos seus pares. No seu tratado *Ars Reminiscendi*, Porta defende a estrutura arquitectónica como suporte, antigo e adequado, para a preservação e estímulo da recordação, o que acabará por entroncar na arte dos palácios de memória e na sobrevalorização da memória como uma *téchne* territorializada e, por isso, sustentada por critérios imagéticos não necessariamente rotulados dentro da ideia de memória como exercício mágico. É Paolo

---

<sup>680</sup> Plínio, *História Natural*, Livro VII, cap. 24: *The Natural History*. Pliny the Elder. John Bostock, M.D., F.R.S. H.T. Riley, Esq., B.A. London. Taylor and Francis, Red Lion Court, Fleet Street. 1855.

<sup>681</sup> Quintiliano, *Institutio Oratoria*, Livro XI, ii, 17-22.

Rossi que dá a Porta especial atenção, na sua obra *Logic and the Art of Memory. The quest for a universal language*<sup>682</sup>.

### **Giovanni Porta: a imperfeita arte de bem recordar todas as coisas**

Com efeito, Giovanni Porta repete os motivos da tratadística anamnética: a distinção entre as abordagens médicas da memória e as artes memorativas; as tradicionais referências clássicas; a duradoura tentativa de sintetizar a matriz aristotélico-tomista e a tradição ciceroniana<sup>683</sup>. No entanto, Paolo Rossi salienta a nova dimensão que a semiótica dos hieróglifos assume na *Ars Reminiscendi*: para a memorização de palavras abstractas como “ou” ou “porque”, devem ser invocadas letras, isto é, imagens provenientes da escrita, já que, frequentemente, é impossível ligar a imagem a ser usada com o significado da palavra<sup>684</sup>. Porta convoca o exemplo egípcio, parecendo, pois, sugerir a criação de uma linguagem universal<sup>685</sup> – o que não apenas confirmaria as teorias de Ramon Llull, como acentuava o papel da memória no discurso retórico. Como *technê*, portanto.

Não admira, por isso, que vigore ainda a metáfora da impressão, para descrever a memória. Contudo, nessa gravura, o agente que imprime é a imaginação. Assim, no tratado de Porta, a metáfora da impressão tem também lugar enquanto síntese do processo anamnético, auxiliado por outra faculdade: “L’imagination, dit Porta, dessine dans la mémoire images comme si elle avait un crayon”<sup>686</sup>. Fruto disso, teoremas matemáticos, alfabetos visuais e a simbólica hieroglífica funcionam como lugares de memória e da memória, entre significante e significado. Traço de luz e fixação escrita, elevados ao expoente máximo nos palácios e teatros de memória, as *artes memoriae* desafiam, pois, a aparente inviabilidade figurativa de Mnemósine. Ou, melhor, respondem à sua inviável antropomorfização através de uma espacialização, estabelecendo, como natureza anamnética, um limiar. Ou seja, um traço.

A metáfora do lápis será retomada no seu devido lugar, já que diz directamente respeito ao papel da imaginação. Importa agora sublinhar o seguinte: é que a admiração

---

<sup>682</sup> Paolo Rossi, *Art of Memory. The quest for a universal language*, Continuum, 2006, p. 77 e ss.

<sup>683</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>684</sup> Cf. Giovanni Battista Porta, *L’Arte del Ricordare*, cap. 10.

<sup>685</sup> Cf. Paolo Rossi, *Art of Memory*, p. 78.

<sup>686</sup> *Apud* Frances Yates, *op. cit.*, p. 222.

pela solução oriental para a dificuldade em atribuir uma imagem para cada ideia ou conceito acaba por denunciar a própria natureza *para lá da imagem* que é a da memória. A ondulação entre objectividade e subjectividade, que, com as primeiras expressões da secularização moderna, começam a emergir nos discursos sobre a memória assume um lugar particular, já que dá conta de uma consciência sobre a finitude e sobre a validade ontológica da ausência que, dentro de uma concepção de tempo progressivamente próximas do cumprimento do Novo pela perfeição instrumental científica, corroboram sempre a matriz da memória como distância.

No caso de Porta e do Oriente como maravilha semiótica – e da própria rejeição de Frances Yates, compreensível na arquitectura da sua obra e na atenção dedicada ao hermetismo de Giordano Bruno –, parece-nos que a imagem (o *eikon*, se se quiser) pode ser entendida como subversão: através da inadequação absoluta para materializar a recordação, bem como a latência permanente do esquecimento, a imagem acarretaria sempre a desfiguração memorial. O fascínio pelo hieróglifo e pelo carácter chinês só parcialmente resolve as dificuldades de Porta. Porque para conceitos dificilmente enquadráveis numa lógica imagética, diz-nos Porta, as soluções vindas do Oriente recorriam à imagem do gesto<sup>687</sup>.

A aporia que agora se desenha responde, pois, ironicamente, a Platão. É que a assunção da impossível totalização científica do conhecimento e da falência da imagem como veículo da memória como lugar, a um tempo cósmico e humano, do mundo como enciclopédia, realça o carácter – que é, porque não dizê-lo?, um traço ou um conjunto de traços – como resposta à necessidade de, contra o esquecimento, dar expressão à Verdade. Ora, a sedução da resposta hieroglífica manifestado no tratado de Porta, e que terá eco em Cosimo Rosselli, se comprova a espera do advento da memória – ou da memorização – como desenlace para o mundo como mistério, confirma a tecnicização das artes anamnéticas como sonho tecnológico<sup>688</sup>, mas, sobretudo, e a nosso ver, a razão de Hans-Georg Gadamer ao declarar, de forma acutilante:

La historia de la memoria no es la historia de su ejercicio. Es cierto que la mnemotecnica determina una parte de esta historia, pero la perspectiva pagmática en la que aparece allí el

---

<sup>687</sup> Cf. Paolo Rossi, *Art of Memory*, p. 109.

<sup>688</sup> A expressão, certamente não inédita em tempos da era tecnológica, é de Joaquín Esteban Ortega e é utilizada tendo por fito uma reflexão em torno daquilo a que chama “consolidación contemporánea de la desmemoria” – cronologicamente longe de Porta, portanto, mas de forma pertinente tentando buscar na história da memória a raiz da sua cabeça de Jano. Cf. Joaquín Esteban Ortega, *Emilio Lledó: una filosofía de la memoria*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1997, p. 38.

fenómeno de la memoria implica una reducción del mismo. En el centro de la historia de este fenómeno debiera estar san Agustín, que transforma por completo la tradición pitagórico-platónica que asume.<sup>689</sup>

O reconhecimento de Paolo Rossi sobre o trabalho de Porta revela, pois, tal como o fizera o próprio Gadamer, a insuficiência epistemológica da descrição das mnemotécnicas – correndo-se o risco de, assim sendo, se destruir a importância que detém para uma compreensão da memória e dos discursos sobre a memória de um ponto de vista que ultrapassa o enciclopedismo – e insere o tratamento renascentista de Mnemósine no campo bem mais vasto de uma hermenêutica sobre ela, que Gadamer ou Emilio Lledó magistralmente levam a cabo. Importa, pois, reter que o que Frances Yates relega para segundo plano e Rossi, de forma assaz subtil, traz à luz da história da memória: que a produção falível (e técnica) de imagens para uso da memorização e da recordação confrontam o sujeito que recorda com a ausência da imagem enquanto substituto falível do real – raiz do ensimesmamento a que as artes mnemotécnicas estão votadas e que a fábrica da memória, bem mais origem do mal do que o homem renascentista poderia supor, elevará ao requinte político da tragédia humana.

Com efeito, a compreensão, ainda que *a contrario*, de que a imagem poderia não traduzir o que seria a recordação do abstracto, revela uma consciência, ainda que novata, sobre a mnemotécnica como fabricação (*herstellen*). E, se o termo<sup>690</sup> está radicado numa actualidade iniciada no século XX, não nos parece excessivo afirmar que, no elogio de Porta sobre o Oriente caracteriológico, reside uma espécie de recuo da insolência criadora das mnemotecnias. Isto é, a constatação de que a imagem poderia corromper o objecto recordado parece indicar a intuição sobre a ameaça fragmentária da imagem imputada à memória, antecipando, assim, a massividade agressiva da libertação eufórica de mensagens características da contemporaneidade. Tal como estas, a corruptela do objecto pela imagem poderia conduzir à caverna<sup>691</sup>, para recorrermos a Emilio Lledó e à sua forma de dizer que o progresso tem máscaras e que elas podem fazer da razão tecnológica e científica perigo maior para o conhecimento do que o próprio esquecimento.

---

<sup>689</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, trad. esp. A. Agud, R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 45, nota 22; cf. Joaquín Esteban Ortega, *op. cit.*, p. 36.

<sup>690</sup> Cf. Joaquín Esteban Ortega, *op. cit.*, p. 39.

<sup>691</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 40.

Não vamos tão longe a ponto de afirmar que o tratado de Porta, como o de outros, denuncia implicitamente a insuficiência das mnemotécnicas assentes numa instrumentalização imagética. Mas essa é uma crítica que aí começa a ser desenhada com recurso a uma alteridade histórica, o que, se indicia uma presciência sobre as assincronias da História, dota a própria reflexão sobre a memória como *logos* – e não apenas como *encyclopedia mundi*. Isto é, em causa está a consciência de que a mnemotécnica – único termo que poderiam usar enquanto homens do *seu* tempo – deveria corresponder a um *logos*. O *logos* não era outro que não a memória enquanto narrativa, diante da qual a correspondência total de imagens não só se revelaria inoperante, como também incapaz de cobrir as zonas de indefinição.

Talvez isso signifique que não foi necessário esperar-se pelo pós-modernismo para a emergência da desconfiança face às manhas da memória e que no seio das práticas mnemotécnicas e na sua busca protocientífica de soluções era já evidente a suspeição relativamente à impotência verificadora sobre o recordado, quando o seu objecto era o que Porta chama de abstracção. A memória parece, pois, encontrar-se como linguagem, na medida em que, através da intuição em torno das falhas mnemotécnicas, assoma a diversidade anamnética, a sua infinitesimal semântica e uma *energeia* expressiva. Simplesmente, a arte mnemotécnica não permite ainda uma leitura que, sendo objectiva, seja também mundividente, por forma a ultrapassar um sistema unilateral de recordação.

### **Uma linguagem para a memória: *doxa* e *anamnese***

A arte mnemónica contribuía, assim, para uma vocação repetitiva do acto recordatório que faria do tempo não um contínuo, mas um ciclo – ironia suprema após os esforços de Agostinho em transformar a objectividade de Platão em porta para a subjectividade cristã. Faria também da recordação um emblema, muitas vezes arbitrário, e não uma *práxis*, como se o sujeito que recorda não fosse um ser imbuído de temporalidade. Desta feita, da recordação não poderia resultar um futuro. Não pode, pois, ser a historiografia uma arte de memória técnica, em que o futuro surja desgarrado do presente e este do passado, pois que “la proyección del pasado en el futuro se realiza

unicamente desde el sustento de la memoria. Si hay algo de concreto y material en el futuro es porque está dado por el pasado”<sup>692</sup>.

Nas artes mnemotécnicas, a imagem só poderia conduzir à *doxa* temida por Platão, daí que a recordação para usufruto retórico e como técnica servisse bem as implicações da mutabilidade própria da opinião. Para que a recordação possa ser transformada em *energeia* e, por isso, parte integrante e actualizadora da memória como *logos*, é forçoso que a memória participe na expressão do tempo, o que somente será possível quando estiver em causa a ontologia do homem através da memória, e esta expressão da *práxis* multimoda através da qual essa multiplicidade de vozes provoca a fixidez linguística da *doxa*.

A preocupação de Giovanni Porta era realmente apresentar os mecanismos da memória, estando estes voltados para um saber prático, para o qual a *mimesis* aristotélica concorreria desde que a *doxa* pudesse ser elevada a totalidade ética do acto de recordar. Ora, isto dificilmente seria possível de alcançar se a dependência da memorização face à imagem não ultrapassasse o medo de abdicar da imagem, como se uma *mimesis* ilusoriamente totalizante pudesse permitir uma dialogia temporal – que a historiografia perseguirá sem cessar.

A imagem dificultaria sempre as faces da Verdade e apagava os caminhos para o olvidado, na medida em que somente a palavra pode preencher de forma responsável a especulação da *doxa* e orientar a recordação para a intimidade que Santo Agostinho procurou sistematizar, interrogando Deus – caldeada com uma objectividade, se não livre da aporia platónica, pelo menos tributária de uma pré-ocupação do homem como ser para a morte que possa, através da memória, da *práxis*, e da recordação como *práxis*, assegurar que a escrita, bem mais do que a imagem, possa possuir essa “bidireccionalidad epistemológica y semántica de este reflejo hermenêutico”<sup>693</sup> enquanto, assim lhe chama Lledó, círculo especulativo.

Porta não poderia tê-lo dito ainda. Mas, destacando a solução oriental para uma problemática universal – a da imagem como mecanismo de rememoração –, denuncia a existência de uma falha no vasto edifício do exuberante palácio mnemotécnico. Somente a palavra, diz Lledó, a narrativa, dizemos nós, pode, abrindo perigosamente o horizonte da *doxa* enquanto expressão especulativa, responder a uma definição de memória em que esta seja assumida como prova identitária em que a alteridade esteja

---

<sup>692</sup> *Idem, ibidem*, p. 143.

<sup>693</sup> *Idem, ibidem*, p. 135.

também implicada. Ou da identidade somente o carácter ensimesmado e ontologicamente dogmático do *idem* pode ser destacado – e essa é a maior ameaça da mnemotecnica.

Pois se a *doxa* é a estabilidade da língua, somente se a ela subjazer uma estrutura anamnética que esteja inscrita na ordem mutável da narrativa memorial e não na ordem fixista da quase cartomancia mnemotécnica, a especulação poderá ocorrer na cena dialéctica do diálogo temporal, tendo por sujeito não o homem diante do quadrado mágico das artes mnemotécnicas, mas sim o homem capaz de se compreender como sentido histórico e de usar a linguagem para se constituir como subjectividade, intersubjectividade e objectividade. Da exploração da *doxa* como especulação – que é também espelho e imagem, mas, sobretudo, contemplação, indagação e, como não podia deixar de ser, uso dos olhos e *transparência* – é que a leitura da memória pode transformar-se em projecção do sujeito para a futuridade, ancorado que está no trampolim, não da ficção, como Gustave Flaubert quis, mas bem mais da presença ausente do passado. Pois não partilha a palavra com o pretérito essa função de presença ausente de tudo através da visão do traço?

O que significa que a imagem pode até formar a *doxa* sofisticadamente entendida – mas apenas quando o advento narrativo se cumpre é possível que na *doxa* “se determina nuestra experiencia y la propia posibilidad de dotarse a sí misma de un sentido histórico y práctico sobre el que plenificar el *lógos* de la memoria”<sup>694</sup>. Ora, este *logos* da memória não é outro que não a consciência do homem para o reconhecimento de si e do Outro através da narrativa anamnética. Como a memória é a possibilidade linguística da História<sup>695</sup> e esta o *logos* no momento em que devém escritura e narrativa, o homem, enquanto ser capaz<sup>696</sup> de transformar a memória em autoridade – através da prova e, conseqüentemente, da narrativa – pode então arrogar-se o papel filosoficamente responsável daquele que, atestando, possibilita o reconhecimento<sup>697</sup>.

Assim, a instrumentalização recordatória subjacente à tratadística sobre a memória incorre no dogmatismo e na literalidade da própria imagem, já que esta não detém qualquer tipo de potencialidade documental. E não são estes os defeitos apontados ao simulacro platónico? Porém, o *eikon* que faz resvalar o pensamento

---

<sup>694</sup> *Idem, ibidem*, p. 136.

<sup>695</sup> *Idem, ibidem*, p. 139.

<sup>696</sup> Cf. Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, Paris, Gallimard, Éditions Stock, 2004, p. 149 e ss.

<sup>697</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 153.

platónico sobre a memória para a tensão aporística não consegue libertar-se de uma função mediadora falsa, já que não é a sua invocação que granjeia ao sujeito a sua especificidade tripla como *homem capaz* e que mais à frente procuraremos desenvolver: o poder dizer, o poder fazer, o poder narrar e narrar-se.

A aporia platónica, que se imiscuía na memorização e na recordação como passos da aquisição do conhecimento, não poderia ser resolvida sem que se operasse a apreensão (*ad-prehensio*) do recordado, não como *eikon* (trata-se de uma memória eidética), mas como *outro*, produto este de um contexto já *in-existente*, mas que não deixaria de ser *re-visão* do real.

Que a filosofia platónica é uma filosofia alheia e pretérita, já foi provado<sup>698</sup>, e a sua invocação, de novo, neste ponto do nosso trabalho não tem outra pretensão que não seja inquirir a aporia como espelho do erro das mnemotecnias e como marca da indecidibilidade do nosso objecto, a narrativa historiográfica. Significa isto que o recordado deve ser considerado o *outro*, mesmo que ilusoriamente o *mesmo*? O reconhecimento a que a mnemotecnica poderia conduzir esgotar-se-ia numa espécie de grau zero do conhecimento reificado em enciclopedismo *ad usum* retórico, distante, por isso, da dialéctica ascendente, da perfectividade cristã de Agostinho ou do requisito probatório de uma retórica judiciária.

No entanto, é inegável que a lógica das artes da memória na tratadística renascentista, e da qual o tratado de Porta é eleito por Paolo Rossi como intuição feliz de um processo de consciencialização em movimento, permite uma espécie de sistematização da memória e dá conta de que a aporia platónica não apenas não fora solucionada pela teologia de Santo Agostinho, como prestava tributo a um modo de pensar científico que recentemente começava a constituir-se como contraparte secularizada do próprio discurso do Santo Padre de Hipona.

Não hesitámos ao afirmar que esta resposta científica encerrava o próprio malogro dos tratados sobre Mnemósine. No entanto, a subversão da imagem como carta no jogo labiríntico da memória dava conta de uma outra falência: a do sujeito que recorda como *energeia* do acto anamnético. É que a artes mnemotécnicas só plasticamente poderiam servir de *dynamis*, isto é, potência. Os conceitos são aristotélicos. Porém, servem bem a identificação da também aporia da *arte de bem recordar*: Se a imagem corrompe e o carácter não produz imagem, como recordar tudo?

---

<sup>698</sup> Cf. Victor Matos, *op. cit.*, p. 15 e ss.



Voltamos, pois, ao encómio de Porta em relação ao Oriente. Apenas quando a sistematização da memória – ou um sistema de conhecimento assente nela – fosse capaz desse reconhecimento que só o encontro com a alteridade possibilita, o próprio esquecimento poderia ser convocado como parte integrante da linguagem pragmática da memória. A ontologia do emblema (expressão provinda da genologia literária e que traduz bem os limites da imagem iconográfica) radicava em nada mais que uma transferência de sentido, não metafórica, mas substitutiva. A ser metafórica, então a *doxa* como produto das artes mnemotécnicas estaria salva na sua positividade de horizontes semânticos.

Em suma, não sendo auto-reflexiva, a mnemotecnia falharia sempre enquanto desejo, enquanto reconhecimento, enquanto compreensão, o que significa que a mnemotecnia só parcialmente pertencia ao ludismo retórico. Escreve Paul Ricœur: “La grande différence entre les Anciens et nous est que nous avons porté au stade réflexif la jonction entre l’attestation et la reconnaissance au sens du «tenir pour vrai».”<sup>699</sup> Uma apenas nota dissonante no resumo magnífico de Ricoeur: é que a retórica judiciária de que já nos ocupámos, sendo tributária da memória e da prova, jamais se compadeceria diante a grave fresta denunciada no edifício mnemotécnico. Tal como o discurso historiográfico, pelo menos desde Tucídides.

### **A impossível *sagesse* da mnemotecnia**

Em última análise, o *passatempo* mnemotécnico nunca resultaria em *sagesse*. Não é a primeira vez que utilizamos este termo, nem tão-pouco será esta a sua vez de dilucidação. Também aqui o tratado de Porta se destaca, e a opção de Rossi de retirá-lo da sombra em que Frances Yates o deixara recebe o nosso aplauso. É que Porta acaba por, como se pudesse ser nó cego entre os liames filosóficos da Antiguidade (clássica e tardia), a conversão de Santo Agostinho e a chegada da Modernidade, abrir de par em par uma janela dialógica entre memória e linguagem, chamando à cena do seu circunscrito palácio tratadístico o império da *phronesis* aristotélica. A lembrar a própria definição de Aristóteles e que Paul Ricœur elege como traço da *sagesse*: “A melhor

---

<sup>699</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, p. 153.

forma de atingir o que é a *sagesse* é olhar qual a qualidade que a linguagem atribui ao *phronimos*.”<sup>700</sup>

Ora, a mnemotecnica, encravada nos mecanismos, quer aleatórios, quer lógicos, do servilismo retórico, se pode ser auxílio na exposição argumentativa da retórica, qualquer que ela seja, não pode, contudo, deliberar entre o bem e o mal. Não pode, pois, ser *práxis* voltada para a *sagesse*, já que, recorda bem Ricœur sintetizando o pensamento aristotélico, “À cet égard la sagesse pratique a plus d’affinité avec la politique qu’avec la philosophie spéculative comme le confirme l’exemple de Périclès”<sup>701</sup>. Ou, ousamos dizer, com a própria narrativa historiográfica.

É que, tal como em Santo Agostinho, iniciar a recordação como processo, sobretudo quando, antes dela, ela ainda não é mais do que traços, acaba por desenhar a aristotélica figura do bom deliberador (*eubolos*) que, não tendo uma demonstração científica à disposição, nem perícia pois que não participou no acto sobre o qual delibera, opera segundo essa *sagesse*:

Resta, então, que a sensatez seja uma disposição prática de acordo com o sentido orientador e verdadeiro em vista do bem e do mal para o Humano. O fim da produção é diferente da produção do fim; mas o fim da acção não poderá ser diferente da própria acção. Na verdade o próprio agir bem é um objectivo final<sup>702</sup>

Certamente que Aristóteles pensa a figura do legislador. Mas não será menos correcto afirmar que a figura do juiz também entra no campo da deliberação justa, talvez até de forma mais contundente em virtude da separação total entre deliberador e fim. Ora, como sustentar a deliberação numa imagem cuja permanente perversão é a da cópia icónica do seu referente? E por isso Paul Ricœur acentua a *incertitude* como esfera da *sagesse*, termo que preferimos a sensatez. A mnemotécnica é da ordem da descontinuidade, e a sua dependência imagética traduz um certo desacerto temporal: não narrando, as artes mnemónicas correriam o risco de desumanizar o tempo, se a cronologia fosse o seu sustentáculo intencional. Porém, não. A recuperação das *artes* em causa não é responsável do ponto de vista do exercício da *sagesse*. Não há nelas uma reivindicação humana ou a urgência de localizar o homem como signo dentro do

---

<sup>700</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140 a 24, pp. 137-138.

<sup>701</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, p. 146.

<sup>702</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140b1-10, p. 138.

*continuum* temporal, o que, em última análise, as *irrealiza* como meio. Ou, talvez melhor, como *médium*.

Assente na imagem, no gesto, ou mesmo no carácter tributário da imagem, a mnemotecnica é o ciclo. Ela ilude a finitude do homem, transformando o retor (como seu sujeito) numa espécie de super-homem nietzschiano *avant la lettre*, em torno do qual múltiplos presentes se sobrepõem, o que implicará que, do outro lado desta moeda de antanho, a *phronesis* seja kairológica, porque corresponde à inteligibilidade sobre as coisas. Ela mesma, tal com a luz e como o carácter discreto da memória, acontecimento rápido porque transmutada a partir do olhar que viu até, seguimos Santo Agostinho, a contemplação da verdade pelo coração. Assim ficando a aparência trocada pela prova – divina no Padre de Hipona, representificadora, no caso da recordação que a narrativa intenta provar.

E porque ela é do *kairos*, é mutável e particular, características que somente poderão ter na palavra como *práxis* o seu cumprimento como destino anamnético do homem. Como se a Verdade que a recordação quer recuperar partilhasse enquanto acontecimento a mesma natureza irradiadora mas numerada (porque não é permitido ao homem permanecer na contemplação das ideias sem termo)<sup>703</sup>. Recorremos à síntese que Ricœur faz, despedindo-se desta feita do legado antigo para compreensão do agir: “pour diriger l’action, la sagesse pratique doit procéder de la connaissance universelle à cette du particulier”<sup>704</sup>. Essa *sagesse* responderá, pois, à tendência do tempo rumo ao nada. Ora, sendo a luz a conversão da obscuridade, o movimento anamnético da recordação será, pois, a luz do instante – o *kairos*<sup>705</sup>.

Como se se dissesse que a repetição pode inscrever em si a poética; todavia, sendo a sagesse da ordem do *uno*, da irrepetibilidade e, por essa razão, do que é contínuo, somente a historiografia como linguagem e não arte da memória poderia consumir um papel responsável, capaz e livre.

---

<sup>703</sup> Cf. Fernando Belchior, *A Metafísica da Luz em Santo Agostinho. Subsídios para o seu Estudo*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1968, p. 77.

<sup>704</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, p. 147.

<sup>705</sup> Giacomo Marramao, *Kairos, l'À Propos et l'Occasion*, The Davies Group Publishers, 2007; cf. Fernando Belchior, *op. cit.*, p. 80.

## Capítulo XII

### A MEMÓRIA COMO LUZ: EPIFANIA ANTIGA NA MANHÃ MODERNA

O recurso à luz como metáfora não esperou pela produção sintética da luminosidade para nascer. O seu uso, como expressão metafórica da palavra enquanto *logos*, conheceu cedo lugar em Platão e Aristóteles<sup>706</sup>, depois em Plotino e, através deste, em Santo Agostinho e, a um outro nível, Dante, nos discursos filosóficos. A aliança resulta do vínculo entre o *nous* e o *ver*<sup>707</sup> e estará na origem do tratamento da luz como conhecimento e como Verdade, face que terá no Deus agostiniano expressão superior. No entanto, a luz como tradutora da ideia e, no caso de Aristóteles, do intelecto foi esquecida “em favor da abstracção, e da transcendência do sol em favor da imanência luz-intelecto”<sup>708</sup>, até à reflexão de Santo de Agostinho e, conseqüentemente, apropriação do lume, agora divino, no Ocidente medieval. A esta troca voltaremos, pois que talvez ela nos ajude a compreender o eclipse de outros termos.

No entanto, é a partir dos estudos químicos do século XVII, que os ensejos alquímicos em busca da pedra filosofal tanto impulsionaram, que os corpos incandescentes, como a chamada pedra de Bolonha, despertam o fascínio de físicos e alquimistas. Com efeito, as investigações em torno do fenómeno da termoluminescência têm o seu início em 1603, quando Vincenzo Cascariolo, sapateiro e alquimista-amador de Bolonha, através da mistura entre o carvão e um minério a que dá o nome de lápis solar (e que, na realidade, era barite), descobre que este emitia uma luz azul de carácter persistente que poderia ser reacendida<sup>709</sup>. O minério ficou conhecido como pedra de

---

<sup>706</sup> Deve, no entanto, afirmar-se como, quer no texto bíblico fundador, quer na etiologia do Extremo-Oriente arcaico, quer no Alcorão, bem como no Rig-Veda, a luz surgiu sempre associada à ordenação da vida e, como tal, correlato da morte, pólo dos equilíbrios vitais e força simbólica das práticas iniciáticas. A luz comanda, pois, as cosmogonias arcaicas, fornecendo, segundo Mestre Eckhart, a designação das coisas. Cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 422 e ss.

<sup>707</sup> Cf. Fernando Belchior, *op. cit.*, p. 8.

<sup>708</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p.11.

<sup>709</sup> Per Enghag, *Encyclopedia of the Elements: Technical Data – History – Processing – Applications*, John Wiley & Sons, 2008, p. 364.

Bolonha, e o seu descobridor acidental ficou convencido de que encontrara a pedra filosofal. Não encontrara ainda. Mas contribuía decisivamente para o desenvolvimento dos estudos sobre a luminescência e, de forma inesperada, para que esta ficasse ligada a uma outra expansão: a dos estudos sobre memória.

Johan Daniel Kraft, em 1682, encaminha, talvez não por acaso, para outros domínios a descoberta da fosforescência, ao escrever um tratado consagrado à memória humana e, no mesmo ano, Robert Hooke profere uma conferência, na Royal Society, intitulada “An Hypothetical Explication of Memory: how the organs made use of by the Mind in its Operation may be Mechanically understood”. Nesta última, em que predomina uma visão mecanicista dos processos anamnéticos, a luz dimanada do fósforo servia de metáfora à capacidade do cérebro para preservar as impressões luminosas<sup>710</sup>.

Ambos os casos apresentam descobertas e explicações científicas em torno dos desenvolvimentos que a química moderna começava a conhecer. Em ambos, também, é evidente o fascínio pela criação e pela materialização da luz e, sobretudo, como a teorização sobre a memória beneficiou das descobertas sobre o fósforo para poder conhecer o seu próprio progresso. Na conferência, proferida a 21 de Junho de 1682, Hooke, intentando uma explicação para o funcionamento da memória como um acto mecânico, lembra a descoberta e os estudos sobre o fósforo, transformando-o em metáfora para a própria memória<sup>711</sup>.

A atenção dada à memória pela parte de Hooke, assistente de Robert Boyle e *Curator of Experiments to the Royal Society*, limitou-se a esse tratado, posteriormente incluído nas suas obras póstumas, e não apenas parece corresponder a investigações pouco maturadas, como utilizou uma linguagem plena de metáforas, contrariamente à prática escurrita e literal preferida pelos círculos da Royal Society<sup>712</sup>.

Não podemos, e na medida que não está ao nosso alcance citar a conferência de Hooke, deixar de mostrar como num tratado como *Micrographia: Some Physiological Descriptions of Minute Bodies Made by Magnifying Glasses with Observations and Inquiries Thereupon*, datado de 1664, não apenas a memória é já definida como a luz detém uma centralidade fulcral, dotada já de um requinte metafórico, que está na origem do que denomina de fantasmas da cor. Leia-se, respectivamente:

---

<sup>710</sup> Cf. Douwe Draaisma, *op. cit.*, p. 106.

<sup>711</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>712</sup> Cf. Douwe Draaisma, “Hooke on Memory and the Memory of Hooke”, in Michael Cooper and Michel Hunter (ed.) *Robert Hooke: Tercentennial Studies*, Ashgate Publishing, 2006, p. 111.

Next, as for the Memory, or retentive faculty, we may be sufficiently instructed from the written Histories of civil actions, what great assistance may be afforded the Memory, in the committing to writing things observable in natural operations. If a Physitian be therefore accounted the more able in his Faculty, because he has had long experience and practice, the remembrance of which, though perhaps very imperfect, does regulate all his after actions: What ought to be thought of that man, that has not only a perfect register of his own experience, but it grown old with the experience of many hundreds of years, and many thousands of men.

Having in the former Discourse, from the Fundamental cause of Colour, made it probable, that there are but two Colours, and shewn, that the *Phantasm* of Colour is caus'd by the sensation of the *oblique* or uneven pulse of Light which is capable of no more varieties than two that arise from the two sides of the *oblique* pulse, though each of those be capable of infinite gradations or degrees (each of them beginning from *White*, and ending the one in the deepest *Scarlet* or *Yellow*, the other in the deepest *Blue*)<sup>713</sup>

A Douwe Draaisma, o tratado de Robert Hooke interessou sobretudo pelo avanço que representou face à investigação científica levada a cabo no século XVII, já que sintomaticamente, entronca nos actuais estudos em torno do que apelida de psicologia da memória<sup>714</sup>. É que a propensão da memória para ser metaforizada – mais do que ser metáfora – ficou clara quando, fora do registo filosófico e teológico da época clássica e do mundo medieval que nos interessou nos subcapítulos precedentes, o principiante discurso científico não tem (ainda) como fazer dela objecto delimitável, testável e comprovado. É diante dessa constatação que Hooke elabora a sua conferência, incorrendo, pois que não tinha ainda instrumentos para dela fugir, na sereia hermenêutica da metáfora.

Não deixa, contudo, de ser sintomático, por motivos que mais à frente nos hão-de ser caros, notar a definição de memória como faculdade retentiva e, não menos importante, a utilização da expressão *phantasma* com conotações claramente ligadas à luz e à percepção.

---

<sup>713</sup> Cf. Robert Hooke, *Micrographia: some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses with observations and inquiries thereupon*:

<http://www.gutenberg.org/files/15491/15491-h/15491-h.htm> (visto a 05.07.2013).

<sup>714</sup> Cf. Douwe Draaisma, “Hooke on Memory and the Memory of Hooke”, p. 112.

## Robert Hooke: a memória como luz

Hooke apresenta a sua argumentação de forma bastante simples: se é possível fazer com que uma substância consiga emitir, reter e reproduzir luz, então também para o cérebro é possível assimilar e reproduzir impressões de luz. E se isso significa que o cérebro partilha propriedades físicas com a pedra de Bolonha, significa outrossim que essa semelhança prova uma propriedade que, no cérebro humano, atinge uma forma perfeita. A sua expressão é, segundo Hooke, a memória visual. A tónica da argumentação, que insere todo o pequeno tratado sobre a memória dentro das *Lições sobre a Luz*, como bem sintetiza o comentador, é posta na transitoriedade das impressões colhidas pelos sentidos – o que leva Hooke a uma noção de tempo:

(...) I say, we shall find a necessity of supposing some other Organ to apprehend the impression that is made by Time. And this I conceive to be no other than that which we generally call memory, which Memory I suppose to be as much an Organ, as the Eye, Ear or Nose and to have its situation somewhere near the Place where the Nerves from the other Senses concur and meet.<sup>715</sup>

O órgão em que essas impressões momentâneas são registadas é a memória, o que significa que, pela memória, o homem possui uma cadeia de ideias desde o momento em que nasce até à sua morte, sendo, por isso, sensível ao tempo. Orgânica, pois, ela é concebida por Hooke como sendo um “repositório das ideias formadas pelos sentidos”<sup>716</sup>, pelo que auxilia a alma na formação do pensamento, fazendo mesmo depender da plenitude da memória a qualidade do pensamento – e a sua capacidade de sentir e compreender o tempo:

The Soul therefore understands Time, or becomes sensible of Time, only by the help of the Organ of Memory.<sup>717</sup>

O entendimento da alma sobre o tempo, proporcionado pela memória, traduz-se num critério matemático, pois fornece instrumentos de mensuração e geometrização do

---

<sup>715</sup> *The Posthumous Works of Robert Hooke, ... Containing His Cutlerian Lectures, and Other Discourses, Read at the Meetings of the Illustrious Royal Society. ... Illustrated with Sculptures. To These Discourses is Prefixt the Author's Life, ... Published by Richard Waller, London, Richard Waller, 1705, pp. 138-139.*

<sup>716</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 138.

<sup>717</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 141.

tempo. E, visto que todos os sentidos entram na constituição dos objectos a serem recordados, cada um deles recebe um correspondente metafórico. E, se a memória auditiva terá por metáfora o poder ressonante dos vasos que Vitruvius localiza nos teatros antigos ou das cordas uníssonas, à memória visual é reservada a novíssima metáfora da pedra de Bolonha, o fósforo. Simplesmente, a retenção da impressão da luz, se em Platão correspondia a uma materialidade gravada, em Hooke é fiel à noção de passagem do tempo que o físico inglês invoca como impressão máxima da fugacidade das impressões apreendidas pelos sentidos. Isto é:

They [the matters made and adapted by the chymical preparations], so soon as exposed to the impressions of Light, receive and retain those impressions though for no long time, yet enough to shew us a Specimen of a certain Qualification not to be found in most other Bodies which may yet possibly be done so much powerfully and effectually by the Chemistry of Nature in the Digestions and Preparations made in the wonderful Elaboratory of the animal Body.<sup>718</sup>

A utilização da metáfora da fosforescência no tratado de Hooke fora inspirada pela experiência, a que ele próprio assistiu em 1677, levada a cabo por Johann Crafft, alquimista alemão, nos aposentos de Boyle, que consistiu em demonstrar a fosforescência das substâncias e dos processos utilizados através da pulverização e queima e da prova da luminescência através de uma folha de papel na qual fora escrita, com os dedos embebidos na solução conseguida, a palavra DOMINI através de linhas luminosas<sup>719</sup>. Claramente, o espectáculo alquímico permaneceu na memória de Hooke, a ponto de tornar o fósforo a grande metáfora da memória, mormente a visual.

### **A memória, mensura do tempo**

A verdade é que, contrariamente às demais lições expostas nas intituladas *Posthumous Works*, as páginas de *Lectures on Light* recorrem, como já aqui foi dito, à metáfora de forma inusitada. A Draaisma interessou, para a sua psicologia da memória,

---

<sup>718</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>719</sup> *Cf. Douwe Draaisma, op. cit., p. 102.*

<sup>719</sup> *Cf. Douwe Draaisma, "Hooke on Memory and the Memory of Hooke", in Michael Cooper and Michel Hunter (ed.), Robert Hooke: Tercentennial Studies, Aldershot, Ashgate Publishing, 2006, p. 112.*



a forma como já em Hooke é possível observar como as impressões luminosas são preservadas pelo cérebro de forma física, fenómeno a que hoje é dado o nome de “especialização sensorial”<sup>720</sup>. A nós, interessa-nos particularmente o seguinte: que a teoria da memória de Hooke (facto que, claro, não escapa a Douwe Draaisma) é fundamentada através da percepção da duração temporal, o que faz da consciência humana do e sobre o tempo a sua base; que, independentemente das necessárias diferenças face a Platão, Aristóteles e Santo Agostinho, a explicação da memória não apenas não prescinde da metáfora, como o seu regime metafórico passa pela impressão material; que essa inscrição, a partir do momento em que corresponde à duração temporal, responde a certa luta contra o esquecimento; finalmente, que o recurso à metáfora do fósforo responde à problemática apontada por Platão, assumindo as roupagens de uma linguagem que, começando a cientificizar-se, não podia escapar à aporia antiga – a memória é o que já não é, mas que permanece não sendo – e o recurso à metáfora foi o refúgio possível para colmatar o traço da ausência na definição da memória.

Vejamos. A mensuração da temporalidade, comparável à luminosidade do fósforo, se prova a organicidade da memória, acaba por patentear uma espécie de regime de evidência que a efemeridade das experiências em torno da termoluminescência *fazia aparecer*. Na verdade, então, a metáfora do fósforo, aproxima mais a memória da acção do *phantasma* do que do *eikon*, já que a permanência na memória visual da luz emanada não é, de todo, uma reprodução, nem mesmo a representação, da luz vista. Por outro lado, da mesma forma que a luminescência está votada a um fim – daí a maravilha da repetição experimental – o eclipse da luz (pela sua ausência ou pela sobreposição de outras luzes) parece corresponder ao esquecimento. A memória como repositório de Hooke tem aqui demonstração. Mas não apenas. Sendo o fósforo o transporte da luz, esta está necessariamente associada à Verdade como presença (não importa se reminescente) e ao esquecimento como escuridão.

Este tratamento metafórico não parece original. No entanto, se tivermos em conta como Hooke pensa a luz e a radiação, sob influência clara de Descartes e da sua obra *La Dioptrique*, incluída em *Le Discours de la Méthode* (1637), a metáfora conhece uma reactualização pertinente. Em *La Dioptrique*, Descartes explica como a luz surge de uma pressão que se desloca através de um meio transparente, utilizando como

---

<sup>720</sup> Cf. Douwe Draaisma, *Une Histoire de la Mémoire*, p. 106.

comparação o seguinte: um cego consegue definir a forma das coisas, se tocar nelas com o seu bastão. O mesmo é dizer, pois, que a luz vence uma distância, tal como o cego o faz de cada vez que toca nos objectos<sup>721</sup>. Ora, Hooke sublinha o paradigma da distância tanto quanto para a visualização da luz dimanada do fósforo – como para a anamnese. Como resume Douwe Draaisma, “outre la perception des formes («comme par le truchement d’un bâton»), l’évaluation des distances entre l’âme et les représentations, et la détermination de l’ancienneté des souvenirs fonctionnent selon les schémas cartésiens”<sup>722</sup>.

O autor de *Une Histoire de la Mémoire* prossegue para uma influência cartesiana nos trabalhos de Hooke que tem sobretudo que ver com uma teorização física sobre a memória. Todavia, é necessário sublinhar, não escamoteando, evidentemente, a importância de Robert Hooke para a hodierna compreensão da memória – desde os cálculos de *bits* à ideia informática de *storehouse* –, que a prevalência da metáfora da luz é ainda uma tentativa de responder à *ausência presente* reconhecida como perfil aporístico da recordação e que a luz, enquanto visão, serve a distância que é necessário ultrapassar para que uma leitura anamnética sobre o passado possa ser feita. As impressões de Hooke revelam a preponderância, categórica numa análise neurofisiológica, mas não apenas, do traço enquanto remanescência da ordem da evidência, impossivelmente reproduzível de forma exacta e, portanto, quer inviável como *eikon*, quer como falência da própria ideia platónica de *eikon*.

### **Traço e *phantasma***

Hooke coloca os traços de luz numa dimensão fantasmática, mais do que imagética, como o *eikon* platónico intenta, de forma insolúvel, levar a cabo. De facto, a aporia platónica não existe na metaforização que o físico inglês cria para a sua explicação sobre a memória. A assunção de uma metáfora da impressão da luz – pois que é disso que se trata – faz prevalecer uma dimensão fantasmática que não apenas

---

<sup>721</sup> R. Descartes, *OEuvres de Descartes, publiées: La Dioptrique. Les Météores. La Géométrie. Traité de la Mécanique. Abrégé de la Musique*, ed. M. Thomas, tome cinquième, F. G. Levrault, 1824, p. 7 : « Et, pour tirer une comparaison de ceci, je désire que vous pensiez que la lumière n’est autre chose, dans les corps qu’on nomme lumineux, qu’un certain mouvement ou une action fort prompte et fort vive qui passe vers nos yeux par l’entremise de l’air et des autres corps transparents en même façon que le mouvement ou la résistance des corps que rencontre cet aveugle passe vers sa main par l’entremise de son bâton »; cf. Douwe Draaisma, *Une Histoire de la Mémoire*, p. 120.

<sup>722</sup> Douwe Draaisma, *Une Histoire de la Mémoire*, p. 122.

permite o traço, como também permite a rejeição da memória como sobreposição de imagens. Como se, enfim, a iconolatria platônica (expressão que voluntariamente utilizamos) impedisse o próprio esquecimento. Assim, não apenas o recurso à metáfora da luz parece deter um poder heurístico quanto à compreensão do fenômeno anamnético<sup>723</sup>, como incluir o esquecimento na matriz do entendimento da memória – e, porque não?, da sua escrita, já que a experiência de Crafft, não por acaso, elege a palavra como exemplificação da permanência da luz, força motriz da memória visual.

A mensuração e a distância, se inscrevem a memória no campo da geometria, geram também um conceito de recordação dependente de intensidades e cunha, por isso mesmo, uma distância temporal na metaforização da memória. E essa distância, que o legado cartesiano ajuda a consolidar na tratadística de Hooke, aporta consigo a ideia da própria distância como matriz da passagem da escuridão para a luz, fornecendo uma metáfora para a memória que a sujeita – e por isso permite-nos pensar, através de si, o esquecimento – a uma cesura.

Com efeito, esta metáfora resultante das experiências em torno da descoberta da termoluminescência opera uma separação entre a luz como acontecimento e a sua ausência. Há, pois, uma razão retrospectiva ontológica subjacente à consideração de quem vê – ou, talvez melhor, *presencia*. A metáfora da luz não se reveste de pertinência somente porque, secularmente, transportar a luz seria transportar a verdade. Pelo contrário. A incandescência da pedra de Bolonha encarna a própria morte do acontecimento, pois admite a medida da luz – e a sua distensão no tempo. Ou, como mais tarde será dito a propósito da hermenêutica historiográfica: “Une chose ne devient pas connaissable objectivement par sa signification durable que... si elle est assez morte pour ne plus présenter qu’un intérêt historique”.<sup>724</sup>

A invocação de Gadamer neste momento não visa dar sentidos ao trabalho de Hooke que ele não poderia ter; tem por objectivo, isso sim, vincar como a distância e a intermitência do esquecimento se articulam dentro da metaforização a que o físico inglês sujeitou a memória. Como se a percepção da luz e a sua durabilidade como impressão fossem formas para a assunção da sua própria natureza descontínua e, por isso, possivelmente delimitável como objecto de estudo. Ou, ainda, formas para a aprendizagem da perda e do novo.

---

<sup>723</sup> Douwe Draaisma, *Une Histoire de la Mémoire*, p. 129.

<sup>724</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 282, selon Ricoeur, “La distance temporelle et la mort en histoire”, in Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia, *Historicités*, Paris, La Découverte, 2009, p. 14.

É precisamente a impressão de luz como *phantasma* que admite a surpresa de Hooke diante da experiência de Crafft: a repetição desigual da luminescência actualiza a impressão e reefectiva<sup>725</sup> o acontecimento. A cesura da luminescência do fósforo – ‘aquele que transporta a luz’ – é a provocatória mas literal tradução do vocábulo – obriga Hooke, como espectador, à contemplação de uma alteridade que, não sendo repetida, lhe permite pensar a própria memória como uma ilusão retrospectiva, como se a memória e a recordação contida na alma revelassem, assim, uma eficácia que nasce da distância.

### **A luz de Mnemósine: ilustração prometeica da autonomia**

Não é tudo, porém. Se, no século XVII, pensar a imortalidade humana era ainda – ou já – uma questão que, do ponto de vista filosófico, incluía os estudos sobre a alma e sobre a memória, Hooke apresenta a memória como organismo – mas não a alma. Por isso, a memória fora especializada. A dificuldade de localizar a alma e a sua relação com a memória era solucionada através de uma armada de metáforas – essas que, séculos mais tarde, Nietzsche há-de defender como expressão da Verdade. De certa forma, ao colocar a memória em espaço exterior à alma incorpórea, Hooke principiava a responder à linha progressiva e ascendente do tempo moderno, em que a recordação permite a nostalgia da ordem passada mas, inelutavelmente, a revolução através da sempre Nova aparição da Luz.

Ora, se toda a Modernidade confluirá para a rejeição das teses sobre o fim do mundo – alterando a linha escatológica judaico-cristã para uma linha ascendente e multipontilhada no seu futuro aberto, ilimitado e progressivo, a metáfora da luz metamorfoseia a memória num instrumento ao serviço da impossibilidade da regressão que, anos mais tarde, Leibniz cunhará em “De rerum generatione radicali”<sup>726</sup>. Dir-se-ia, pois, que através de uma teorização cuja base foi uma metáfora, inspirada no que Miguel Baptista Pereira chamou de técnica pré-moderna e define como “descoberta, produção e aperfeiçoamento de instrumentos, cujo uso favorecia o desenvolvimento e a realização da vida humana” e que vêm pôr em causa o antigo “inventário constante de

---

<sup>725</sup> Assim traduzimos o termo de R. G. Collingwood, “reenactement”. Vide R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 282 e ss. Voltaremos a esta questão no decurso do nosso trabalho.

<sup>726</sup> Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Minerva, 1990, p. 76.

instrumentos e de processos que asseguravam o equilíbrio estático entre fins reconhecidos e meios apropriados”<sup>727</sup>, o pensamento sobre a memória devém uma ideia relacional. Logo, capaz de chamar a si uma das grandes marcas modernas, a diferença na velocidade e, sobretudo, as dessincronias do acontecimento que, se conduzem ao esquecimento como expressão trágica dos hiatos do progresso, darão forma à balança entre experiência e expectativa como frutos prometeicos da esperança científica.

A memória seria, assim, veículo da consciência de uma liberdade que, fundamentada nos estudos astronómicos de Hooke, tinha na descoberta da filiação do homem ao tempo a luta libertadoramente insuperável da história do mundo. Fundindo o que o italiano Giacomo Zabarella, no século XVI, cindira como *phantasma* e intelecto iluminado como chaves para o entendimento do mundo, Hooke acaba por apresentar uma teoria sobre a memória que, dependendo ainda de uma filosofia da natureza perfeita, a liberta da teológica (natural ou sobrenatural) *res publica christiana*, não como herança, mas antes como obrigatoriedade confessional – em cuja ondulação o esquecimento corre o risco de não poder ser. A metáfora da luz *religa*, pois, através da memória, o homem a um macrocosmo que, bem diverso dos palácios de memória, alimentava a rejeição de menoridade a que a *criatura* parecia condenada. E, por isso, o humano fascínio por ela enquanto “el originário sentido de las potencias creadoras que inspiran al hombre la posibilidad de dignificarse en la ineludible tarea de seguir siendo”<sup>728</sup>, acompanhava uma consciência sobre a liberdade, já que a memória, se alimentava um comprometimento com o passado, apresentada como luz *ilustrava* a possibilidade de o homem se visitar a si e ao outro: sendo livre porque recordatório e, porque recordatório, crítico.

### **Espanto: reconhecimento e recordação**

Por conseguinte, parece que diante da articulação entre memória e luz dificilmente podemos esquecer os princípios que regeram as *Aufklärung* e que Emmanuel Kant, precisamente um século após a conferência de Robert Hooke, sintetiza nas perguntas em que apoia *A Crítica da Razão Pura* e assim formuladas por Miguel Baptista Pereira para marcar a secularização como categoria da Modernidade: “Que

---

<sup>727</sup> *Idem, ibidem*, p. 77.

<sup>728</sup> Joaquín Esteban Ortega, *op. cit.*, p. 279.

posso eu saber? Que devo eu fazer? Que posso eu esperar?, a que mais tarde acrescentou uma quarta e «última pergunta», a que se referem as três primeiras perguntas: «Que é o Homem?»<sup>729</sup>.

O que significa, pois, a eleição da luz para explicar a memória, pouco antes da *Glorious Revolution* inglesa (1688) e do *Act of Tolerance* (1989)? A distância como paradigma da compreensão (e que tem em si o germe do processo secularizador<sup>730</sup>), ao permitir e estimular a experiência da luz e da sombra, distinguem o espanto como *questão absoluta*<sup>731</sup>, logo, a memória como pergunta e como revelação. Enfim, como “étonnement interrogatif sans fond”<sup>732</sup> – mais do que o pudera ser em Santo Agostinho, pois que, nas *Confissões*, a memória como pergunta está subordinada, não à presciência de uma resposta, mas ao caminho para a resposta. Agostinho admite, diante da Criação divina, a insuficiência da memória; a metáfora da luz, como Hooke a apresenta no dealbar da Modernidade, admite a sua indecidibilidade.

O esquecimento – a escuridão – é indubitavelmente a latência em que o mundo se encontra, sendo a luz, como Ernst Bloch define, a autenticação do presente<sup>733</sup>. Segundo o filósofo alemão, o espanto é a precipitação sempre nova sobre o instante, não como um esclarecimento, mas antes como o reenvio para a obscuridade imediata do agora (*nunc*)<sup>734</sup>, já que o que está contido na sombra é o objecto, ignorado ou não, da pergunta resultante do espanto. É, no entanto, a distância que permite a progressão face ao latente – como face à luz –, pelo que perguntamos se memória e esquecimento não são formas da verdade, já que, no espanto diante da memória como luz, a recordação se identifica ontologicamente com o esquecimento, porque o seu objecto é o mesmo. E talvez este *idem* entre recordado e esquecido seja mais absoluto do que a representificação da recordação, plural, multívoca e multímoda.

Dir-se-ia, pois, que a memória sendo luz admite o esquecimento como permeio entre o que já não é consciente e o que não é ainda consciente, para empregar as expressões de Ernst Bloch<sup>735</sup>. É da dialéctica entre o lume, o seu apagamento e o apagamento *daquilo que resta* que pode resultar o espanto. Como se a inconsciência

---

<sup>729</sup> Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo*, p. 43.

<sup>730</sup> *Idem, ibidem*, p. 39 e ss; Fernando Catroga, *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil*, Coimbra, Almedina, 2010 (2.ª ed.).

<sup>731</sup> A expressão é de Ernst Bloch e o recurso a ela será explicitado nas linhas seguintes. Cf. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, vol. I, Paris, Gallimard, 1959, p. 347.

<sup>732</sup> Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, vol. I, Paris, Gallimard, 1959, p. 347.

<sup>733</sup> *Idem, ibidem*, p. 345.

<sup>734</sup> *Idem, ibidem*, p. 349.

<sup>735</sup> *Idem, ibidem* p. 233.

fosse necessária para a submersão de matéria orgânica do passado e não bastasse o sonho ctónico para o despertar da luz. Retomando o já dito, como não bastasse o mecanismo da arte mnemotécnica para a capacidade anamnética ser posta em andamento, mas fosse imprescindível “*la latence, féconde dans le présent, du secret originel en soi*, bref, l’inconscient créateur de notre *avènement* spirituel”.

Bloch, na senda de Freud<sup>736</sup>, aplica a sua poética terminologia ao inconsciente onírico. Todavia, a latência em que o esquecimento está estagnado é que permite a emergência da recordação como Messias que religa passado e futuro no instante presente da anamnese. Como se no esquecimento se desse a *visio vespertina*, recordação que corresponde à recolha de traços, a ele ficando reservado, porém, a anterioridade sem ontologia da *visio matutina* em que a recordação se transmuta.

Tal leitura parece-nos poder dar voz ao tratado de Robert Hooke, tanto mais que a importância que o físico inglês dá às impressões de luz acaba por fazer emergir a questão do traço. Este é, no tratado sobre a memória, veículo de uma luminosidade que já não é a luz enquanto acontecimento, mas a impressão restante da sua presença agora ausente. A luz que tanto impressionara Hooke – ou memória da memória da luz, se quisermos – é como movimento que, acontecendo, é síntese entre os traços que deixará como impressões e a projecção que, necessariamente, essa retrospectiva, instantânea primeiro, mediada depois, implica. A metáfora da luz para explicar as intuições – e a intenção – de Hooke sobre a memória faz do agora (*nunc*) da luz dinamismo terminal da manifestação de uma espécie de ontologia em estado puro – o acontecimento – concretizando, enquanto futuridade de traços, a abertura do tempo.

A tragédia da luz, o maravilhamento diante dela e, por fim, a sua metamorfose em metáfora da memória como se com esta partilhasse uma natureza que delas faz manifestação do *tempus fugit* parecem colocar diante do olhar de Hooke e dos seus companheiros, através das magas mãos de Crafft, sobre a tapeçaria turca dos aposentos, a impossibilidade de apreensão do conteúdo do instante vivido<sup>737</sup>. Em consequência, o presente devém limiar, admitidas que são as suas impressões enquanto traços e a memória, assim metaforizada, torna-se prova da também automediação do produtor da luz – do produtor da narrativa organizada dos traços, diríamos, retomando e antecipando as historiografias do ser e do mundo como objecto.

---

<sup>736</sup> S. Freud, *A Interpretação dos Sonhos*, Lisboa, Relógio D’Água, 2009, p. 15 e ss.

<sup>737</sup> Cf. Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 346.

Diz bem Ernst Bloch que, sob a acção das Luzes e a propósito ainda do espanto enquanto questão absoluta, o Inferno e o medo a ele associado desapareceu<sup>738</sup>. Tal como o medo infantil do escuro. Talvez que, por essa razão, Hooke, ao mensurar a memória recordando as experiências do alquimista alemão, elege-se a metáfora da luz porque, corporificando o espanto, aquela corporificasse também o sentimento utópico. Longe, pois, do espanto negativo que tem na melancolia a sua expressão máxima<sup>739</sup> – em Dürer, a iconográfica forma da consciência temporal e em Robert Burton os principiantes estudos psiquiátricos – a memória como luz, em Hooke, está claramente voltada para o futuro:

I suppose further, that though by means of continual Radiation of the Soul into this Repository or Organ of Memory, it has at all times sense of all the Ideas that are there reposed, yet that Sense is but imperfect and confused by reason of the Multitude. (...) it becomes more faint and weak in the retaining the first Impression, and consequently in its reacting Power; yet by this second Action or Radiation of the Soul upon it, its Form and Qualifications are renewed and perfected and for the future it becomes more powerful than the rest of those at the same or lesser distances (...) <sup>740</sup>

A memória é, pois, produto de uma tentativa de índole científica que acaba por traduzir uma reflexão no seio da qual o acto de recordar é prova de fim e hipótese de começo, mas também permanente ausência. Ausência outrossim porque passível de quebra e de regresso à não-luz, como se, de facto, somente uma razão dialéctica entre memória e esquecimento pudesse impelir ao acto do conhecimento. O indeterminado esquecimento surge, assim, como fonte da recordação como pergunta, esta garante de futuros para os traços submersos no nevoeiro do pretérito.

E talvez que esse seja o maior contributo do curto e metafórico trabalho de Hooke para o entendimento do jogo, ora lúdico, ora bélico, entre olvido e memória dentro do processo de construção da narrativa historiográfica e as implicações, de ordem epistémica e ética, que ele comporta. Sem que se saiba se Mnemósine é, afinal, Medeia devoradora dos seus filhos, ou se, no optimismo já patente na teoria de Hooke, se opera a transformação da memória, mãe da escatológica esperança cristã, e a recordação, como luz bruxuleante junto ao leito dos aflitos, existe na alma para consolo do humano horror ao vazio – e à distância.

---

<sup>738</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 361.

<sup>739</sup> *Idem, ibidem*, p. 361 e ss.

<sup>740</sup> *The Posthumous Works of Robert Hooke*, p. 145.



## O ser anamnético: Prometeu da palavra ao serviço do *Outro*

Mas a metáfora de Hooke projecta também o elo entre a memória e atestação, como se o conhecimento científico propulsionado pelas experiências alquímicas, através do espanto como impulsor epistémico, exprimisse “le mode de croyance attaché aux assertions de la forma: «je crois que je peux», pour le distinguer de la croyance doxique en tant que forme faible du savoir théorique”<sup>741</sup>. E, tal como na teorização que Paul Ricœur leva a cabo sobre a fenomenologia do homem capaz, na via para a atestação como caminho para o reconhecimento, existe um hiato entre o carácter testemunhal da primeira e o carácter identificador da segunda. A memória como *energeia* – como *élan* do *eu posso* – parece deter uma espécie de soberania sobre a acção, já que ela, enquanto campo de experiência, intervém nas capacidades que concorreram para o agir.

Tal como na expressão mitológica da intervenção divina, em que a aparição da luz identifica não raro a luz ao olhar criador que actua sobre o mundo informe para transformá-lo em obra, a memória como chama é uma declaração do *poder dizer*. Ora, esta qualidade do poder não é outra senão a possibilidade de reconhecimento do homem sobre a sua própria capacidade de agir. Como se, sendo *energeia* a memória, o sujeito que recorda fosse potência (*dunamis*). Como, segundo Ricoeur, “le traitement du pouvoir dire comme capacité éminente de l’homme capable est assuré d’une antériorité”<sup>742</sup>, segue-se que a memória é essencialmente dialógica e reflexiva. Hooke não poderia ter eleito outra metáfora: as línguas de fogo do Pentecostes ou a identificação da luz primordial com o Verbo<sup>743</sup> (actualizações judaico-cristãs de valores metafóricos orientais) transformam a memória, como rosto da passividade, na manifestação de uma cultura verbal, como se a própria luz traduzisse a transitoriedade da imagem e a palavra, que identifica o *Eu* e os *outros*, fosse a forma humana da atestação por excelência.

Talvez porque, sendo também o símbolo máximo da eternidade na cultura cristã e na cultura gnóstica e símbolo da divindade em todas as mitologias<sup>744</sup>, a luz guarda uma carga iniciática, que os ensejos alquímicos secularmente divinizam e que a

---

<sup>741</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, p. 152.

<sup>742</sup> *Idem, ibidem*, p. 157.

<sup>743</sup> *João*, I, 9.

<sup>744</sup> *Dicionário de Símbolos*, p. 425.

experiência de Hooke ajuda a transformar em intencionalidade quando pensada como memória. Reservando à luz um papel transformador, a divindade agustiniana está presente como se oferecesse à criatura um presente como permanente chegada, residindo aí a sua capacidade para acontecer. O indivíduo possui a intenção da sua acção, possui a causa desta e dela resta como possuidor da sua recordação, mesmo que submerso no cosmos grego ou localizado na linha judaico-cristã. Pelo que, para além da capacidade de atestação, o indivíduo dela se apropria – mesmo que essa apropriação implique a sua perda ontológica. De onde resultarão responsabilidade e imputação – que tanto aproximam historiador e juiz.

Porém, como *fiat lux* cristão, a luz e, através dela, a memória detêm ainda a capacidade de narrar e de narrar-se. Veremos adiante como a fenomenologia do homem capaz de Paul Ricœur não apenas corresponde ao trabalho do historiador, como responde à trilogia humana de Hannah Arendt. Porém, enquanto causa da metaforização da memória como luz, o “pouvoir raconter et se raconter”<sup>745</sup> estabelece um quadro de convências interpretativas diante da recordação de Hooke, mote da nossa reflexão sobre a memória enquanto metáfora. A assunção da luz como produto experimental, a explicação do funcionamento da memória como tributário dessa recordação e a eleição da prática alquímica desenham uma anatomia da memória como, dizíamos aquando da abertura deste capítulo, necessariamente metaforizada.

É que a sua forma profundamente narrativa e identitária implica uma representação *historiográfica (lato sensu)* e nunca mimética, razão pela qual o império da imagem do teatro da memória ou das hesitações de Porta dá *lugar*, por necessidade essencial, à completude de homem capaz – de forma menos politizada que o proposto por Hannah Arendt, mas não menos fruto de uma reflexão sobre o homem não como ser para a morte, mas como ser trespassado de tempo<sup>746</sup>.

Ricoeur queda-se na narrativa ficcional como exemplo máximo, invocando Aristóteles e a definição de intriga, chegando, assim, à ipseidade como um dos pólos de uma dialéctica que a teoria narrativa torna *episteme*<sup>747</sup> e que, dizemos, a historiografia torna em promessa. Com efeito, se é verdade que “L’expérience ordinaire, moins sollicitée par les modèles narratifs issus de la fiction ou de l’histoire que de la pratique

---

<sup>745</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, p. 163.

<sup>746</sup> Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 7.

<sup>747</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, p. 166.

quotidienne, oscille entre les deux pôles de la mêmété et de l'ipséité<sup>748</sup>, no caso da narrativa historiográfica acreditamos que esse equilíbrio é rompido precisamente para poder tornar-se promessa. Como se a memória, enquanto luz, fosse força fecundante porque em permanente tensão com a obscuridade, metáfora máxima, mas não símbolo, do esquecimento.

É essa dialéctica que impede a eclosão superidentitária da memória na medida em que comporta, como a caverna da cegueira platónica, o olvido, quer como escuridão, quer como alucinação. E nessa troca entre recordar e esquecer – pois que *obscuridade* comporta na sua etimologia uma dimensão permutativa – e que, demandando a prova, compromete a recordação como potência identitária, nasce a reivindicação do passado ontologicamente inexistente sobre a sempre incompleta memória.

Essa reivindicação persegue o poder narrativo do sujeito e, obrigando-o a pensar o lume da memória como uma branca luz de efeitos inversores da *phronesis* (o que testifica o carácter dúbio da luz como metáfora), obriga ao preenchimento responsável dos espaços vazios a que o tempo – e não o esquecimento – condena o acontecimento. Pelo que se o homem é *capaz*, terá de chamar a si, como dotação inseparável da narrativa e gémea falsa da memória, o que por agora assumimos ser a imaginação.

---

<sup>748</sup> *Idem, ibidem*, p. 168.

## **Capítulo XIII**

### **A PERSISTÊNCIA DA IMAGEM**

Com efeito, a célebre ruptura operada pelo historiador francês, na senda de Maurice Halbwachs e de outros historiadores, entre memória e história é a consequência lógica da sua invenção conceptual, os “lugares de memória”, sintagma, aliás, conhecido de outros séculos (os *loci memoriae*). Não devendo ser confundidos com uma topologia da memória, dizem respeito a estratégias simbólicas de inscrição de temporalidades ou, melhor talvez, de datações no espaço, tais como as estátuas, a bandeira nacional e o calendário revolucionário, os museus e as bibliotecas, os panteões e os arcos de triunfo, as festas e os dicionários.

#### **Os “lieux de mémoire” de Pierre Nora ou a inversão dos mortos**

As motivações de tais empreendimentos ficam sintetizadas na expressão de Nora: “Il y a des lieux de mémoire parce qu’il n’y a plus de milieux de mémoire.” Como se dissesse que a localização artificiosa das memórias comprovasse a ausência de uma participação colectiva e individual na memória. Ricoeur identifica o nó que estará na origem de um grande engodo intelectual: a partir do momento em que Nora identifica estes lugares de memória como resíduos capazes de criar uma nova história, em causa está, segundo Ricoeur, a aniquilação da relação recíproca e implicada entre memória e história<sup>749</sup>.

Ao acumularem três dimensões, a saber, material, simbólica e funcional, continua Paul Ricoeur, estes lugares, à laia de um teatro de memória (com o qual partilham, de resto, o mesmo critério de espacialização e monumentalidade), conservam

---

<sup>749</sup> Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 528.

a recordação, possibilitando, assim, a sua transmissão, através da exploração concreta e simbólica do real, passível, pois, de ser enquadrada numa estrutura ritualística e comemorativa<sup>750</sup>. Sob uma capa qualificada de lírica, Paul Ricoeur adivinha os grandes perigos da patrimonialização: os abusos maniqueístas das políticas comemorativas e o esgotamento da memória num localismo fixista e descontextualizado.

Dir-se-ia que se trata de “falácias da memória” que serviram de interiorização da morte ou das suas configurações livrescas ou em espaços fechados para o espaço público, seguindo uma lógica que, de técnica, passou a ser predominantemente política.

Tal como nos palácios da memória, é o uso da imagem e da materialidade, disposto para *ser visto* e para *mostrar*, que acaba por ditar a falência do conceito, o que acaba por suceder por causa da teorização dos lugares de memória – e não apesar deles – é precisamente a inversão de termos. A imagem – ou, no limite, a inscrição consagrada, como é a do dicionário e a da enciclopédia –, enquanto constructo, não pode, em definitivo, partilhar o estatuto de traço, impressão, resto, resíduo, do passado que pretende invocar.

O erro de Pierre Nora é, parece-nos, o seguinte: emergindo-se contra intencionalidades de cariz fortemente identitário e político que fazem do ícone plástico (que nada partilha, do ponto de vista ontológico, com as objectividades factuais passadas que almeja convocar) ponto de partida para uma crítica da crise da memória. Esta fora parcialmente provocada pelos abusos nacionalistas, a ponto de Nora afirmar que “«La France» est sa propre mémoire ou n’est pas”. A ponto de afirmar, também, que “Tout ce qu’on appelle aujourd’hui mémoire n’est donc pas de la mémoire, mais déjà de l’histoire”.<sup>751</sup>

Isto que implica, indubitavelmente, uma patrimonialização da História sustentada por uma memória *a contrario*, o que acaba por produzir o efeito inverso ao desejado por Nora: este, se pretende distanciar o património do lugar do Estado, reservando-lhe lugar dilecto no seio, não menos construído, da Nação, não será capaz de ultrapassar a dependência face a uma memória monumentalizada na sua tentativa de encontrar caminhos para possibilitar a emergência de uma memória colectiva. Com efeito, a própria designação eleita por Nora (e que sabemos não ser original), ao enfatizar o papel do espaço e da materialidade capaz de ocupá-lo por ordem a tornar a

---

<sup>750</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>751</sup> Pierre Nora, “Entre mémoire et histoire”, in Pierre Nora et al, *Les lieux de mémoire*. I. La République, Paris, Gallimard, 1984, p. XXV.

História visível e imediata, oblitera a experiência do tempo que é a matriz do processo rememorativo. Ora, isto significa que a virtualidade narrativa da memória pode não estar assegurada por estes lugares de memória ou, a estar, será em função de uma estratégia comemorativa, perigo potencialmente conducente a uma história acabada, no âmago da qual a própria França poderá ser chamada potência.

Paul Ricoeur adverte: “il n’est pas encore dit que le lien, aperçu dans l’essai précédent, entre l’idée de lieu de mémoire et la transformation patrimoniale de l’identité nationale, en annonce la subtile perversion”<sup>752</sup>. A perversão não é outra que não a vicissitude dos lugares de memória enquanto mnemotécnicas. Aqueles, tendentes a uma patrimonialização que, no lugar de gerar filiações identitárias – porque, em última análise, toda a memória gera *patriotismos*, felizes ou malditos –, fomentam, na própria expressão de Nora, uma tirania da memória. Dessa forma, carregam um fim da história pernicioso para os seus mortos: no lugar de lhes assegurar um bom luto, erigem uma monumentalização infinita, como o próprio historiador admite.

Trata-se, pois, de uma narrativa enviesada, na medida em que é no âmbito da Mimesis III, continuando a terminologia de Ricoeur, que a história é contada. E, se tal pode até ser equacionado de um ponto de vista didático, na medida em que tratar-se-á sempre da organização de quadros mentais capazes de veicular conhecimento histórico que de outra forma não pode ser transmitido, o mesmo não sucede com o ofício da historiografia. Nora pôde, e lógico parece tê-lo feito, rastrear superficialmente o colapso da memória, apresentando a democratização da sociedade ocidental, o advento da cultura de massas e atrofia de uma cultura (ou da sua voz) popular, como factores decisivos para a instituição de uma espécie de estado de sítio das práticas anamnéticas, ditado, sobretudo pela decrepitude da memória oral.

### **A iconolatria da imagem: quando a memória é gémea falsa da verdade**

No entanto, o facto de serem os lugares de memória fruto de uma aceleração da História, na mais vívida e acurada definição que dela Jules Michelet pôde dar na época do apogeu da sua edificação nas cidades ocidentais (e, em particular, em Paris) se os transforma numa mnemotécnica incapaz de responder à operação historiográfica

---

<sup>752</sup> Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 532.

(somente bem sucedida se desembocar numa representificação sustentada por critérios documentários e hermenêuticos), não pode ter como cuidado um processo acusatório contra a História. Forma leviana de se apostar numa imaginação historiográfica que sobrevive tanto à custa de imagens, quanto os criticados lugares de memória. Percebe-se que Nora assim proceda: quando a historiografia, embaraçada pelos abusos da memória, ocupa o difícil espaço, aparentemente exíguo, entre a necessidade da escrita da História e os exageros presentistas da sociedade da informação e da obsessão pelo registo, a sua solução será, pois, um combate pela História que parte da sua compreensão enquanto “romance real”.

E de novo a sua problematização incorre em novo paradoxo: é que sob hipótese alguma a historiografia pode ser equacionada como recolha de traços da *vida real* já que ela incidirá, fatalmente, sobre o que já não é, o que legitima o binómio memória/esquecimento como impulso para a organização narrativa dos seus traços, organização essa que reproduz uma ontologia irrecuperável, e cuja matriz, também ontologicamente narrativa, não pode, como Aristóteles já apontara, ser escorada num sistema de tipos.

O que significa que cabe à historiografia evitar a transformação da História e das suas inevitáveis materialidades no que o autor apelida de “existência transferencial”. Por outras palavras: cabe ao historiador demarcar o seu campo de actuação de uma auto-referencialidade radicada nas frias práticas de patrimonialização. Estas, incorrendo no perigo de serem transformadas em teatros da memória, não podem, contudo, fornecer espaço para que seja a inevitabilidade do trabalho anamnético, inerente à historiografia, a única culpa da debilidade das práticas memorialistas.

É velada a crítica que Paul Ricoeur lança sobre Pierre Nora, que considera, erradamente, como inventor do afamado termo “lugares de memória”. E é-o porque, ao sumarizar a posição de Nora declarando-o contra a comemoração em favor de uma história nacional, termina com a revelação do paradoxo em que o “l’historien-citoyen”, como chama ao autor, incorre. Escreve Ricoeur que “Parlant au futur antérieur, il évoque le moment où «une autre manière de l’être ensemble sera mise en place», et où «le besoin aura disparu d’exhumer les repères et d’explorer les lieux». Todavia, esclarece que em 1992, Nora escrevia o contrário do que fora a sua bandeira de abertura dos seus lugares de memória e que anunciara como sendo o fim da era da comemoração.

Esta contradição será, pois, prova de uma imperecível “inquietante étrangeté” (*Unheimliche*), que, seguindo Ricoeur, se traduzirá no seguinte: a tirania da memória

em que a comemoração se converte metamorfosear-se-á numa nova forma de memória colectiva. Como se se dissesse que a cisão entre Memória e História predita por Nora não só fosse epistemicamente impossível, como fosse da sua indissociabilidade que a escrita da História poderá sempre nascer.

Ao fazer radicar “l’inquiétante étrangeté” da História nesse paradoxo de que Pierre Nora resta o mais acabado exemplo<sup>753</sup>, Ricoeur acaba por situar a historiografia diante da História, reconduzindo ao seu lugar o que Nora nunca deveria ter perdido de vista para segurança do seu próprio argumento: que o acontecimento e a sua escrita não devem ser confundidos quando em causa está monumentalizar os sentidos do primeiro, nem que, como já defendemos, pode o segundo ser espelho do sucedido.

Assim, porque elege a expressão consagrada por Sigmund Freud (*Unheimliche*), o filósofo acaba por, partindo dos perigos de descontextualização que os “lugares de memória” acarretam (e que Nora conhece), sediar na tentativa de espacialização do tempo uma impossível familiaridade dos vivos com os mortos. Não admira, pois, que retome, e bem, a expressão de Nora no seu último artigo, pertencente ao derradeiro dos três volumes por ele organizados: nesse futuro desejado por Nora, “le besoin aura disparu d’exhumer les repères et d’explorer les lieux”<sup>754</sup>. Porém, a intenção crítica de Ricoeur fica por aqui.

Ora, parece-nos que eleger o quase indecível conceito de *Unheimlich* como pedra de toque de um capítulo consagrado às obras de Maurice Halbwachs, Y. H. Yerushalmi e Pierre Nora<sup>755</sup> instala, desde a partida, uma difícil dimensão da materialidade quando em causa está a compreensão da condição histórica. No que diz respeito ao último, e que nos tem vindo a ocupar, o que o conceito freudiano aporta à cena, principalmente tendo em conta a escolha do termo exumação como remate do pensamento de Nora, é precisamente a alomorfia das manifestações dessa condição histórica em mnemotécnicas com propósitos didácticos e/ou políticos.

No texto consagrado a essa *Unheimlich* (que o Português e o Italiano não conseguiram traduzir sem recurso a uma tradução por interposta língua), Freud, tentando preencher as lacunas de Ernst Jentsch no seu trabalho *On the Psychology of the Uncanny* (1906), refere, como este fizera, a figura do autómato como instrumento literário para transmitir ao leitor “estranhamento” e a “dúvida” sobre a natureza humana

---

<sup>753</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 535.

<sup>754</sup> *Apud Idem, ibidem*, p. 535.

<sup>755</sup> *Idem, ibidem*, p. 512 e ss.



ou mecânica de uma personagem. Freud aponta os casos de o Homem de Areia e de Copélia, personagens dos *Contos de Hoffmann*, por Offenbach, para fazer perceber como, na obra de arte literária, a dúvida provocada pelo estranhamento é momentânea e, por um efeito de anagnórise, desfeita ao longo da leitura.

As incertezas espoletadas não podem ser, defende o autor da *Interpretação dos Sonhos*, de ordem intelectual. Tal como aquela que, também rainha do texto literário, e mormente de Offenbach, é a figura do estranhamento por excelência: o duplo ou, mais especialmente, a repetição involuntária que roça, dizemos, os requintes da ironia, conseguindo, assim, a suspensão do juízo.

A escolha de Ricoeur parece responder, sem que saibamos se fora essa a sua intenção, à suma ironia do lugar de memória: através deste é explorada a necessária metaforização dos frutos da recordação e dos produtos da investigação histórica. Em síntese, a sua metamorfose em mecanismo de repetição. Certamente que a possível exploração do termo, quando pensado à luz da dialéctica entre memória e história e, necessariamente, como ele mesmo refere, à morte na história, parece ultrapassar os limites psicanalíticos. Ricoeur deixa ao leitor essa exploração. Assim, a crítica às possíveis materialidades da condição histórica a partir da memória – e consequente edificação de memórias – acaba por ser exposta sob a ambivalência de um tecto metafórico (pois que a evocação de Freud redundava nisso mesmo).

Aquele, se transforma o processo historiográfico num vencimento da distância hermenêutica, fatalmente vê transfigurada a domesticação do caos sobre o passado num distanciamento duplamente grave: aquele que, pretendendo representar o passado, porque não o representifica mas apenas mimetiza ou simboliza em excesso, nega ao presente uma hipótese de familiaridade com o ido.

O que Nora gostaria que os lugares de memória pudessem ter sido seria, pois, uma continuidade reificada da historiografia que justificasse de que forma o estranhamento diante da morte do outro não deixa de ser sempre uma intimidade com ele. Ou mesmo a monumentalização como objecto da historiografia. Esse é, indubitavelmente, a meta da mimética tripartida que a narração, e, por isso, a convocação da memória, deve fomentar. Porém, o estranhamento desencadeado pelos lugares de memória enquanto mnemotécnicas superficiais desemboca em menos que o próprio autómato da narrativa literária. Verdadeiramente concebidos como teatros da memória para uso e abuso de uma História tornada enciclopédia – e não cemitério –, os

lugares de memória cegam, através da sua visibilidade acabada, os olhos do receptor presente. Como Coppélio no conto de Offenbach.

A necessidade única da historiografia é, como lembra Paul Veyne, “que tudo o que aí se encontra tenha realmente tido lugar. Quanto ao resto, que a textura do campo seja fechada ou aberta, intacta ou lacunar, não importa”<sup>756</sup>. E, se parece provocatória a declaração de Veyne, ela responde somente a uma necessidade de prova que não pode ser secundária quando em causa está a materialização – desde o feriado (cívico ou religioso) à estátua – da ontologia negativa do passado através do que será sempre a violação da sua natureza necessariamente perdida, e, por isso, lacunar. O lugar de memória é, assim, a contradição da historicidade do acontecimento. A sua concepção faz perigar, pois, a condição do passado, tornando-o estrangeiro face ao presente e, potencialmente, hostilizado pelo futuro.

Freud relembra: o escritor tem à sua disposição a liberdade de criar o estranhamento. Ao contrário, no caso da historiografia, ela conta com uma narrativa anterior e, por isso, inexistente, em relação àquele que pretende narrá-la. Talvez que esse seja o incessante pedido contido no *Zakhor*, também convocado por Ricoeur sob os mesmos auspícios de Freud. Por esse motivo, o lugar de memória inviabiliza a revelação que deve ser apanágio da historiografia e, por consequência, a representificação do ausente. Dir-se-ia que a espacialização desabitada e fria do lugar de memória funciona retoricamente como a palavra de uso epidíctico, para retomarmos o fio da primeira parte deste trabalho. A historiografia, por outro lado, dependente da prova para consubstanciar-se em narrativa, não apenas nasce de um trabalho judiciário como assume o papel de restauração. Não por acaso, e Ricoeur nota-o, Yerushalmi, no âmbito das possibilidades (ou não) de uma historiografia judaica, cita Rosenstock-Huessy: o historiador é o médico da memória<sup>757</sup>.

Dáí que devemos assinalar o impacto que um termo como exumação possa realmente ter no edifício de ideias de Nora e, porque o cita, de Ricoeur. O desaparecimento futuro da necessidade de exumar-se o monumento implicaria o fim da abertura de sentidos ao passado. Talvez mesmo, nesta dialéctica entre historicidade e historiografia, somente o monumento possa ser exumado. Não o pode ser o passado. Fazê-lo seria admitir a sua solução prévia e a pretensão de limitá-lo enquanto campo de experiência, afunilando, assim, o horizonte de expectativas que fora o seu.

---

<sup>756</sup> Paul Veyne, *op. cit.*, p. 23.

<sup>757</sup> Y. H. Yerushalmi, *op. cit.*, p. 110.

Assim, o lugar de memória conta uma *história ao contrário* que, no lugar de ser explicitação exterior, potencialmente colectiva e legitimadora de pertenças (como grau último de uma narrativização que começa com a primeira pedra do processo historiográfico, a fase documentária), anacroniza as temporalidades, ridicularizando a História como processo messiânico e catastrófico que é. Opostamente ao que poderia ser crível, no lugar de memória a história não pode ser lida como texto, como quis Benjamin.

O próprio Ricoeur reafirma, interrogando, no final do capítulo “L’inquiétante étrangeté de l’Histoire”: “La notion de lieux de mémoire était-elle donc en fin de compte mal choisie?”<sup>758</sup> Com efeito, segue-se a declaração de Nora sobre a vantajosa natureza da réplica enquanto instrumento de “recomposition du national” passível de ser *olhado* pelos Franceses. Acreditamos que a questão de Ricoeur seja a constatação final da inadequação do termo. Impossível não evocar, pela semelhança, o receio que Erasmo demonstrara em relação aos teatros de memória:

Aunque no niego que se puede auxiliar la memoria con lugares e imágenes, sin embargo la mejor memoria se basa en tres muy importantes cosas, a saber, estudio, orden y solitud.

Com efeito, o que os perigos da designação expressam é, sobretudo, o começo da fronteira que separa historiografia e retórica, esta já sob a mira de Erasmo no apogeu da sua forma escolástica. O lugar de memória parece, assim, ficar sujeito a uma condição de paradigma – impossivelmente singular, portanto. Com efeito, também por isso é às avessas que a narrativa historiográfica é apresentada através do seu “lugar” na medida em que a sua reprodução material é assumida como passado padronizado pelo presente. E, por isso, paradoxalmente o lugar é elevado a universal. Não será necessário abandonar a terminologia de Ricoeur, a nosso ver matricial na problemática em questão (mas não incólume), para concluir o seguinte: é que, se o lugar de memória pode ser definido como uma espécie de concepção idealizada do passado por via de uma necessária síntese, então ele será um ícone. Ou, talvez melhor, um *traço* do presente que o erigiu.

Não cabe a este momento a crítica à forma como Ricoeur, noutra obra, recorre ao conceito de ícone na sua pequena exposição histórica sobre a memória e a

---

<sup>758</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 534.

recordação. Interessa-nos, porém, vincar desde já que, se concebermos o lugar de memória como ícone (o que nos parece lógico), como tal ele não pode corresponder a um critério veridictivo que deve ser o único subjacente às narrativização da História. Admitamos também que, enquanto ícone, a espacialização em causa será sempre uma *para-doxa*, isto é, um desvio face a uma *doxa* anterior. Quem nos dá a lição é Aristóteles, cabendo a Ricoeur o forçoso desfecho: “Tal é a lição, muito clara para o teórico daquilo que, para o historiador, permanece um enigma.”<sup>759</sup> Partindo do princípio, como fazemos, que é de um posto analítico que Ricoeur assume a designação freudiana para sustentar a falibilidade quer do termo “lugares de memória”, quer da contestação insuficiente que Nora, contra este, leva a cabo, então também não é suficiente sustentar que os avatares metafóricos da memória, porque necessariamente fundeados numa dimensão icónica, constituem o grande nó – e, por isso, enigma, da escrita da História.

É que também por este meio Paul Ricoeur não resgata a historiografia de uma teorização que se queda sempre na primazia da imagem – mesmo quando não é dita, ou é-o através do fácil recurso ao ícone enquanto *phantasma* (e a palavra não é aqui vã) do discurso historiográfico –, ao recorrer à metáfora enquanto lugar por excelência, quer da retórica, quer da poética. A nosso ver, será impossível, como veremos adiante, fugir à metáfora para que o processo da representificação possa ser explicitado e entendido. Deve sublinhar-se, no entanto, que o “lugar de memória” enquanto ícone não poderá ter outro destino que não seja o da *figura* que, se na sua origem pode ter, para bem e justiça da obra de arte, a raiz do fingimento – e não é essa a pretensão historiográfica. O que significa que, partindo da matriz judiciária da retórica, também terá de ser outra a metaforização necessária ao discurso historiográfico, já que o seu convencimento estará sempre dependente, em primeira e em última instâncias, da prova. E esta, enquanto traço, também não pode ser antevista como ícone do acontecimento porque sua extensão ou sua irmã ontológica.

Ora, o lugar de memória, como o teatro, conterà sempre um excesso em relação aos signos que pretende desvendar velando. Pelo contrário, a narrativa historiográfica, por definição hiática, terá de se equilibrar nas cordas instáveis da tensão que tem na semelhança a sua identidade e, por esse motivo, também o poder e a fragilidade da metáfora. É que, por oposição ao que sucede no texto literário, no qual a *epochê* pode

---

<sup>759</sup> Paul Ricoeur, *A Metáfora Viva*, p. 46.

ser reduzida a um espaço branco que se situa num grau zero da ontologia (pois não é da ordem do tempo) e que, por isso, só de um ponto de vista fictivo pode ser uma protensão de sentidos, a narrativa historiográfica tem por objecto a morte, não enquanto tema, mas enquanto condição.

Isto inviabiliza, desde logo, quer a admissão da *epoche* como mero intervalo, quer a metáfora enquanto substituição. Por isso, inversamente ao proposto por Gaston Bachelard quando afirma que “l’image poétique nous met à l’origine de l’être parlant”<sup>760</sup> (citação da qual Ricoeur omite o adjectivo), o discurso historiográfico só partirá da imagem, se convertida em prova. De outra forma, ele provará como a palavra e a sua organização narrativa precedem imagens necessariamente *novas*.

Dir-se-ia, pois, que, se a escrita da História nasce sob o olhar justiceiro (que o passado venda) do imperativo de verdade, a presença do lugar de memória enquanto ícone acaba por provar a atracção iconofílica da história da cultura ocidental. E a teoria do ícone platónico, tal como Paul Ricoeur a apresenta em *Temps et Récit* e da qual nos ocuparemos a seu tempo, se tanto serve as hostes iconoclastas como as da iconolatria<sup>761</sup>, não menos contribuirá para o esquecimento.

---

<sup>760</sup> Gaston Bachelard, *La Poétique de l’Espace*, Paris, PUF, 2008, p. 7.

<sup>761</sup> Cf. Marie-José Mondzain, *Image, Icône, Économie. Les sources byzantines de l’imaginaire contemporain*, Paris, Seuil, 1996, p. 106.

## IV PARTE

Da *phantasia*:

luz da verdade, aparição da ausência

*Light*

*Light.*

*The visible reminder of Invisible  
light.*

T. S. Eliot



## Capítulo XIV

### O beneplácito pelo Antigo e a condenação pela Cristandade: a *phantasia* entre parte infinita do conhecimento e o terror espectacular da teofania

A Antiguidade Grega foi talvez o único tempo em que a palavra *phantasia* teve honras no Olimpo do conhecimento filosófico. Então vocacionada para auxiliar o processo cognitivo da *noesis* aristotélica, a *phantasia* estava ainda longe dos sentidos ingratos que emergem dos textos bíblicos e que dela fazem exibicionismo imperial ou fantasmagoria – e encontrava-se ainda a salvo do nó cego a que a patrística acabaria por condená-la. Inexoravelmente ligada ao indo-europeu *bha-* (*aparecer ou fazer aparecer detrás*), a relativamente curta extensão de significados que *phantazô* e *phantasia* assumiram no Grego Clássico é sinal advertido de que o seu campo semântico estava bem definido. Ambas derivadas de *phainô*, transportam no ventre a semente virtuosa e malévola da luz.

#### A luz da filologia

Com efeito, concentrando em si as ambíguas diferenças entre *aparecer*, *fazer aparecer* e *parecer*, *phainô* reflecte o brilho de *phaôs* que é a luz, a chama, os olhos que dão luz, os seres vivos que o são enquanto vêem a luz. *Phainô* significará, pois, brilhar, momento que pontua o aparecimento através da luz e não um aparecimento na sombra. Aplicado tanto à luz divina que aniquila o mortal a quem o deus se revela, como à aparição de fenómenos celestes como meteoritos ou cometas, existe em *phainô* uma certa singularidade: somente usado nas formas conjugadas do presente (o que não pode nem ser escamoteado), de *phainô* surge a visibilidade que não é partilhada<sup>762</sup>.

---

<sup>762</sup> Cf. Pierre Chantraine, *op. cit.*, p. 1170 e ss.



Curioso o suficiente para um vocábulo que terá como raiz mais antiga do que a sua antiguidade clássica a já referida partícula *bha*-<sup>763</sup>, que significaria, outrossim, *falar*. Encadeada esta na palavra divina, de que o *fas* latino tanto se servirá como ditame divino da lei, em *phainô* encontra-se a passividade activa do mortal com o fausto refulgente do imprevisível. *Phantazô* e *phantasia* continuam a sua ascendência etimológica, podendo o primeiro mesmo significar a denúncia ou o aparecer sob traços de outrem, significando a segunda quer o aparecimento público de fenómenos extraordinários (desde, como dissemos já, o cometa à ostentação de riqueza), quer o espírito íntimo que produz ou é acometido por imagens.

Tudo isto e nada disto secunda o uso de um vocábulo como *phantasia* que Platão e a antiguidade anterior ao judaico-cristianismo levam a cabo. Contudo, vale a pena dizer neste momento que a versão helénica dos Evangelhos ajuda também a que se perceba a forma como um vocábulo como *phantasia* continha desde a sua divulgação através do documento escrito. A síntese empreendida por Dom Pierre Miquel, sucinta mas concentrada nos pontos exemplares do texto bíblico, regista três significados que, repetindo o já dito em relação ao uso feito no Grego clássico, devem ficar desde já registados<sup>764</sup>.

O primeiro é localizado nos *Actos dos Apóstolos* e diz respeito à *sumptuosidade* da corte de Agripa e Berenice, quando, em Cesareia, se decide do destino de Paulo, o imperador e a sua irmã chegam à sala dos actos oficiais daquela cidade. O poder que a *phantasia* traduz e que invade a cidade contrasta claramente com a cena que virá a desenvolver-se e que é o julgamento de Paulo por Festo, no governo da Judeia, e por Agripa.

O segundo momento eleito por Pierre Miquel apresenta um significado diametralmente diverso deste: é *phantasma*, pois, a aparição de Jesus sobre as águas. A cena tornou-se numa das mais conhecidas parábolas bíblicas: após o relato sobre a decapitação de João Baptista, Jesus Cristo afasta-se dos apóstolos, reunidos numa embarcação; quando regressa para junto deles, caminha sobre o mar, provando a incredulidade de Pedro. De novo, está em causa a associação dos vocábulos descendentes de *bha*- à singularidade do que chega, do que aparece, do que demonstra a

---

<sup>763</sup> Álvaro Gomes, *Da Luz e do Fogo e Sua Projecção nos Terrenos Pedagógico e Didáctico*, Lisboa, Didáctica Editora e Álvaro Gomes, 1999, p. 94.

<sup>764</sup> Cf. Dom Pierre Miquel, *Histoire de l'Imagination. Introduction à l'imaginaire théologique*, Paris, Le Léopard D'Or, 1994, pp. 46-47.

presença de algo antes ausente (referência que não é redundante) e em condições tidas como extraordinárias e admiráveis.

O terceiro dos momentos encontra-se na *Epístola aos Hebreus: phantazomenon* é a visão de Moisés e do povo Hebreu no Monte Sinai, a teofania. Neste sentido, os dois significados anteriores encontram-se intricadamente unidos: a divindade que se revela de forma aterradora ao povo dos Hebreus ostenta o peso ensurdecido da palavra divina que condena e o fogo consumidor que obriga à mudança das coisas terrenas para conservação de um reino sem fim, inabalável porque configurado como horizonte. Assim, a *phantasia* parece condensar verbalmente a expressão máxima do Verbo divino como aquilo que não pode ser visto mas que pode aparecer, mantendo, nessa aparição, sempre um estatuto de *ausência* pela cisão com que confronta o crente. Não por acaso, um crente dependente das tábuas escritas da lei como prova da divindade, esta, por sua vez, edificada num império de memória.

Com isto queremos lembrar o que Pierre Miquel não diz: que a *phantasia* bíblica é, sobretudo, momento de revelação e de convocação da memória, para esse efeito inspiradora de terror no crente. Mas não apenas. Se convoca a memória da legislatura divina, ela, dizemos, acaba por funcionar como re-cordação primeira da revelação primeira pela qual somente Moisés foi contemplado. O judaico-cristianismo fica, assim, recoberto pelo manto sufocante da punição, diante da *phantasia* reservada sempre ao evento singular e aos mediadores entre a criatura e o seu criador, o que talvez signifique que no *horizonte teológico*<sup>765</sup> a que a filosofia de Platão chegou e que ditou tanto a sua fortuna como os seus limites, o uso transviado dos sentidos de, e, posteriormente, da palavra *phantasia* venham a impedir o que fica sublimemente harmonizado nas palavras de Platão: “É preciso, pois, voltarmos frequentemente aos pontos já declarados e esforçarmo-nos, segundo o dito do poeta, por olhar *ao mesmo tempo para trás e para a frente*.”<sup>766</sup> A expressão ser-nos-á favorável mais tarde; no entanto, por agora ela carrega já o novelo possível para o labirinto em que *phantasia* foi tornada Minotauro.

Pierre Miquel não tem dúvidas quando afirma que o sentido dos vocábulos bíblicos com raiz de *bha-*, e que são repetição natural dos usos Gregos das mesmas palavras, diverge do sentido utilizado pelos filósofos “pagãos” para exprimirem,

---

<sup>765</sup> Retomamos, assim, a expressão utilizada por Victor da Costa Matos em *O Acesso à Filosofia Platónica. I – Problema Metodológico*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1963, trabalho que conhece um silêncio injusto na medida em que é precursor na abordagem hermenêutica que faz a algo que deve ser considerado como a recepção da filosofia platónica, sem que possa ser confundido com os excessos a que o termo “recepção” tem sido levado.

<sup>766</sup> Victor Matos, *op. cit.*, p. 165.

alegadamente, a “imaginação”<sup>767</sup> (facto diante do qual nos mostramos reticentes, por motivos que serão expostos em breve). É a literatura patrística que retomará esse uso enquanto “imaginação”, diz-nos. Votando em definitivo a *phantasia* a um estatuto no qual a ficção não entra ainda – pois as aparições não poderão ser consideradas um constructo –, mas que está condenado a um uso apartado do vocabulário filosófico e científico. Ironicamente, a descoberta do fósforo, caminho que já traçamos, virá a retomar, dentro de um cenário científico e de forma assaz subtil a raiz de *bha-*, desta feita aplicada às metáforas da memória.

A generalização da ideia de que a patrística latina retoma os usos da *phantasia* helénica através do recurso a *imaginatio*, esta, por definição, voltada para uma semântica da concretude, mas não necessariamente da Verdade, acabará por proclamar a restrição da própria *phantasia* a uma fenomenologia espiritual de origem ateológica. Ou conduzirá a erros metodológicos em abordagens teóricas e filosóficas, dentro do pensamento ocidental, que acabarão por repetir, mas de forma errónea, a aporia platónica com que nos temos debatido.

E talvez uma prova saliente disso mesmo esteja na fórmula, enviesadamente espinosiana, de que Pierre Miquel dispõe para traduzir a relação entre imaginação e memória. O autor do compêndio, falível mas único dentro da ausência de estudos que contemplem a imaginação (e ainda mais a *phantasia*), afirma: “On pourrait dire que plus on a de mémoire moins on a d’imagination.”<sup>768</sup> Porém, esta confusão entre referentes e significados que resulta no desprezo epistémico da palavra *phantasia* – ao arrepio do que a filosofia platónica poderia fazer prever – terá, mais tarde, repercussões graves na compreensão, seja do pensamento utópico, seja dos abusos a que também a memória viria a ser sujeita (e o quanto dela existe na criação de imaginários para uso ideológico).

### **Entre Platão e Aristóteles: a *phantasia* como passo antigo para a *noesis***

Voltamos ainda ao *Teeteto* e ao comentário que Paul Ricoeur sobre ele teceu, aqui anteriormente citado a propósito da teorização platónica em torno da memória e da recordação. Vale a pena reproduzir integralmente as palavras do filósofo francês em *La*

---

<sup>767</sup> Cf. Dom Pierre Miquel, *op. cit.*, p. 47.

<sup>768</sup> *Idem, ibidem*, p. 11.

*Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, obra cujo índice temático exclui, sintomaticamente, as palavras *phantasia* ou *phantasma*:

Il est remarquable que, dès ces textes fondateurs [*Teeteto, Sofista*], la mémoire et l'imagination partagent le même destin. Cette situation initiale du problème rend d'autant plus remarquable l'affirmation d'Aristote selon laquelle «la mémoire est du temps».<sup>769</sup>

Segundo Paul Ricoeur, toda a aporia que confronta insolúvelmente presença e ausência encontra aqui o seu coração. Daí que justamente recorde o leitor como, em Platão, e porque em causa estava, tanto no *Teeteto* como no *Sofista*, a possibilidade ontológica do falso (ou, como o filósofo francês prefere, do erro), a memória é posta em causa devido ao binómio *eikon/phantasma*. Estes termos, ora cindidos, ora emaranhados, resultarão no estabelecimento das diferenças entre arte *eikástica* e arte *phantástica*: a primeira, uma arte da cópia; a segunda, uma arte do simulacro. Ou, para irmos mais longe e tentarmos ainda outra distinção, a primeira uma arte da imagem parcialmente fiel, a segunda uma arte da aparência potencialmente enganosa, sendo que ambas são consideradas como artes produtoras de imagens:

Stranger: And the part of imitation which is concerned with such things, is to be called, as we called it before, likeness-making?

Theaetetus: It is to be so called.

Stranger: Now then, what shall we call that which appears, because it is seen from an unfavorable position, to be like the beautiful, but which would not even be likely to resemble that which it claims to be like, if a person were able to see such large works adequately? Shall we not call it, since it appears, but is not like, an appearance?

Theaetetus: Certainly.

Stranger: And this is very common in painting and in all imitation?

Theaetetus: Of course.

Stranger: And to the art which produces appearance, but not likeness, the most correct name we could give would be “fantastic art,” would it not?

Theaetetus: By all means.

Stranger: These, then, are the two forms of the image-making art that I meant, the likeness-making and the fantastic.<sup>770</sup>

---

<sup>769</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 8.

<sup>770</sup> Platão, *Sofista*, 236b-236c.

Ricoeur, tal como o Estrangeiro, não adianta solução alguma e aponta literalmente para o não-ser como saída para o embaraço aporético:

Stranger: This statement involves the bold assumption that not-being exists, for otherwise falsehood could not come into existence. But the great Parmenides, my boy, from the time when we were children to the end of his life, always protested against this and constantly repeated both in prose and in verse: “Never let this thought prevail, saith he, that not-being is. But keep your mind from this way of investigation.”<sup>771</sup>

Com efeito, somente a assunção do não-ser pode sustentar a diferença entre *eikon* e *phantasma*. Porém, é o próprio Ricoeur a lembrar como, no cerne da aporia, a imagem não poderá ser outra coisa que não um segundo objecto (*heteron*) e, por essa razão, cópia feita sobre o verdadeiro<sup>772</sup>, para, de seguida, lembrar também como as definições vagas de semelhança, cópia e simulacro mesclam não raro os conceitos sob a definição outrossim vasta de engano (*apatê*). Diante disto, se o não-ser parece a única égide sob a qual arte *eikastika* e arte *phantástica* devem ser julgadas porque em causa estará sempre a sua relação com o Verdadeiro, então qualquer tentativa de definição crítica de memória e imaginação será sempre assombrada pelo *eikon* como obstáculo que vem lembrar a imperfeição da *mimesis* como *mediação* do passado na sua tentativa de ser um substituto ontológico.

Ricoeur admite, por isso, que o *eikon* a que a imagem pertence por excelência – e mais do que à *phantasia*, segundo os postulados platónicos eleitos pelo autor de *Histoire et Vérité* – fornece mais uma máscara do que responsabilidade na busca do que foi verdadeiro<sup>773</sup>. Parece-nos, contudo, que faltou a Ricoeur equacionar a função da *phantasia* pensada de forma autónoma (tanto quando o poderá ser) em relação à polémica entre *eikon* e *phantasma*. É precisamente aquando da problemática do não-ser e do seu papel axial na distinção entre *logos*, *doxa* e *phantasia* que se torna possível encontrar uma definição para esta:

Stranger: (...) and what we mean when we say “it seems” is a mixture of sensation and opinion, it is inevitable that, since these are all akin to speech, some of them must sometimes be false.<sup>774</sup>

---

<sup>771</sup> *Idem, ibidem*, 237a.

<sup>772</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, pp. 13-14.

<sup>773</sup> *Idem, ibidem*, p. 15.

<sup>774</sup> Platão, *Teeteto*, 264b.

Continuando agora com Platão, em causa está a definição de *logos* como conversação íntima da alma consigo mesma; de *doxa* como o que aparece na alma através do *logos* (o seu produto final, portanto); e de *phantasia* (φαίνεται: *o que parece*) como mistura entre sensação e opinião<sup>775</sup>. Como a tríade platónica está dependente do discurso, podendo este ser verdadeiro ou falso, então cada instância definida pode ser provada como falsa. E, como não podia deixar de ser em diálogo que pretende definir o lugar do sofista por oposição ao do filósofo, segue-se que a falsidade é ligada à opinião e ao discurso de forma explícita<sup>776</sup>.

Isto nos permite-nos concluir, em primeiro lugar, que, sendo da ordem do que parece, não é retirada à *phantasia* a possibilidade de ser comprovada a sua verdade – bem como a sua falsidade. Em segundo lugar, parece-nos, pois, que talvez memória e imaginação não possam, como quis Ricoeur, partilhar o mesmo destino, se em causa está uma definição de *phantasia* que está bem mais próxima da memória na sua possibilidade de ser pensada (pelo menos antes da produção da imagem, essa, sim, tributo – mas não exclusivo – da imaginação) diante do não-ser. Em terceiro lugar, e decorrente das duas primeiras ilações, então também a *phantasia* em Platão não pode ser limitada a um significado que a remeta exclusivamente quer para o cativo do reino das sombras, quer para o limbo fácil que a dá como mescla entre juízo e percepção<sup>777</sup>.

Ela não só não partilha o mesmo estatuto da *doxa*, como é passível de verificação (tal como a *doxa* o é) e como, outrossim, não é mera manifestação da opinião<sup>778</sup>, o que seria uma forma confortável de espartilhar uma definição dentro de um universo filosófico falsamente dividido e segmentado. Pois como poderia ser mera opinião se ela pode logicamente anteceder a *doxa*? Talvez por esse motivo possa afirmar-se que uma tentativa de confrontar as várias acepções que *phantasia* e seus derivados que perpassam os diálogos platónicos torna relevante, dentro de uma

---

<sup>775</sup> Cf. F. E. Peters, *op. cit.*, p. 187; deve dizer-se que a localização referenciada por Peters (*Teeteto*, 195d) está errada. A definição de *phantasia*, tal como a citamos aqui, corresponde a *Teeteto*, 264b.

<sup>776</sup> Platão, *Teeteto*, 264b.

<sup>777</sup> Cf. F. E. Peters, *op. cit.*, p. 187.

<sup>778</sup> A síntese a que estamos a fazer referência e contra a qual nos posicionamos é a de José Ferrater Mora que, admitindo a dificuldade em encontrar uma sistematização da ideia de *phantasia* em Platão, não hesita em afirmar: “Al parecer Platón tendió a considerar la fantasía como una manifestación de la «opinión», que engendra simples «imágenes» en vez de producir formas o «ideas», pero es difícil encontrar en Platón una teoría sistemática de la fantasía pese a los numerosos pasajes en que trata del concepto.” José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía Abreviado*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1972, p. 166.

diversidade reconhecida, como esses vocábulos tenderão a referir-se a crenças dos indivíduos comuns – e não daqueles filosoficamente conscientes<sup>779</sup>, já que estes, por definição, são os primeiros a rejeitar a aparência das coisas em nome das ideias como unidade pura.

O que significa que não é possível tomar como única definição de *phantasia* no pensamento platônico “la representación que surge del «aparecer» y en este sentido se contrapone al conocimiento del ser o realidad”<sup>780</sup>, mesmo convocando a passagem da *República* em que o vocábulo surge como signo das sombras das coisas verdadeiras. Porque, mesmo se admitíssemos esse significado como estruturalmente fundador de uma teoria da *phantasia* em Platão, ela entroncaria no que foi toda a arquitetura filosófica do discípulo de Sócrates: a sua dialéctica é sempre provocada pela problemática da aparência e esta está dependente, como lembra Allan Silverman, do que no mundo é observável<sup>781</sup>. Ora, Platão não terá recorrido ao termo *phantasia* para designar o conhecimento do mundo sensível precisamente por causa significados dúbios que *phantasma* podia assumir<sup>782</sup>.

É inevitável lembrar, pois, que se o poeta, na *República*, é o produtor daquilo que se encontra longe da verdade (o que leva Ferrater Mora a defender sumariamente a tese de que a *phantasia* em Platão é da ordem da representação como informámos já), então só podemos concluir que a *poiesis* como poética da expressão artística detém o império do *eikon* porque, sendo mimética, será por excelência a produtora de cópias. Ora, isto liberta a *phantasia* da especificidade da *mimesis*. Se, de um ponto de vista lógico, qualquer tentativa de distinguir *mimesis* e *arte eikástica* desemboca em redundâncias devido à impossibilidade de se ignorar alteridade como condição de cada uma delas, a *phantasia* parece oferecer uma autonomia que ultrapassa, precisamente através de uma ontologia da ausência, através do Duplo que é a vocação primeira do *eikon*.

---

<sup>779</sup> Allan Silverman, Plato on “Phantasia”, in *Classical Antiquity*, Vol. 10, No. 1 (Apr., 1991), p. 141.

<sup>780</sup> José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía Abreviado*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1972, p. 166.

<sup>781</sup> Cf. Allan Silverman, Plato on “Phantasia”, in *Classical Antiquity*, Vol. 10, No. 1 (Apr., 1991), p. 142.

<sup>782</sup> Cf. Gerard Watson, *Phantasia in Classical Thought*, Galway, Galway University Press, 1988, p. 10.

## Entre o falso e o verdadeiro: a *phantasia* como preparação

Dir-se-ia, pois, que a *arte eikástica* é mais máscara da Verdade (mais ainda do que a *phantasia*) do que poderia parecer à *primeira vista*, na medida em que a primeira oferece a duplicação – e não a semelhança. Tal como as *Praxidikai*, as cabeças das deusas que, para assegurar a inviolabilidade dos julgamentos, deviam inspirar terror<sup>783</sup>, assim o *eikon* pode ser indutor da dependência do *eidolon*, esse, sim, indubitavelmente, reprodução da ausência ontológica divina. Essa seria a vitória definitiva da aparência, já que o *eikon* nos parece ser uma expressão (em muitas) do reino que assombra, duplicando falsamente, a tríade platônica do Belo, do Bem, do Verdadeiro. À *phantasia* parece ficar reservada uma imprevista autonomia: aquela que resulta do eventual acaso com que ela *aparece* no espírito humano, para continuar dentro dos termos platônicos, por oposição à determinação humana da própria imaginação. Essa autonomia, se transporta ainda a contraditória dos sentidos potencialmente nefastos de *phantasma*, reitera o papel da *phantasia* como conhecimento humano do mundo.

Ora, é esta quase-terioridade da *phantasia* – uma quase “visita imprevista” – que nos faz recuar àquela que é tida como primeira ocorrência do termo em Platão:

Then God is altogether simple and true (ἀληθὲς) in deed (ἔργῳ) and word (λόγῳ), and neither changes himself nor deceives others by visions (φαντασίας) or words (λόγους) or the sending of signs (σημείων) in walking or in dreams.<sup>784</sup>

Sem que nos seja explicado o termo, facto considerado invulgar se ponderarmos a lógica interna dos diálogos<sup>785</sup>, a *phantasia* não surge como encarnação da falsidade do simulacro, como uma leitura voluntária de Ricoeur pode levar a crer. Ela poderia ser qualificada como falsa mediante a intenção com que a divindade a apresentasse ao homem – tal como o discurso e os sinais –, se a divindade não estivesse isenta de falsidade. Ora, em Platão, ela está. Contudo, tal não muda a, mais uma vez, convivência entre o *logos* e a *phantasia*, desta feita acompanhados pelos signos. Neste passo da *República*, a *phantasia* é a visão que, à partida, não é auxiliada por uma narrativização

---

<sup>783</sup> Cf. Jean-Pierre Vernant, *La Muerte en los Ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1996, p. 89.

<sup>784</sup> Platão, *República*, 382e.

<sup>785</sup> Cf. Gerard Watson, *Phantasia in Classical Thought*, Galway, Galway University Press, 1988, p. 1.



ou por uma significação concretas, e talvez por esse motivo ela tenha sido sobejamente identificada com a sensação ou com a percepção.

A síntese, confessadamente especulativa, que Gerard Watson apresenta, permanece insubstituível: “He [Platão] has developed it in these later dialogues to convey the subjective and tentative nature of our knowledge of the sensible world and to contrast it with the perfect knowledge of reality which is available only to the gods and a minuscule portion" of humanity.”<sup>786</sup> De onde podemos concluir que a *phantasia*, porque correspondente ao conhecimento que temos do mundo sensível e porque subsidiária sempre de uma unidade a que já não pertence, dá conta de uma *episteme* de cariz extraordinariamente humano no edifício das ideias platônicas e que, por sê-lo, correndo o risco de carregar no seu bojo as Musas falsas de Hesíodo, pode converter-se em *dianoia* ou em *doxa*. Mas não apenas. Assim sendo, é ela quem recobre – ou, para termos em conta os termos da dialéctica ascendente – prepara o caminho para o acesso à Verdade estável, fora da roda cíclica, e à qual apenas os mortos que não perecem nos esquecimento, e de que Er permanece figuração do próprio caminho, têm direito de passagem.

Em função do que foi já dito, a *phantasia* parece configurar, assim, um estádio anterior ao discurso, tanto mais que aparece sempre como correlata do pensamento (*dianoia*) e da própria opinião (*doxa*)<sup>787</sup>. Por essa razão, ela transcorre a forma dialógica de Platão, seja em nome do conhecimento matemático, do conhecimento teleológico, ou da disposição ética do mundo. A forma irónica e meta-reflexivamente dialógica como a *phantasia*, mesmo sem ser assumida pelo filósofo de Atenas, ocupa duas extremidades valorativas é bem visível na definição consagrada no *Teeteto*. Aí, o termo surge no que de mais revelador e preciso foi escrito sobre *phantasia* – mas também sob uma capa provocatória, ao apresentar para a mesma raiz etimológica dois caminhos divergentes: a aparência que serve de médium entre a sensação e a razão e a aparência que pode ser falsa:

Socrates: Then seeming (φαντασία) and perception (αἴσθησις) are the same thing in matters of warmth and everything of that sort. For as each person perceives things, such they are to each person.

Theaetetus: Apparently.

---

<sup>786</sup> *Idem, ibidem*, p. 10.

<sup>787</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 2.

Socrates: Perception, then, is always of that which exists and, since it is knowledge, cannot be false.

Theaetetus: So it seems (φαίνεται).<sup>788</sup>

Ou, na certa conclusão de Allan Silverman, “*Phantasia* becomes the means of linking the nonconceptual sensory systems with the rational mind”<sup>789</sup>. É este o percurso, hesitante, que o termo conhece em Platão, assente, por sua vez, numa definição de *aesthesis* como a permanente negatividade das aparências: ela não pode ser autonomamente uma faculdade que sirva o julgamento, a identificação, a conceptualização<sup>790</sup>. Nesta passagem do *Teeteto*, torna-se evidente o quão problemático poderia ser o uso de *fantasia*, já que se assiste ao desdobramento (bem longe da desambiguação) dos dois grandes sentidos dos avatares linguísticos de *bha-*, a saber, o *falar* e a *luz*<sup>791</sup>.

O que significa, uma vez mais, que a *phantasia* é usada de forma parcial: fazê-lo poderia terminar no que Platão quis evitar a todo o custo através dos seus diálogos: a identificação entre sofística e filosofia. O conhecimento não poderia ser confundido com a sensação, na medida em que isso resultaria no triunfo da máxima de Protágoras, “o homem é a medida de todas as coisas”, tal como cada homem sente em si o calor ou o frio. Contudo, não deve daqui inferir-se que *phantasia* e *aesthesis* são uma e a mesma coisa. A primeira serve a segunda tanto quanto pode servir o *logos*, como se ela fosse a dádiva natural do homem – porque tempo era de cosmo-logia e não poderia ainda florescer uma taxonomia das faculdades humanas radicada na determinação divina.

Não deve tão-pouco insistir-se na mera consideração da *phantasia* como a faculdade humana para a produção imagética, muito menos considerar-se Platão ou, como veremos, Aristóteles como pai de uma definição dependente da imagem. É que em tempo de ídolos, mas ainda não de iconolatria, de geómetras e de uma astronomia em que a contemplação era tudo e a observação muito pouco, não pode sobrevalorizar-se um império da imagem que só mais tarde foi erigido e, depois, diabolizado. “Nous nous trouvons donc en présence d’un savoir qui d’emblée se ratache à un idéal

---

<sup>788</sup> Platão, *Teeteto*, 152c.

<sup>789</sup> Allan Silverman, Plato on “Phantasia”, in *Classical Antiquity*, Vol. 10, No. 1 (Apr., 1991), p. 146.

<sup>790</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>791</sup> Cf. Álvaro Gomes, *op. cit.*, p. 94.

d'intelligibilité<sup>792</sup>, o que significa que o *eikon* – a imagem –, longe ainda da consagração a que as teorias da arte compreensivelmente o farão chegar, menos ainda do que o mundo sensível era nada mais do que o mundo visível.

Não pode ser escamoteado que em curso estava a passagem do mito à razão de um modo que se pensava ser definitivo, pelo menos no que dizia respeito às formas filosóficas. Estas, recebendo os ensinamentos das tão poéticas quanto religiosas cosmogonias, partiam necessariamente de uma concepção pessimista da história do cosmos dentro do qual a Humanidade aparecia como frágil marioneta de terracota que caminhava sempre de uma idade de ouro para uma idade desarticulada e caótica. Todavia, esta idade de ouro não o era por ser pródiga em abundância, mas sim em frugalidade e ponderação<sup>793</sup>.

Talvez por esse motivo a própria imagética sobre *Chronos* seja díspar, a ponto de apresentá-lo como ancião de práticas tipicamente penitentes (para usar um modo bem posterior e extremo de frugalidade) ou como devorador de homens, conforme a geografia da narrativa religiosa. Como se humanidade e bestialidade coexistissem declaradamente. Porém, somente com Platão a palavra *phantasia* é convocada à boca de cena do discurso filosófico e protocientífico.

Nem a consideração do tempo como imagem da eternidade salva o *eikon* das limitações lógicas que o esquema platónico lhe impõe, já que a iconologia de *chronos* teria por fito último a medida das coisas. Cabe-nos lembrar que, se o tempo podia ser sujeito a uma imagem de mensura (o que reflecte bem a metempsicose e as suas implicações cíclicas), certamente que não seria a sua própria imagologia a servir o seu entendimento, quando ela própria estava ao serviço da economia humana.

Todavia, como não dizer também que, se a recordação do passado contava com uma metáfora como a da impressão na cera (o que terá valido a constante e errada identificação do *traço* com a *imagem*), a recordação monumental e colectiva das coisas pretéritas dependeu sempre do visível para poder efectivar-se e cumprir os seus desígnios políticos, o que nos leva a afirmar que a *phantasia* é da memória, como a imaginação é da recordação. Ou, para sermos mais precisos e podermos ultrapassar a tão temida aporia platónica, fundada na pressuposição da preexistência da alma, a

---

<sup>792</sup> Jean-Pierre Vernant, “Géométrie et astronomie shpérique dans la première cosmologie grecque”, in Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce Ancienne, 2. L'espace et le temps*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 187.

<sup>793</sup> Cf. Pierre Vidal-Naquet, “Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire”, in Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce Ancienne, 1. Du mythe à raison*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 176.

*phantasia* é da escrita da história porque só ela poderá actualizar o Ter-sido e, por isso, dar à luz a *representificação*.

### **Aristóteles e Plotino: o reconhecimento da *phantasia* como impressão e como estrutura da temporalidade**

Como não podia deixar de ser, o termo *phantasia* acabará por ter uma recepção em Aristóteles, que transgride os limites platónicos entre mundos, beneficiando da nova epistemologia do Estagirita como balanço para o que Plotino defenderá a seguir. A partir do momento em que as ideias platónicas são substituídas em nome das causas (*aitia*) das coisas, o anterior mundo sensível, continuando no entanto a ser o reino da aparência, conhece novo fôlego com a sua ascensão a instrumento para a verdade. A *episteme* aristotélica, compreendendo sempre uma demonstração que somente o que é da natureza e que já não pode ser reduzido ao *apeiron* platónico contém, sofrerá as consequentes alterações quando pensada em função de uma metafísica.

Mas, mesmo nesse caso, as causas são o seu propósito, estando na *Metafísica* voltadas para o ser e projectando na *sagesse* o topo da hierarquia em que sustenta a sua *episteme*. É obrigatoriamente neste âmbito que a *phantasia* terá de ser sopesada, apesar de o nosso ponto de partida ser o tratado *De Anima*. Com efeito, é aqui que *phantasia* surge directamente definida, se se tiver em conta a diversidade de passagens e diferentes acepções.

Aí, ela é apresentada como uma das “faculdades da alma relacionadas com o pensamento”<sup>794</sup>, estreitamente ligada à sensação. Assim é apresentada como proposição que começa pela definição da alma (*psychên*): como movimento e como *phronesis*. Esta premissa ser-nos-á útil, pois acabará por ditar uma acepção de *phantasia* que passa muito pela mesma metáfora usada para a memória: a impressão. Importa agora reafirmar que a descrição do termo principia pela distinção entre *phronesis* e *aesthesis*.

Na *Ética a Nicómaco* (1140b1), a *phronesis* é definida como a sensatez enquanto concepção do bem para nós, considerada enquanto excelência (*arêté*) e não como mera perícia. Ademais, ela está estreitamente ligada ao particular:

---

<sup>794</sup> Aristóteles, *Sobre a Alma. Obras Completas de Aristóteles*, Vol. III, Tomo I, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, p. 109.

A sensatez não abre apenas para coisas gerais, mas deve reconhecer as situações particulares e singulares em que cada vez nos encontramos, porque a sensatez inere na dimensão humana, e a acção humana é a respeito das situações particulares em que de cada vez nos encontramos.<sup>795</sup>

Assim, referindo-se à insuficiência de axiomas antigos e, por isso, rejeitando uma visão filosófica do mundo no seio da qual somente a observação poderá exponenciar o pensar (*noesis*)<sup>796</sup>, o Estagirita reserva a *phronesis* para uma parte dos seres e a *aesthesis*, pelo contrário, para a totalidade dos seres. Entre ambas, é a percepção a quem é confiada uma expressão da Verdade (*alêthês*) de cada um dos seres da qual quem sente não pode ser alienada; por oposição, o pensamento pode ser falso e limitado aos seres possuidores de *logos*. Sintomaticamente, na *Ética a Nicómaco*, *noein* surge definido de forma absolutamente clara: “Porque existir é desde sempre perceber ou compreender.”<sup>797</sup>

Somente quando esta distinção é assinalada, pode começar a definição de *phantasia*:

A imaginação<sup>798</sup> [*phantasia*], por seu turno, é algo diferente da percepção e do pensamento discursivo. Ela não sucede, de facto, sem a percepção sensorial, e sem ela não existe suposição. Que a imaginação não é contudo a mesma coisa que o [pensamento], nem que a suposição, isso é evidente.<sup>799</sup>

Não é necessário ir tão longe e afirmar, sob os fastos da anacronia, que a definição aristotélica de *phantasia* foi sujeita a concepções kantianas<sup>800</sup>. O que importa afirmar é que uma definição directa de *phantasia* foi sempre preterida em função do seu diálogo com o pensamento e os seus produtos, cuidadosamente definidos antes dela. Como se a *phantasia*, contrariamente a uma definição que, invariavelmente, a apresente como produtora de imagens, tivesse de ser salvaguardada da raiz da sua própria ambiguidade e todos os desdobramentos da *phronesis* tivessem de ficar catalogados antes para que a *phantasia* possa assumir o seu papel no processo cognitivo.

---

<sup>795</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, pp. 138-139.

<sup>796</sup> Aristóteles, *Sobre a Alma*, 427a-b, p. 109.

<sup>797</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 222.

<sup>798</sup> Mantemos, evidentemente, a tradução pela qual opta Ana Maria Lóio, mas não podemos deixar de assinalar, em função da nossa argumentação e dos propósitos deste subcapítulo na globalidade do nosso trabalho, que o original grego se refere a *phantasia*.

<sup>799</sup> Aristóteles, *Sobre a Alma*, 427b, p. 110.

<sup>800</sup> Cf. Malcolm Schofield, “Aristotle on imagination”, in Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (org.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 251 (published to Oxford Scholarship Online: November 2003).

É nesse contexto que expõe a *phantasia* como afecção (*pathos*), o que, como lembra o inteligente artigo de Krisanna Scheiter<sup>801</sup>, é também a grande característica da memória. Esse será o mote que permitirá a identificação da *phantasia* aristotélica com a memória platónica, evitando, assim, a fácil declaração de que o termo assume significados dependendo do autor e alcançando-se, por outro lado, identificar o *traço* como marca da *phantasia*. Esta conclusão não apenas invalidará o estreitamento semântico da *phantasia* em função da imagem, como permitirá também ao progresso desta reflexão na história da filosofia antiga a obtenção de um estatuto próprio e possível dentro das marcas culturais reconhecidamente da Antiguidade Clássica Grega. Que o perfil romano imediatamente e a transmissão cultural através da cópia e da tradução maioritariamente porão em causa.

Assim, essa produção de imagens não pode ser pensada como a conclusão do Estagirita, mas somente como um ponto de partida, na medida em que a *phantasia* acabará por entroncar no mundo das causas (*aitia*): ela é, sobretudo, “supposed to explain appearances, such as why the sun appears to be a foot wide even though we believe it is quite large”<sup>802</sup>. Isto porque a imagem, em Aristóteles, não diz apenas respeito ao campo visual. Ela pode ocorrer quando estamos de olhos fechados, diz-nos, o que seria equivalente a, porque não tentá-lo?, uma presença ausente. Isto é tão mais coerente quanto mais considerarmos que a imaginação foi traçada no *De Anima* fora do âmbito da percepção dos sentidos. Esta distingue-se pela presença constante, pelo que a imaginação caracterizar-se-á pela possibilidade da ausência, o que acarreta uma diferença etiológica entre ambas:

Mais, as sensações são sempre verdadeiras, enquanto as imagens são maioritariamente falsas. Portanto, não é quando passamos à actividade [*energein*], com precisão, relativamente ao sensível, que dizemos que isto nos parece um homem; antes o dizemos, preferencialmente, quando não percebemos com exactidão se é verdadeiro ou falso. Mais, como dizíamos antes: até quando temos os olhos fechados aparecem imagens visuais. Mas a imaginação não será nenhuma das faculdades que são sempre verdadeiras, como a ciência ou o entendimento. É que a imaginação também pode ser falsa.<sup>803</sup>

---

<sup>801</sup> Krisanna M. Scheiter, “Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle”, *Phronesis* 57 (2012) 251-278, Leiden, Brill, 2012, p. 252.

<sup>802</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>803</sup> Aristóteles, *Sobre a Alma*, 428a, p. 111.

O estatuto da falsidade possível é partilhado com a opinião (*doxa*); porém, ao contrário desta, a *phantasia*, sendo universal a todos os seres, não implica o acto discursivo, o que a coloca num limiar pré-lógico, mas não pré-sígnico. Tal é particularmente importante na medida em que nos parece ser esta a chave para se poder pressupor a falsidade como uma espécie de inocência dos objectos da *phantasia*, isentos do erro porque ainda não sujeitos, primeiro, à elaboração da crença que assiste a opinião, depois ao discurso persuasivo de que necessariamente a opinião depende, finalmente à conclusão sobre a verdade ou sobre a falsidade da opinião decorrente da *phantasia*. Em momento algum da definição, bastante nas próprias palavras do autor, de *phantasia* o termo *prova* é convocado.

Porém, não é difícil perceber que não só a prova é uma espécie de ausência indiciada na sequência de definições apresentadas, como também ela não é ontologicamente necessária à definição de *phantasia*. Assim:

Imaginar será, com efeito, formar opiniões a respeito do que se percebe, e não por acidente (*mê kata symbebêkós*). Ora, aparecem-nos coisas falsas, a respeito das quais temos, simultaneamente, uma suposição verdadeira.<sup>804</sup>

Não podemos deixar de notar a ocorrência de uma expressão que, na tradução portuguesa que nos serve de guia, é traduzida por “não por acidente”. Derivada do verbo *symballô*, ela tanto pode dizer respeito àquilo que provém do encontro de dois termos divergentes como do acto de interpretar, do *que é lançado ao encontro de* como ao acto de conjecturar. Em causa parece sempre estar o *acontecimento acidental*<sup>805</sup> que, em Aristóteles, está logicamente ligado à atribuição da coisa ou do sujeito (que não pode ser confundida com o sujeito ou com a coisa em si), de que a fortuna ambígua do símbolo é tributo. Porém, mais do que isso, e porque no contexto do *De Anima*, surge associado a *phantasia*, o acidente traz à cena do texto a impossibilidade da *apodeixis*: inaplicável ao acidente porque este não é necessário. Neste contexto, a sua ocorrência indica claramente a existência do domínio da *phantasia* numa esfera não apenas anterior à *phronesis*, mas na qual a *episteme* nunca poderá ocorrer sem o auxílio de outras faculdades.

---

<sup>804</sup> *Idem, ibidem*, p. 112.

<sup>805</sup> Cf. F. E. Peters, *op. cit.*, p. 219.

Ou seja, a *phantasia* nunca é um produto mas, seguramente, um princípio, o que, tendo em conta o edifício lógico de Aristóteles, indica que do improvável pode nascer o conhecimento científico, caso possa passar a *doxa*, desta passar a *phronesis* e, finalmente, poder dar origem à *episteme*. Isto é, todo o processo da *apodeixis* pode nascer da *phantasia*, que não passa (sendo muito) do efeito – a afecção – não da imagem, mas das coisas da imagem<sup>806</sup>.

Isto leva-nos de novo à compreensão da *phantasia* como *pathos* – na senda, pois, da memória platónica, agora mais arreigada numa distinção entre sujeito e acidente que, fundamentalmente, faz da *phantasia* a mãe do *symptoma* e, por isso, do indício. Assim, a definição epicuriana do tempo como “acidentes dos acidentes”<sup>807</sup> sintetizará, um pouco mais tarde, a identificação levada a cabo entre a *mnême* de Platão e a *phantasia* de Aristóteles, para quem a memória era já *pathos* em si mesma. É que esta fórmula feliz para definir *chronos* parece dar ao acidente uma ontologia autónoma do sujeito, tão autónoma que pode redundar em esquecimento, raiz da sua génese maior como coisa falsa.

Não pode, pois, atribuir-se a sua falsidade latente a si mesma sem a equacionar como parte integrante do entendimento (*nous*), sendo por esse motivo que, tal como a opinião, ela pode ser tão falsa quanto verdadeira. Tal conclusão esquiva-se com facilidade à demagogia do próprio silogismo. É que o acidente é o primeiro ser do ser (*τὸ ὄν*), segundo a *Metafísica* do Estagirita, mas, por ser o primeiro, não admite especulação (*theoria*) sobre si<sup>808</sup>, o que vem fazer do *acidente* (*symbebekos*) apenas um nome (*nomos*).

A impossibilidade da *apodeixis* e a existência apenas nominal não invalidam, contudo, que possa considerar-se como pertença de uma coisa, não apenas porque é um dos predicáveis, mas, sobretudo, porque o acidente é o inesperado, na medida em que nele não ocorrem nem génese (*γένεσις*) nem destruição (*φθορά*). Isto é, o acidente não pode ser demarcado no tempo, a não ser que pelo princípio da *phantasia* possa ser escrutinado.

---

<sup>806</sup> Aristóteles, *Sobre a Alma*, 427b, p. 110.

<sup>807</sup> Quem no-lo relata é Sextus Empiricus: “Strato (or as some say Aristotle) that it is a measure of motion and rest; Epicurus (according to Demetrius of Laconia) that it is an accident of accidents, belonging to day and nights, and seasons, and feelings and non-feelings, and motions and rests.” Cf. *Outlines of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 180.

<sup>808</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1026b, in Aristotle, *Metaphysics*, pp. 85-86.





## Capítulo XV

### PENSAR O PARTICULAR ATRAVÉS DA *PHANTASIA*

Não estamos longe do que pretendemos provar como sendo o papel da fantasia (e não da imaginação como tradução oportuna mas transviada de *phantasia*) em todo o processo de produção da narrativa historiográfica. Porque a relação entre o termo que dá mote a este capítulo e o acidente resulta numa articulação que remete a imagem como *eikon* para o sentido mais estreito de *graphê* (as coisas das imagens que vemos num quadro e que nos inspiram terror<sup>809</sup>), mas que, ao mesmo tempo, abre espaço para a consideração da *phantasia* como potência narrativa.

#### Um sentido à deriva

Associando a *phantasia* à causalidade, não é necessário tão-pouco recorrermos à eidética para podermos afirmar que, tendo em conta o reconhecimento da diversidade de imagens e das suas causas, a *phantasia* surge articulada com a visão não pela delimitação dos signos da imagem, mas em virtude da luz e dos usos metafóricos que a ela já associámos a propósito da memória. Assim:

Ora, uma vez que a visão é o sentido por excelência, a palavra «imaginação» (φαντασία) deriva da palavra «luz» (φάος), porque sem luz não é possível ver. E por <as imagens> permanecerem e serem semelhantes às sensações, os animais fazem muitas coisas graças a elas. Acontece isto a uns – por exemplo, os animais selvagens – por não terem entendimento; a outros, porque se lhes tolda, por vezes, o entendimento, por estarem doentes ou durante o sono. Este é o caso, por exemplo, dos homens. A respeito da imaginação – o que é e porquê – baste o que foi ditto.<sup>810</sup>

---

<sup>809</sup> Aristóteles, *Sobre a Alma*, 427b, p. 110.

<sup>810</sup> *Idem, ibidem*, 429a3-429a9, p. 113.

Nota-se de imediato, e mais uma vez, o desvio da tradução. *Phantasia* é vertido para “imaginação”, sem que o termo latino satisfaça quer a etimologia do grego, quer o próprio significado dentro da filosofia aristotélica. E, uma vez mais, *phantasia* é definida por comparação, desta feita, à percepção (*aesthesis*) e ao entendimento. No entanto, ela é colocada na dependência da primeira que, contrariamente ao entendimento que, subdividido em inteligência, conhecimento e opinião, pode ser falso, se falsos forem os termos da subdivisão, nunca pode ser falsa. O que deixa a *phantasia*, se não abrigada da mentira (já que a percepção é definida como verdadeira por natureza), pelo menos dependente da posteridade. Articulada sempre com a *aesthesis*, ao mesmo tempo Aristóteles faz depender da *phantasia* a própria crença, o que parece conferir àquele que é o sujeito da *phantasia* uma verdade, se necessariamente posterior à verdade das coisas, indubitavelmente *autocrática* (se podemos usar este termo no lugar de autónoma).

Mas não só. A partir do momento em que surge directamente ligada à visão (por este ser considerado por Aristóteles o primeiro dos sentidos) e em que é atribuída também aos animais por oposição ao homem, a *phantasia* assume um carácter universal que denota o reconhecimento da mutabilidade das coisas para a descoberta das causas – que de imediato isola as *eide* platónicas na sua fixidez ideal e inalcançável e transforma as *aitia* no coração do entendimento. Enquanto universal, a *phantasia* não pode, pois, ser afastada do processo do pensar (*noein*), mas acaba por servir, a nosso ver de forma magistral, a particularidade.

Pelo que talvez uma *mimesis* da poética possa fazer um uso de *phantasia* em que a tradução desta por imaginação não fira nem implique a ponderação do tempo como acidentes de acidentes que a *phantasia* pode *foto-grafar* (gravar através da luz). A narrativa historiográfica exigirá uma responsabilidade que obriga a uma “regressão” aos usos antigos de *phantasia* que, estando já sob o paralelo efeito da ambiguidade do *phantasma*, apelam ainda à justiça etimológica para poder nomear o que, sem o entendimento, não poderá ser provado e sem a prova não poderá ser reconhecido.

O accidental não é, contudo, o campo da *phantasia*. Todavia, porque ela é definida como movimento, então ela fornece ao acidente a hipótese da singularidade:

Mas visto ser possível que, ao mover-se uma coisa, outra se mova por acção dela, e a imaginação parece ser certo movimento e não ocorrer sem a percepção sensorial – a imaginação parece antes dar-se nos seres dotados de sensibilidade e ter por objectos os objectos da percepção

sensorial; mais, visto ser possível que o movimento se dê por acção da percepção em actividade, e este movimento é necessariamente semelhante à percepção, tal movimento não poderá suceder sem a percepção sensorial e pertence apenas aos seres dotados de sensibilidade: o ser que o possui pode fazer e sofrer muitas “acções” por causa dele, e esse “movimento” pode ser quer verdadeiro, quer falso.<sup>811</sup>

O que significa que a *phantasia* é própria para a impressão das coisas, não apenas porque é veiculada através da sensação (*asthesis*), mas, outrossim, porque acaba por possibilitar a emergência do campo de experiência, para usarmos uma expressão recente. Ou, melhor, a *phantasia* é a marca que acontece e que, acontecendo, pode devir traço no campo da experiência em que fica submerso o apercebido pelos sentidos – particular e universalmente. Ora, se o movimento a que a *phantasia* corresponde pode ser pensado como um movimento (o que, de resto, é implícito à noção de traço), e se os seus objectos são fruto da sensação das coisas, então ela é, por excelência, da ordem da irreversibilidade. E é-o porque definida como, antes de mais, presente. É que o movimento (*kinesis*) gerado na *phantasia* é-o em actividade (*energeia*), o que implica uma cesura imediata entre o sujeito e a afecção que fica do movimento, tanto mais que, adverte o Estagirita, o movimento pode assumir três feições diferentes:

O primeiro movimento é verdadeiro quando a sensação está presente; os outros podem ser falsos, na presença ou na ausência de sensação, e principalmente quando o sensível está distante. Assim, se nenhuma outra faculdade possui as características referidas a não ser a imaginação [*phantasia*], e ela é o que foi dito, a imaginação será um movimento gerado pela acção da percepção sensorial em actividade.<sup>812</sup>

No *De Memoria et Reminiscentia*, Aristóteles desenvolve, como sabemos, já a distinção entre *mneme* e *anamnesis*. Já o tentámos esboçar, na senda de Paul Ricoeur<sup>813</sup>. O próprio Ricoeur apresenta o referido tratado como apêndice do *De Anima* sobre o qual nos temos vindo a debruçar. Porém, não refere nem levanta a possibilidade de na *phantasia* (termo que não teoriza) residir a génese da consideração do traço. Ou, para ser fiel a Aristóteles, que na *phantasia* pode estar o próprio traço na medida em que é no contexto de explicitação daquela que chegamos à presença do referente-ausente, pois outra coisa não pode ser a distinção da sensação actual da sensação passada, o que

---

<sup>811</sup> Aristóteles, *Sobre a Alma*, 428b, p. 112.

<sup>812</sup> *Idem, ibidem*, p. 113.

<sup>813</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 23.

acarreta o estatuto verdadeiro da primeira. Isto leva-nos a perguntar como é que o traço está na *phantasia* (que é um acto) quando não se está perante a sensação.

Como se a *phantasia*, dentro do grande grupo dos *pathe*, proporcionasse primeiro o *pathos* de um corpo e, posteriormente, esse *pathos* pudesse devir *pathos* da alma, operada então uma mudança na qualidade (*metabole*)<sup>814</sup>, que recai tanto no *pathos* como no sujeito que o experiencia. É que o *pathos*, por excelência, pressupõe a alteração do estado, pelo que é expressão não apenas do mundo como devir, como, também, da própria mudança como condição. Porém, como a actividade do *pathos* subentende a substância, o *pathos* pode ser uma espécie de princípio de reserva.

É a persistência da *phantasia*, pois, para fazermos uso de um dos clichés por excelência dos estudos sobre memória. Ora, é o mesmo Ricoeur que assume, desde o início da obra aqui em causa, que a metáfora da impressão na cera – e di-lo de forma explícita e em jeito de síntese na nota de orientação da terceira parte de *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*<sup>815</sup>, serve a distinção de uma tipologia tripartida do traço: o traço escrito, o traço psíquico, o traço cerebral.

É sintomático que o *De Anima* tenha sido obliterado. Reconhecendo a responsabilidade com que Ricoeur dota, a ponto de poder através dele firmar-se uma ética da historiografia, o ofício do historiador em função do *reconhecimento* do traço, será da articulação da memória como *pathos* (que o filósofo refere) com a *phantasia* como movimento (que não é calculada) que uma poética historiográfica do traço pode ser delineada de forma justa (termo voluntariamente recolhido da filosofia ricoeuriana).

Não estamos num plano das neurociências, plano esse com que Ricoeur supriu em contemporaneidade o que lhe faltou em assunção do antigo. E é precisamente porque “Là où les neurosciences parlent simplement de réactivation des traces, le phénoménologue, se laissant instruire par l’expérience vive, parlera d’une persistance de l’impression originaire”<sup>816</sup> que notamos a ausência da *phantasia* na concepção, a título de exemplo, do esquecimento de reserva. Por isso, ainda que compreendamos a convocação de dados da anatomofisiologia, não serão estes, certamente, a possibilitar a compreensão, termo tão caro a Ricoeur e ao qual deu a dignidade de estádio da operação historiográfica, da matriz, porque não dizê-lo?, *tupológica*, da historiografia. O motivo parece-nos claro: é a permanente ausência do *outro* que já não existe; essa ausência é a

---

<sup>814</sup> Cf. F. E. Peters, *op. cit.*, p. 185.

<sup>815</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 537.

<sup>816</sup> *Idem, ibidem*, p. 541.

duplicação em regime de antonimato da constante ausência existente entre o ser e o mundo quando em vida.

O esforço aristotélico para explicar *phantasia* como movimento que é produto da visão e da luz, marcando bem a raiz do termo, contribui para a emergência da ideia da memória como olhar interior, ao mesmo tempo que a *phantasia* começa a declinar. Sabemos agora que o primeiro olhar interior foi a própria *phantasia*, detentora primeira, no tempo, do primado sobre a metáfora da luz. Assim, se a memória enquanto *pathos* parece ser o liame ideal entre a consciência do eu com o seu passado, a *phantasia* parece poder desempenhar semelhante papel, mas, neste caso, desdobrado: ela poderá ser, pois, o laço entre a consciência do eu e a memória do outro e, indubitavelmente, entre o passado, o presente e o futuro, de que a utopia será uma das expressões.

E mesmo que, no encaixo de Santo Agostinho, Paul Ricoeur recorde e reafirme como a memória permite a continuidade temporal da pessoa<sup>817</sup>, a pessoa como *continuum* temporal só pode ficar assegurada através de uma faculdade (admita-se o termo do Estagirita) que conceba futuros – para além de uma memória que, o Padre de Hipona não se enganara, é do passado, como já pudemos sistematizar, memória e *phantasia*, pensados como *pathe*, pois, como se ecos fossem da antiga concepção pré-socrática que, em Anaximandro, associava os *pathe* às sementes perdidas no *meigma*. Ou, diríamos nós, o esquecimento como medida de todas as coisas, já que nenhuma semente é perceptível, mas a sua presença é assegurada na fundição de coisas na mistura universal.

Recorra-se, uma vez mais, à explicitação etimológica que Aristóteles faz e que nos servirá de conclusão:

And since sight (*ópsis*) is the principal sense (*aesthesis*), imagination has derived its name (*phantasia*) from light (*phaos*), because without light we cannot see.<sup>818</sup>

O que aqui está em causa é a clara assunção da *phantasia* como *meio*, ultrapassando-se, assim, uma identificação da mesma com os instrumentos da *aesthesis*, os sentidos. É a luz que permite o ver (não se vendo a si mesma). A *phantasia* não é a visão mas sim uma ocorrência positiva (sabemos já que potencialmente falsa ou não) dela e que corresponde a uma espécie de humanização da luz como acontecimento e,

---

<sup>817</sup> Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 116.

<sup>818</sup> Aristóteles, *De Anima*, 429a3-429a9, p. 51.

como não poderia deixar de ser, como acaso. Sintomaticamente, pois, o seu movimento, fundado na percepção sensorial, pode ser encarado como *pathos*, pelo que à *phantasia* pertencerá uma qualidade objectiva capaz de – mais do que a própria memória – estabelecer o diálogo entre o individual e o colectivo, na medida em que, sob os seus fundamentos, está a suposição, hesitante em Aristóteles, da impossível objectivação absoluta do homem.

### **A *phantasia* é a potência da ausência**

Não surpreende, pois, que venhamos a encontrar em Plotino uma definição de *phantasia* que não apenas coloca sob a sua dependência a memória, como opera uma cisão entre a *physis* e a própria *phantasia*. Percebe-se que assim seja: sendo localizada abaixo do intelecto e pensada dentro da problematização da alma, a *phantasia* é integrada num pensamento dualista, pois a natureza está já separada da divindade, e esta é concebida como entendimento universal que carrega em si a própria marca da dualidade. Nestas condições, e porque é o meio da memória, a *phantasia* aproxima-se da racionalidade, com a qual partilha a superintendência do apetite e da tendência. Defendera-o já Aristóteles e, assim, fica justificada em Plotino, e pela recepção que fez dos estóicos, a aparente concepção de *phantasia* como passividade. Parece-nos, contudo, que em causa está sempre uma ideia de *phantasia* como potência. A definição de Plotino não deixa margem para dúvidas:

No; we may well conceive that where there is to be memory of a sense-perception, this perception becomes a mere presentment, and that to this image-grasping power, a distinct thing, belongs the memory, the retention of the object: for in this imaging faculty the perception culminates; the impression passes away but the vision remains present to the imagination.<sup>819</sup>

Em primeiro lugar, a recordação é aqui definida como a percepção tornada presentificação. Por outro lado, o ponto mais alto da percepção acontece no momento da retenção. Esta só devém possível por causa da *phantasia*, tornada, assim, numa espécie

---

<sup>819</sup> Plotino, *Enneades*, IV, III, 29.

de órgão psíquico da memória e da consciência de si<sup>820</sup>. Com efeito, enquanto potência, a *phantasia* é apreensiva, na medida em que pretende possuir o que não é em si mesmo para poder fazer do que não é parte do que foi. Será, pois, a *phantasia* a potência capaz de operar a síntese entre a actividade interna e a actividade externa? Se o seu estatuto está próximo daquele do intelecto (enquanto faculdade) e se é dada como mentora da memória, a *phantasia* poderá possuir uma espécie de predicado da isonomia entre o conhecedor e o conhecido.

A ausência revelada e da qual a recordação é uma prova de primeira instância denuncia o também hiato entre a alma e os objectos por ela percebidos: a *phantasia* possibilita, assim, uma ponte na medida em que faculta ao sujeito o poder da apreensão<sup>821</sup>. Sintomaticamente, é neste contexto que Plotino virá a usar uma expressão que pode ser traduzida por “lugares de memória”:

By the fact of harbouring the presentment of an object that has disappeared, the imagination is, at once, a seat of memory: where the persistence of the image is brief, the memory is poor; people of powerful memory are those in whom the image-holding power is firmer, not easily allowing the record to be jostled out of its grip.

Tendo em conta que o Uno serve a Plotino como unidade das coisas distintas, a *phantasia* aparece como forma externa à natureza (*physis*), própria, pois, de seres para os quais a memória pode ser quantificada, bem como, naturalmente, a sua expressão<sup>822</sup>. A *phantasia* contribui, pois, para o contacto entre o sujeito e a sua orientação ascendente ou descendente<sup>823</sup>, já que a ela é atribuído o papel de unificar tanto quanto de separar. O entendimento que Plotino empreende sobre a *phantasia*, traduzida, *grosso modo*, por *imaginação*, é particularmente importante para a própria reabilitação do termo, já que ele não apenas distingue dois tipos de *phantasia*, como também faz depender dela a ponte entre a razão (*logos*) e a sensação (*aesthesis*). Logo, preenchimento do espaço que dista entre uma e outra, como se se tratasse, uma vez mais, de um movimento.

---

<sup>820</sup> E. Thomas Whittaker, *The Neo-Platonists: a study in the history of Hellenism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 52.

<sup>821</sup> E. W. Warren, *op. cit.*, p. 278.

<sup>822</sup> João Maria André e J. Reis, *O Tempo em Plotino*. A este propósito, cf. os seguintes trabalhos de José Reis, *Sobre o tempo: Aristóteles, Plotino, St.º Agostinho, Kant, Bergson, Husserl, Heidegger, conclusões*, Porto, Afrontamento, 2008, e “O tempo: de Platão a Plotino”, Coimbra, *Revista de História das Ideias*, 2001, pp. 467-478.

<sup>823</sup> E. W. Warren, *op. cit.*, p. 278.



E se isto significa, de novo, a acepção de *pathos* como traço, significa outrossim uma dimensão materialmente dual da *phantasia*, já que esta, seja na sua definição sensível, seja na sua definição conceptual (pois que Plotino distingue ambas), parte sempre ou resulta sempre numa *sensificação*. Segundo a síntese de E. W. Warren<sup>824</sup>, porque a *aesthesis* humana implica o *pathos* (tal como a memória aristotélica) e, ao mesmo tempo, a criação de uma imagem dela, é necessário que na *psyche* ocorra um acto de unificação entre o *pathos* da sensação e a sua imagem.

É a imaginação sensível a operar como síntese. Porém, após a combinatória rumo à participação no Uno através da unidade do sujeito e o mundo sensível (e assegurada que fica a consciência, que permitirá a distinção entre o objecto e a sua imagem), é necessário que surja a imaginação categorizada como conceptual. A esta, porque a unificação está já operada, resta possibilitar o caminho inverso: da intelectualização que é fruto da imaginação sensível até à sensificação capaz de dividir. E. W. Warren opta por divisão; nós, e tendo em vista os caminhos futuros deste trabalho, optamos por levantar a hipótese que dessa separação nasça a crítica, já que ela retoma conscientemente a crise entre o sujeito, o objecto e a imagem (ou a impressão) que dele fica.

Parece-nos, pois, e porque, segundo Plotino, a natureza não possui imaginação, que a *phantasia* é definida em função de uma especificidade humana diante da própria *physis*: se esta, em Plotino, corresponde a uma inferioridade apartada do *nous* e eternamente ligada à *práxis*, a inexistência nela da *phantasia* (por oposição à *psyche* humana) acaba por possibilitar ao homem uma potência passível de ordenar a *physis*, já que é exterior a esta. A *phantasia* estará, pois, no lado contemplativo e ascensional da alma humana, próprio da *theoria*, o que faz dela uma potência quase intelectual e que reforça a própria contemplação. Isto terá claramente contribuído para a infeliz fortuna que a palavra *phantasia* conheceu a partir da sua tradução por *imaginatio*, ficando o primeiro dos termos reservado a uma dimensão fantasmática, quer estética, quer esotérica, das mundivisões que se lhe seguiram.

É que, inevitavelmente, Plotino conclui que a *phantasia* nunca poderá ser da ordem do ser nem da posse pois que o seu papel é precisamente ver naquilo que é, ou dizemos, naquilo que foi. Daí que afirme sintomaticamente que a *phantasia* apenas detém as coisas em segunda mão<sup>825</sup>. Esta é a propriedade que lhe permite ser todas as

---

<sup>824</sup> E. W. Warren, *op. cit.*, pp. 278-279.

<sup>825</sup> Plotino, *Enneades*, 4.4.3, linhas 7-8 e 10-12.

coisas, isto é: ser o verdadeiro e ser o falso. Daí que o ser humano, que somente pode possuir imagens e não objectos, possa apenas emitir opiniões e nunca estar na posse da verdade, tanto mais que é próprio da *phantasia* ser provocada pelo exterior:

Imagination is brought about but the irrational part [of the soul] being struck from outside. But [the soul] receives the blow on account of its divisible nature.<sup>826</sup>

Ora, assim sendo, porque a *phantasia* é produtora e produto, na medida em que resulta de uma perturbação no corpo (o *pathos*) mas gera também reações, então ela será o elo íntimo que congloba as várias operações da alma. Em Plotino, e no desenvolvimento da sua teoria acerca da imaginação sensível, memória e sensação (como, de resto, já em Aristóteles acontecera), aparecem em estreito liame. A razão, considerada superior a qualquer uma das faculdades e ao próprio corpo, necessita de um canal através do qual possa dialogar com o todo que rege. Uma vez mais, esse diálogo tem na *phantasia* uma via para a completude do próprio *nous*<sup>827</sup>. Aliando razão e sensação, a *phantasia* é quase-intelectual, pois complementa a razão e dá expressão potencialmente intelectualizada à *aesthesis*, que necessita sempre do corpo para ocorrer.

Warren refere ainda que, se a *phantasia* sensível pode não fornecer imagens caso não seja precedida pela *aesthesis*, a verdade é que ela pode ser responsável por memórias ditas sensíveis. O que, segundo Warren, faz ecoar, em Plotino, as antigas discussões órficas: à alma depois da morte do corpo e no caminho a percorrer, é-lhe dada uma memória das coisas – “Such a memory would have to be a *phantasma* the sensible imagination”<sup>828</sup>. A referência às doutrinas órficas e, por extensão, ao pitagorismo traz à cena do neoplatonismo regido por Plotino a transmigração das almas e, uma vez mais, a referência, basta neste trabalho, ao mito de Er e às suas implicações para a génese dos estudos sobre memória. É que a *phantasia* é colocada como égide das coisas passadas e sobre as quais pode existir memória.

Será ela, pois, a luz da alma, para retomar expressões tão caras ao orfismo, na sua busca de si fora do tempo na tentativa de nele se localizar? A existência de uma *phantasia* de ordem sensível no *post-mortem* aporta uma qualidade ontológica à *phantasia* que nem a memória nem o *nous* poderiam possuir: uma intermedialidade que não é a mediatez da memória, nem o processo cognitivo do *nous*, ainda que participe em

---

<sup>826</sup> Plotino, *Enneades*, I, 8, 15, linhas 18-19.

<sup>827</sup> E. W. Warren, *op. cit.*, p. 280.

<sup>828</sup> *Idem, ibidem*.

ambos. É essa intermedialidade que vem, não exigir a prova à recordação, mas antes possibilitar que a prova seja descoberta no indício e convocada na recordação como narrativa da memória.

## **Capítulo XVI**

### **FORTUNA E INCÓMODO: A *PHANTASIA* NO PENSAMENTO TEOLÓGICO**

A marca temporal do judaico-cristianismo, marcada pelas problemáticas metafísicas de matriz greco-romana, sobretudo pela rejeição da circularidade como fatora da *physis*, acabaria por vincar, para o bem e para o mal, a dualidade já presente no uso filosófico do termo em Platão e Aristóteles. A partir do momento em que a irreversibilidade do tempo é elevada a signo civilizacional, a ontologia iterativa e incoercível de *phainô* enquanto acto – o aparecimento – ditará, em virtude do seu cariz revelatório e salvífico, a assunção polémica do termo *phantasia*, mas agora sob um *phantasma* considerado pressago, profano e herético.

Ligado, portanto, ao docetismo, doutrina emergente nos séculos II e III d.C., que considerava a existência espiritual de Jesus Cristo apenas, negando o seu corpo material. Deve ter-se em conta, pois, que o uso de *phantasia* passa a estar dependente quer da matriz judaico-cristã da patrística nos moldes em que fora praticada até à revolução do pensamento teológico preconizada por Santo Agostinho, quer, outrossim, da aculturação católica das origens cristãs – sem que possa ser esquecida a matriz greco-romana filosófica.

Isto traduzir-se-á no seguinte: *phantasia* e *phantasma* passam a ser correlatos ou não, quer da transubstanciação, quer da ressurreição enquanto provas do advento de Cristo como acontecimento primeiro, como sacramento repetível, como presença unitária. De certa forma, a *phantasia* e os seus correlatos etimológicos servem quer a virtualidade do ser humano como servo consciente da cidade de Deus, quer a profanação do corpo material em função de uma existência puramente espiritual de Cristo. Com efeito, o Cristianismo é a única forma monoteísta que não concebe a

imagem como sacrilégio<sup>829</sup>, sobretudo na sua vertente iconoclasta, que teve em Bizâncio o seu acume e no segundo concílio de Niceia (787) a prova do impossível abandono idolátrico, mesmo que esse abandono se tenha traduzido na guerra civil que opôs iconoclastas e iconófilos: os primeiros, abundantes no clero secular, na Corte e no exército; os segundos, incidentes sobretudo no clero regular e nos monges. De Niceia resulta, pois, a não-condenação do idólatra e a condenação dos oponentes à iconofilia.

Em causa estava, assim, a negação da própria Encarnação através da negação da imagem e, conseqüentemente, a superação do próprio judaísmo: “Il [ce septième et dernier concile œcuménique] a inversé la primauté absolue de la Parole sur l’Image propre au judaïsme, en attestant l’influence de la culture visuelle des Grecs sur les chrétiens.”<sup>830</sup> Ou, para dizer de outra forma, a ascese da Palavra como corpo de Deus não pôde vicejar no Ocidente pois foi suplantada, doutrinariamente, pela Encarnação: a imaginação de Deus feita corpo sublimada no *per visibilia invisibilia*<sup>831</sup>, gênese de toda a simbolização cristã do mundo, pelo que não pode deixar de ser vincada a mediação greco-romana na interpretação da novidade do Antigo Testamento.

Com a repressão, levada a cabo pelo Catolicismo, de todos os movimentos considerados periféricos e extremistas em relação à norma religiosa prestes a ser secularmente estabelecida de forma oficial, a *phantasia* estava votada a um ingrato fracasso. Sobretudo quando ficou em causa a legitimidade de repetir-se ou não através do sacramento uma réplica que seria, de facto, da ordem da materialidade, que estava ideal e ontologicamente dependente do fenómeno, mas cuja ontologia não passava pelo crivo da carne que havia sido a do filho de Deus. Ora, a última expressão fulgurante da renúncia à idolatria pertenceu à corte bizantina de Leão III, que, em 726 d.C., passa a condenar os idólatras: sem que fosse negada a Encarnação, somente a eucaristia, a cruz e a ordenação do mundo poderiam ter manifestação simbólica<sup>832</sup>.

---

<sup>829</sup> Régis Debray, *op. cit.*, p. 78.

<sup>830</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>831</sup> Leia-se em Nicolau de Cusa: “Deus, porém, na medida em que e o olhar verdadeiro, não contraído, não é inferior àquilo que o intelecto pode conceber sobre o olhar abstracto, mas improporcionalmente mais perfeito. Por isso, o que do ícone aparece pode aproximar-se menos da sumidade da excelência do olhar absoluto do que o conceito. Assim, não se deve duvidar de que aquilo que aparece naquela imagem se encontra de um modo excelente no olhar absoluto”. *Vide* Nicolau de Cusa, *A Visão de Deus*, Tradução e Introdução de João Maria André, prefácio de Miguel Baptista Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 139. Leia-se, ainda, no prefácio da referida obra: “Desenraizado da tradição neoplatónica e do legado teológico cristão, Nicolau de Cusa torna-se presa indefesa de uma redução apressada à Metafísica da Subjectividade Moderna em que a razão, demitindo-se de transcender a própria Metafísica, seculariza a diferença da criação e o diferir trinitário e termina na produção sartriana do olhar da objectivação total só possível no Niilismo europeu”, *op. cit.*, p. 66.

<sup>832</sup> Régis Debray, *op. cit.*, p. 83.

Porém, negar a virtualidade imagética de Deus implicava a natural preferência pela palavra enquanto revelação – o que legitimava o judaísmo e a matriz platónica através da qual o iconoclasta pode afirmar que a divindade é indescritível. Ou, talvez melhor, inefável, o que dita o pleonasmo de todas as imagens e, assim, a sua inutilidade enquanto objectos intermediários da fé. Necessário foi que o Verbo fosse identificado com a carne para que Deus pudesse salvar – e o governo eclesiástico imperar. Ou, na fina ironia de Régis Debray, “Plus l’Église a pactisé avec le siècle, plus elle a passé de compromis avec l’image. Au fur et à mesure qu’elle gagne l’Empire, elle se laisse gagner par elle et par lui”<sup>833</sup>. Aos olhos literais da ortodoxia, a *phantasia* seria própria do taumaturgo – e não do crente ou do teólogo.

Compatível, pois, com o evangelho, mas não com a Igreja. Compatível, ainda, com a espiritualidade mas não com a temporalidade, quando a Palavra, que servira a primeira voz da Redenção revelada, parecia insuficiente para sustentar a promessa. Ou esta deixava de operar enquanto dádiva exclusiva do Verbo a partir do momento em que a fé deixava o templo e chegava à rua, “Comme si le passage à la praxis obligeait les tenants de la doctrine à satisfaire la libido optique du vulgum”<sup>834</sup>. Talvez por este motivo – e porque ele determina divergências essenciais entre o judaísmo e o cristianismo – o Cristianismo tenha sido, de facto, a primeira revolução da Humanidade, já que acabou por estabelecer a iconografia como instrumento ao serviço das revoluções vindouras. Como se a Palavra não mais pudesse dispensar a cena. E, por isso, a propaganda.

### **A herética *phantasia* frente ao corpo cristológico: a luta contra o docetismo**

Não surpreende, pois, que a patrística grega se posicione, maioritariamente, contra o uso de *phantasia*, em clara reacção aos perigos que organizações heréticas (como o docetismo) representavam para a própria teorização teológica, na medida em que a negação da materialização através da carne não apenas poderia ser mãe de todos os fanatismos – inclusive, o da substituição do Messias –, como da própria negação do Verbo. Com efeito, a refutação da existência corpórea de Cristo acarretaria também, e no limite, a inviabilidade da Igreja e dos seus representantes como concretude humana e

---

<sup>833</sup> *Idem, ibidem*, p. 92.

<sup>834</sup> *Idem, ibidem*, pp. 94-95.

histórica de Deus e de Cristo na Terra. Não é necessário entrar ainda no misticismo de Santo Inácio de Antioquia, que escreve contra os docetas e, por essa mesma razão, a consecução do poderio secular não poderia abdicar de uma política teológica da encarnação. Para que bispado e presbitérios pudessem exercer a sua autoridade, forçosa era a implantação de uma cristologia na qual a eucaristia desempenhasse um papel iniciático, fundador e ritualístico e na qual os Livros sagrados continuassem a servir como revelação escrita da divindade.

Ora, se para os gnósticos docéticos a efemeridade do corpo ditava a evidente ilusão do próprio corpo de Cristo – e, outrossim, da sua própria morte –, a *phantasia* estaria na origem da Encarnação negada pelo docetismo, já que *dokeo* e *phainô* seriam, à partida, sinónimos enquanto significantes da ideia de *parecer*. Mesmo considerando a *phantasia* como uma forma parcial do intelecto, ela não poderia ser conotada com uma realidade materializável em si. Ora, a Encarnação pressupunha a transformação da vontade divina na palpabilidade da carne como prova – de que a palavra testemunhal e escrita seria a sempiterna imperfeita continuação, porém verdadeira na sua manifestação eucarística, pelo que qualquer étimo da ordem da aparência deveria ser evitado a todo o custo.

Cristo como verdade da Verdade Absoluta não pode, assim, ser preterido em função de uma ilusão que colocava no seu lugar físico uma espécie de não-existência. Como para os gnósticos a carne estava intimamente ligada ao Mal que a havia gerado para impedir o homem de contemplar a sua origem divina, toda a materialidade seria um obstáculo à manifestação invisível de Deus, a única admissível numa doutrinação no âmbito da qual somente no espírito poderia residir a manifestação da eternidade. Nicéforo, patriarca de Constantinopla, que haveria de insurgir-se também contra as medidas iconoclastas do próprio Imperador, convocava precisamente a ressurreição como prova derradeira da tangibilidade divina em chão terreno:

Dès le début, [par contre], les témoins oculaires et ceux qui sont devenus les serviteurs du Logos nous ont transmis un grand nombre d'autres témoignages par les paroles évangéliques. Dans ces dernières – selon la vérité et non en apparence ou en imagination, comme le disent les sottises de l'auteur – le séjour parmi les hommes et le droit de cité [du Logos] ont été présentés

parmi les chrétiens, et ont été reçus et crus véritablement, mais Épiphane ne juge pas que c'est un message conforme à la vérité.<sup>835</sup>

Nicéforo escreve contra Epifânio, para desconstruir as teses docéticas, tendo como corolário argumentativo a ressurreição. Alega, pois, que a ressurreição dos mortos, tendo por matriz tanatológica a de Cristo, não admite que reine a *phantasia* onde deve imperar a única verdade – a de Deus. Palavra e morte parecem, pois, ser os extremos convexos do mundo, alfa e ômega confundíveis entre si pela partilha de uma ontologia própria: o que é corpo e o que confirma o corpo. Com efeito, Nicéforo reage contra a herética desfiguração do Verbo em nada, já que os seguidores do docetismo teriam por apanágio a retractação de uma das mais significativas passagens bíblicas:

E o Verbo se fez homem e habitou entre nós, e nós vimos a sua glória, glória que lhe vem do Pai, como Filho único e cheio de graça e de verdade.<sup>836</sup>

Contra João, no docetismo<sup>837</sup> é defendida a indecidibilidade da ideia de Deus, caracterizado como *agraphon* – o que não pode ser descrito. O que de platónico parece existir nas teses docetas contrasta com o discurso do patriarca de Constantinopla, defendendo este a representabilidade de Cristo por oposição a um Deus incompreensível e indescritível. A blasfêmia consiste, pois, em identificar, por semelhança, Pai e Filho, quando a Encarnação deve ser pensada como a atribuição de vida. O termo *phantasia* pendia, pois, para os tributários de um sistema teológico em que a prova não pode ser vista nem o milagre operado através da carne, como os maniqueus e os docetas; Nicéforo, como São Basílio e São Cirilo de Jerusalém, advogava como o produto da *phantasia* seria causador de sombra sobre a luz divina na medida em que Epifânio:

---

<sup>835</sup> Nicéforo, *Réfutation et Destruction des Arguments d'Eusèbe et d'Épiphane*, *Sottement Avancés contre l'Incarnation du Christ Notre Sauveur*, capítulo 10, “Concernant les choses incompréhensibles et incircoscrites” in <http://srbigham.com/articles/refutation-arguments-contre-incarnation.html#note-01> (visto a 11-09-2013).

<sup>836</sup> *João*, 1.14, p. 1833.

<sup>837</sup> Sobre o docetismo, veja-se: Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions*, tome IV, Paris, E. Leroux, 1912; Alain Le Boulluec, *Patristique et histoire des dogmes*, Paris, EPHE, 1987; Paul L. Gavrilyuk, *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2004.



a échafaudé là-dessus ses propres doctrines pernicieuses – précisément comme ceux qui mélangent la douceur du miel aux poisons – afin que, ayant caché *l'hérésie de fantaisie*, il prépare et fasse boire un médicament mortel à beaucoup de gens imprudents et ignorants.<sup>838</sup>

De certa forma, a *phantasia* é identificada como refrigerio da descrença e do pecado, mas não como caminho para a salvação. A heresia residia na transformação de Cristo em *phantasma*, o que não apenas mistificava a sua carne, como ainda impossibilitava a própria inumação. Com efeito, do que se trata, também, é da negação da própria redenção, já que, na cristianização do judaísmo, o enterramento simula a conservação do corpo aos olhos do crente. Ou, melhor dizendo, e para seguir os passos de Michel de Certeau, o corpo *desaparece*. Trata-se, pois, do corpo místico, tendo em conta que este será “The intended goal of a journey that moves, like all pilgrimages, toward the site of a disappearance.”<sup>839</sup>

Representando a demanda (diremos mais tarde, a investigação) por um corpo desaparecido, o *corpus mysticum* é o contrário da aparição – logo, da *phantasia* – pois está assente na ausência como espaço concedido à manifestação da Verdade. Ele é a condição para a defesa da Encarnação – e não o texto, que a secunda e vem provar a anterioridade e primordialidade da carne. Estamos diante, pois, da manifestação do *deus absconditus* que Nicolau de Cusa (1401-1464) há-de-definir como Ser Absoluto, apenas visível no seu mundo, mas permanentemente incompreensível para o Ser finito<sup>840</sup>. A divindade é, pois, tanto visível quanto invisível. E, por isso, sob influência de Cusa, Pseudo-Dionísio há-de postular um equilíbrio entre esse Deus que é sempre manifestação e o mesmo Deus que está escondido nessa manifestação<sup>841</sup>.

---

<sup>838</sup> Nicéforo, *Réfutation et estruction des Arguments d'Eusèbe et d'Épiphaniide, Sottement Avancés contre l'Incarnation du Christ Notre Sauveur*, capítulo 23, “Contre ceux qui disent qu’il faut jeûner le sabbat et qui affirment qu’une épée a tué la sainte Mère de Dieu”, in <http://srbigam.com/articles/refutation-arguments-contre-incarnation.html#note-01> (visto a 11-09-2013). Os itálicos são nossos.

<sup>839</sup> Michel de Certeau, *The Mystic Fable: the sixteenth and seventeenth centuries*, p. 80.

<sup>840</sup> “You appeared to me as visible by all [creatures] because a thing exists insofar as You see it, and it would not exist actually unless it saw You. For Your seeing gives being, because [Your seeing] is Your essence. Thus, my God, You both invisible and visible: You are invisible as You are [in Yourself]; You are visible in accordance with the existence of creatures, which exist insofar as they see You. You, then, my invisible God, are seen by all [creatures]. In all sight You are seen by every perceiver. You who are invisible, who are free from everything visible, and who are superexalted unto infinity are seen in everything visible and in every act of seeing.” Cf. *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, translation, and interpretive study of *De Visione Dei*, by Jasper Hopkins, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 1988, p. 702.

<sup>841</sup> “For he delineates in these things under sensible forms our intelligible life in figures, by bringing to view the Christ Jesus from the Hidden within the Divine Being, out of love to man, made like unto us by the all-perfect and unconfused incarnation in our race, from us, and advancing to yhe divided

Pelo que o eucarístico “Hoc est corpus meum” não apenas corresponde a um apelo à representificação, como o é em função da sua matriz de ausência. Somente através de uma teologia da ausência seria possível contraditar as teses docetas sobre a incircunscriptibilidade de Cristo pelo Espírito, no seio das quais o *logos*, para ser revelado, deveria prescindir da carne. A defesa de Nicéforo extrema-se ao ponto de considerar que somente a apreensibilidade de Cristo acautela o mundo contra a absolutização do seu desaparecimento e, por conseguinte, do Universo. Ou, diremos, de todas as provas de todos os acontecimentos. Com efeito, “La transformation de la chair et sa rédemption supposent que ce corps qui est le nôtre et que le Christ a assumé en totalité, hormis le péché, porte la marque du Créateur”<sup>842</sup>. Daí que o homem, tendo Cristo como referência primogénita, integre a chamada economia divina como termo mais terreno de uma mimética dupla: a transubstanciação do acto eucarístico só é possível porque a carne e o sangue evocados, *simbolizados* e corporificados pelo próprio homem, são-no à imagem e semelhança de Cristo que, por sua vez, apareceu para, segundo Marie-José Mondzain, redimir a primeira das *mimesis*<sup>843</sup>.

A *phantasia*, tal como as fontes platónicas a traduziram, parecia incapaz de estar à altura de uma arquitectura política, religiosa e social na qual o corpo representaria as potências ordenadoras, e, conseqüentemente, o homem e a sua génese eram mera garantia do reconhecimento de Deus na Terra, evidência clara de como a *oikonomia* cristã envolverá sempre “la science et la technique de l’ordre et de la subordination des parties. Elle désigne le principe de la vie (côté mystère, côté obscur) et le principe de l’ordre (côté clair de l’émerveillement)”<sup>844</sup>, mas, também e pelo contrário, de como do mistério não pode constar a *phantasia*, sob pena de a fé ter de assumir o seu binarismo doutrinário – e punir a heresia.

Esta consistia, pois, na retractação da sensibilidade do Verbo. Isto é, para Nicéforo, Epifânio incorria no erro da incircunscriptibilidade, o que desprovia de hipótese de prova o acontecimento encarnado e ditava a privação humana face à expressão cristológica. Michel de Certeau resume certeira a institucionalização católica da teologia da ausência cristã: é a privação do corpo que *já foi* que permite a

---

condition of ourselves, without change from the essential One, and calling the human race, through this beneficent love of man, into participation with Himself and His own good things.” Cf. Dionysius the Areopagite, *On the Ecclesiastical Hierarchy*, section XIII, in *The Works of Dionysius the Areopagite*, Part II, *The Heavenly Hierarchy and The Ecclesiastical Hierarchy*, London/Oxford, James Parker, 1899, pp. 107-108.

<sup>842</sup> Marie-José Mondzain, *op. cit.*, p. 57.

<sup>843</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>844</sup> *Idem, ibidem*, p. 59.

produção organizada quer de discursos, quer de instituições encaixados nessa economia da ausência: a doutrina e a eclésia<sup>845</sup>. Ora, a *phantasia*, tal como Platão primeiro a pensou, inviabilizava a pergunta fundadora da mundividência cristã e, depois, católica: “Onde está o corpo?”

Uma das expressões máximas dessa ausência presente é-nos dada pelo Evangelho de João, no qual Cristo surge disseminado por lugares nos quais não pode já estar e que são a antecâmara do espaço desconhecido onde ele está, o que vale a Certeau a magnífica imagem de Cristo como um texto<sup>846</sup>, na medida em que se manifesta através de uma significação e de uma série de referências que transportam sempre um significado relativo ao que já foi e cujo presente depende da hermenêutica do *signal*. E, tal como a permanente observação judaica da Lei implicava a ininterrupta volta do rosto da Humanidade (escolhida) para o passado, aqui é a revelação do Cristo encarnado que implica a persistência da busca cristã através da História. Esta consubstancia no espaço-tempo a necessária invenção do corpo místico como resposta possível ao desconhecimento como *fatum* da Humanidade cristã: a feitura do corpo através da Palavra e a indagação do lugar como horizonte de esperança.

### **A *phantasia* como medialidade**

A presença do termo *phantasia*, mesmo que caldeada por emergências de clara inspiração platónica, poderia fazer perigar a *imago Dei*, que fazia, através do ícone, que Platão havia rejeitado por cópia imperfeita da ideia, sintoma imagético da carne que possibilitara a revelação. Com efeito, a criatura humana reproduzia, na medida do ícone e enquanto organismo, a *sagesse* de Deus e o viático para a Redenção: “L’économie de la chair, c’est l’intérieur invisible du corps devenant soudain visible pour délivrer le vrai message économique de la Rédemption. Elle est l’*organon*, l’organe et l’épiphanie.”<sup>847</sup> Ela é, pois, a revelação da luz interior do corpo – e dos corpos, mesmo que pensados sob a matriz de uma organicidade que, partilhando com a medicina o seu objecto, é válida porque assente na invisibilidade interior do corpo. Esta é a condição da luta contra a heresia doceta e o golpe sobre a platónica *phantasia*.

---

<sup>845</sup> Michel de Certeau, *The Mystic Fable: the sixteenth and seventeenth centuries*, p. 82.

<sup>846</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>847</sup> Marie-José Mondzain, *op. cit.*, p. 61.

Esta, se sobrevivente em nomes da patrística grega, tais como o de Orígenes, para quem a *phantasia* seria, antes de mais, um meio à disposição do homem para poder comunicar com a divindade, passa a ser concebida como faculdade adversária, ofertada ao homem pela raiz do mal, assim reconhecendo a própria potencial falsidade que Aristóteles rastreara aquando da sua definição do termo. O caso de Orígenes, ainda longe da luta contra os heréticos, é sintomático na medida em que a própria Bíblia é apresentada como prova de como a interpretação do homem deve poder contar um apêndice à literalidade das palavras que, se sabemos ser da ordem da alegoria e da metáfora, implica necessariamente a própria transposição da imagem bíblica. Logo, o detrimento da imagética como veículo de sentido primordial.

Para Orígenes, pois, o crente cristão apreende o *Logos* através da Fé, e é dessa sensibilidade, que parece não poder ter consistência material depois da morte dos testemunhos apóstolos, que a cura e o caminho para a redenção parecem poder formar-se<sup>848</sup>. Neste caso, não apenas a imagem é relegada para um plano de imaterialidade diante do mistério da fé, como também o carácter testemunhal dos Evangelhos se reveste de uma irreversibilidade sensível – somente os apóstolos puderam sentir o Cristo – que acabará por fazer da *phantasia* a possibilidade de *um saber não sentido* da parte do crente e da relegação para a sabedoria da carne cristológica para as mãos de Deus a união entre o cristão, o Cristo e a divindade:

And Jesus himself, in raising the minds of His disciples to higher thoughts of the Son of God, says: “Where two or three are gathered together in My name, there am I in the midst of you.” And of the same nature is His promise to His disciples: “Lo, I am with you always, even to the end of the world”. And we quote these passages, making no distinction between the Son of God and Jesus. Four the soul and body of Jesus formed, after the *oikonomia*, one being with the Logos of God.<sup>849</sup>

Sem invalidar a doutrina da Encarnação, Orígenes defende os profetas judeus e a virtude das coisas invisíveis como condição para a sua eternidade através da mediação da Palavra – o *logos* divino. Este é eterno e, em última análise, a possível revelação de Deus ao homem, ponte possível, pois, entre o Cristo encarnado e o entre misterioso cuja indecidibilidade se manifesta na impotência dos sentidos humanos. A Palavra consubstancia, assim, a presença do Cristo até ao fim dos tempos, gravando assim na

---

<sup>848</sup> Cf. Orígenes, *Against Celsius*, Livro I, 48, p. 417.

<sup>849</sup> *Idem, ibidem*, Livro II, 9, p. 434.

economia cristã a ausência como garantia da salvação. E, de forma menos ideal, a visibilidade do mistério eucarístico como enigma da criatura semelhante ao seu Deus. Pelo que a *phantasia* podia anular os efeitos quer salvíficos, quer *pato-lógicos* da Encarnação, na medida em que somente a imagem – e não a aparição imaterial – sustentaria a também economia do sofrimento que a Encarnação pressupunha. Sem imagem, o espectáculo da morte não poderia permanecer como eixo da doutrina e seria suplantado pela intimidade da ressurreição<sup>850</sup>.

Tal como em Orígenes, também em Pseudo-Dionísio a *phantasia* é relativizada na sua virtualidade demonizadora. Se, por um lado, dela podem nascer os *phantasma* que são a evidência da presença indesejada do adversário de Deus, é da Luz da divindade enquanto emanção do Bem<sup>851</sup> que surge o arquétipo físico que, revelado na carne e transformado em ícone depois, Cristo encarnará através de um processo que língua alguma pode ditar. Isto é, a *phantasia* será admissível no seu papel de mediadora da revelação como marca de uma ausência irreversível; criticada enquanto mentora de imagens ilusórias, mas não como acesso ao invisível – centelha que resta da presença de Deus na imagem paradigmática (alvo futuro da iconofilia) de Cristo.

Ora, enquanto aparição da luz, e não obstante a defesa da Encarnação levada a cabo por muitos nomes da Patrística, a *phantasia* continuava a levar consigo o silêncio típico das religiões greco-romanas, na medida em que será precisamente a Revelação através da Carne (antecedida pela revelação a Moisés) que ditará o marco histórico que separa o judaico-cristianismo das religiões da Grécia e Roma antigas. E, se isto ditará uma nova configuração religiosa<sup>852</sup>, essa matriz de silêncio permanecerá dentro da epistemologia cristã até à implantação do Latim Medieval como língua de cultura.

Isto parece provocar a economia da carne cristológica a favor da unidade inefável defendida por Plotino. O silêncio – quebrado de imediato pelo axioma bíblico “E o Verbo se fez carne” – resta à revelia da meticulosa gestão eclesiástica da Cristandade, sobretudo sob a forma dos mistérios, do qual a Encarnação permanecerá uma espécie de labor agnóstico. A iconologia virá, paulatinamente, ocupar todas as possibilidades de silêncio, impondo uma teologia da palavra como impositora da memória e substituindo o silêncio pelo vazio. Não por acaso, a iconoclastia condenará a imagem pelas limitações que impõe ao próprio Verbo e à infinitude de Deus.

---

<sup>850</sup> Marie-José Mondzain, *op. cit.*, p. 56.

<sup>851</sup> Cf. Dionísio Aeropagita, *The Divine Names and the Mystical Theology*, The MacMillan Company, New York, 1920. p. 87,

<sup>852</sup> Michel de Certeau, *The Mystic Fable: the sixteenth and seventeenth centuries*, p. 115.

## O papel da *phantasia* na economia da carne

Todavia, é a *phantasia* incompatível com o vazio cristão? Talvez o seja, se tivermos no horizonte a arquitectura católica do ícone enquanto ídolo, na medida em que a luz primordial de *phainô* não poderia encarnar a cópia e manter-se incólume na sua unicidade. Porém, parece-nos que, indubitavelmente, ela permite a própria manutenção do vazio diante da vida enquanto sacramento naturalizado com que a divindade dota a sua criatura. Parece-nos, outrossim, que só ela admite o traço. É necessário o desaparecimento do corpo para que a sua busca principie e, com ela, o preenchimento paulatino da cenose cristã. Este é, pois, o ponto de partida da narrativa. A cenose será, pois, como génese da secularização, “la désertion de la divinité hors du monde”<sup>853</sup>.

E, contrariamente às divindades greco-romanas, e porque permanece abscondita, esta divindade terá no traço a possibilidade de luz sobre o seu mistério. O traço parece, assim, não circunscrição de Deus como infinito, mas indício do seu começo. Não estamos a falar do ícone platónico – mas sim de um traço potencialmente libertador, da mesma forma que o corpo de Cristo não seria, no seio da cristologia anti-herética, prisão platónica, mas sim marca da Humanidade. Estamos, pois, longe já do dualismo platónico. Para os iconofílicos, o ícone que emerge do traço corresponde à concretização salvífica do “triunfo da carne”<sup>854</sup>, não podendo, pois, incorrer nos perigos da duplicação, já que ele é presença da força oculta da revelação.

A rasura da *phantasia* responde ao zelo pelo luto permanente e pela promessa da ressurreição. Porém, na lógica do próprio ícone enquanto traço, não reside a síntese da *phantasia* como latência signica e a co-memoração da vida e morte que é apanágio do judaico-cristianismo? Mais ainda pode ser alargada a pertinência da pergunta se considerarmos, com Marie-José Mondzain, que “L’icône du Christ est vide de sa présence charnelle et réelle – ce en quoi elle diffère radicalement de l’eucharistie –, mais est pleine de son absence, qui, par la trace qu’elle laisse et le manque qu’elle incarne,

---

<sup>853</sup> Marie-José Mondzain, *op. cit.*, p. 122.

<sup>854</sup> *Idem, ibidem*, p. 123.

produit l'essence même du visible. *S'incarner, c'est se vider ou, ce qui revient au même, devenir semblable à son image*"<sup>855</sup>.

Acrescentamos que, muito antes da polémica iconoclasta e do Concílio de Niceia, em que já estava em causa a luta institucional pela ordenação do mundo secular através das opções doutrinárias sobre o mundo teológico, a narrativa respondia à necessária memória da Revelação e da vida de Cristo, o que significa que ela precedeu a imagem no preenchimento do próprio Verbo, o que parece ecoar a advertência: a Encarnação não é materializável. O que significa que, antes ainda de qualquer debate sobre a imagem como instrumento ao serviço da plenificação do Verbo divino, será necessário afirmar-se a cenose – que sucede a sarcose – como acto narrativo.

Porque o traço, se inquestionavelmente produtor de “uma partição no espaço”<sup>856</sup>, é, antes de mais, aparição no silêncio para solução do vazio, pelo que, anterior à disputa entre a impossível figuração de Cristo após a Ressurreição advogada pelo iconoclasta e a transfiguração do rosto ressuscitado defendida pelo iconófilo, existe já uma potência que coloca no limiar da ausência o dom da encarnação e a via para a ressurreição sem, de facto, proceder à sua representação imagética. Essa potência é a narrativa, e a *phantasia* o liame entre o *jamais* irrepresentável e o *ainda* do traço.

E, mesmo admitindo que “la kénôse situe définitivement l'icône hors de tout signe indiciel ou métaphorique et ne doit son statut de symbole qu'à l'opération conjuguee du regard et de la voix”<sup>857</sup>, sendo, por isso, que todos os indícios residem no olhar, é forçoso que essa exclusão não seja arbitrária. E não é na medida em que a construção narrativa é a primeira resposta ao indício e a que mais próxima está da ontologia da prova pelo simples facto de reconhecê-la – operação que não tem lugar no uso da iconologia que é sempre um exercício duplamente do presente, contrariamente à narrativa que responde à trindade temporal do próprio judaico-cristianismo. É que, antes de o traço, enquanto desenho e, por isso, também enquanto impressão, ser um gesto cenótico, ele é uma *pré-ocupação*. Em última análise, o traço de que falamos impele ao que, séculos mais tarde, Nicolau de Cusa cunharia de forma magistral através da sua *A Visão de Deus*: o ícone somente se ultrapassa como tal se servir a reprodução do olhar omnividente da divindade. Sintomaticamente, o título *A Visão de Deus* é antecedido por

---

<sup>855</sup> *Idem, ibidem*, pp. 123-124.

<sup>856</sup> *Idem, ibidem*, p. 124.

<sup>857</sup> *Idem, ibidem*, p. 125.

*O Olho Único* e a abertura do primeiro capítulo resta uma provocação à iconologia a partir do momento em que declara a absolutização do olhar divino<sup>858</sup>:

Em primeiro lugar, julgo dever pressupor-se que nada pode aparecer em relação ao olhar do ícone de Deus que não seja mais verdadeiro no verdadeiro olhar de Deus. Deus, com efeito, que é a própria sumidade de toda a perfeição e maior do que se pode pensar, recebeu o nome de *theos* exactamente porque tudo vê. Por isso, se pudesse aparece o olhar pintado na imagem a olhar para todas as coisas e para cada uma delas, então, porque esse seria o olhar perfeito, não poderia convir verdadeiramente à verdade menos do que convém aparentemente ao ícone ou ao fenómeno.<sup>859</sup>

Ora, o traço deixado ao presente e não por ele simulado é mais da ordem da divindade que vê a criatura do que do oposto. Assim sendo, se o traço é o vestígio de Deus quando encarnado no filho, a narrativa não apenas exime a criatura da degeneração possível da *phantasia*, como torna insuficiente a mimética enquanto mecanismo de fidelidade – e não necessariamente de fé. O temor de Nicéforo diante da heresia poderá, então, ser compreendido de outra forma: a *phantasia* e os seus *phantasmas* seriam obstáculo a uma comunicação entre o ser cristão e a sua divindade na medida em que inviabilizavam o símbolo e, por esse motivo, uma memória cultural e tanatológica. Com efeito, desprover da materialidade simbólica a economia cristã em favor de uma iconoclastia que quebrava o pacto da cenose significava a despromoção da morte como epítome da religião cristã e auge da veneração da comunidade (enquanto *laos*).

Ora, a *phantasia* e a sua matriz luminosa abalariam o sacramento enquanto instituição única e a revelação de Cristo enquanto instante kairológico. No limite, conduziria à diabolização de Cristo, já que corromperia, segundo os iconófilos, a mediação *post-mortem* que o mistério, consignado no acto sacramental e eucarístico, devia representar. Por outro lado, somente a *phantasia* poderia prevenir o advento da superstição: é que a cultura iconoflica correu sempre o risco de se tornar substitutiva e aniquilar a religião sagrada em nome de uma veneração imagética facilmente confundível com uma demonização da figura uma que esteve na sua origem, perigo

---

<sup>858</sup> Leia-se, a este propósito, o já citado prefácio de Miguel Baptista Pereira em Nicolau de Cusa, *A Visão de Deus*, tradução de João Maria André, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988 e João Maria André, *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997.

<sup>859</sup> Nicolau de Cusa, *op. cit.*, p. 138.



animista a que o iconoclasta resistia<sup>860</sup>. A *phantasia* tornava inútil, pois, a exteriorização que o ícone permitia. Através dele, o templo chegava ao homem<sup>861</sup>, como se salvasse o profano do seu elemento natural: o mundo secular.

O caso de Cinésio de Cirene é singular. Ordenado bispo e posicionando-se claramente de forma crítica face à Igreja, é, por excelência, o nome da patrística que, no rescaldo já do Concílio de Niceia e demonstrando o seu tributo platónico, empreende uma verdadeira defesa da ideia de *phantasia* – nos antípodas da crença na literalidade da ressurreição. Discípulo de Hipatia, com quem é iniciado na filosofia neoplatónica em Alexandria, acaba por, de forma sincrética, transitar do helenismo para a Cristandade, demonstrando de forma paradigmática a transformação do mundo antigo na sua versão medieval<sup>862</sup>.

Com efeito, e porque a própria conversão de Cinésio não está comprovada, do que se trata é de uma forma helenizada e filosófica de adesão à Cristandade, por oposição clara ao dogmatismo ortodoxo. Ora, não apenas a sua obra traduz a sua matriz platónica e neoplatónica, como, outrossim, a própria inclusão das correntes gnósticas. Não espanta, pois, encontrar nas suas cartas, tratados e composições hímnicas a imagem da Emanação. Os comentários em torno da ideia de *phantasia* são o exemplo que agora nos importa.

Definida essencialmente como espelho, a *phantasia* é apresentada como potência do corpo e da alma para uso quer dos sentidos, quer da razão. Senhora de todos os sentidos, dela nascem todas as faculdades do homem e, assim, ela é menos falível do que todas as restantes faculdades físicas, o que lhe granjeia o estatuto de veículo da alma. No entanto, todas estas propriedades confluem para a cena especular quando, definida como poder da compreensão, a *phantasia* é apresentada como ponte para a não-existência. Não se trata meramente – e porque também assim a definiu Sinésio – da criação *ex nihilo*. Contrariamente aos seus pares, Sinésio define a *phantasia* como espelho porque do seu reflexo resulta a conservação dos vestígios do tempo:

---

<sup>860</sup> Marie-José Mondzain, *op. cit.*, p. 180.

<sup>861</sup> *Idem, ibidem*, p. 183: “L’icône ramène l’homme au monde, en tant que ce monde est celui du salut. Par conséquent, le mouvement homoïotique, qui conférait la sainteté à l’icône grâce à la sacralité mimétique, se complète d’un second mouvement mimétique, qui va du sacré iconique au profane à sauver.”

<sup>862</sup> Jay Bregman, “Synesius of Cyrene: Early Life and Conversion to Philosophy”, *California Studies in Classical Antiquity*, Vol. 7 (1974), p. 55 e ss.

All things which exist in nature, which have existed, which will exist (because the future is yet a mode of existence), send out images which escape from their substance. (...) All these fugitive images reflect themselves in the imagination as in a brilliant mirror. Wandering at random and detached from the objects in which they have taken existence, as they have only an undecided existence, and as none of the beings who exist by themselves are also images but from images residing in us, they penetrate into these spirits, they establish themselves there as in a dwelling. Things passed, since they have been realities, give clear images, which finish at length by effacing themselves and disappearing; present things, as they continue to exist, form images still more clear and living; but the future gives us nothing except vagueness and indistinctness (...).<sup>863</sup>

A *phantasia* é, pois, meio para a emanação do múltiplo no Uno. Isto, se parece responder àquela que é a pergunta neoplatónica por excelência (como pode do Uno derivar o diverso?), espelha, dentro da ontologia atemporal do Uno, a temporalidade como condição da dependência humana face aos princípios inteligíveis do universo: o Intellecto, o Bem, a Alma. Espelha também a impossibilidade de ordenação do tempo através das que são as realidades últimas concebidas pelo neoplatonismo e, por isso, a necessidade de uma potência que seja, sobretudo, actualizadora.

Parece-nos que a *phantasia* cumpre a actualidade como afecção e, nesse sentido, carrega ainda os sintomas da impressão aristotélica também – no que aproximada fica da memória e bem distante de uma concepção de imaginação que se atenha à imagem como produto, como diferença e como repetição. Pelo que em causa está, uma vez mais, não a imaginação como veículo da Alma, mas antes a *phantasia*, capaz de traduzir a fenomenologia da História do mundo adivinhada pela filosofia antiga. A guerra iconoclasta terá contribuído para a declinação, não da ideia de *phantasia*, mas do seu próprio vocabulário. E, se é indubitável que essa queda ditará a paulatina substituição do termo *phantasia* pelo termo *imaginação* em termos conceptuais (e em termos lexicais), a verdade é que esta última não poderá, também em virtude de uma contextualização ocidental, operar de forma justa os sentidos da primeira.

---

<sup>863</sup> Cinésio de Cirene, *On Dreams*, XX, pp. 27-28. *Patrologiae Cursus Completus*, Librum LXVI, Paris, Migne Éditeurs, 1859.

## **A *phantasia*: possibilidade metafórica da verdade**

Vejamos. Se a Revelação vem a ser a única experiência humana na presença manifesta da divindade, ao dar-se à finitude do homem, Deus cunhará a própria finitude do conhecimento e reservará ao que fica escondido a prova da impossível revelação absoluta da Verdade. Restando a morte como apogeu humano de uma espera activa na qual a esperança cristã se sustenta para poder instaurar a perfectividade do caminho, ela permanece transe incognoscível e face escondida da Revelação da qual também fez parte, pelo que somente a *phantasia* poderá traduzir um conhecimento que resulte de uma procura – e, por isso, investigação –, na medida em que precede a *energeia* necessária ao colocar “diante dos olhos” e que é um acto visionário<sup>864</sup>. Anterior a qualquer imagem, e retomando a *Retórica* de Aristóteles, “se as palavras colocam diante e sob os olhos as coisas de cada vez que as significam em acto”, elas farão existir a vida. É assim que um termo como *energeia* surge no magistral trabalho de Adriana Zangara, retomando a metáfora viva de Paul Ricoeur na qual a palavra desperta a existência das coisas.

O que se segue, no trabalho de Zangara, é, evidentemente, o tratamento da *phantasia* como tributo estóico a uma espécie de fenomenologia de todas as coisas mas, acima de tudo, a *phantasia* aristotélica como “produit de cet enthousiasme et de cette nature bien douée qu’Aristote lui-même avait attribués, à plusieurs reprises, au poète, mais que les orateurs parviennent aussi à s’approprier sans doute grâce au modele de l’art de l’*hupokrisis* oratoire”<sup>865</sup>. A estratégia de Zangara acabará por distinguir, partindo da aproximação, uma *phantasia* retórica e uma *phantasia* poética: “La différence entre l’imagination du poète et celle de l’orateur n’est au fond, alors, qu’une différence de degré: les orateurs ne doivent pas abuser des Érinyes et, s’ils veulent être réellement persuasifs, ils doivent apprendre à bien gérer leur imagination.”<sup>866</sup>

Parece-nos que Adriana Zangara, não obstante a importância indubitável do seu trabalho para a compreensão dos mecanismos da narrativa historiográfica, obliterou os perigos que a apropriação de *phantasia* enquanto imaginação encerra. Percebe-se, já que

---

<sup>864</sup> Cf. Adriana Zangara, *op. cit.*, p. 260.

<sup>865</sup> *Idem, ibidem*, p. 262.

<sup>866</sup> *Idem, ibidem*, p. 265.

o seu objectivo é o domínio da imaginação enquanto segredo da eloquência oratória<sup>867</sup>, e nada nisto contrasta com as prerrogativas judiciárias do próprio discurso historiográfico. Simplesmente, a tradução de *phantasia* por imaginação indubitavelmente desembocaria no necessário amestramento das *phantasiai*, produtoras de *pathos* (e, por isso, necessárias ao gesto e à palavra do orador enquanto convencimento). Leia-se a definição de Quintiliano – e que a própria Zangara aponta:

Temptabo etiam de hoc dicere. Quas φαντασίασ Graeci vocant, nos sane visiones appellemus, per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo, ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur. Has quisquis bene conceperit, is erit in adfectibus potentissimus.

<sup>868</sup>

Talvez não por acaso, a passagem transcrita pertence ao Livro VI, cujo prólogo revela o luto pela morte da esposa e de seu filho e a missão da escrita enquanto serviço cívico para uso dos outros. A noção de *pathos* está bem presente ao longo do livro e supõe-se que seja também através do *pathos* que a *cogitatio* do juiz é estimulada. A tradução do termo por imaginação serve, certamente, os desígnios de Zangara, já que é seu fito defender, invocando Quintiliano, como da imagem é produzido o *pathos* que permitirá à audiência ver. Porque Quintiliano sugere que os romanos traduziram *phantasia* por *visio* e não por *imago*. E se isto é a *apodeixis* em pleno funcionamento, ela será tanto mais pertinente quanto mais em causa estiver a crescente concentração do convencimento no público, atingindo-se, assim, o máximo objectivo da retórica na sua feição epidíctica. O que é necessário referir, então, é que se, indubitavelmente, a imagem – enquanto fruto das *phantasiai* – é instrumento de uma *energeia* que pode ser da ordem do *figere*, o mesmo não se passa no âmbito da retórica judiciária, na qual a concepção das imagens das coisas está altamente condicionada pela verdade referencial.

Zangara retoma nova definição de Quintiliano a propósito das *phantasiai*:

---

<sup>867</sup> *Idem, ibidem*, p. 267.

<sup>868</sup> Quintiliano, *Institutio Oratoria*, VI, II, 28-32. *The Institutio Oratoria of Quintilian*, with an English translation by H.E. Butler, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London, William Heinemann, 1977, pp. 432-435. A tradução apresentada é, pois, I will try to explain as best as I may. There are certain experiences which the Greeks call phantasiai, and the Romans visions, whereby things absent are presented to our imagination [per quas rerum absentium ita repraesentantur animo] with such extreme vividness that they seem actually to be before our eyes. It is the man who is really sensitive to such impressions who will have the greatest power over the emotions.

Consequently those vivid conceptions [rerum imagines] of which I spoke and which, as I remarked, are called *phantasiai*, together with everything that we intend to say, the persons and the questions involved, and the hopes and fears to which they give rise, must be kept clearly before our eyes and admitted to our hearts: for it is feeling and force of imagination [*vis mentis*] that make uneducated have no difficulty in finding words to express their meaning, if only they are stirred by some strong emotion.<sup>869</sup>

A concepção de *phantasia* que Quintiliano invoca está já distante dos próprios preceitos filosóficos da Antiguidade Grega que o precedeu e, se surge na argumentação de Zangara como sustentáculo da concepção de discurso historiográfico como apodíctico e tributário da arte da retórica, a verdade é que serve praticamente a própria produção de *topoi*. É-lhe retirado, pois, todo o carácter não apenas pré-imagético como a-imagético através da qual a filosofia antiga expressou a crença na *phantasia* como mediação – e que atravessou, para o bem e para o mal, quer a patrística, quer o debate iconoclasta. Não nos parece viável equacionar o peso da *phantasia* na *energeia* discursiva – seja retórica, seja no que esta arte teve de influente na emergência e consolidação da narrativa historiográfica – despojando o termo da reflexão filosófica que o precedeu. Como, de resto, o próprio Quintiliano acaba por admitir. Faltando-lhe apenas conseguir espacializar o tempo – e divinizar-lo – para poder articular a *phantasia*, termo a que se refere como se de antanho fosse, com a memória e, assim, poder prescindir de imagens *perfectas*.

O advento da palavra como língua messiânica ou mística deveria permitir a assunção plena da *phantasia*, tal como fora pensada previamente: mais do que apetrecho retórico. Sabemos já que a institucionalização doutrinária da Igreja veio perturbar os caminhos semânticos e filosóficos de forma irreversível. Assim se compreende. Com a teologia da revelação, o homem pode finalmente relativizar a *physis*, ao mesmo tempo que se torna consciente enquanto intenção, podendo escolher, enfim, a eternidade. Uma teologia *do que não se vê mas que aparecera* parece ter as condições ideais para poder reactualizar um termo como *phantasia*.

E, se quisermos, para não fugir da análise de Zangara, manter a tónica na retórica e, por conseguinte, na lei e na sua constituição retórica, o judaico-cristianismo, sobretudo na sua face judaica, parte de uma lei instituída divinamente e divinamente

---

<sup>869</sup> Quintiliano, *Institutio Oratoria*, X, VII, 13-16. *The Institutio Oratoria of Quintilian*, with an English translation by H. E. Butler, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London, William Heinemann, 1977, p. 141.

ditada, constituída, pois, pelos costumes do passado<sup>870</sup> – como se o que já não existisse fosse o fundamento da própria lei escrita. E, se o Cristianismo pode ser considerado um desvio revolucionário face ao próprio Judaísmo, assentes ambos num “alfa e ómega” cindido pela manifestação de Deus transfigurado em Cristo, a verdade é que a permanente busca pelo rosto sudário e o reino da eternidade como salvação face à temporalidade e à historicidade obrigam a que, independentemente do peso iconológico que tenha sido posto sob o templo cristão, a imaginação seja posta em plano segundo, quando confrontada com a *phantasia*, própria de uma fenomenologia da eternidade e da presença-ausência.

Esta, além de apanágio da divindade cristológica, não é menos predicado da tríade judaica (terra-língua-lei) que se traduz em permanente desenraizamento temporal em nome de uma concentração no futuro prometido. O judaico-cristianismo, com a sua teologia do deus escondido e revelado vem, pois, obrigar a uma escrita da História em que o “mostrar” da *apodeixis* pode e deve preconizar o conhecimento enquanto possibilidade limitada e, por isso, absoluta. A renegação da *phantasia* ou a sua inclusão numa acepção meramente visionária embate nos paradoxos de ordem temporal que o judaico-cristianismo instaurou.

A *phantasia* parece integrar a duração, mais do que a imagem, que a fixa sem a habitar. Como Cinésio falava já nas coisas por vir enquanto intentava definir a própria *phantasia*, com efeito, o futuro judaico-cristão não é meramente desenvolvimento do presente: “(...) l’avenir ne signifie pas déroulement d’une temporalité préexistente, mais attente d’une imminente irruption de quelque chose d’autre. Ce quelque chose d’autre, c’est l’action humaine qui brise l’avenir. C’est pourquoi, du point de vue du devenir organique, l’action humaine ne peut être perçue comme désordre et non-sens (...). Mais, d’un autre côté, cette anarchie représente précisément l’irruption d’autre chose, la possibilité de ce saut qualitatif auquel la vie aspire”<sup>871</sup>.

Dir-se-ia, pois, que a *phantasia* é necessária para se pensar a redenção como fruto da acção humana, após a revelação enquanto resplendor do sentido por entre a imprevisibilidade da acção humana. Tal como fora, na filosofia grega antiga, certa forma de desafiar a aparência das coisas e a sua biologia mundana. Transferir o seu significado para “imaginação” tendo por horizonte mesmo a Antiguidade Clássica é

---

<sup>870</sup> Cf. Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Bayard, 2003, p. 182.

<sup>871</sup> *Idem, ibidem*, p. 143.

insistir no seu molde enquanto representação (*mimesis*), quando o que importa, no caso da narrativa historiográfica, é a representificação. Somente este termo pode ser associado à própria definição avançada por Quintiliano: as coisas ausentes são tornadas presentes na nossa imaginação.

Quer “imaginação”, quer “representação” não podem servir a ética historiográfica de forma alguma, como veremos adiante. Quer a primeira, quer a segunda, correspondem a uma imitação da criação, na qual o presente somente é imanência dialógica entre o sujeito e o mundo. Cinésio parecia sábio quando utilizava a *phantasia*, na senda do neoplatonismo de que era leal converso, fazendo dela possibilidade humana de inscrição nos tempos. A ser espelho, como quer (e não da História), a *phantasia* acompanha a necessidade de evolução instalada pela temporalidade linear judaico-cristã. Mas não apenas. Poderá ser a Encarnação revelada concebida à luz da imaginação quando ela, segundo o próprio Tertuliano, haverá de conhecer a própria ab-rogação do corpo de Deus?

Do que se trata é, de facto, da defesa de Quintiliano sobre a corporeidade do espírito. Não é novo, se recordarmos o próprio antropomorfismo das religiões antigas ou mesmo a defesa atomista do antropomorfismo divino para tornar o homem autónomo do seu medo diante da divindade<sup>872</sup>. Não por acaso, também, a influência estóica na teologia cristã se fez sentir outrossim ao nível do estabelecimento de um corpo místico – que acaba por não ser contrária ao próprio antropomorfismo epicurista, não obstante a polémica negação da escola de Epicuro sobre a Providência (o que, aparentemente, incompatibilizava a escola com a nova religiosidade cristã). A Eucaristia parte da potencialidade física do crente diante da corporeidade divina, e como não ver nessa presença ausente a arrojada e temida simbiose entre panteísmo e onnipresença divina?

Porém, também neste caso a *phantasia* parece responder ao mais imutável na doutrina teológica cristã: a ausência que decorre da morte, sendo esta a raiz de toda a onnipresença teológica do ponto de vista da cristandade. A ser correcto que “The attribute of omnipresence had to be differentiated from Christ’s presence and the presence of the Holy Ghost – but not too much. It had to be guarded from pantheistic interpretations, but also from elimination by excessive emphasis on God’s being

---

<sup>872</sup> Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the seventeenth Century*, Princeton/ New Jersey, Princeton University Press, 1986, p. 43.

nowhere. It had to be safeguarded against both too literal and too allegorical readings”<sup>873</sup>.

E, se importa referir que a institucionalização do dogma cristão sufocou a latência pagã – de que o caso apresentado por Carlo Ginzburg resta paradigmático<sup>874</sup> –, naturalmente que a *phantasia* transformar-se-ia facilmente em anjo caído, não obstante a discussão sobre as raízes mais helenísticas que judaicas do próprio Cristianismo<sup>875</sup>. No entanto, deve ser ressaltado o seguinte: é que, por mais que a percepção da Divindade tenha sido fundada, em toda a Idade Média, numa teatralização simbólica assente no signo e no mundo como um todo sógnico tendo sempre Deus por referente e a participação mística como via humana para conhecimento imperfeito do sagrado, a descoberta e a solução da profecia não estariam fechadas com a super-simbolização da divindade no mundo.

Mesmo porque entre a construção sógnica e o espírito escondido estava, inelutavelmente, o sentido da História. Por isso, por mais que a ideia da História como *speculum mundi* tenha sido veiculada e mesmo poeticamente criada, ela contribui para o abuso da aporia platónica pela própria institucionalização eclesiástica do cristianismo. Ora, convocar a *phantasia* legitimaria devaneios panteístas, na medida em que não cerceava a univocidade divina – o que não interessava, claramente, à imposição eucarística. Com efeito, a *phantasia*, como a filosofia antiga a equacionou, convidava à própria deificação da natureza a ponto de ser afirmado, na Bíblia, que é impossível ao homem esconder-se de Deus<sup>876</sup>:

Para onde irei, longe do vosso Espírito?

Para onde fugir, apartado do vosso olhar?

Se subir aos céus, ali estareis;

se descer à região dos mortos, lá vos encontrareis também.

Se tomar as asas da aurora,

se me fixar nos confins do mar,

---

<sup>873</sup> *Idem, ibidem*, p. 49.

<sup>874</sup> Em *Il formaggio e i Vermì: Il cosmo di un mugnaio del '500* (1976), Carlo Ginzburg relata a história de um moleiro, Domenico Scandella, perseguido pela Inquisição no século XVI, a partir dos registos inquisitoriais. Trata-se, pois, de expor metodicamente uma história entre os milhares de casos da Inquisição que decorreram na região de Friuli. Menocchio, pois também assim era conhecido o moleiro, era famoso por blasfemar constantemente e expor as suas ideias contrárias ao catolicismo vigente. Chegou mesmo a explicar aos inquisidores a sua teoria da criação do mundo, facto, entre outros, que causa grande perplexidade aos inquisidores. Condenado a prisão perpétua, primeiro, e libertado, depois, acabaria por ser executado.

<sup>875</sup> Amos Funkenstein, *op. cit.*, p. 49.

<sup>876</sup> *Salmos*, 139 7, 10, p. 1021; cf. Amos Funkenstein, *op. cit.*, p. 47.



é ainda a vossa mão que lá me levará,  
e a vossa dextra que me sustentará.

A síntese apresentada por Amos Funkenstein equaciona como a influência helenística no Cristianismo foi categórica em apenas um aspecto: foi dela que partiu o estímulo para que também a articulação entre imanência e transcendência divinas fosse pensadas conceptualmente<sup>877</sup>. A palavra, enquanto *logos*, virá, pois, a transformar-se na portadora dessa presença ausente como protótipo diante do qual o símbolo – e, por extensão, a imagem – não pode ser o predecessor da Verdade. Como se a providência, à luz da teologia cristã, não estivesse antes das coisas. O *logos* será, pois, a possibilidade do reconhecimento, tanto quanto a *phantasia* será, assim, parte do conhecimento – diante das coisas que são evidentes *per se*. Como a Revelação. Como a História.

O que significa que o *logos* divino, língua de fogo humanamente revelada para sempre se esconder, necessita de uma permanente reconstrução. Essa palavra plasmada pelo testemunho evangélico deve ser descodificada para que se possa afirmar que o *logos* é a continuidade do que desapareceu. Parece-nos inquestionável que, a partir do momento em que o pensamento teológico, sucedâneo do filosófico, apaga o restolho da *phantasia*<sup>878</sup>, a própria patrística latina, condenada desde Santo Agostinho ao uso do termo *imaginatio*, acaba por sedimentar o futuro de Niceia antes do seu tempo. É que o padre de Hipona, sem sequer desenvolver de forma sistemática a ideia de imaginação, contribui para o rebaixamento da *phantasia*, seja pelo uso do próprio termo, seja pela sua traidora tradução por “*imaginatio*”. Tanto que, nas Confissões, a *phantasia* é já o que se segue:

Mas nós todos que, eu o declaro, distinguimos e dizemos a verdade sobre tais palavras, amemo-nos uns aos outros; e amemos igualmente a ti, nosso Deus, fonte da Verdade, pois temos sede, não de fantasias, mas da própria Verdade.<sup>879</sup>

O ramo latino da patrística esteve condicionado *ab initio* pela natural necessidade de traduzir um termo e pela eleição de um substituto que acabaria por, por

---

<sup>877</sup> Cf. Amos Funkenstein, *op. cit.*, pp. 47-48.

<sup>878</sup> A nosso ver, a expressão eleita por Fernando Catroga para titular a sua obra, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo. Memória e Fim do Fim da História*, permite-nos pensar até que ponto o traço e a sua compreensão não podem senão ser traduzidos através de uma expressão que comporte quer a ideia de luz (e, conseqüentemente, de verdade), quer a ideia de revelação e desta como novo do antigo. A seu tempo, retomaremos esta reflexão.

<sup>879</sup> Santo Agostinho, *Confissões*, Capítulo XXX.

um lado, repetir os já receios da filosofia grega face ao *phantasma*, e, por outro, desconfiar da própria imaginação, irmã etimológica tanto de *imago* quanto de *imitatio*. A oscilação qualitativa é semelhante ao que ocorre na teologia de língua grega: entre a condenação da imaginação como produtora de imagens falaciosas e o seu entendimento enquanto memória, pouco há a fazer para reabilitar a *phantasia* à medida que o Ocidente foi vivendo a medievalidade.



## Capítulo XVII

### ESPINOSA: A *PHANTASIA* COMO POTÊNCIA DA ESCRITA DA HISTÓRIA

Em uma das poucas obras consagradas à imaginação e à reflexão que sobre ela opera Espinosa, Henri Laux escreve o seguinte:

Or sur l'objet précis du débat qui s'instaure relatif aux spectres et aux esprits, il énonce très logiquement que ceux-ci ne sont pas saisissables par l'entendement. Si donc leurs propriétés ne sont pas connues par l'opération, qui est dite ici non pas d'imagination, comme on le traduit habituellement, mais de *phantasiis*. *Phantasia* et *phantasmata* désignent donc le mode d'appréhension des phénomènes étranges, tant l'invention des esprits que les prodiges et signes attribués aux divinités.<sup>880</sup>

O contexto remonta à correspondência trocada entre Espinosa e Hugo Boxel<sup>881</sup>. Em 1673, após a capitulação de Utreque diante de uma França naval e católica, a cidade, sob o comando do Príncipe de Condé, fica entregue a Jean-Baptiste Stoupa, de origem francesa protestante e autor de um livro intitulado *La Religion des Hollandais*. Nele defende os holandeses como cristãos piedosos e que não devem ser confundidos com ateus ou com correligionários. É ele quem, nesse mesmo ano, acompanha Espinosa

---

<sup>880</sup> Henri Laux, *Imagination et Religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 2003, p. 55.

<sup>881</sup> Hugo Boxel (nascido por volta de 1610) foi um advogado da corte holandesa e secretário em Utreque. Natural de Heusden, da comuna de Voetius, adversário de Descartes, reforma-se em 1672, quando Guillaume d'Orange ascende ao poder na Holanda. Em Gorcum, para onde irá após o casamento com Anna Ewouts, fica conhecido, como os arquivos atestam, como um pacificador de conflitos no seio das comunidades católicas. *Magister Artium et Philosophiae* em Leiden e *Doctor Juris* em França (facto este de que não há registo), o homem com quem Espinosa acaba por encetar uma correspondência de contornos muito particulares, seria um erudito versado em grego, hebraico e em poesia. Autor e comentador de *De Communione et Societate deque Lucro et Quaestu*, de Hector Felicius, e de *De Feadi Juris Scripti, & Hollandici, West-Frisicique successionem*, de Cornelius Neostadius, demonstra simpatias políticas ao fazer o elogio de Jean de Witt. Acabará por se retirar, aquando do império da dinastia de Orange. Cf. Gunther Coppens, "Spinoza et Boxel. Une histoire de fantômes", *Revue de Métaphysique et Morale*, 2004, N.º 41, pp. 58-59.

a Utreque, convidado pelo próprio Príncipe de Condé. É nestas circunstâncias que Espinosa terá encontrado Hugo Boxel<sup>882</sup>.

### *Não podemos imaginar Deus*

A análise da correspondência já foi feita<sup>883</sup>. O que a nós importa é o lugar ocupado pela reflexão, quase obrigada, que Espinosa leva a cabo a propósito da ideia de *phantasia*, ele que devota a sua obra ao signo da imaginação<sup>884</sup>. O primeiro passo terá sido dado por Boxel, crente na existência de espectros e de criaturas espirituais cuja existência é argumentada recorrendo a filósofos e a histórias da Antiguidade que não nomeia:

My reason for writing to you is that I should I like to know your opinion of apparitions and spectres, or ghosts; and if they exist, what you think regarding them, and how long they live; for some think that they are immortal, while others think they are mortal.<sup>885</sup>

A resposta de Espinosa, bem-humorada e revelando um respeito jocosos para com a pergunta levantada por Hugo Boxel, coloca essas criaturas inomináveis porque não conhecidas pela experiência num mundo cuja impossibilidade não depende de nada para além da *eventualidade* do conhecimento:

Yet it is certain that in the case of a thing so clearly demonstrated by experience we ought to know what it is; otherwise we can hardly conclude from a story that ghosts exist but only that there is something, but no one knows what it is. If philosophers want to call these things we do not know 'ghosts', I shall not be able to refute them, for there are an infinite number of things of which I have no knowledge<sup>886</sup>.

---

<sup>882</sup> Cf. Gunther Coppens, *op. cit.*, pp. 58 e ss.

<sup>883</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 59-72.

<sup>884</sup> A obra que nos servirá de guia é, como não podia deixar de ser, da autoria de Lorenzo Vinciguerra e intitula-se *Spinoza et le Signe. La genèse de l'Imagination*, Paris, Vrin, 2005. Nela se admite, como ponto de partida, que, no âmbito dos estudos sobre Espinosa, "Le problème de l'imagination a été, quoique souvent mentionné, longtemps négligé, pour demeurer, dans l'ombre de la plus noble connaissance *sub specie aeternitatis*, «un thème" plus observé dans sa ponctualité que compris dans sa logique». Cf. Henri Laux, *Imagination et Religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 2003, p. 10.

<sup>885</sup> Carta N.º 51 de Hugo Boxel a Espinosa, in "The Letters", *Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, edited with introduction and notes by Michel L. Morgan, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002, p. 893.

<sup>886</sup> *Idem, ibidem*, Carta N.º 52 de Espinosa a Hugo Boxel, p. 894.

A resposta de Espinosa pode ser lida de forma irónica se tivermos em linha de conta a sua concepção do mundo e da divindade<sup>887</sup>. A sua fórmula panteísta para conhecimento de Deus e das coisas não deixa alguma dúvida: a própria divindade é impossivelmente apreendida pela imaginação. É o que escreve a Boxel, no seguimento das cartas trocadas entre ambos:

We cannot imagine God, but we can apprehend him by the intellect. Here it should also be observed that do not claim to have complete knowledge of God, but that I do understand some of his attributes -not indeed all of them, or the greater part-and it is certain that my ignorance of very many attributes does not prevent me from having knowledge of some of them.<sup>888</sup>

Isto é, na medida em que, para Espinosa, é possível equacionar uma separação natural entre finitude e infinitude – mesmo porque, se Deus pode conhecer-Se, não é dada a certeza ao Homem de que Deus possa conhecer-Se, princípio teológico que acarretará implicações de ordem epistemológica para o próprio homem numa altura trespassada pela loucura religiosa e pela naturalização da impiedade do homem como soldado divino –, os espíritos de que Boxel fala e diante dos quais assume uma atitude de crença como se esta fora uma manifestação da fé cristã e, por isso, uma parcela de verdade católica contra a iconoclastia protestante, podem tornar-se um acontecimento. Não sendo pensados dentro da margem de probabilidade que Espinosa guarda para os fenómenos divinos, já que defende claramente que

because the sciences of things divine and human abound with quarrels and controversies, it cannot be concluded therefrom that the whole of the subject- matter with which they deal is uncertain<sup>889</sup>

existe o reconhecimento de uma arbitrariedade que reside na potencialidade de traços. O recurso a Henri Laux é inevitável: “Dans le cas des esprits, la nature devient le texte purement arbitraire où toutes les pistes s’enchevêtrent et se brouillent ; elle est l’impossible cohérence de la déraison et de la folie, la saturation du sens par-delà les

---

<sup>887</sup> Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 69.

<sup>888</sup> *Idem, ibidem*, Carta N.º 56 de Espinosa a Hugo Boxel, p. 894.

<sup>889</sup> Carta n.º 56 de Espinosa a Hugo Boxel, in “The Letters”, *Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, edited with introduction and notes by Michel L. Morgan, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002, p. 904.

interruptions de sens qu'une fiction incontrôlable place çà et là comme autant de volontés de l'étrange.”<sup>890</sup>.

### **Temer a *phantasia* como signo**

Henri Laux elege a palavra “ficção” para tornar mais saliente o que está em causa, fazendo a justa ressalva de que se trata de uma ficção envolvida numa teologia. Com efeito, a ordem espiritual a que os *phantasmata* pertenceriam não é negada por Espinosa. No entanto – apesar da quase filosofia lúdica com que trata o assunto tornando o seu ponto de vista mais acessível a um homem como Hugo Boxel –, como admite uma espécie de chão significativa onde a dispersão incoerente de *restos* lateja sem salvação. Não poderia ser outra a sua posição, apesar de não tão radical quanto pode parecer à primeira vista.

É esta que não pode ser apreendida pela experiência, dentro de uma *episteme* que dota claramente o indivíduo *outro* de um potencial conhecimento do mundo, na medida em que, negando o livre-arbítrio, Espinosa reconhece a autodeterminação: existe uma liberdade coarctada pelo simples facto de cada um de seus executores ser um só dentro e abaixo da totalidade divina. Os espíritos, contra os quais Espinosa, enquanto *contemporâneo* de Boxel (pois é essa consciência que vem a ser afirmada através do reconhecimento das suas possíveis insuficiências), se mostra configuram, pois, o que Henri Laux sintetiza como *dispersão do extraordinário*. Esta será antónimo, pois, de toda a união sónica que o mundo inteligível (dentro do qual a divindade existe como objecto, mas em torno do qual é como a dádiva da eternidade ao que eternamente lhe é secundário) constitui. Dentro dessa semiologia divina para o ordenamento do mundo, e tal como os *phantasmata*, o milagre pode ser pensado como produtor de *admiratio* e, por esse motivo, como disrupção racional. Porém, ao contrário dos espíritos, ele é narrado como facto dentro da história divina, sendo que os espíritos ficam enredados numa definição próxima da de quimera<sup>891</sup>.

Em todo o caso, *phantasmata* e milagre estão reunidos no efeito que provocam. E porque a *admiratio* é, antes de toda a profusão semântica que o tempo lhe granjeou, a observação do superior, não podemos deixar de notar que, se ela é, por norma, o limiar

---

<sup>890</sup> Henri Laux, *op. cit.*, p. 55.

<sup>891</sup> *Idem, ibidem*, p. 904.

da *affectio* – já que possibilita o encontro entre uma ontologia e uma fenomenologia numa afeição (afecção) sem afecto – em Espinosa ela é “une imagination sans signification, une idée, dont le renvoi est nul”<sup>892</sup>. É que, contra Descartes e Hobbes<sup>893</sup>, e colocando a *dubitatio* no despontar da *cogitatio*, preterindo, pois a *admiratio* como potencialidade sígnica, Espinosa poderá pensar a admiração como portadora da máscara da morte<sup>894</sup>. Ela provoca o isolamento do espírito, ocasionando um estado nem de potência nem de insuficiência, no qual aquele, tendente ao conhecimento e à expressão do conhecimento, permanece como que adormecido. Não por acaso, Espinosa define o sono como adormecimento do corpo e da mente, sem que a segunda possa animar os pensamentos que tem quando acordada<sup>895</sup>. Como sonâmbulo, o corpo é capaz de

sleepwalkers do many things in their sleep that they would not dare when awake clear evidence that the body, solely from the laws of its own nature, can do many things at which its mind is amazed.<sup>896</sup>

Ora, se isto vem ditar, na construção filosófica e teológica da Benedito Espinosa, que corpo e mente são a mesma coisa, então a *admiratio* como indutora súbita de um sono que conduzirá à *suspensio animi*, e na sua qualidade de máscara da morte, acaba por situar o homem no limiar entre a sua presença objectiva e um campo fronteiro de incertezas onde a ausência, por ser o impensável, parece estar no extremo da cognição, cuja positividade máxima é ocupada por Deus. Se, com efeito,

All modes of thinking have God for their cause insofar as he is a thinking thing, and not insofar as he is explicated by any other attribute<sup>897</sup>

---

<sup>892</sup> Lorenzo Vinciguerra, *op. cit.*, p. 47.

<sup>893</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>894</sup> A expressão não é nossa, mas sim de Lorenzo Vinciguerra, usada pelo investigador italiano para caracterizar a *admiratio* de Espinosa como perigo de imobilidade para o espírito. Cf. *Idem, ibidem*, p. 48.

<sup>895</sup> Cf. Espinosa, *Ethics*, III, Prep. 2, in *Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, edited with introduction and notes by Michel L. Morgan, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002, p. 280.

<sup>896</sup> Espinosa, *Ethics*, III, Prep. 2, in *Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, Edited with introduction and notes by Michel L. Morgan, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002, p. 280.

<sup>897</sup> Espinosa, *Ethics*, III, Prep. 2, in *Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, edited with introduction and notes by Michel L. Morgan, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002, p. 279.



a *admiratio*, definida como paixão primitiva que provoca a *mentis distractio* e que não tem efeitos fisiológicos e, talvez por isso mesmo, ela corresponde a uma lacuna de actividade do espírito. Ou seja, ela é, para Espinosa e segundo Lorenzo Vinciguerra, “un temps mort”<sup>898</sup>.

Por esse motivo, e porque da admiração – ou *étonnement*, para retomarmos velhas palavras deste trabalho – não pode resultar a compreensão de Deus, Espinosa escamoteia a sua semiótica externa, admitindo, pois, o seu estatuto de *signa*<sup>899</sup>, mas sublinhando a sua ambiguidade. Reserva, assim, à admiração o mesmo estatuto de outros defeitos de consciência, tais como a tristeza, a alegria, os remorsos. São estes impotências do espírito. Involuntariamente, Espinosa acaba por, ao assumir a relatividade destes *signa*, e da *admiratio* em particular, retirar-lhes qualquer papel cognitivo. É que a admiração não pode servir à libertação necessariamente dupla de que o homem necessita para o combate à ignorância: a ignorância do acto e a ignorância da ignorância do acto, o que significa que “l’*admiratio* suspendra la croyance le temps d’un instant, mais ne la mettra sérieusement en question”<sup>900</sup>.

Pelo que, se os *phantasmata* pertencem a esta ordem de coisas admiráveis, eles configuram um prenúncio (pois fazem tão parte quanto o conhecimento da incertitude) de descontinuidade provocado pela ausência que pontualizam. *Phantasiis* será, pois, um estado momentâneo que pode ou não preceder ou suceder a uma operação da *cogitatio*. O que se torna problemático em Espinosa é que a própria incertitude enquanto processo cognitivo (correspondente díspar da dúvida cartesiana) não apenas está centrada no objecto, como é propriedade sua – ainda que algo provoque a admiração sempre em função de um contexto.

O que significa que os *phantasmata* provocados pela *phantasia*, não tendo efeitos mas podendo ser elevados à categoria de coisas incertas, podem não apenas estar na origem da *admiratio* enquanto, repetimos, “une imagination sans signification, dont le renvoi est nul”<sup>901</sup>, como podem outrossim ser o reconhecimento da ausência e, sob esta, de significações indistintas, inominadas e intempestivas na sua condição de passado.

Porque, se a admiração suspende o tempo, é precisamente porque, na sua máscara de morte que fixa paulatinamente a própria vida da morte, ela é manifestação

---

<sup>898</sup> Lorenzo Vinciguerra, *op. cit.*, p. 44.

<sup>899</sup> *Idem, ibidem*, p. 45.

<sup>900</sup> *Idem, ibidem*, p. 46.

<sup>901</sup> *Idem, ibidem*, p. 47.

de um passado acumulado, na medida em que, segundo Lorenzo Vinciguerra, “l’émervellement, lui, sans être un affect, est une imagination qui porte sur une existence”<sup>902</sup>. O autor do magistral trabalho sobre Espinosa faz a seguinte ressalva: a *admiratio*, sendo relativa a uma ideia única, não isola esta ideia na alma, ela é apenas “la dernière dans l’ordre d’une série, qu’elle a pour effet d’interrompre, non d’abolir”<sup>903</sup>. Não significará isto que a *admiratio* é da mesma natureza que o acontecimento e que, estando compreendida dentro dessa admiração, a *phantasia* é um preâmbulo para um sentimento da certeza? E não equivale isto a dizer que a ausência está para a incertitude como a prova para a certitude?

Assim sendo, só a *phantasia*, palavra raramente usada por Espinosa em resposta a Hugo Boxel e sempre preterida (temida?) na sua tradução latina, *imaginatio*, parece poder acompanhar ontologicamente a ausência, ainda que o termo eleito pelo pensador holandês implique a construção da presença, nem que seja por similitude. Esta é indispensável, pois, ao trabalho cognitivo, estando bem longe das criaturas fantasmáticas sobre as quais o seu amigo tanto interroga. A convocação de Platão é finalmente necessária. No *Teeteto*, Sócrates refere o perigo das falsas aparições – os *phantasma* –, extensão ilusória das *aparitions tout court*, que articulam percepção e julgamento, muitas vezes conducente a ideias falsas.

Com efeito, estas não devem ser confundidas com objectos imaginados ou cuja presença passada é agora ausente e cuja percepção presente é impossível. São estes os *eikon*. Em síntese, poder-se-ia dizer que Platão, para quem as formas são sempre fruto imanente da natureza, recorre a *phantasia* para aquilo que Espinosa designa por imaginação e que nessa correspondência existe uma clivagem vocabular mas um acordo sígnico.

Porém, pela contemporaneidade que Espinosa começava a inaugurar, a “sua” imaginação assume um particularismo: ela compreende não só a formação de imagens, mas outrossim a formação de ideias ou passadas ou futuras<sup>904</sup>. Tudo leva a crer que, ao tempo de Espinosa, o uso da palavra *phantasia* estava já restrito a um campo supersticioso e sobrenatural, definitivamente rejeitado pelo filósofo. No entanto, a sua ordenação teológica do mundo, a par do tratamento, não raro contraditório, que faz da *admiratio* dentro da qual reserva à *phantasia* um papel não apenas secundário como

---

<sup>902</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>903</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>904</sup> Cf. Alan Hart, *Spinoza's Ethics, Part I and II: A Platonic Commentary*, Brill, 1984, p. 142.

acossado, não pode deixar de nos levar a pensar que *imaginatio* é usada como prevenção contra a *phantasia*, dando continuidade, porém, à sua ontologia.

A partir do momento em que a *admiratio* é manifestação potencial da *phantasia*, como não ligar esta – e não uma imagem já necessariamente produzida (e, por esse motivo, companheira da compreensão no caminho para o conhecimento), à suspensão temporal ocorrente no momento kairológico que precede a invenção? Não se trata de fazer identificar a admiração como *kairos*. Tal inviabilizaria, como é nossa meta, uma reflexão sobre a narrativa historiográfica na qual o *kairos* intervenha sem ser o motor, mas dentro do qual possa amalgamar-se à dúvida que aparece diante do traço. Porque a *admiratio* pode ser representada por uma súpula de momentos dos quais é corolário único, ela, como o *kairos*, parece introduzir no *continuum* temporal o advento da possibilidade, do abrupto, do novo. Mesmo que, num primeiro momento – o que restabelecerá a ordem sígnica, fazendo cessar a aparência de descontinuidade –, se regresse a um grau zero significativo. Como aquele que, para lembrar Freud, sucede ao sucesso de uma anedota – como a admiração fosse uma espécie de sublimação do tempo e do espaço, que são os atributos de Deus para Espinosa.

Espinosa retira à *admiratio*, assim, qualquer potencialidade sígnica; pelo contrário: impossibilita-a<sup>905</sup>. Isto coloca-a, aparentemente, nos antípodas do signo, cujo silêncio significa sempre. No entanto, se o presságio (e a sua leitura, assumida na Antiguidade através da figura do arúspice e do espaço-tempo do oráculo) faz parte deste mutismo pleno de significados, parece-nos, se coerente com a intenção filosófica de Espinosa, pouco lógico no quadro da resposta a Hugo Boxel. A síntese que Lorenzo Vinciguerra faz abre essa brecha no entendimento da totalidade da obra de Espinosa, porém não a assume. Eis o que escreve: “En ce sens, le préssage participe plainement d’une vision finaliste de la nature, bien que le *TTP* [*Tratado Teológico-Político*] ne passe pas pour cette voie pour produire la cause de la superstition. Pour que la question de la divinité se pose, il faut en plus quelque chose d’insolite [*insolitum*], qui déclenche la stupeur [cum admiratione]”<sup>906</sup>. E, assim, o presságio torna-se prodígio, em virtude da sua singularidade.

Tal como o milagre, o presságio produz admiração, sendo que a única diferença em relação aos *phantasmata* é que a ocorrência do primeiro é um signo da vontade divina apresentado virtualmente. Já o havíamos referido. Simplesmente, agora em causa

---

<sup>905</sup> Lorenzo Vinciguerra, *op. cit.*, p. 249.

<sup>906</sup> *Idem, ibidem* p. 250.

está a insuficiente distinção semântica que afasta os *phantasmata* da monumentalidade teológica de Espinosa. A superstição é, assim, elevada à categoria de estabilizadora da desordem terrena, enquanto os filhos da *phantasia* surgem, como já sabemos, somente no rescaldo de uma correspondência e sem que seja Espinosa a eleger o mote. Há indubitavelmente uma resistência a um vocábulo que ocupava já um lugar pouco estimado para poder aliar-se ao processo cognitivo – aquele que, aproximando o homem da divindade sob a determinação da qual naturalmente se colocava – o que acabará por ditar que os *phantasmata*, fora do ceptro divino, se tornem indigentes e tolerados precisamente pela sua ausência.

A superstição está, assim, ligada aos chamados *arcana* e *mysteria*, que, na *Ética* de Espinosa, são naturalmente colocados sob desígnio divino. Por esse motivo, a imaginação em Espinosa encontra-se intrinsecamente ligada à intervenção profética – verdadeira ou falsa. De certa forma, assim se repetem os receios de Hesíodo quanto às musas da falsidade – agora cristianizadas no temor e na piedade cristãs. É que, segundo Espinosa, a revelação divina de que o profeta é voz somente pode ter por mediação a imaginação, podendo esta traduzir-se através de palavras ou imagens, reais ou imaginadas<sup>907</sup>. E, por isso, afirma:

Therefore we may conclude that, with the exception of Christ, God's revelations were received only with the aid of the imaginative faculty, to wit, with the aid of words or images.<sup>908</sup>

Se a humanidade continua em regime de servidão diante dos cultos supersticiosos, na medida em que a dúvida sobre a sua origem divina obriga ao seu respeito, diante da profecia que é veículo da revelação a servidão não é menor. A profecia não existe sem o recurso à imaginação que orienta a interpretação da manifestação divina, articulada com o afecto gerado pela crença (que é a convicção do entendimento<sup>909</sup>), e que só pode ter como resultado a passividade humana, como o autor explicita inequivocamente:

Com efeito (pela *proposição 1* desta parte), sofreremos [somos passivos] necessariamente na medida em que temos ideias inadequadas e somente na medida em que as temos (*pela*

---

<sup>907</sup> Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, I, in *Theological-Political Treatise, Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, edited with introduction and notes by Michel L. Morgan, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002, p. 396.

<sup>908</sup> Espinosa, *ibidem*, p. 399.

<sup>909</sup> Espinosa, *Short Treatise on God, Man, and His Well-Being*, II Parte, in *Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, edited with introduction and notes by Michel L. Morgan, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002, p. 63.

*proposição 3 desta parte*) as sofremos, isto é (*ver o Escólio I da proposição 40 da parte II*), só sofremos necessariamente na medida em que imaginamos (...).<sup>910</sup>

Mais parecemos próximos da certeza de que, se Espinosa utiliza *imaginação* no lugar da platônica *phantasia*, permanece insolúvel, como atribui sempre à *imaginatio* a margem de certeza como ponte para a expressão da divindade, hesitação essa que traz em si como sombra os *phantasmata*. De tal forma que a imaginação como potência é inversamente proporcional ao entendimento, o que implica que, porque a *imaginatio* pode entrar no processo epifânico da natureza divina, ela exija temperança. Ou, diremos nós, *sagesse*. E talvez fique encurtada a distância entre Platão e Espinosa diante da declaração que o segundo leva a cabo na sua *Ética*:

E, para começar a indicar a aqui o que é o erro, gostaria que notásseis que as imaginações da Alma, consideradas em si mesmas, não contêm parcela alguma de erro; por outras palavras, a Alma não comete erro porque imagina, mas apenas enquanto é considerada como privada de uma ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como estando-lhe presentes. Com efeito, se a Alma, quando imagina como presentes coisas que não existem, soubesse ao mesmo tempo que essas coisas não existem na realidade, atribuiria certamente esse poder de imaginar a uma virtude da sua natureza e não a um vício, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse apenas da sua natureza, isto é, (*pela definição 7 da Parte I*), se essa faculdade de imaginar da Alma fosse livre.<sup>911</sup>

A imaginação de Espinosa, irmã da *phantasia* de Platão, idealmente separada de qualquer experiência fantasmática sua contemporânea e posta prudentemente fora da alçada divina, é mais *phantasia* porque potência, porque precede a construção de um imaginário e porque, sobretudo, é pensada como *inexperiência* da ausência. Está bem mais perto, a avaliar pela correspondência trocada com Hugo Boxel, dos *phantasmata*, como se, por fim, esta palavra jamais tivesse perdido a sua raiz etimológica que dela faz ordenação sîgnica para aquilo que aparece, mas que não se observa. Dito por outras palavras, aquilo que, antes de ser invadido pela razão, não apenas mantém o homem sem ousar saber, como, pelo contrário, se caldeada pela razão, pode transformar-se em potência.

O mistério de Deus não será muito diferente, tanto mais que, rejeitando o secretismo em que as profecias estão envoltas – e cuja voz são os apóstolos –, Espinosa lhes reconhece uma *imaginação pueril*<sup>912</sup>, não suficiente, contudo, para conferir aos mistérios bíblicos a legitimidade de todas interpretações plurais. Bem pelo contrário. O

---

<sup>910</sup> Espinosa, *Ética*, Livro III, LVI, Relógio D'Água, 1992, p. 325.

<sup>911</sup> Espinosa, *Ética*, Livro II, XVII, pp.223-224.

<sup>912</sup> Cf. Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, XIX, in *Theological-Political Treatise, Complete Works*, p.495.

que em Espinosa pode ser lido é precisamente o direito à interpretação do que não é – cuidando sempre para que fique salvaguardada a fórmula única para o entendimento da divindade: a razão e nunca a imaginação. Talvez isto signifique que, na impossibilidade de rejeitar a razão para qualquer tipo de conclusão lógica e objectivamente demonstrável, para o entendimento da natureza humana como reprodução incompleta, determinada e finita da eternidade divina, seja necessária a convocação de ambas as potências.

É dessa articulação que resultará, pois, a compreensão da temporalidade humana, inscrita num campo de experiência *destinada* pela infinitude divina, um pouco como se a Espinosa faltasse admitir, ostentando a etimologia negada, o que Giordano Bruno definira antes como sùmula: o espírito imaginativo seria a síntese de todos os órgãos sensoriais. Porém, Bruno recorre à origem do termo: *spiritus phantasticus*. Mas o autor do *Tratado Teológico-Político* não poderia admitir um infinito pessoal ou colectivo, pois reconhecia o traço como preâmbulo da certitude, orientada esta para uma ordem maior de que a Humanidade poderia ser síntese somente se pensada a individualidade como irrupção do erro e da lei – e, dizemos, do acaso.

### **Quando o homem é o próprio traço**

De certa maneira, a imaginação parece preencher a distância distribuída na roda cosmológica de Espinosa por forma a fazer do homem destino da divindade. Trágica ou salvificamente, conforme os olhos do tempo, o homem é ele próprio o traço. De facto, se para o filósofo “l’idée du corps est effet d’un processus, dont l’âme n’est pas l’origine, mais seulement l’indice”<sup>913</sup>, o homem é, sobretudo, receptor e produtor de *vestigia*: o traço resulta do contacto do homem com o seu exterior. Inevitavelmente, serve-nos a síntese de Lorenzo Vinciguerra: “Un lecteur instruit du parcours de l’*Éthique* n’est pas sans savoir que la notion de *vestigium* sert à définir génétiquement le concept d’image, qui va bientôt faire son apparition.”<sup>914</sup>

Pelo que o traço não só não é imagem ainda, como ocupa um lugar próprio sem que esse limite identificador seja necessariamente um princípio de imagem. Como se o vestígio fosse detentor de uma ontologia autónoma face a qualquer posterior

---

<sup>913</sup> Lorenzo Vinciguerra, *op. cit.*, p. 116.

<sup>914</sup> *Idem, ibidem*, p. 123.

concretização sígnica ou imagética (que serão sempre da ordem da representificação e não da identidade). Esse princípio de imagem – ou, se quisermos ser mais acurados, de atribuição sígnica que pode desaguar numa narrativa, imagética que seja mas admissivelmente outra que não a imagem – é sustentado pela duração como marca do próprio traço. E Espinosa segue de perto a metáfora platónica para a memória, o que, indubitavelmente, não é aleatório.

Estamos, pois, a chamar de novo à cena deste texto o jogo metafórico da impressão, que faz com que, em função da constância (*constantia*) e da firmeza (*firmitas*) das coisas, sejam tanto maiores a sua dureza (*duritia*) e a sua duração (*duratio*). Em Espinosa estamos em um campo da ordem do *biós* e da articulação entre corpos; porém, não devemos esquecer que qualquer uso de “impressão” pressupõe precisamente um carácter de durabilidade que só pode ser encontrado na durabilidade da imanência. E, conseqüentemente, num plano finito.

E, se todo o traço é indício de uma lei, pois que “si le monde n’est que hasard, et que sa seule loi fût que rien absolument ne soit soumis à des lois, de ce monde il n’y aurait aucune trace, et donc aussi point d’expérience possible”<sup>915</sup>, podemos avançar que pertecerá primeiro à *phantasia* e não ao conhecimento a possibilidade humana de evitar o esquecimento enquanto ausência absoluta da experiência, presente e indirecta, sobre as coisas passadas. É que, se a teorização de Espinosa sobre o traço decorre da determinação teológica sobre o homem, que, claro está, enviesa a inexistência de impressões na natureza – e no homem como criatura corpórea –, ela torna preambular à *cognitio* como processo, uma vez mais, a *phantasia* como potência, tanto mais que *phantasia* tem como um dos seus sentidos primários precisamente o da impressão<sup>916</sup>, como no subcapítulo consagrado a esta problemática a propósito de Platão e Aristóteles expusemos.

De forma inteligente, Vinciguerra invoca Heraclito e a sua tese sobre o devir como lei. Permitamo-nos ir além e afirmar que, se a duração do traço é sempre fruto de uma acção exterior que subentende não a repetição do hábito mas sim a extensibilidade da retenção, então, precisamente porque cinética, a aproximação à semiologia desconhecida das coisas só pode resultar de um acto que reconheça a aparição desse vinco. Este, separando a qualificação temporal das coisas, é a assunção que na fisicidade do vestígio pode habitar uma temporalidade plural.

---

<sup>915</sup> Lorenzo Vinciguerra, *op. cit.*, p. 131.

<sup>916</sup> F. E. Peters, *op. cit.*, p. 187.

E isto é tanto mais da ordem da *phantasia* quanto maior é, ironicamente, a possibilidade de o traço poder ser falso ou, ainda, ser reprodutor de falsidades. Porém, o que nele pode ser falseado é a significação atribuída, e também isso implica o reconhecimento de um sentido primeiro, *próprio* e, porque fundado na extensividade, impossível de ser totalmente apreendido pelo homem. Nada do que dizemos colide com a definição do traço ou vestígio como corporeidade solta temporalmente da sua existência passada, porém manancial de reificações para *preservação* presente – e futura. Isto é, para convocarmos o étimo justo, para “observação prévia”. E o termo *observação*, decorrente do uso que demos a “preservar”, não é eventual já que, em Espinosa, o traço é sempre traço do outro. É, portanto, uma prova de ausência e de presença, dizemos. O que, em última consequência, significa que o traço, sendo pista para outro corpo, está sujeito ao equívoco, não por causa da natureza da *fantasia*, mas apesar dela.

Por essa razão, se o traço resta como devir das coisas e se esse devir resiste dentro da eternidade teológica, é precisamente a distância que permite o reconhecimento – ou, pelo menos, a notação – dele. E, se este preceito de Espinosa nos permitir pensar uma hermenêutica do discurso historiográfico, é porque, produto da acção agressora de um impacto exterior, o traço somente pode ser apercebido através do distanciamento porque, se o corpo da marca não abandonar o corpo marcado, a impressão não é produzida<sup>917</sup>. Porém, nos termos que nos interessam e que ultrapassam o universo humanístico de Espinosa, o devir obriga a essa separação que acabará por tornar-se distinção temporal e ocaso do acontecimento, pois que é inegável que o traço não previne o esquecimento – mas sim a atribuição de significado ao traço mediante a sua transformação posterior em prova.

O traço, sendo material, é sempre uma presentificação (por enquanto sem a partícula *re-*) de algo que existe virtualmente como recordação ou que, só existindo como traço, existe, sim, virtualmente, mas sob a superfície, acidentada ou lisa, do esquecimento. E é forçoso o diálogo com Ricoeur: “Ce n’est plus alors l’oubli que la matérialité met en nous, l’oubli par l’effacement des traces, mais l’oubli que l’on peut dire de réserve ou de ressource. L’oubli désigne alors le caractère *inaperçu* de la persévérance du souvenir, sa soustraction à la vigilance de la conscience.”<sup>918</sup>

---

<sup>917</sup> Cf. Lorenzo Vinciguerra, *op. cit.*, p. 134.

<sup>918</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 570.



De forma radicalmente impossível, a imaginação, seja nos termos cautelosos de Espinosa, seja, para fazermos uso de uma diacronia justificada, nos termos objectivos da neurologia, não pode reproduzir imagetivamente o *ido* na medida da sua impossível correspondência absoluta com signos que pretendem a sua significação, o que obrigaria Baruch Espinosa a repensar possíveis usos para palavras como *phantasia* e a reformular aquilo que apelida de *l'intégrale intelligibilité du réel*. Contudo, é humanisticamente consciente a forma como defende o princípio do conhecimento de todos os traços, prelúdio do conhecimento como *humilitas* diante da infinita cidade de Deus, seiva de toda a sua obra. E se tal se nos afigura como peristilo filosófico do que Paul Ricoeur chamará esquecimento de reserva, como acima explicitámos, este é um dos principais argumentos que podem ser chamados ao tribunal, não do mundo, mas do momento historiográfico como filho da memória – tanto quanto da *phantasia*.

Segundo Espinosa, a metamorfose do traço em imagem não se opera de forma imediata. Sabemos já que esse lapso constitui a distância como fundamento da hermenêutica do próprio traço e é-nos dito que o corpo da impressão é fluido – como houvesse, afinal, um terceiro corpo no acto de traçar. A fluidez da natureza parece imitar, assim, a continuidade divina, maleabilidade terrestre à mercê da passagem do tempo. A física dos traços é correlata, pois, da sua fragilidade e talvez seja esse o princípio das próprias ciências históricas, segundo Lorenzo Vinciguerra<sup>919</sup>. Porém, o signo da imaginação afasta certamente Espinosa da própria teorização que Ricoeur empreende e que acaba por obliterar o papel inovador que o filósofo dos Países Baixos desempenhou na consciencialização do passado como fonte *sígnica*. No entanto, é impossível não reconhecer o seu papel nos primeiros passos da hermenêutica.

Contudo, o próprio Ricoeur, se coloca a imaginação no seu devido lugar, subsidiário no que à narrativa historiográfica diz respeito, não mostra menos reservas quanto à *phantasia* do que o próprio Espinosa. Isto num tempo no qual, se a morte de Giordano Bruno estava já distante e esforçadamente apagada pela irmandade futura dos seus executores, o vívido fumo de Auschwitz ditava, como Primo Levi em entrevista vaticina, a impossibilidade da literatura depois da experiência do campo de concentração.

---

<sup>919</sup> Cf. Lorenzo Vinciguerra, *op. cit.*, 2005, p. 137.

## Capítulo XVIII

### KANT: A PHANTASIA COMO MOLDE PARA O QUE NÃO SE VÊ

Concentrado na *Crítica da Faculdade do Juízo*, o pensamento kantiano sobre a imaginação alastra pela obra que completa o trio crítico do Emmanuel Kant e que se transforma, assim, no ponto máximo da sua filosofia transcendental. De imaginação se trata, pois, mas não sem que se abra um pequeno nicho para que a *phantasia* possa emergir. A importância dessa referência antes de empreendermos, a partir do trabalho de Hannah Arendt, a síntese sobre o pensamento kantiano em torno da imaginação – e, conseqüentemente, achamos, da *phantasia* –, é tanto mais significativa quanto formos capazes de ousar, para usarmos um termo tão caro ao filósofo de Königsberg, desterritorializar a tradução latina e reabilitar a semântica grega.

Por essa razão, não deve escamotear-se o facto de Kant ligar um vocábulo como *phantasia* à música e à sua estética, encaixadas estas dentro do que denomina de beleza livre: as flores, algumas aves, os crustáceos e

Assim os desenhos *à la grecque*, a folhagem para molduras ou sobre o papel de parede, etc., por si não significam nada: não representam nada, nenhum objecto sob um conceito determinado, e são belezas livres. Também se pode contar como da mesma espécie o que na música se denomina fantasias (sem tema), e até toda a música sem texto.<sup>920</sup>

O contexto é conhecido: o juízo do gosto pode ou não ser puro mediante a existência de uma conceptualização determinada. Ora, as fantasias musicais são consideradas belezas puras, por oposição às belezas aderentes. São-no porque, sem tema e, sobejamente, sem texto, são enquadradas numa indecidibilidade que parece ser fruto da não pressuposição de um conceito de fim e, por extensão, de um conceito de perfeição que lhe esteja subjacente. O que significa que, de certa forma, o critério para o

---

<sup>920</sup> Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 16, 49, introdução de António Marques, tradução e notas de António Marques e Valério Rodhen, Lisboa, Imprensa Nacional -Casa da Moeda, 1998, p. 120.

uso de fantasia continua a ser uma prática da ausência que, no limite, parece até excluir a própria arte dos juízos sobre a beleza, a partir do momento em que a natureza é eleita como exemplo. Como se, com efeito, a fantasia não fosse uma potência criadora mas dependente do real (presente ou não) para poder emergir como, à guisa de Baudelaire, discorrendo sobre a imaginação, *rainha da verdade*.

### **A imaginação como faculdade da intuição do que se sente**

Se recorrermos à reflexão empreendida sobre a música em particular, visto que é no seio desta que o termo *phantasia* vem a lume, talvez importe referir que a música é apresentada, dentro da divisão das belas-artes, como jogo artístico das sensações, tal como o uso da cor. Ouvido e vista são capazes, por isso, de

(...) uma sensação particular ligada a eles, sobre a qual não se pode decidir com certeza se ela tem por fundamento o sentido ou a reflexão; e que esta afectibilidade não obstante pode por vezes faltar embora de resto o sentido, no que concerne ao seu uso para o conhecimento dos objectos, não é absolutamente falho, mas até especialmente fino.<sup>921</sup>

Ser a *phantasia* chamada à colação quando em causa está a indefinição de efeitos que estão entre a sensação e o julgamento (e não necessariamente o julgamento do belo) parece trazer ecos da hesitação aristotélica diante da própria *phantasia*: entre juízo e opinião, a ausência de sentido perfeito está sempre presente. Isto leva-nos a equacionar, antes mesmo de chegarmos à definição de imaginação – e que virá a ser objecto de Hannah Arendt – o sublime como supersensibilidade da razão sobre a natureza.

Sendo definido como exterior ao juízo sobre o belo, o sublime

(...) pode também ser encontrado num objecto sem forma, na medida em que seja representada nele uma ilimitação ou por ocasião desta e pensada além disso na sua totalidade; de modo que o belo parece ser considerado como apresentação de um conceito indeterminado do entendimento, enquanto o sublime como apresentação de um conceito semelhante da razão.<sup>922</sup>

---

<sup>921</sup> *Idem, ibidem*, 51, 211, p. 231.

<sup>922</sup> *Idem, ibidem*, 23, 75, p. 138.

A definição de que Kant parte para estabelecer a limitação do belo e a infinitude do sublime interessa-nos particularmente pelo seu carácter inefável mas apreensível. Com efeito, sendo retirado da exclusividade da natureza e da arte (que somente pode representar a natureza), o sublime pode ser *contrário* à nossa faculdade de juízo, *inadequado* à nossa faculdade de apresentação e *violento* para a nossa faculdade de imaginação<sup>923</sup>. No entanto, ele é contemplado. Não por acaso, o sublime é dividido: o sublime matemático e o sublime dinâmico. Em ambos os casos, quer imaginação, quer natureza são suplantadas pela interioridade do que é sublime e também ambos os casos estão sob o efeito de um juízo estético-reflexivo.

### ***Phantasia* e sublime: anjos da revelação**

Não sendo nosso objecto uma investigação sobre o sublime, muito menos cerceando-o pela questão estética, importa-nos afirmar em avanço que o sublime partilha com a historiografia a contemplação da morte e do caos, já que, segundo Kant, mais do que estar em causa o aprazimento ou o desagrado, a contemplação do sublime pode preencher todos os espectros, até o horrível, que, sendo sublime, se encontra acima de todas as comparações. Como o Anjo de Benjamin – que é o Anjo de Klee – o sublime corresponde sempre ao vendaval da desmesura da natureza. Diante desta, como veremos, a faculdade da imaginação devém inútil e ensimesmada, na medida em que, se pode ser infinita em apreensão, não o pode ser em termos de compreensão. Assim,

Mas naquilo em que nela [natureza] costumamos denominar sublime não há absolutamente nada que conduzisse a princípios objectivos especiais e a formas da natureza conforma a estes, de modo que a natureza, antes pelo contrário, no seu caos ou na sua desordem e devastação mais selvagem e desregrada é que suscita as ideias do sublime, quando somente a magnitude e poder se deixam ver.<sup>924</sup>

Não podemos deixar de ver na explicitação kantiana uma espécie de descrição do esquecimento, se possível for deslocar o eixo do sublime para a contemplação do passado e não fundá-lo na instantaneidade do presente. Como se, com efeito, a natureza fosse sublime quando em causa está a sua infinitude, o que, logicamente, a absolutiza

---

<sup>923</sup> Para os termos em itálico, seguimos a tradução já referida.

<sup>924</sup> *Idem, ibidem*, 23, 78, pp. 139-140.

por comparação ao homem que somente nessa medida pode compreendê-la. O que significa que sublime será não o objecto contemplado, mas o ânimo que o avalia. É por este motivo que a faculdade da imaginação está para a faculdade do juízo sobre o belo, como a faculdade da razão está para o juízo sobre o sublime. Ora, é neste ponto que a reflexão sobre o sublime ganha, aos nossos olhos, pertinência:

Daí vê-se também que a verdadeira sublimidade tenha de ser procurada só no ânimo daquele que julga e não no objecto da natureza, cujo objecto permite essa disposição de ânimo (...). Mas o ânimo sente-se elevado no seu próprio julgamento quando na contemplação dessas coisas, sem consideração da sua forma, se entrega ao cuidado da faculdade da imaginação e de uma razão meramente ampliadora daquela, conquanto posta totalmente em ligação com ela sem fim determinado e no entanto considera o poder inteiro da faculdade da imaginação inadequado às ideias da razão.<sup>925</sup>

Sintomaticamente, o sentimento do sublime é colocado sob o desígnio da razão e fora do objecto que desperta esse sentimento. Como se, ao contrário da que foi a definição enciclopédica da imaginação (a representação das coisas sensíveis na dependência da memória, segundo Voltaire<sup>926</sup>), o sentimento do sublime admitisse a não-existência como estímulo. O que, de certa forma, explica a caracterização do

---

<sup>925</sup> *Idem, ibidem*, 26, 95, p. 152

<sup>926</sup> Eis a definição apresentada por Voltaire: “c'est le pouvoir que chaque être sensible éprouve en soi de se représenter dans son esprit les choses sensibles; cette faculté dépend de la mémoire. On voit des hommes, des animaux, des jardins; ces perceptions entrent par les sens, la mémoire les retient, l'*imagination* les compose; voilà pourquoi les anciens Grecs appellerent les Muses *filles de Mémoire*.” Cf. [http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/extras/encpageturn.pl?V8/ENC\\_8-561.jpeg](http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/extras/encpageturn.pl?V8/ENC_8-561.jpeg) (visto a 07-07-2014). Confronte-se, pois, esta definição com a de fantasia, da autoria do mesmo Voltaire: “signifioit autrefois l'*imagination*, & on ne se servoit guere de ce mot que pour exprimer cette faculté de l'ame qui reçoit les objets sensibles. Descartes, Gassendi, & tous les philosophes de leur tems, disent que *les especes, les images des choses se peignent en la fantaisie*; & c'est de là que vient le mot *fantôme*. Mais la plûpart des termes abstraits sont reçûs à la longue dans un sens différent de leur origine, comme des instrumens que l'industrie employe à des usages nouveaux. *Fantaisie* veut dire aujourd'hui *un desir singulier, un goût passager*: il a eu la *fantaisie* d'aller à la Chine: la *fantaisie* du jeu, du bal, lui a passé. Un peintre fait un portrait de *fantaisie*, qui n'est d'après aucun modele. Avoir des *fantaisies*, c'est avoir des goûts extraordinaires qui ne sont pas de durée. *Voyez l'article suivant*. *Fantaisie* en ce sens est moins que *bisarrerie* & que *caprice*. Le caprice peut signifier *un dégoût subit & déraisonnable*. Il a eu la *fantaisie* de la musique, & il s'en est dégoûté par caprice. La *bisarrerie* donne une idée d'inconséquence & de mauvais goût, que la *fantaisie* n'exprime pas: il a eu la *fantaisie* de bâtir, mais il a construit sa maison dans un goût bizarre. Il y a encore des nuances entre avoir des *fantaisies* & être *fantasque*: le *fantasque* approche beaucoup plus du bizarre. Ce mot désigne un caractere inégal & brusque. L'idée d'agrément est exclue du mot *fantasque*, au lieu qu'il y a des *fantaisies* agréables. On dit quelquefois en conversation familiere, *des fantaisies musquées*; mais jamais on n'a entendu par ce mot, *des bisarreries d'hommes d'un rang supérieur qu'on n'ose condamner*, comme le dit le dictionnaire de Trévoux: au contraire, c'est en les condamnant qu'on s'exprime ainsi; & *musquée* en cette occasion est une explétive qui ajoûte à la force du mot, comme on dit *sottise pommée, folie fieffée*, pour dire *sottise & folie complete*” Cf. [http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/extras/encpageturn.pl?V6/ENC\\_6-404.jpeg](http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/extras/encpageturn.pl?V6/ENC_6-404.jpeg) (visto a 24-08-2013)

sublime enquanto vitória sobre a natureza e deslocasse para o sujeito uma sensação de estranhamento, a que Kant chama de desprazer. E, não obstante o sublime ser equacionado no âmbito de um discurso sobre estética, a verdade é que esse desprazer traduz “a inadequação da faculdade da imaginação, na avaliação estética da grandeza”<sup>927</sup>.

O sublime pertence, assim, à lei da razão, e o seu desprazer não inviabiliza a sua representação. Pelo contrário. Sendo ele a avaliação da grandeza, a própria faculdade da imaginação se vê desafiada e incomensuravelmente reduzida, pois a compreensão estética não pode servir ao sublime como a compreensão intelectual. Ele deve, contudo, ser representado porque, contrariamente ao julgamento estético, ele produz conceitos. Neste sentido, a natureza actua meramente como força dinâmica para que o sublime aconteça; todavia, é ao sujeito reservada uma espécie de dádiva ontológica para com o sublime. O sublime é, pois, tanto maior quanto mais espectacular, a ponto de despertar no homem uma faculdade de resistência que o leva a medir-se por comparação com a própria natureza.

De onde resulta que a natureza em si é motor da força humana, não porque seja essencialmente sublime, mas porque convoca o juízo do homem sobre o sublime e, assim,

(...) a natureza aqui chama-se sublime simplesmente porque ela eleva a faculdade da imaginação à apresentação daqueles casos nos quais o ânimo pode tornar capaz de ser sentida a sublimidade do seu destino, mesmo acima da natureza.<sup>928</sup>

O sublime parece, então, estar estreitamente ligado à teleologia do pensamento kantiano, a partir do momento em que é o juízo estético que não surge nunca misturado com algum juízo teleológico. Em contrapartida, e porque o juízo sobre o sublime demanda uma cultura (por oposição ao juízo estético na reflexão de Kant sobre o belo), é ele que pressupõe materialidade e, por essa razão, a sua essência é a natureza humana. E se tal parece contraditar a crítica que Kant apresenta em relação aos que são insensíveis ao sentimento do sublime, na verdade, isso acaba por retirar o sentimento da sublimidade de uma hipótese universal – contrariamente ao gosto, que o filósofo de Königsberg admite existir em todos. Como se a supra-sensibilidade do sublime fosse

---

<sup>927</sup> *Idem, ibidem*, 27, 97, p. 153.

<sup>928</sup> *Idem, ibidem*, 28, 105, 159.

selectiva nos seus agentes e, por esse motivo, tributária de uma espécie de transcendente próprio quase das teofanias: o sublime será o invisível tornado sensível e, nesse sentido, a aproximação a um termo como *phantasia*, muito para além da sua face instrumental e harmoniosa, parece-nos pertinente.

Tanto mais que o sublime é “o que apraz imediatamente pela sua resistência contra o interesse dos sentidos”<sup>929</sup>, o que parece ir ao encontro da involuntariedade do *pathos* como impressão, já que em causa está um constante acréscimo de razão – que o belo, por ser meramente julgamento, não tem. Assim sendo, o sublime não apenas é aparição, como é por sê-lo que entronca no invólucro teleológico de Kant a partir do momento em que

[O sublime] consiste simplesmente na relação em que o sensível, na representação da natureza, é ajuizado como apto a um possível uso supra-sensível do mesmo.<sup>930</sup>

Síntese, pois. O sublime parece cruzar natureza e sujeito como actantes mínimos de uma hierarquia que lhes é superior e dentro da qual cada um ocupa os termos de uma distância. Nada disso sucede no juízo sobre o belo, que pode e deve estar assente em princípios subjectivos, o que dita quer o entendimento através da contemplação, quer a sensibilidade conforme a uma moral cujo fundamento deve ser o desinteresse. No que respeito diz ao sublime, a ausência de interesse é substituída por uma potencial antonímia do interesse, já que o juízo sobre a grandeza do sublime pode ser contrário ao interesse do sujeito. Do que resulta a sua supra-sensibilidade.

Assim, o sublime vem recordar ao homem que, enquanto sujeito, ele é parte integrante da natureza enquanto fenómeno e que a supra-sensibilidade que experimenta pode não ser conhecida, mas apenas pensada. Essa é, também, a vocação teleológica do homem e nela o sujeito se cumpre como destino. E, se é verdade que a faculdade da imaginação é limitada quanto à apreensão dessa sublimidade (facto que nos parece lógico diante da argumentação kantiana), certo é que a própria definição, *tout court*, que o filósofo apresenta para a própria imaginação constitui um desafio à eleição deste vocábulo em detrimento de *phantasia*:

A imaginação é a faculdade de representar um objecto, mesmo sem a presença deste na intuição.<sup>931</sup>

---

<sup>929</sup> *Idem, ibidem*, 29, 115, p. 165.

<sup>930</sup> *Idem, ibidem*, p. 165.

De certa forma, assim se admite o não-ser e, conseqüentemente, a partir do momento em que uma faculdade pode estar ao seu serviço, o próprio sublime como prova do homem como fim em si, teleologia emergente na que, segundo o filósofo, é a quarta época do nascimento da Humanidade. A imaginação – a que preferimos chamar *phantasia* – e a sua limitação diante do sublime contribuem, pois, para a autonomização do homem e, a avaliar pelas definições de sublime como desafiadoras da faculdade do imaginar, como forma de reconhecimento. No entanto, parece-nos que nesta espécie de sistema da ausência a desigualdade pode ter a sua raiz, já que ao sentimento do sublime é retirada a “comunidade” do gosto; todavia, não é menos verdade que também na ausência aurática do sublime (enquanto invisível que devém sensível) parece poder residir uma possibilidade de libertação da servitude, concebida, claro está, como a dependência e autonomia do homem face e por causa da lei, por exemplo.

### **Contra a imaginação**

Ora, o sublime, ultrapassando a imaginação como faculdade de conhecimento produtiva, haverá de recordar à própria imaginação que esta não apenas não pode ultrapassar a criação de uma natureza a partir da natureza que o real lhe dá (mesmo que seja para se lhe opor em verosimilhança), como há-de ultrapassar o real na sua ontologia, mesmo que não na sua materialidade. Isto, se retira à imaginação o estatuto de mero entretenimento (ou, retomando o âmbito da música, de *fantasias*), granjeando-lhe, através da analogia e da associação, a liberdade de tomar

(...) emprestada da natureza a matéria, a qual porém pode ser reelaborada por nós para algo diverso, a saber para aquilo que ultrapassa a natureza.<sup>932</sup>

É difícil não ver nas constantes definições, permanentemente reelaboradas, de imaginação uma espécie de tomada de consciência do tempo, diante da qual não hesitamos em dizer que o sentimento do sublime, pela posição extrínseca que ocupa fora

---

<sup>931</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 51.

<sup>932</sup> *Idem, ibidem*, 49, 193, p. 219.



do juízo sobre o gosto, desempenha um papel de charneira. Com efeito, como não ser a sublimidade parte da ausência de resposta que a natureza tem para oferecer sobre a sua finalidade como obra divina? O sentimento do sublime parece, assim, ser uma propedêutica para a teleologia, na medida em que prepara o homem para a ausência, permitindo-lhe um alcance em diferido do absoluto. É, pois, da concatenação entre o pensar o sublime e o pensar a imaginação que o termo *phantasia* emerge, a nosso ver, como autónomo face ao julgamento estético e como potencial significante para o que já citámos: a imaginação como faculdade de representar na intuição um objecto que não está presente.

Até certo ponto, a totalidade de Cristo como absoluto e que voluntariamente escolhe a morte (haverá maior prova da sua historicidade que a prática da liberdade?) partilha com o sentimento do sublime o mesmo estatuto de preparação para a tentação moral, para a liberdade final e para o fim, cuja chave se encontra na natureza e no sublime como prova de acção do homem sobre o natural – até à emergência da supra-sensibilidade transcendente. Como “a antropodiceia no tempo”, nas palavras de Fernando Catroga<sup>933</sup>, agora posto o homem como fim de si mesmo enquanto produto divino, tivesse na *phantasia* a melhor tradução espiritual. Porque também o sublime é a transparência absoluta, ele é mais tributário de uma aparição cuja expressão deve ter lugar nas raízes de *phantasia* – e não da imaginação. É também esse o estatuto de Cristo, não por acaso, desprendimento temporal através da sua própria historicidade, o que nos leva a perguntar se não será, para Kant, o estado de impureza do homem que o impede de sentir o sublime, e, por consequência, “concevoir la synthèse pure de la normativité et du vécu effectif”<sup>934</sup>.

Diante destas premissas, como alimentar a faculdade da imaginação, inquestionavelmente produtora de imagens, no seio de uma *episteme* do que não se vê? Ou, para retomar termos anteriores neste trabalho, como fazer subordinar à iconofilia da imaginação a latência transcendental como caminho quando o sublime, enquanto categoria kantiana, é definido como potência salvífica do homem diante do horrível? É inevitável pensar na pétrea face de Medusa como maior perigo do historiador incauto. É que, se o sublime tem arreigada em si a força do reconhecimento (princípio basilar da escolha entre o bem e o mal), só ele transporta a intenção sincera que importa aos olhos de Kant – e não o juízo estético.

---

<sup>933</sup> Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 240.

<sup>934</sup> Cf. Alexis Philonenko, *La Théorie Kantienne de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1998, p. 203.

Por esta razão, se equacionarmos a semântica da *phantasia* como alvo não dito da imaginação em Kant, não apenas o não-ser se metamorfoseia em historicidade latente, como, finalmente, a historicidade não deve ser mediatizada pela estética. E, mesmo admitindo-se, e bem, que a *Crítica da Faculdade de Julgar* foi posta ao serviço da própria utilidade da estética como acréscimo de bem, não obstante a obra de arte ser em si e por si<sup>935</sup>, através do sublime e da sua não-aparência (somente aparição, portanto), a verdade é que é a abdicação da *aesthesis* que funda a imaginação como verdadeira justa *phantasia* da narrativa. Ou, se quisermos ficar apenas no interior da filosofia kantiana por enquanto, não poderia a imaginação impor-se sobre a *fantasia*, se foi sempre o seu móbil a rasura da imanência.

Tanto mais que as representações que são o fruto da faculdade da imaginação podem ser nominalmente assumidas como ideias:

(...) em parte porque elas pelo menos aspiram a algo situado acima dos limites da experiência e assim procuram aproximar-se de uma apresentação dos conceitos da razão (das ideias intelectuais), o que lhes dá a aparência de uma realidade objectiva; por outro lado, e na verdade principalmente, porque nenhum conceito lhes pode ser plenamente adequado enquanto intuições internas.<sup>936</sup>

Parece-nos claro que, a partir do momento em que a própria imaginação é convocada como faculdade limitada (diante do sublime, por exemplo) e como produtora de ideias – o filósofo não recorre a “imagens” ou a “representações” –, ela simplesmente não pode ser disciplinada pela representação enquanto veículo estético precisamente porque embaterá sempre numa determinação aparente. O que talvez implique a distinção de uma imaginação que está subjacente a toda a criação sujeita ao juízo estético e uma outra que, sendo efectivamente da ordem da ausência e da sua convocação, não pode, sem correr o risco de ser reduzida à mera sensibilização do mundo, ser equiparada a uma mera maximização da experiência que o mundo, em si, oferece ao sujeito. É neste momento que a definição avançada por Emmanuel Kant em torno do conceito de imaginação deve ser ponderada enquanto *phantasia*, na medida em que a faculdade dita da imaginação deve vivificar as ideias racionais que estão nos seus bastidores. É que, como o próprio autor afirma,

---

<sup>935</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 205.

<sup>936</sup> Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 49, 194, pp. 219-220.

Numa palavra, a ideia estética é uma representação da faculdade da imaginação associada a um conceito dado, a qual se liga a uma tal multiplicidade de representações parciais no uso livre das mesmas, que não se pode encontrar para ela nenhuma expressão que denote um conceito determinado, que portanto permite pensar de um conceito muita coisa inexprimível, cujo sentimento vivifica as faculdades do conhecimento, e insufla espírito à linguagem enquanto simples letra.<sup>937</sup>

A aporia da crítica de julgar parece-nos ficar concentrada neste parágrafo, na medida em que, dizendo respeito mormente à voz do poeta (exemplo dado anteriormente para descrever a sensibilização quer das categorias inapreensíveis, quer da experiência do particular), Kant acaba por admitir a inefabilidade das coisas, alegando paradoxalmente a sua representação. E de forma aporética, já que a subsunção de um mecanismo teleológico à múltipla relatividade de representações, que refere, só poderá desembocar na ausência de memórias do futuro e, conseqüentemente, na inviabilidade de qualquer pensamento teleológico. A representação que é produto da faculdade de imaginar somente pode redundar em regularidade, mas não em constituição. E talvez seja esta a diferença entre a imaginação estética que representa e a *phantasia* (ou imaginação) que representifica.

### **A imagem em segunda mão do imaginar**

Por esse motivo é que as representações da faculdade da imaginação somente podem ser consideradas secundárias. Ora, o que se passa quando em causa está a *phantasia*, tal como ela fora pensada no alvor do pensamento filosófico e tal como ela poderia ter evoluído no pensamento ocidental, é que a aparição (ou o fenómeno ou ainda a representificação, sem que queiramos tornar todos estes termos sinónimos) pressupõe não originalidade, mas sim autonomia ontológica face à representificação que lhe serve de suporte actualizador. De resto, é o próprio autor quem afirma, por exemplo, que a imagem de um triângulo não poderá ser inteiramente adequada à ideia de um triângulo, facto que Hannah Arendt eleva a argumento na defesa, inconsistente, sobre a existência de imagens que podem ser localizadas entre o pensamento e a sensação e cujo papel é permitir ao sujeito o reconhecimento das coisas, formando, assim, uma espécie de conceptualidade pré-ocupada do mundo. Todavia, no esquema apriorístico de Kant,

---

<sup>937</sup> *Idem, ibidem*, 49, 197, p. 222.

existe algo que, escapando a Hannah Arendt, fará com que falhe a forma como a discípula de Heidegger recria a reciprocidade existente entre pensamento e sensação através da imaginação.

A consideração de um conceito com o de *phantasia* teria impedido que Arendt repetisse a antinomia kantiana, principalmente porque esse conceito permitir-lhe-ia suprir o que considera ser a ausência em Kant: o homem político. Ou, talvez melhor, o homem histórico. A referência à ausência com que Arendt termina o seu ensaio parece-nos limitar sobejamente toda a conceptualização que Kant leva a cabo sobre a imaginação. Com efeito, a autora de *A Banalidade do Mal* transforma a imaginação como fonte da exemplaridade. Isto é, a imaginação, estando determinada pela tradição histórica, fornece os termos de comparação ao que é tornado exemplo, na medida em que a exemplaridade pode funcionar a partir da convocação de um ausente. A pergunta que se impõe é se o que Hannah Arendt considera como imaginação não será antes imaginário:

Most concepts in the historical and political sciences are of this restricted nature; they have their origin in some particular historical incident, and we then proceed to make it “exemplary” – to see in the particular what is valid for more than one case.<sup>938</sup>

Assim sendo, a imaginação continuaria presa à produção de imagens e não poderia responder ao desígnio primordial da filosofia kantiana: a invisibilidade manifesta de Deus postulada como causa suprema do mundo e, por conseguinte, como inteligibilidade possível de uma alma imortal. Tanto mais que a exemplaridade que refere por si só não pode conter a ausência que a própria imaginação (a que preferimos dar o nome de *phantasia*) postula na arquitectura kantiana. É que o exemplo e a sua duplicação contribuem para que a imaginação mais fique coibida enquanto faculdade do próprio julgamento. O facto de cada exemplo ter origem num incidente, se quisermos ser fiéis à tradução do termo de Arendt, da História (o que, *per se*, é uma expressão muito vaga), só torna ínvia a pertinência que a autora pretende encontrar nos textos de Emmanuel Kant sobre a imaginação.

E, se isso serve os desígnios da obra de arte, parece-nos insuficiente no que diz respeito a uma função que lhe é atribuída como vivificação subjectiva das faculdades do

---

<sup>938</sup> Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an interpretative essay by Ronald Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, pp. 84-85.

conhecimento, pois talvez a imaginação definida como tributária de leis associativas que tornam o juízo dependente dos sentidos possa ser repensada como *phantasia* pois quando

Opera segundo princípios do esquematismo da faculdade do juízo (consequentemente enquanto subordinada à liberdade), é instrumento da razão e das suas ideias (...).<sup>939</sup>

A reprodução imagética, capaz de veicular o universal, não pode estar subjacente à liberdade concedida pela razão porque a faculdade da imaginação é insustentável acima do sensível<sup>940</sup>. Só assim poderá fazer sentido falar-se numa estética transcendental do juízo e poderá ser afirmado que o sublime implica uma forma de pensar em que a razão supera a sensibilidade. Porque o sublime ultrapassa todos os sentidos, será pois a imaginação que haverá de o coarctar, o que, uma vez mais, nos auxilia na prova de que a imaginação diz respeito, admitimos, à representação mas não à representificação.

De certa forma, a *phantasia*, que faz aparecer o que não se vê, a partir do momento em que representifica – algo que a imaginação, suporte e limitação do próprio sentimento do sublime, não pode operar por motivos lógicos –, traz em si um perfil de vivência (*Erlebnis*) que o imaginar não possibilita. O que nos interessa neste momento não é a compreensão da vivência como compreensão do real através da própria vivência – ainda que essa acepção desemboque na de vivido (*das Erlebte*). No entanto, refira-se desde já que, se a vivência é o princípio activo da literatura biográfica, ela corresponde não apenas ao que foi vivido mas, outrossim, ao vivido que espoleta um determinado efeito, a ponto de adquirir um significado particular e verdadeiro<sup>941</sup>.

Não é por acaso, pois, que Dilthey virá a identificar o conceito de vivência com a reflexividade, a interiorização e, por consequência, como um dado epistemológico credível para o conhecimento do mundo histórico<sup>942</sup>. E não se trata de convocar o carácter oral dos testemunhos históricos ainda. Trata-se, isso sim, de retirar à faculdade da imaginação o estatuto de faculdade para compreensão objectiva do mundo, já que a imagem e a sua reprodução implicam a queda da vida como produtividade e, por consequência, inutilizam um pensamento teleológico. Assim, somente a *phantasia* reúne

---

<sup>939</sup> Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 29, 118, p. 168.

<sup>940</sup> *Idem, ibidem*, p. 173.

<sup>941</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003, pp. 96-97.

<sup>942</sup> *Idem, ibidem*, pp. 96-102.

as condições para que a sensação kantiana possa ser pensada como vivência, ainda que o termo cunhado por Dilthey surja em clara oposição ao termo kantiano para a sensação<sup>943</sup>. É incontestável, porém, que o termo vivência responde a futuridade da *phantasia* husserliana e que a deficiência do termo imaginação na própria filosofia kantiana revela o pensamento transcendental como unidade, já que a vivência não desaparece e resta, dizemos, como impressão cuja memória retoma como acontecimento.

Ora, a imediatez do sublime parece ser condita a esta concepção de vivência como tempo delimitado, impulsionador de destaques vivenciais – tanto quanto de silenciamentos. E, por conseguinte, de esquecimentos. A *phantasia* admite, mais do que a imaginação, a ausência primária de significado, já que ela é caracterizada, mormente, pela imediatez. É por esse motivo que, sobre o vivido, “no se agota esencialmente en lo que puede decirse de ello ni en lo que pueda retenerse como su significado”<sup>944</sup>. É por esse motivo também, e sem ser necessário convocar a biografia enquanto modo do texto literário, que a vivência se adequa a algo a que a narrativa historiográfica terá de prestar tributo a partir do momento em que estiver fundada na modernidade: como Hans-Georg Gadamer declara, fazendo do eco de Dilthey apanágio para uma hermenêutica responsável, só a vivência referencia internamente a vida<sup>945</sup>.

É que a particularidade que a vivência traduz encontra as dúvidas de Aristóteles diante da historiografia, o que territorializa a imaginação na infinitude da vivência da arte e, dizemos, liberta a *phantasia* para um conteúdo que não pode ser elevado a paradigma. De onde, se a obra de arte “se entiende como realización simbólica de la vida, hacia la cual toda vivencia se encuentra siempre en camino”<sup>946</sup> e está profundamente alicerçada na faculdade do imaginar, então a obra que seja produto da *phantasia* (ainda que não exclusivamente) será necessariamente contrária ao efeito simbólico (e à imagem) e finita nas suas possibilidades como processo. É ela, no entanto, que possibilita a superação dos limites da visibilidade, estando, por isso, mais próxima do sublime na incomensurabilidade dos silêncios que pode conter e que serão sempre a sentinela inesperada da Verdade.

Assim, a definição de faculdade de imaginação, construída por Kant, e que apresentamos de seguida, serve, pois, para dar à imaginação o seu lugar e dela retirar o

---

<sup>943</sup> *Idem, ibidem*, p. 102.

<sup>944</sup> *Idem, ibidem*, p. 103.

<sup>945</sup> *Idem, ibidem*, p. 104.

<sup>946</sup> *Idem, ibidem*, p. 107.

que pode ser considerado no âmbito do que foi a luta silenciosa contra a *phantasia* na cultura ocidental:

Nós entretemo-nos com ela [a faculdade da imaginação] sempre que a experiência nos pareça demasiado trivial; também a remodelamos de bom grado; na verdade sempre ainda segundo leis analógicas, mas contudo também segundo princípios, que se situam mais acima da razão (e que nos são tão naturais como aqueles segundo os quais o entendimento apreende a natureza empírica); neste caso sentimos a nossa liberdade da lei da associação (a qual é inerente ao uso empírico daquela faculdade), de modo que segundo essa lei na verdade tomamos emprestada da natureza a matéria, a qual porém pode ser reelaborada por nós para algo diverso, a saber para aquilo que ultrapassa a natureza.<sup>947</sup>

Esta é a derradeira definição de Kant a que recorremos para expor a debilidade do uso generalizado de um termo como imaginação. Aquilo a que o filósofo de Königsberg se refere dificilmente pode responder de forma justa às necessidades epistémicas e éticas das interpretações do passado, o que não apenas torna inexecutável e incompleta uma expressão como “imaginação historiográfica”, como implica, erradamente, que se considere o que ultrapassa a natureza como mera recriação.

O que falta à faculdade da imaginação em Kant é suprido pelo sentimento do sublime: a matéria não apenas é exterior ao homem (sincrónica e diacronicamente), como dele não está dependente, contrariamente aos objectos fornecidos pela faculdade da imaginação. É que a imagem inviabiliza uma espécie de primeiro grau de distância hermenêutica, como se fizesse perigar o próprio tempo – e a temporalidade – enquanto tensão exigida para que o esforço hermenêutico possa ter lugar. Ou, no limite, o que a faculdade da imaginação, se à imaginação continuarmos atidos, fará é a réplica da criatura, não obstante a superação pelo génio que dela possa ser operada, dependendo do espírito de cada criador.

A faculdade da imaginação, se dela fixarmos apenas a última definição que apresentámos partindo da obra de Kant – e que inevitavelmente formou o pensamento estético ocidental, mormente a partir do romantismo – tenderá sempre para a familiaridade, quando comparada (e não haverá como não o fazer) com as narrativas sobre o passado. Mesmo que essa familiaridade seja um dos pólos dialécticos que enformam a distância hermenêutica – a nosso ver irreversivelmente curta no que diz respeito à produção de imagens, sejam elas os *topoi* literários ou a criação pictórica. O

---

<sup>947</sup> Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 49, 193, p. 219.

outro pólo será o estranhamento e, em definitivo, somente da *phantasia* enquanto veículo da tradição ele pode resultar.

Na verdade, a faculdade da imaginação só poderia responder à teoria hermenêutica do Romantismo sobre a obra de arte, que apresentava a compreensão como reprodução de um produto original<sup>948</sup>, o que resultaria na diminuição da própria obra em favor das consciências tomadas sobre ela. Porém, a teoria kantiana sobre a imaginação guarda, como já pudemos constatar, o primado da *phantasia* quando em causa está não apenas o sentimento do sublime, como, outrossim, a expressão do que não se vê.

E se, no que diz respeito ao historicismo, isto deflagrou numa quase-desvinculação da contemporaneidade face ao passado que desejava compreender-se, verdade é que nisto está o germen da irônica ontologia do passado: se a narrativa sobre este será a compreensão do tempo, a imaginação não poderia ser a chave para o que já não está ali (para começarmos a convocar Heidegger). A faculdade da imaginação, *tout court*, segmenta a temporalidade, na medida em que sobrepõe a imagem permanentemente posta ali ao que já não está.

O que significa, uma vez mais, que a imaginação poderá preencher os lapsos provocados pelo interesse do sujeito sobre o objecto (da obra de arte); não poderá, contudo, conter a distância oculta das ontologias idas e dentro das quais a imagem somente fará sentido enquanto ordenadora de sentidos após ser sujeita a uma prova que a dê como segunda mão do passado. Nunca como traço originário. Com efeito, “Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*”<sup>949</sup>. A afirmação é de Gadamer e obriga-nos a retomar Aristóteles e Plotino.

Porque, de facto, do que se trata é de reconhecer à *phantasia* esse limbo de significado – e de verdade, já que a faculdade da imaginação deterá sempre uma verdade que é a da sua circunstância, não podendo, por isso, ser responsabilizada pela investigação sobre uma verdade que lhe será sempre heterodoxa. A faculdade da imaginação torna patente um estado prévio da compreensão, a ponto de poder degenerar em devaneio, o que será sempre a fuga do mundo através de outro mundo que lhe é necessariamente duplo. Ora, a *phantasia*, enquanto impressão, tal como a memória,

---

<sup>948</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 366.

<sup>949</sup> *Idem, ibidem*, p. 369.



parece poder assumir-se como pergunta pura. Isto é, logra colocar em suspenso todos os preconceitos, situando-se antes da crise que abre a crítica e arrogando-se perguntar antes de ver.

A imagem é já o pré-conceito acabado, apesar das construções semânticas que suscita, apesar ainda dos processos hermenêuticos que lhe serão próprios – e que não podem partilhar com o restolho do tempo a mesma in-visibilidade. A *phantasia* molda-se, pois, à interrupção do instante como condição superior do acto hermenêutico: a compreensão tem início quando algo vem interpelar-nos<sup>950</sup>. Ora, a interpelação ultrapassa a imagem, ainda que possa partir dela. A interpelação assinala um lapso, ou, melhor dizendo, uma crise entre o sujeito e o objecto ou, preferimos, os indícios deste. O aproveitamento da faculdade da imaginação, como Kant a apresentou, de forma assaz fragilizada, destitui a *phantasia* enquanto abertura de sentidos, mas contribui, definitivamente, para a insuficiência da imaginação como faculdade, já que não lhe outorga a possibilidade da pergunta, guardando a razão para o sublime.

Contando apenas com a imaginação, a narrativa sobre o passado não poderá autonomizar-se daquele historicismo ingénuo que Gadamer tão bem rastreia. É que a faculdade da imaginação – e não da *phantasia* – somente poderá contribuir para que o historicismo esqueça a sua própria historicidade, no lugar de ser capaz de elevá-la, também, a objecto de compreensão. Porque

El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que la unidad de lo uno y de lo outro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico.<sup>951</sup>

A esta afirmação voltaremos. Por ora, ela serve a impossibilidade de a imaginação permitir ao seu sujeito que se posicione sob o seu tempo, que é o tempo dos efeitos da História. Em última análise, a faculdade da imaginação transporta consigo a arbitrariedade do signo; a *fantasia*, a sua possibilidade.

---

<sup>950</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>951</sup> *Idem, ibidem*, p. 370.

## Capítulo XIX

### ROMANTISMO(S), IMAGINAÇÃO E *PHANTASIA*

A Antiguidade clássica e a transição para o mundo judaico-cristão impuseram à *phantasia* um caminho que acabaria por fazê-la perder enquanto conceito operativo quer do entendimento das chamadas faculdades, quer como categoria estética. A sua substituição gradual pela imaginação, se indubitavelmente afeita ao campo lexical e irreversivelmente ligada à ingrata insuficiência de todas as traduções, tendo no recontro de Niceia definitivo passaporte para o *esquecimento*, acabará por conhecer, em época literariamente apelidada de romântica mas criticamente mais híbrida do que as taxonomias literárias podem comportar, uma decisiva metamorfose. Dir-se-ia, pois, que, afirmada como intermédio entre todas as coisas, ela corresponde, necessariamente, a um passo da informação da matéria, como diria Plotino<sup>952</sup>, o que nos leva a questionar como puderam o pensamento romântico e a sua matriz inquestionavelmente sublime dar continuidade ou abrir a cesura face a um conceito como *phantasia*, partindo de uma crítica sumária: “ainsi le romantisme renverse la pensée classique. En radicalisant la théorie transcendante de l’imagination absolument productive, c’est-à-dire qui se pose absolument sans être soumise à la reproduction du donné.”<sup>953</sup>

É necessário questionar, pois, se o que permite esta radicalização não é precisamente a *phantasia* enquanto força (*vis*), mais operatória no concerto das faculdades do que uma *vis imaginativa* que não pode libertar-se da própria natureza da sua matéria. Recuemos, assim, à distinção que Paracelso empreende dos termos *phantasia* e imaginação. O nome carrega a marca do Renascimento e, se o convocamos aqui, é porque se demarca do pensamento platónico sobre a *phantasia*, para lhe atribuir, sem se lhe conceder o tempo da reflexão, uma definição taxativa, curta e pejorativa:

---

<sup>952</sup> Plotino, *Ennéades*, IV, 4, 13.

<sup>953</sup> Laurent Cournaire, *L’Imagination*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 184.

Observemos que no debe confundirse imaginación y fantasía: esta última no tiene poder alguno, sus imágenes flotan en nuestros espíritu sin lazo profundo ni entre sí, ni entre ellas y nosotros. La fantasía carece de fundamento en la naturaleza.<sup>954</sup>

Segundo Paracelso, e contra o pensamento de Plotino, a *phantasia* não produz nem está dependente de inscrições – ou seja, impressões – no mundo. Sendo exclusivamente lúdica, ela pode provocar a loucura<sup>955</sup>, ao contrário da imaginação que serve a ordenação do mundo na medida em que, dando origem a um produto, permite uma comprovação da vontade. Contrariamente ao pensamento arreigado a Plotino, aqui a *phantasia* não pode ser tributária de uma lógica judiciária do campo epistémico, já que somente a imagem poderá ter expressão num corpo. Parece-nos, se irónicos pudéssemos ser, que Paracelso, contrariamente ao autor das *Enneades*, pauta o seu pensamento científico e místico por um presentismo que, se coloca a *phantasia* do lado da fantasmagoria, obnubila a própria potencialidade hermenêutica da imagem, já que a apresenta como produção mágica e, por isso, dizemos, sem qualquer vínculo com a vontade a não ser o acto que dita a sua produção.

### **A imaginação não é autónoma**

Neste sentido, é legítimo perguntar se de facto o Romantismo retorce o pensamento clássico ou se a radicalização de que acima falámos não é meramente a prova da impossibilidade de a imaginação ser activa, sendo, em seu lugar, a *phantasia* a mãe de toda a acção epistémica:

Le romantisme du XVIII<sup>e</sup> siècle est engagé dans une lutte disproportionnée contre la culture établie, maîtresse du terrain. La protestation doit donc se limiter à une objection de conscience de l'individu isolé, dont la solitude s'exaspère à force de se ronger elle-même. La réalité instituée est un désert de valeurs, un monde de l'absence de l'homme à l'homme; l'âme

---

<sup>954</sup> Alexandre Koyré, *Místicos, Espirituales y Alquimistas del Siglo XVI Alemán*, Madrid, Akal Editor, 1981, p. 89

<sup>955</sup> *Idem, ibidem.*

sensible exhale sa plainte, elle se complaît dans la nostalgie d'horizons à sa ressemblance, mais qui ne peuvent espérer de réalisation que sur le mode du rêve, du fantasme et du roman.<sup>956</sup>

Talvez que o romantismo estético, para poder afirmar-se na infinitude do todo, somente pudesse eleger a imaginação como rainha das faculdades, na medida em que a *opera* está, efectivamente, dependente de um corpo para poder transformar a sensação da *aesthesis* em ponte vinculadora. Porém, mesmo esse admite agora uma dimensão fantasmática que não serve apenas o enquadramento estético da experiência do mundo. Pelo contrário, o que agora está em causa é o estabelecimento de mundos possíveis, esteticamente concebíveis e civicamente projectáveis. As ontologias hipotéticas que têm no apocalipse revolucionário uma espécie de potencialidade infinita e que progridem por via de uma contradição positiva não poderiam, todavia, ter na imagem princípio ôntico, mas tão-só instrumentalidade sacralizadora para as novas soberanias. Ora, o vitalismo tão caro aos românticos não poderia ser equacionado tendo por base a imaginação como força, na medida em que a imagem como seu produto é uma parte demarcada e mecânica – e não motora, o que implica que a imaginação não poderia ser eleita como potência unificadora fora do âmbito estético – e notavelmente poético. Somente a este nível ela poderia ser encarada, como Jean Starobinsky defende, como prolongamento da obra ou de Deus ou da Natureza<sup>957</sup> que serve a união pessoal do indivíduo com o Universo.

Ora, de um ponto de vista epistémico, tal prioridade concedida à imaginação não faz sentido. Esteticamente, o poeta pode até ser a voz suprema do mundo e, nessa elevação da imaginação a génio, a imagem virá a ser a absolutização do sujeito enquanto médium. Contudo, à metafísica reconhecida como vida do romantismo a imaginação não pode responder. A partir do momento em que produz imagens, para recorrermos à mais simplista (mas pertinente) das suas definições, a imaginação não pode deixar de ser acessória, o que nos parece insuficiente para elevá-la a força unificante que possa servir o conhecimento. Falta, pois, à imaginação a imprescindibilidade da demonstração para que ela possa abandonar o seu estatuto anexo. Isto teria ditado, pois, a quadratura do círculo esotérico de que a estética romântica não pôde sair por estar recoberta de pré-conceitos a definição de *phantasia*. O

---

<sup>956</sup> Georges Gusdorf, *Naissance de la Conscience Romantique au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1976, p. 446.

<sup>957</sup> Jean Starobinsky, “Remarques sur le concept d’imagination”, *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, 1966, N.º 11, p. 23.

problema com que os românticos se depararam – e usamos a expressão “românticos” tendo em conta a vastidão temporal e espacial do termo e que, por ora, podemos manter em uma lógica generalista – poderá ter sido precisamente este: a dialéctica entre o que está fechado e o que está aberto seria ainda pertinente se o termo *phantasia* não tivesse sido equivocadamente arredado da cena filosófica em nome da imaginação?

A forma como Georges Gusdorf termina a sua obra *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique* dá-nos o mote para o início da nossa resposta:

August Wilhelm Schlegel a souligné la dualité du fermé et de l’ouvert, comme opposant le classicisme au romantisme. Théologie et anthropologie semblent obéir à la même exigence; le mal romantique, le mal du siècle, pourrait être défini par la permanence dans l’individu d’une réserve de signification, d’un surplus de sens qui ne trouve pas à s’investir dans la réalité; de là une douloureuse inadéquation entre l’homme et l’univers, auquel il ne parvient pas à s’identifier.<sup>958</sup>

Pode a imaginação ser pensada como associação activa, expressão insinuada por Jean Starobinsky e contra a qual nos posicionamos<sup>959</sup>, quando a imagem não pode ontologicamente ser categorizada como anterior a si mesma? Pode a imaginação ser definida como “absolutement reproductive, c’est-à-dire qui se pose absolument sans être soumise à la reproduction du donné”<sup>960</sup>? Reprodutora em absoluto, sim, mas não autónoma. Isto é, não será a imaginação a permitir o diálogo entre o absoluto da ausência e o absoluto da presença, na medida em que ela não pode ser concebida como um princípio organizador do mundo. A imaginação, contrariamente à *phantasia*, permite a chegada triunfante do relativo, porque só ela transporta de forma trágica a arbitrariedade do signo, o que significa que o domínio da imagem obrigaria a metodologia negativa do romantismo a assumir-se como negativismo, encerrando assim a metáfora do *dieu caché* – e do sublime – numa totalidade obscura na qual a abundância signíca escondida não poderia dar origem à via hermenêutica. A imaginação não pode, assim, suscitar a comunicação indirecta, apanágio da *Witz* romântica<sup>961</sup>.

E talvez que esta impossibilidade venha a configurar o problema do Romantismo: é que só a assunção da *phantasia* poderia *encarnar* a dedicação romântica

---

<sup>958</sup> Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, Paris, Payot, 1983, p. 430.

<sup>959</sup> Cf. Jean Starobinsky, “Remarques sur le concept d’imagination”, *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, 1966, N.º 11, p. 23.

<sup>960</sup> Laurent Cournaire, *op. cit.*, p. 184.

<sup>961</sup> Cf. Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, p. 81.

ao Infinito. E, mesmo que se reconheça a pluralidade de romantismos e, nesse sentido, se retire a ironia às sistematizações de Fichte, de Schelling, de Kant e de Hegel, por oposição a Schopenhauer, a Kierkegaard, a Schlegel e a Nietzsche (para recorrermos à síntese avisada que Georges Gusdorf apresenta<sup>962</sup>), a verdade é que o próprio idealismo alemão se define pela libertação da imanência. Em última análise, o Eu romântico reclama um livre-arbítrio porque posicionado num instante de possibilidades. De outra forma, não teria sido possível fazer a hermenêutica eclodir enquanto teoria da interpretação.

### **Panteísmo: a *phantasia* como mediação**

Ora, em última análise, o romantismo não poderia ter criado um novo espaço ontológico se a sua força motriz fosse a imaginação – ainda que talvez esse seja o único vocábulo que poderiam ter utilizado para exprimirem a sua *phantasia*, já que a imagem é apenas um dos contextos da “lingüística de la experiencia humana del mundo”<sup>963</sup>. A imaginação seria, assim, deficitária porque “l’authenticité romantique revendique un surplus de sens par rapport aux discours rationnels”<sup>964</sup>. A *phantasia*, tal como Plotino a defendeu, permite o reconhecimento da experiência romântica como vida e como criação num elo desejadamente inatingível – ou, talvez melhor, posto sempre no limiar entre o signo revelado e a impossível revelação total. E se este é o *mal de vivre* romântico, a imaginação e o seu permanente diálogo com a imagem limitariam a consciência do Eu romântico ao fazer da imagem a chave da interpretação da realidade – quando o Romantismo, neste aspecto homogêneo e íntegro na sua definição, quis ver para lá dos objectos que compõem a realidade. Só por isso a historiografia poderia ter emergido como hermenêutica no século XIX. O homem romântico sabe que o absoluto se realiza apenas no Eu consciente diante do qual quanto mais decomposta a realidade for, mais sentidos podem tornar-se manifestos. E, por isso, “aux origines de l’expérience romantique, le mystique, au contact de l’absolu, est source et ressource de pensée”<sup>965</sup>.

Prova-o a assunção de um papel profético reclamado pelo filósofo romântico – e, por extensão, pelo poeta e pelo artista –, facto que parece mitigar a inteligibilidade

---

<sup>962</sup> Cf. *Idem, ibidem* pp. 81-82.

<sup>963</sup> H-G. Gadamer, *Verdad y Método*, II, p. 226.

<sup>964</sup> Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, p. 85.

<sup>965</sup> *Idem, ibidem*, p. 86.

romântica não no sentido de eximi-la da razão, mas no sentido de considerar-se a natureza metafilosófica da idade romântica. Enquanto mago dos sentidos da História, o filósofo romântico reconhece na tradição mística do espiritualismo quer platônico quer judaico-cristão (e, depois, nas metamorfoses, obrigadas ou não, a que o declínio da Antiguidade e a galopante submersão ortodoxa levaram o conceito de *phantasia*) que “le but n’est pas la démonstration d’un petit lot de vérités d’ordre rationnel; le chemin de la béatitude conduit à la sécurité ontologique dans la réintégration à l’unité divine”<sup>966</sup>. Nem que seja através da via panteísta.

Com efeito, o panteísmo romântico (ou, talvez melhor, o pampsiquismo romântico) exteriorização ontológica do *Dieu caché*, corresponde a uma insurgência contra uma Verdade total e mesmo contra uma divindade passível de ser totalizada em virtude da sua natureza omnipresente. De certa forma, o cosmos, enquanto identidade do divino, não pode ser considerado sua correspondência. E é por isso, no que se torna claramente um eco de Espinosa (e de Leibniz: a transcendência da Mônade das Mônades) e da influência que a sua teorização exerceu sobre o pensamento panteísta romântico mesmo que ao revés, que toda a realidade pode significar Deus e, pela essência deste, “se dépasser elle-même en vertu d’une piété cosmique reliant l’immanence à la transcendance”<sup>967</sup>. Poderia a imaginação dar sequência à realidade a partir do momento em que a imagem é a potência sacralizadora por excelência e em que o pretendido passa precisamente por uma continuidade ascendente, base de todo pensamento romântico?

A realidade passa a ser olhada, pois, como impressão divina, a ponto de Novalis considerar a natureza como mediação entre o sujeito e a divindade<sup>968</sup>, o que, se preenche a função profética do homem romântico, outrossim transforma o mundo em passado:

But how should the eternal, which does not find the times within itself, distinguish them except in an Other? To the spirit of eternity this Other is nature with which is related. In nature, the spirit knows itself as the one who was because it posits nature as its eternal past. Hence, the spirit knows itself as what eternally must have being since nature can be the past only in relationship to It, what has being.<sup>969</sup>

---

<sup>966</sup> *Idem, ibidem*, p. 87.

<sup>967</sup> *Idem, ibidem*, p. 196.

<sup>968</sup> Novalis, *Grains de Pollen*, apud, Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, p. 196.

<sup>969</sup> Friedrich Schelling, *The Ages of the World*, New York, State University of New York Press, 2000, p. 45.

Seja a imaginação reprodutora do ícone, seja a desejada imaginação divina (aquela que faria o homem criar o novo e que granjearia ao artista o epíteto de “divino”), poderá a raiz de *imago* servir a presença da infinitude parcialmente velada do mundo quando a força (*vis*) criadora do romantismo impele a participação do sujeito – mesmo que por exclusão – numa totalidade insondável? Como poderia a imaginação, considerada como corpo invisível da alma, ser o meio pelo qual o espírito conheceria a natureza, tida como corpo visível de Deus<sup>970</sup>? O reconhecimento do mundo como eterno passado salva o romântico do próprio misticismo, já que a encarnação preconizada pelo Romantismo dispersa a presença divina pelo mundo<sup>971</sup>, o que nos leva a pensar que uma força reprodutora, como a imaginação e as suas fatais imagens, não pode enformar os princípios românticos na medida em que questionam a essência do Uno. É que à imaginação – enquanto arreigada e inevitavelmente fonte imagética – está vedada a transição do *ser* ao *tornar-se*, o que impediria a revelação.

A revelação romântica está, pois, marcada pela parcialidade: “la présence de Dieu, imanente à la Création, ne permet pas d’identifier la Création à Dieu; c’est une présence-absence, sur le mode de la communication indirecte, au moyen des médiateurs.”<sup>972</sup> A escrita é, pois, a testemunha da sua presença e manifestação da desconhecida completude da essência. No Ser que é também Não-Ser reside, pois, a liberdade da revelação. E assim:

There would be no real history of the world without a free beginning. Those who could not understand the free beginning also could not find the access to real history.

To look at the entire history of the world as a progressive revelation of God is now a customary thought. But how did the Godhead come to that? Or how did it start to reveal itself?

The answer that God is, in accordance with its nature, a consequently necessarily self-revelation being (*eus manifestativum sui*) has brevity but is not succinct.

O que nos leva a questionar se a imaginação romântica não é, afinal, *phantasia*. Que Cristo cósmico poderia ter como sucedâneo a imagem quando a revelação é

---

<sup>970</sup> A afirmação é de Laurent Cournaire e resulta da análise de um excerto de Alexandre Koyré: “Par l’imagination, corps visible de l’âme, l’esprit connaît la nature, corps visible de Dieu.” Integrada que está numa obra de carácter didáctico e sumário, deve dizer-se que a permanente confusão entre os termos imaginação e *phantasia* em muito se deve à descontextualização a que ambos os termos são votados quando inscritos em uma lógica de informação rápida – como é o caso. Cf. Laurent Cournaire, *op. cit.*, p. 184.

<sup>971</sup> Cf. Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, p. 198.

<sup>972</sup> Cf. *Idem, ibidem* p. 199.



evidentemente ulterior e não necessária à essência? A celebração da carne como possibilidade de reabilitação só poderia eclodir enquanto princípio estético (como nos casos de Novalis e Schlegel) quando a experiência dos sentidos encontrasse uma escatologia que, ao mesmo tempo, encerrasse também uma identidade antropocósmica voluntariamente incompleta diante de uma Vida Verdadeira. A hermenêutica historiográfica começa, pois, quando a imperfeição do signo é assumida como via ascendente.

Ora, a imagem, mesmo que seja pensada como dissimulação e, portanto, como integrando o processo da revelação, torna inexequível a intimidade como um Eu temporal e activo – a imagem é, pois, incompatível com a *insubstituibilidade* que a concentração renovada na existência individual conhece durante a idade romântica. E se é certo que a Vida Verdadeira passa a ser reconquistada pelo homem romântico através de uma lógica evasivista que tem no imaginário aliado coerente, este não deve ser confundido com a imaginação, pois esta não possibilita, mesmo que pudesse ser ponderada como faculdade vitalista (que não podia ser para os românticos) a confirmação da síntese brilhante de Georges Gusdorf:

Le romantisme proprement dit a peut-être son fondement de réalité dans ce coup de force qui transgresse les limites du possible et de l'impossible. Et peu importe que la transgression ait été réalisée, à l'origine, au nom de la raison et du droit naturel, se dressant contre les usurpations accumulées par l'histoire, pour les anéantir d'un seul coup. Le romantisme se trouve dans cette possibilité d'une transmutation magique de toutes les significations du monde, dans ce renouvellement du statut ontologique de l'être humain, et des conditions de sa résidence sur la terre<sup>973</sup>.

Correspondendo a imagem a uma limitação sígnica, dificilmente a imaginação poderia sustentar a emergência do futuro enquanto necessidade e enquanto contradição no quadro de uma filosofia da diferença – tal como o Romantismo filosófico o foi. Em suma, a imagem e a imaginação consubstanciam uma presença cuja vocação para o novo é coarctada essencialmente. A imagem, tal como a escrita, estabiliza um determinado ponto do presente, o que leva a uma normatividade do passado em que todo o presente fixado acaba por tornar-se. Porém, a conversão do escrito ou do imagético em prova não exime a imagem da sua própria ontologia arbitrária, ainda que

---

<sup>973</sup> Georges Gusdorf, *Naissance de la Conscience Romantique au Siècle des Lumières*, pp. 448-449.

não fortuita enquanto *práxis*. O que nos leva a questionar, uma vez mais, até que ponto poderia o Romantismo ter eleito a imaginação como musa de um novo que se quer como presença cuja permanência seja ditada precisamente pela sua ausência. Ou, para usar a celebrizada expressão que Jürgen Habermas utiliza para qualificar a Modernidade, a imaginação não poderia estimular um “projecto inacabado” já que sob si assentam as fundações do produto e do parecer – não da prática ou do aparecer. Dir-se-ia, pois, que a imaginação não pode conferir autonomia na medida em que a sua abordagem da *epochê* é, *ab initio*, inviabilizada pela sua incapacidade de ponderar o que não se vê.

### **Schleiermacher: a imaginação é a *phantasia***

Pelo que a emergência do novo de que a historiografia está dependente para poder afirmar-se como *episteme* não pode contar somente com a imaginação – ao contrário do campo literário porventura – a não ser em um estágio pós-arquivístico. Pela mesma razão, o Romantismo dificilmente – e não obstante os esforços de Friedrich Schleiermacher como veremos de seguida – poderia considerar como norma para a possibilidade a imaginação. Porém, é este o termo utilizado e detentor de uma vigência imperativa, como se outra família lexical não estivesse à disposição para o reconhecimento da força criadora do romântico. É o que se passa, acreditamos, em certo passo da obra *Sobre a Religião*. Leia-se:

You will not, I trust, consider it blasphemy or incongruity that such a matter should depend on the direction of the imagination. By imagination I do not mean anything subordinate or confused, but the highest and most original faculty in man. All else is therefore dependent on it. Imagination in this sense is the free generation of thoughts, whereby you come to a conception of world; such a conception cannot receive from without, nor compound from inferences. From this conception you are then impressed with the feeling of omnipotence. The subsequent translation into thought depends on whether one is willing in the consciousness of his own weakness to be lost in the mysterious obscurity, or whether, first of all, seeking definiteness of thought, he cannot think of anything except under the one form given to us, that of consciousness or self-consciousness. Recoil from the obscurity of indefinite thought is one tendency of

imagination, recoil from the appearance of contradiction in transferring the forms of the finite to the Infinite is the other.<sup>974</sup>

Em causa está o papel que a imaginação desempenha no estudo teológico de Schleiermacher: a ela cabe a revelação da experiência religiosa cujo fim último é a transformação do homem. É neste sentido, também, que o que é apresentado como transcendente, ainda que e por essa razão impossivelmente elevado a objecto, a imaginação permite um grau de realidade ao transcendente e, por conseguinte, ela enforma o idealismo para que este possa ter expressão estética e religiosa e para que estética e religião possam ser idealistas e, ao sê-lo, passíveis de conceptualização. Parece-nos, contudo, que a ambivalência da chamada imaginação revela mais. Em primeiro lugar, que a imaginação recusa a indefinição do pensamento, o que significa que ela serve a conceptualização, tanto quanto a razão; em segundo lugar, que a imaginação recusa o processo *aparente* em que o transcendente é pensado pelo sujeito, em tudo limitado a não ser pela imaginação; em terceiro lugar, e daqui decorrente, que a imaginação serve propósitos interpretativos.

Concluimos, pois, que o conceito utilizado por Schleiermacher pressupõe um estágio anterior à interpretação que não pode ser preenchido pela imagem, na medida em que ele deve conduzir, tal como na experiência religiosa, a um sentimento de onipotência. Este está dependente da necessária passagem do finito ao Infinito e, por este motivo, não nos parece crível que essa “distância” possa ser preenchida por algo obrigatoriamente exterior como a produção de imagens. O movimento de conceptualização, como se a experiência religiosa fosse o modelo para toda a interpretação conducente ao conhecimento, partirá sempre, pois, da circunstância para o Espírito. Se quisermos ir mais longe, a imaginação poderia apenas produzir a metáfora do *arabesque*, obra de Schlegel, para mostrar a estilização do real em nome do ideal – mas não consumir “the immediate, prereflexive self-consciousness that cannot be confined to any single aspect of human self-hood, but underlies the whole of it”<sup>975</sup>.

Pelo contrário, pode encontrar correspondência no termo *phantasia* a faculdade que possibilita precisamente a irrupção do novo, sobretudo, como no caso de Schleiermacher, quando em causa está a emergência do invisível no mundo pensado

---

<sup>974</sup> F. Schleiermacher, *On Religion*, p. 98.

<sup>975</sup> Sergio Sorrentino, “Schleiermacher and the Prospects for a Transcendental-Anthropological Theory of Religion”, in Brent W. Sockness, Wilhelm Gräb (org.) *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology: A transatlantic dialogue*, Berlim, Walter de Gruyter, 2009, p. 108.

como grande mónade que pode ser intuída, já que o esquema de religiões individuais que subjaz à sua teorização pressupõe a individual intuição do universo, o que em última análise implica os limites da própria Razão. Ora, a imaginação enquanto contributo conceptual não respeita essa finitude. Seria necessário abdicar da individualidade para poder elegê-la como a mais alta faculdade humana, como quer Fichte e como adiante veremos – ou, então, ela terá de assumir nova forma nominativa.

O equilíbrio entre o sujeito e a concepção holística do universo é feito, pois, pela finitude que, se por um lado transforma todas as coisas em passagem, também permite que o particular surja. Numa teorização do mundo assim delineada, a imagem é mais símbolo do que signo e a cópia incompatível com a dimensão do infinito; quanto à *phantasia*, admite a individualidade porque livre de um quase consenso ontológico. Schleiermacher, no entanto, define claramente a imaginação como conceito operativo e é precisamente através dessa definição, articulada com o seu pensamento teológico, que podemos concluir que no cerne da mundividência romântica esteve sempre a *phantasia* soterrada pelo conforto epistemológico do nome “imaginação”. Assim:

Your imagination thus gives you a glimpse beyond the present boundaries of humanity, and whether it be only a ray from a vanished past, or an involuntary and unconscious prophecy of the future, it is a real higher inspiration. And just as this, that seems to come short of the requisite infinite variety is not really too little, so what, from your standpoint appears superfluous, is not really too much.

This oft-bewailed superfluity of the commonest forms of humanity, ever returning unchanged in a thousand copies, does not disturb the pious mind. The Eternal Mind commands that the forms in which individuality is most difficult to discern, should stand closest together, and even the finite mind can see the reason why. And each has something of its own, and no two are identical. In every life there is some moment, like the coruscation of baser metals, when, by the approach of something higher, or by some electric shock, it surpasses itself and stands on the highest pinnacle of its possibilities.<sup>976</sup>

Não há identificação possível para a Ideia Eterna, o que significa que também não existe conhecimento, mesmo partindo da aceitação do transcendente, que a recubra totalmente – ou fórmula signica que a possa *transformar*. Certo é também que a uma faculdade chamada “imaginação” é conferido o poder sobre a interpretação da temporalidade, com a seguinte ressalva: a “imaginação” opera sobre o esquecimento como a luz, metáfora sobejamente referida nesta dissertação a propósito da memória e

---

<sup>976</sup> F. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 75.

da *phantasia* e, por esse motivo, nada pode ter uma cópia. Dir-se-ia, portanto, que em Schleiermacher a luz é antipática à cópia. E por isso, seguindo uma vez mais Georges Gusdorf, “le temps romantique n’est pas un ordre de répétition stationnaire, ou de rétrospection, mais un ordre de croissance où se déploie l’avènement du sens du long de la durée”<sup>977</sup>.

A “imaginação” contribui, pois, para a afirmação da individualidade na medida em que é ela é quem possibilita a diversidade da acção (o que coadjuva o carácter activo da *fantasia*, mas não a natureza reprodutória da imaginação)<sup>978</sup> e a consciencialização do sujeito no tempo. Não nos parece crível que a imaginação, assim como foi definida por Emmanuel Kant, possa estar na base da assunção de um papel profético – como foi o do romântico – em que a faculdade em causa é tanto mais divina por estar *intimamente* ligada à fé e quanto mais possibilita a chegada da utopia como prova da perfectibilidade do presente<sup>979</sup>. Somente uma faculdade da não vidência mas, no limite, da evidência poderia formar uma ontologia do que não se vê em nome da construção no presente de uma ideia de futuro em que a imagem apenas chega depois. E dizemos que só posteriormente chega, pois que o novo mundo desejado é concebido pela interioridade do sujeito através da imaginação e da fé – uma vitalista, a primeira; outra potencial, a segunda<sup>980</sup>.

E porque o mundo é pensado como uma grande *oikoumenê* em que os signos abundam mas que nunca se sobrepõe ao mistério de Deus, a “imaginação”, máscara vocabular para *phantasia*, conduz o espírito à liberdade:

Si les hommes savaient employer cette force divine de l’imagination, qui, seule, rend à l’esprit la liberté, le transporte bien au-delà de toute puissance et de toute barrière, et sans laquelle la sphère de l’homme se rétrécit douloureusement!<sup>981</sup>

À luz da história do pensamento ocidental que outra faculdade poderia existir para comprovar a Vida Verdadeira cujo caminho, como em Santo Agostinho, passaria

---

<sup>977</sup> Georges Gusdorf, *Naissance de la Conscience Romantique au Siècle des Lumières*, p. 428.

<sup>978</sup> Cf. F. Schleiermacher, *Monologues de Schleiermacher traduits de l’Allemand par Louis Segond*, Paris, Genève & Bale, 1808, p. 54: “Dans tout ce que ma raison et mon sentiment poursuivent, l’imagination, pour faire jaillir avec la plus d’évidence mon individualité, me représente mille modes d’agir dans un esprit et dans un sens différents, sans blesser les lois de l’humanité.”

<sup>979</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 103: “Qui pourrait me sauver, si tu n’existais pas, ô divini imagination, et si tu ne me donnais le pressentiment assuré d’un meilleur avenir?”

<sup>980</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 106: “Je suis le prophète d’un monde à venir, vers lequel je me sens attiré par la vivacité de mon imagination, et par la puissance de ma foi; je lui appartiens par chacune de mes actions, par chacune de mes pensées.”

<sup>981</sup> *Idem, ibidem* p. 137.

necessariamente pela intimidade enquanto actividade pura independente de imagens mas temporalmente activa:

En vertu de cette activité intérieure, je continue à prendre possession du monde entier; et, livré à une tranquille contemplation, je profite de tout, bien mieux que si chaque image, se succédant avec rapidité, devait encore être accompagné d'un fait extérieur.<sup>982</sup>

Pelo que a *phantasia*, pois acreditamos ser o que aqui está em causa, detém uma mobilidade que a imagem e a sua matrona imaginação só possuem materialmente, o que significa que só a primeira poderá acompanhar o desenvolvimento do espírito, para usarmos a nomenclatura do próprio Schleiermacher e que, num apontamento pessoal dos seus *Solilóquios*, acaba por atribuir à faculdade por si chamada de imaginação o poder de representar diante dos olhos o que aos seus olhos escapa<sup>983</sup>. E, mesmo que consideremos, como Kant, a imaginação como a faculdade humana que atribui formas definitivas às coisas – o que não a exime da definição de simples produtora de imagens, bem pelo contrário –, continuamos diante de uma insuficiência, quer nominativa, quer conceptual. E isto mesmo quando em causa está a representação do ausente, já que não se trata, como em Fichte, de uma mera transferência da realidade. Esse será, inquestionavelmente, o mais nobre e lógico papel da imaginação – mas somente a *phantasia* poderá operar a representificação do ausente. Quer a produção de imagens, quer a produção de formas resultam necessariamente numa concretização em que a reificação presente redunde em representação. Ora, o que buscamos é a faculdade da representificação.

Poderia avançar-se que a *phantasia*, quando produz imagens, redunde em imaginação; no entanto, isso será sempre uma transferência de signos – não uma transferência da realidade, como Dieter Heinrich afirma, compreensível mas insuficientemente, acerca da possibilidade de imaginar-se ontologicamente. A ser viável essa afirmação, o produto da imaginação torna-se sempre cópia – o que obriga a questionar os usos que F. Schleiermacher faz da imaginação como *vis* imaginativa. Cada indivíduo pode até ser visto como espelho do mundo, mas tal apenas confirma a acção deficitária da imaginação para a Vida Verdadeira da Humanidade. Assim, o amor

---

<sup>982</sup> *Idem, ibidem*, p. 139.

<sup>983</sup> *Idem, ibidem*, p. 145: “Mon imagination se représente ce qui, dans votre vie, échappe à mes yeux.”

tornado religião implica a invisibilidade do Infinito anterior ao nascimento e posterior à morte e, para que aquele possa ser caminho para o encontro com a Humanidade.

Ora, não duvidamos que a historiografia – e, criticamente, as filosofias da História – venha responder a esta assunção de cada indivíduo como espelho, o que deixa a imagem enclausurada na imanência e dependente do meio através do qual o Espírito confronta o desconhecido. O recurso à imaginação contribuiria para que, diante do império da imagem, continuasse a ser o século a determinar o homem e não o homem a determinar o século. De onde a incitação de Schleiermacher:

Have you not often felt this holy longing, as something unknown? Become conscious of the call of your deepest nature and follow it, I conjure you. Banish the false shame of a century which should not determine you but should be made and determined by you.<sup>984</sup>

Em última análise, o Romantismo é a crise da imagem e não apenas a sua desconstrução, como posteriormente virá a passar-se. É, outrossim, a crise de uma consciência<sup>985</sup>, que, entre o sonho da revolução e a desordem do real, não pôde ater-se ao visível e tende a aspirar a um cosmos tão espiritual quanto humano na sua realidade palpável. Ora, o passado acaba por constituir, bem mais do que a fuga pelo devaneio, um projecto de reflexão sobre o acontecido de que resta um pó germinador de existências e que transforma o presente no tempo privilegiado para a crise da e enquanto consciência.

O que, inquestionavelmente, é produto da imaginação em todos os seus direitos filosóficos e etimológicos virá a ser o seguinte: “la pente de la rêverie conduit au lieu où s’entrelacent songes et symboles dans le cadres eschatologique de la Cabale, chère aux illuminés de tous les temps, de Bohème à Saint-Martin et Baader, au Vigny d’*Eloa*, au Lamartine de *La Chute d’un Ange*, au Victor Hugo de *La Fin de Satan*”<sup>986</sup>. É esta a imaginação criadora, presente, também, na forma como a religião é apropriada pela narrativa literária ou pictórica. O que o próprio Georges Gusdorf apelida de imaginação no campo religioso não pode senão ser *phantasia* quando ultrapassa o domínio do simbólico e da tradição. A devoção romântica pelo recomeço só poderia ter como arcanjo, presidindo aos restos presentes do cortejo celeste e assente na periclitante

---

<sup>984</sup> F. Schleiermacher, *On Religion*, p. 92.

<sup>985</sup> Cf. Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, p. 282.

<sup>986</sup> *Idem, ibidem*, p. 283.

cesura entre as fundações de um antigo regime e o esquecimento da repetição em nome do novo, a tutela da *phantasia*.

Bem longe de ser um elogio do Cristianismo, os discursos *Sobre a Religião* são uma espécie de teologia da temporalidade na qual a *phantasia* desempenha um protagonismo unificador e no seio do qual a tensão entre as temporalidades é transfigurada em nome de uma axiologia que salva a própria *phantasia* da perda do seu poder ontologizador. Assim, está firmado o chão no qual o historiador procurará sanar as intermitências do passado assumindo o presente como dádiva para o futuro – sendo, pois, o religador por excelência. Pensamos em Michelet, é certo, mas não é necessário esperar por este para se poder afirmar que a razão romântica é um *órgão de transcendência*<sup>987</sup>, sendo dessa lógica, que dispõe em diálogo a onnipresença divina pelo transcendente e a inferioridade potencial do homem, que a interioridade surge como força vital porque radicada na forma máxima do idealismo: a *phantasia*.

Poderia a imaginação aspirar ao absoluto sendo ela a pátria da vontade de real? A *phantasia* potencia, como a *Erlebnis*, a interpretação possivelmente total do vivido, como se permitisse desafiar o totalismo da sua inacessibilidade e, no seu lugar, colocasse a totalidade inapreensível mas íntima do infinito. Porque, “l’absolu, ce serait la coïncidence de soi à soi, l’adéquation réalisée entre ce qui cherche et ce qui est cherché, la découverte du Centre d’où procede la justification de l’existence et l’intelligibilité des valeurs”<sup>988</sup>, a imaginação não pode estabilizar a contradição do mundo. Ela só poderá, dizemos, explicitá-la. A dialéctica entre finito e infinito terá de ser levada a cabo escorada por uma faculdade activa que permita uma revelação do vivido, pois somente sobre este é possível aspirar a uma verdade íntegra, mas que se não deseja inteira. Por conseguinte, a *phantasia* será tão absoluta quanto o Absoluto que compreende.

Por isso, só a *phantasia* pode reflectir a morte e a imortalidade e, assim, permitir ao homem a suma aspiração de Friedrich Schleiermacher:

Only the man who denying himself sinks himself in as much of the whole Universe as he can attain and in whose Soul a greater and holier longing has arisen, has a right to the hopes that death gives.<sup>989</sup>

---

<sup>987</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 283.

<sup>988</sup> *Idem, ibidem*, p. 91.

<sup>989</sup> F. Schleiermacher, *On Religion*, p. 101.



Ou, para antecipar a célebre inscrição tumular de Michelet: a História é uma ressuscitação, o que nos leva ao pensamento de Johann G. Fichte e ao solipsismo do génio para que, procedendo-se à substituição da divindade pelo pensador, se possa reenviar a força motriz da criação para a *phantasia* – ainda chamada imaginação pelo autor de *Grundlage der gesamten Wissenschaftsleh* (*As Fundações da Ciência do Conhecimento*, 1794). Detentor agora do poder sobre todas as materialidades e sob a certeza do Absoluto, o sujeito é então prioritário e tem direitos demiúrgicos sobre todas as camadas do real. A ponto de Novalis, contra o que seria de esperar de quem tanto homenageou Espinosa, cunhar de *Noctium Phantasmata* uma recolha de sonetos seus, sintoma do uso de que a raiz de *phantasia* estava latente e que a consciência intelectual não seria suficiente para os românticos. Assim se opera a chegada da invidência, vereda obscura para se chegar à evidência do mundo.

### **Fichte: a *phantasia* flutuante como princípio para a liberdade**

O expoente máximo disto foi o próprio Fichte, cujo solipsismo contribuiu para que a divindade pudesse finalmente ocupar um espaço supra-ontológico, por forma a deixar ao filósofo e ao artista também uma possibilidade de estatuto absoluto – condição para que conseguisse comunicar o mundo e revelar o divino. O mistério da presença absoluta exigia, assim, uma circunstância de reciprocidade. Ora, para Fichte, a única actividade absoluta capaz de harmonizar a determinação activa e a determinação passiva do Ego é a imaginação<sup>990</sup>. Mas também aqui embatemos na mesma contradição vocabular, na medida em que *phantasia* é obliterada em nome da ocorrência de imaginação, tanto mais que, ao estabelecer uma relação dinâmica entre o Ser e o Não-Ser, Fichte acabará por desaguar na exiguidade da própria filosofia para compreender o Não-Ser como contingência, também ela absoluta.

Em vista disso, a contingência do Ser-Não em permanente cesura com o Ser – mas, também, em constante união com este – denota uma espécie de efemeridade do próprio Ser. Ou, pelo menos, de uma circunstancialidade limitada pelo estado e delimitada pelo espaço confinado do íntimo, o que denuncia um movimento de vaivém entre *ser* e *Ser-Não* – manifestação do Ser e do limiar limitante a que este vota o ser

---

<sup>990</sup> Cf. J. G. Fichte, *The Science of Knowledge*, translated from the German by A. E. Kroeger, Philadelphia, Lippincott & Co, 1868, p. 135.

através do Ser-Não. Ora, esse vaivém, para Johann Fichte, não é outra coisa senão a imaginação. Esta partilha um estatuto absoluto com Deus, com o Mundo e com o Eu, pois só essa reciprocidade permitirá que a “imaginação” (e de novo destacamos o vocábulo com aspas) retenha a descontinuidade do ser e a fugacidade do acidente:

The positing Ego, by the most marvelous of its powers (productive imagination,) holds the vanishing accident firmly, until it has compared it with the accident whereby it is pushed aside.<sup>991</sup>

O acidente aparece, pois, como objecto, por excelência, da “imaginação”, o que nos parece um claro paradoxo, na medida em que, enquanto produtora, a “imaginação” não pode reproduzir ou fixar nem o acidente nem a sua transitoriedade, sobretudo se pensarmos que a comparação entre acidentes resulta no contrário da reprodução: a identificação e, logicamente, o particular. Em última instância, o reconhecimento do acidente permite a metamorfose da fenomenologia em ontologia; porém, para que tal suceda, é necessário que também a faculdade, adjectivada por Fichte como maravilhosa, possa acompanhar o devir eterno.

Daí que a filosofia, sozinha, possa ser descoberta na sua liminar condição ordenadora – à qual escapará a transdiscursividade necessária para a comportação da Verdade oculta. Ou, como Gusdorf, uma vez mais, sintetiza: “L’exposé philosophique ne peut être qu’une coupe au sein d’un devenir. Le langage humain tente de dire, selon la seule dimension qui lui est propre, une réalité pluridimensionnelle. De là une violence interne dont la tension risque de provoquer la rupture du support linguistique. Les penseurs du romantisme se heurtent à l’impossibilité quasi-matérielle de dire l’indicible.”<sup>992</sup> Não nos parece viável que à “imaginação” seja atribuída a voz da imaterialidade, já que, no limite, ela poderia fixar o instante – o que nos leva de novo à natureza intencionalmente material da imaginação e, por conseguinte, à impossibilidade que dela emerja o diálogo entre finitude e infinitude, coluna aporética do Romantismo. A imagem não contém essa espécie de autocontradição de que o vitalismo romântico necessita para se consubstanciar no devir.

A aporia, já platónica, do *eikon* é da ordem da presença do ausente, que a imagem pretende reificar, mas sem nunca ser. Ora, a indecidibilidade romântica reside

---

<sup>991</sup> *Idem, ibidem* p. 170.

<sup>992</sup> Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, p. 40.

precisamente na insustentabilidade da cópia dessa autocontradição, porque se posiciona contra a ordenação final das coisas (que irrealizaria qualquer escatologia):

(...) the Ego seeks to unite what is not unitable, now trying to take the infinite into the form of the finite and now again driven back to posit outside of that form, but in the same moment attempting again to seize it in the form of the finite – this interchange is the power of *Imagination*.<sup>993</sup>

O que é o mesmo que dizer-se que a errância passa a ser a condição do sujeito romântico e, segundo Fichte, a “imaginação” concretiza essa errância na sua manifestação máxima: se a filosofia e a poesia forem tanto mais autênticas quanto maior for a sua vocação para a busca do inatingível, então só através da dúvida permanente pode a filosofia romântica transformar-se em confissão do Eu porque devotada ao ausente. A única parcela da Verdade impossivelmente omissa é a morte, o que explica, de certa forma, por que não pode o pensamento romântico ter casa: somente a errância desafia a morte como domicílio certo e só ela transfigura o próprio sujeito em Eu inacessível no seio do todo transindividual. A “imaginação” teorizada por Fichte é, também ela, errática:

This floating of imagination between irreconcilable links, this its self-contradiction is, as we shall hereafter show, that which extends the condition of the Ego to a time-moment. (For pure reason everything is at once; only for imagination is there a time.) (...) Imagination can not stand this floating long, that is, not longer than a moment (except in the feeling of the sublime, where astonishment, a half of the interchange in time, arises).<sup>994</sup>

Errática, pois, e distensamente errática se em causa estiver o sentimento do sublime: o espanto, o que parece colocar a “imaginação”, que cremos *phantasia*, em uma espécie de metatemporalidade que não apenas envolve o acidente, como parece operar como a memória a partir do momento em que o espanto é produzido. Por isso, ela reflecte o infinito e volta-se na sua direcção, porque o sujeito romântico pensa-se enquanto “encarnação biológica e histórica”<sup>995</sup> que tem no silêncio<sup>996</sup>, perante o

---

<sup>993</sup> J. G. Fichte, *The Science of Knowledge*, pp. 179-180.

<sup>994</sup> *Idem, ibidem* p. 181.

<sup>995</sup> A expressão é de Georges Gusdorf. Cf. Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, p. 40.

<sup>996</sup> J. G. Fichte, “Memoir of Johann Gottlieb Fichte”, in *The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte*, translated from the German by William Smith, London, Trübner & Co, Ludgate Hill, 1889, p.

indecidível, forma de ser diante da sua incompreensibilidade. Ora, a imaginação é, por excelência, o campo da divisibilidade, o que não nos parece compaginável com o Absoluto a que o sujeito aspira totalmente na consciência da parcialidade do conhecimento. Assim, como a infinitude é impossivelmente completa no tempo, é necessário que infinito e finito sejam reunidos pelo sujeito romântico através da “imaginação” que terá por fim permitir a contemplação daqueles:

The absolute opposites (the finite subjective and the infinitive objective) are in advance of the synthesis mere thoughts, and hence ideal, in the sense in which we have always used the word. As soon as they are to be united in thinking, but can not be united, they receive – through the floating of thinking, which in this its function is called imagination – reality, because through this floating they become capable of being contemplated.<sup>997</sup>

Isto implica que o objectivo do que também Fichte chama “imaginação” seja precisamente a nova passagem do real ao ideal, admitindo-se desta forma um estado de sítio tangível entre finito e infinito, entre dizível e indecidível, entre ser e já-não-ser. Nesse limiar, uma vez mais utilizada a metáfora da luz e da sombra<sup>998</sup>, a contemplação tem o estatuto de estado, induzido pelo poder, esse sim activo, da “imaginação”. Não basta, pois, uma lei da representação – como a imaginação seria – para agregar as forças das oposições, já que isso bastaria para aniquilá-las enquanto pólos. A sua reunião deve estar, pois, sob o jugo de uma lei da revelação, que somente em estádio já de síntese (e não nem de tese nem de antítese) poderá beneficiar da reprodução – e já não apenas da acção.

E é precisamente porque pode ser posicionada antes da síntese (ao contrário da imaginação) que a *phantasia* – pairante – permite não apenas a tomada de direcção para o infinito, como a indeterminação que precede todo o acto hermenêutico – e todo o acto em si:

In reflecting upon the power to act, I find myself to be undetermined. In reflecting upon this state [of indeterminacy], this is expressed by saying that the power of imagination “hovers” between opposing determinations. My perception of my freedom starts here.<sup>999</sup>

---

100: “It feels that silence is the most fitting attitude of the finite being towards its Infinite and Incomprehensible original, and that when it is needful that thought should shape itself into words, they should be those of dissidence and modest self-distrust.”

<sup>997</sup> J. G. Fichte, *The Science of Knowledge*, p. 186.

<sup>998</sup> Cf. *Idem, ibidem*, 185.

<sup>999</sup> Fichte, *Ética*, p. 130.

O que significa que a *phantasia* é sempre o início – e nunca a finalidade, com uma diferença preponderante relativamente à imaginação. É que esta tem por alfa e ómega o mundo das aparências, enquanto a *phantasia* ultrapassa a contigência da aparência para poder ser princípio de liberdade e, por isso, de *pré-ocupação*. Como se, sendo princípio de liberdade, fosse também o princípio da dúvida, sendo esta, em suma, que confere realidade. Independentemente da clausura em que Fichte acaba por encerrar o Eu, já que tudo o que lhe é exterior é apenas reflexo do espírito individual. O que nos leva a perguntar se não é a *phantasia* o motor de busca da razão já que é por ela que subsiste a procura e já que Fichte faz assentar na ética a anulação da dúvida:

The feeling of certainty arises from the concurrence of an act of the power of the imagination with the ethical drive. A necessary condition for the possibility of such a feeling is therefore that the subject has actually judged [this concurrence] for himself. This is why there can be no certainty nor any conviction whatsoever in the case of alien judgments and why conscience can absolutely not allow itself to be guided by any authority, which would involve a clear and obvious contradiction – a self-feeling of something that I myself neither am nor do.<sup>1000</sup>

Ora, a imagem, por si só, não pode justificar a certeza. Para todos os efeitos, ela será sempre, como o próprio Fichte afirma, um produto do Eu que, apesar de corresponder a um constructo externo (que pode ou não existir) dependente de leis que lhe são próprias e que ultrapassam o próprio sujeito em autonomia – é, pois, essa autonomia pré-conhecida pelo sujeito que lhe permite tornar também sua a imagem como produto. Em último caso, a imagem detém sempre uma verdade própria e que reside no próprio ser da imagem, o que, se prova como, à guisa das Luzes, a imagem diz a sua verdade, *contradiz* o aparecimento da dúvida e apresenta uma via categoricamente racionalista para a verdade. No limite, seria o imaginário que justificaria como, segundo Goethe, “tout existant est un Analogon de tout autre existant. C’est pourquoi la réalité (*das Dasein*) nous apparaît toujours en même temps divisée et conjointe. Si l’on se fie à l’analogie trop avant, tout se fond dans l’identité; si l’on rejette l’analogie, tout se disperse dans l’infini. Dans les deux cas la réflexion est bloquée, d’un côté par excès de vie, de l’autre par inanition mortelle”<sup>1001</sup>. Logo, a imaginação, território do *eikon*, se

---

<sup>1000</sup> *Idem, ibidem*, p. 166.

<sup>1001</sup> Jedes Existierende ist ein Analogon alles Existierenden; daher erscheint uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft. Folgt man der Analogie zu sehr, so fällt alles identisch

favorece a analogia, não salva o sujeito do perigo da uniformização identitária, e Goethe acaba por condensar a aporia do uso da imaginação ao afirmar quer uma espécie de vivissecção a que a imagem sempre pode ser sujeita, quer a homogeneidade símica e sua consequente morte semântica.

A imaginação seria, pois, tão temporal como o seu sujeito; porém, contrariamente às potencialidades da *phantasia*, está cercada pela passividade da determinação, não podendo responder, pois, ao princípio da tomada de consciência que, segundo Fichte, começa com a “imaginação”. Ao “flutuar” entre os opostos, ela dita a indeterminação do início da consciência do sujeito e, portanto, a sua aceitação como conhecedor, tanto mais que só através da compreensão é que a flutuação da força imaginativa pode ser determinada e fixada. Também neste caso nos parece que o termo “imaginação” é deficitário diante do que está em causa. Enquanto conhecedor, o sujeito passa de um estado activo de certeza para um estado activo também de julgamento, propulsionados ambos pelo desejo. Sem este, a própria imaginação seria vazia<sup>1002</sup>.

Este dado é particularmente relevante na medida em que nos permite, uma vez mais, estabelecer uma divisão entre *phantasia* e imaginação. Somente a primeira preexiste, pelo que somente a primeira pode dialogar com o desejo e, sobretudo, com a espera e com a esperança. A imaginação será sempre uma forma apressada da *phantasia*, potencialmente prejudicial, pois, à produção de conhecimento. A imaginação pode até ser a mãe analógica do saber, como Goethe quis, porém, e ainda que a série de analogias diga respeito à múltipla infinitude, para o alcance da ausência e, por isso, da unidade de que Deus está revestido é necessário perscrutar a latência invisível do mundo. A “imaginação” não pode acompanhar o presente sem fim por forma a encontrar no ruído informe do passado a perfeita construção divina.

### ***Phantasia e linguagem: a idealização do referente da ausência***

Talvez por este motivo a historiografia não tenha eclodido em toda a sua força na era das Luzes, uma era de prosadores, mas sim na era romântica – uma era de poetas. Com efeito, “la doctrine du langage n’est pas une grammaire philosophique, mais une

---

zusammen; meidet man sie, so zerstreut sich alles ins Unendliche. In beiden Fällen stagniert die Betrachtung, einmal als überlebendig, das andere Mal als getötet. <http://www.wissen-im-netz.info/literatur/goethe/maximen/1-14.htm> (20-02-2014)

<sup>1002</sup> Cf. Dieter Henrich, *op. cit.*, p. 222.

doctrine de l'incarnation du Verbe, une grammaire théosophique. Atteinte la limite eschatologique, un langage spirituel s'annonce, où la parole devient transparente à elle-même”<sup>1003</sup>. Como se se dissesse que os românticos aceitassem a abstenção face a uma Verdade total e, só então, uma escrita da ausência pudesse ser afirmada como uma hermenêutica do outro em nome do pretérito e não do presente. O solipsismo de Fichte não fica resolvido, mas o Eu que apregoa como sistema ínfimo da sistematização ideal divina é, assim, categorizado como um *continuum*, o que faz da “imaginação” uma forma de experiência mental tão transcendente que torna do Eu uma espécie de confidente divino. De onde a autoproclamação profética do sujeito romântico e, simultaneamente, da liberdade como prova da dicotomia claro/escuro em que todo o universo está compreendido.

E não é necessário convocar aqui redundâncias esotéricas de hermetismos que terão na morte a suma iniciação para a Verdade. Ao contrário, porque, contrariamente à Verdade *dita* das Luzes, a palavra romântica traduz a impotência do texto para uma unilateralidade de sentidos. Como se o Romantismo fosse, de facto, a celebração e a comemoração do Verbo na medida em que pode já ser a sua recordação. Por isso, “L'Œuvre irréalisable est l'horizon sur lequel se projettent les œuvres réalisées”<sup>1004</sup>. E não duvidamos afirmar que, mais do que a poesia ou do que a autobiografia, a historiografia será essa obra. Assim,

Even after it [the product of this hovering, a product that does not yet possess any sharp outlines, is determined and fixed] has been determined, however, the sharp boundary can easily be lost again, in which case the object will be retained only in the power of the imagination.<sup>1005</sup>

Porque, na verdade, o movimento de abertura e de fecho dos olhos – sinal de um olhar ontológico que é tanto testemunha como vidente – será o símbolo do Romantismo, fundando, assim, a consciência sobre as distâncias do Ser e do Não-Ser, e em correspondência com a *phantasia*, dizemos nós, oscilante entre contrários. Assim, a palavra sobrepõe-se à imagem, já que esta não pode ser o espelho da universalidade das coisas, enquanto a linguagem verbal ultrapassa a realidade humana. A semântica, dir-se-ia, horizontal, da imagem não propulsiona uma dialéctica ascendente nem pode imbuir o vitalismo do século XIX. Em contraste, a palavra desafia a mestria do sujeito, na

---

<sup>1003</sup> Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, p. 403.

<sup>1004</sup> *Idem, ibidem*, p. 409.

<sup>1005</sup> Fichte, *Ethics*, p. 184.

medida em que guarda em si o mistério das origens, subsistindo como particularidade desconhecida que é centro de si mesma<sup>1006</sup> e que, por isso, pode ser expressão da alma do mundo.

Ora, se as palavras usam o poeta e não o contrário<sup>1007</sup>, então podemos considerar que a palavra é a manifestação, por excelência, do silêncio a que o sublime obriga o homem romântico. Pelo que o sujeito – tanto mais quando em causa estiver o sujeito historiográfico – reterá o *continuum* temporal, de que a sua mente é correspondente, através daquilo que, existindo e não existindo fora de si, de si depende para poder ordenar-se, por oposição à imagem, que, tendo as suas próprias leis, segundo Fichte, nunca pode inverter a sua determinação. Por isso, a palavra pode estar associada a uma faculdade que ultrapasse a autoridade imagética, o que nos leva a deduzir que só a palavra poderá idealizar o referente-ausente e, nessa medida, porque autónoma ao produto (imagem ou forma, para nos atermos à definição kantiana), operar num campo que tem na *phantasia* liberdade suficiente para a génese da representificação, sem que esta seja mera reificação ou representação do ausente.

É a constatação do segredo do mundo que nos faz regressar à metáfora da luz. A imaginação é da ordem da iluminação perpétua (mas não eterna); a *phantasia* compreende a força sigilosa dos contrários e, por esse motivo, só ela pode assistir a memória aquando da revelação historiográfica do acontecimento. É por isso que, como na lógica judaico-cristã, o Verbo pode encarnar. E, por isso, não admira que, com os românticos, também as línguas arcaicas sejam redescobertas.

Mas não é tudo. Uma análise cuidada das *Méditations Personelles sur la Philosophie Élémentaire* de Fichte dá-nos conta não apenas da confirmação das premissas que acabámos de expor, mas, outrossim, de novos aspectos que não apenas atestam como é a *phantasia* e não a imaginação que *dá vida* (e a expressão não é aqui utilizada de forma arbitrária) às impressões deixadas na memória, para retomarmos a égide platónica, como fazem da *phantasia* uma espécie de metacategoria da condição temporal do homem. Sobretudo porque o homem romântico, enquanto *medium* entre o universo e o mundo colectivo dos sujeitos que não atinge a determinação das coisas, não pode ter na mera transposição formal (e que é a definição que Kant apresenta para a imaginação) força para posicionar, agora sim, representações no tempo. Nas

---

<sup>1006</sup> Novalis, “Monologue”, in *Semences*, Paris, Allia, 2004, pp. 264-265: “... la particularité de la langue, à savoir qu’elle ne s’occupe que d’elle-même, personne ne la connaît (...).”

<sup>1007</sup> Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, p. 415.



*Meditações*, Fichte vai um pouco mais longe, e o que havia sido a contradição entre o Ser e o Ser-Não devem agora Eu e Não-Eu.

As implicações, para o que nos interessa, são significativas. Ainda que esta transmutação seja o fundamento e a insolubilidade do próprio solipsismo, é neste contexto que Fichte diseca a consciência originária em sensação externa no espaço, sensação interna no tempo e, através da imaginação, a intuição<sup>1008</sup>. Assim sendo, a imagem não pode anteceder nenhuma destas partes na medida em que se supõe que à imagem corresponda sempre um constructo externo (como o autor defendera já na sua *Ética*). Ora, a imaginação (*Phantasie*) é o meio através do qual um ponto A transfere para o ponto Não-A algo que está nele<sup>1009</sup> de forma voluntária e inteiramente livre. Ou, para utilizarmos o vocabulário de Fichte, espontaneamente. Sendo que, segundo Kant, a imaginação é espontaneidade<sup>1010</sup> (o que dela faz imaginação produtora), ela actua sobre o tempo, que não se deixa realizar, e sobre o espaço, que não se deixa fixar. Não admira, pois, que a imaginação, agora já *phantasia* flutue entre contrários, uma vez que é ela quem auxilia o sujeito na apreensão de ambas as categorias:

Je perçois ici une parfaite analogie; en effet, de même que la substantialité procédait du sensible en général, de la matière, de même l'action réciproque procède de l'espace, et la causalité du temps (cette comparaison, si nous la poursuivons, nous conduira bien à quelque chose). Dans un cas, le sensible en général (la matière) a été réalisé, et l'a été comme quelque chose de permanent. Dans l'autre, ce qui comprend la sensation interne, le temps, devrait donc être pensé et réalisé comme fixé, comme établi en tant que permanence, et non comme dépendant de notre imagination et de notre appréhension. Seulement, je crois que le temps ne se laisse pas réaliser, ni l'espace, fixer. 2) De même que le sensible en général nécessite l'acceptation préalable du temps et de l'espace, de même pour fixer le sensible, il nous faudrait faire reposer la déduction des catégories. 3) L'espace, selon moi, le concept positif et le temps, le concept négatif. Dès lors, l'espace ne devrait-il pas être fixé antérieurement au temps? Et, pourtant, on pourrait tout aussi bien faire l'inverse, puisque l'espace naît, selon Kant, de la liaison des deux; mais Kant pouvait bien avoir tort sur ce point.<sup>1011</sup>

A impossibilidade de realização do tempo e de fixação do espaço é consequência da causalidade temporal, mãe de todas as causas. Por um lado, porque assim se torna o

---

<sup>1008</sup> J. G. Fichte, *Méditations Personnelles sur la Philosophie Élémentaire*, Paris, Vrin, 1999, p. 112.

<sup>1009</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>1010</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*, p. 120.

<sup>1011</sup> Cf. J. G. Fichte, *Méditations Personnelles sur la Philosophie Élémentaire*, p. 134.

espaço o conceito positivo, e o tempo o conceito negativo. O mesmo é dizer que o espaço é apreensível externamente, mas imobilizável internamente, e que o tempo é compreendido internamente mas não acumulável externamente. A consequência directa destes princípios coloca a “imaginação” no mesmo plano de acção que a memória: é a *phantasia* que realizará a impressão. A metáfora não é nova, como bem sabemos. Mas, em Fichte, a impressão não surge como metáfora para melhor entendimento da memória. Surge antes associada ao nascimento da intuição, facto que nos é particularmente caro, uma vez que, se em Fichte a imaginação é, como afirmámos já, a transferência de uma realidade, então a própria imagem é apenas um dos constructos e está limitadamente à mercê da sensação, dado que é necessariamente da ordem do espaço, comprometendo, assim, a intuição.

Como mais tarde Heidegger virá a tentar a articulação de imaginação transcendental com o tempo, afirmando que o tempo surge como intuição da imaginação transcendental, Fichte acaba por retirar autenticidade à imagem a partir do momento em que opta pela impressão como matéria da sensação intuída no tempo. Como a representação é descrita como o que interpreta a imaginação, podemos reafirmar que em causa está sempre *phantasia* e que o labor da imaginação lhe é ulterior, na medida em que a imaginação não pode escapar conceptualmente a uma eterna duplicidade que vai contra a correnteza temporal. Se o tempo detém, em última análise, a integralidade mais próxima do divino, a imaginação assim chamada só poderia fixar o espaço e, assim, ser permanentemente obstáculo à linguagem verbal como supermundo que antecede as representações. Ao contrário, a *phantasia* parece não apenas poder ser fundamento para uma metafísica, como não tem no Verbo um código transgressor. O Verbo acompanha, pois, a intuição (que não pode ser na sua génese uma forma) e, por esse motivo, é a expressão que a *phantasia* encontra no Ser para a sensação do Não-Ser.

O que valida a *phantasia* como força espontânea (a vontade distensa no tempo) e a impressão como marca do Não-Ser: sendo a impressão a objectividade da sensação intuída *no* tempo e, possivelmente, *para* o espaço, então, diante da irrealizabilidade de um e da instabilidade do outro, a *phantasia* é tanto da ordem da escrita do passado como da escrita sobre o futuro, o que significa que a *phantasia*, que partilha com a representação e com a representação da representação a sua ascendência espontânea<sup>1012</sup>,

---

<sup>1012</sup> Cf. J. G. Fichte, *Méditations Personelles sur la Philosophie Élémentaire*, pp. 147-148.

estará tanto na base do conhecer quanto mais dependente estiver o Eu do Não-Eu. Isto é particularmente incisivo no que toca ao conhecimento historiográfico e à hermenêutica.

Porque, em última análise, a coexistência sempre da verdade com o seu encobrimento gera a simpatia da impressão – mais do que meramente a empatia. Assim, a linguagem que secunda a *phantasia* não pode ser apresentada como máquina de representações, porque ela permite a experiência do Absoluto, aquela que diminui o sujeito somente para que este possa transfigurar-se em eternidade, pelo que apenas o contacto com a duração poderá tornar o sujeito num Eu pré-ocupado e, por isso, transformar em simpáticas sensações que, por definição, são egoístas (porque estão ligadas ao sujeito e não aos objectos que as proporcionam). E, talvez, o impacto das filosofias e da poesia românticas tenha, assim, devindo uma forma maior que tem na historiografia compreensão do *Outro* pela Palavra.

### **A *phantasia* como segurança da ausência**

Dir-se-ia, pois, que a descoberta de que o Eu é um Eu caminha a par e passo com a sistemática conclusão de que o esconderijo da verdade pode ser auscultado através da redescoberta do Outro, numa busca que só pode ser principiada diante do que Pascal, citado por Lévy-Brühl reportando-se a uma experiência que Jacobi data da sua infância, chama de “le silence éternel de ces espaces infinis m’effraye”<sup>1013</sup>. É que a procura do Absoluto deve ser, também e já, participação no Absoluto. Claro que estamos diante da implicação do Eu romântico em todos os ângulos da sua experiência. Mas o fito seria precisamente esse. O sujeito deve anular-se enquanto verdade, mas não enquanto sujeito na sua procura pelo Absoluto.

Assim, a narrativa historiográfica, fundação de uma espécie diferente de amor isento de pietismos: “Or, la Vérité vraie, la seule nécessaire, n’est pas une vérité qu’on possède, mais une vérité dont on est possédé”<sup>1014</sup>, o que significa que a *phantasia* poderá, em termos gadamerianos, consistir no encontro entre a continuidade da História e o instante da existência, razão pela qual só a era romântica poderia assistir ao desenvolvimento e consolidação de uma heurística (e de uma hermenêutica) que tivesse

---

3. <sup>1013</sup> As palavras são de Jacobi. Cf. Lévy-Brühl, *La Philosophie de Jacobi*, Paris, Alcan, 1894, p.

<sup>1014</sup> Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, p. 99.

em uma forma alucinatória (e, por isso, informe) a responsabilidade de um objecto que não pode ser apreensível senão na duração temporal, onde, porque latência escondida da verdade, está a salvo de todas as percepções falsas, apesar de e em nome da sua ausência.

Ora, porque em Fichte a causalidade advém precisamente do tempo, poder-se-á avançar que esta *phantasia*, que é *Phantasie* e não mera *Einbildungskraft*, põe a descoberto, antes de Dilthey e, depois, Heidegger ou Jaspers, o papel do instante que, não sendo ainda (e podendo nunca vir a ser) um momento historicamente expressivo, é o momento em que o sujeito existe histórica e autonomamente em relação aos significados que somente a posteridade poderá (ou não) construir. Podemos até concordar que Fichte, através da sua teorização sobre o conceito de “imaginação”, acaba por transformar-se em influência decisiva para a filosofia da arte e para a teoria poética da sua época<sup>1015</sup>, mas tendemos a considerar mais relevante precisamente o que da sua teorização serve para o entendimento das origens da hermenêutica historiográfica.

Como se o Romantismo elege-se a ontologia acima de todas as coisas porque somente uma epistemologia subordinada à ontologia (e não o contrário) pudesse surtir o efeito alucinatório da representificação do *Outro*, deixa ao sujeito a capacidade de questionar o presente diante do reconhecimento do passado e do futuro como infinitos. Daí que o sujeito romântico esteja numa *crise* constante, como se *intuísse*, roçando a experiência mística, como é o caso de Jacobi, que o problema da ontologia do tempo é a superior das perguntas pois nela cabem todas as demais – porque o instante corporifica, ideal e parcialmente através do sujeito, o problema da continuidade histórica.

Ora, em Fichte, a *phantasia*, porque pilar da busca do Absoluto e, nesse altar, prova da dependência do Eu face ao Não-Eu, e porque não pode ser confundida com a imaginação enquanto *Einbildungskraft*, permite a sensação do envelhecimento do tempo ou da sua aceleração. A expressão buscámo-la em H.-G. Gadamer<sup>1016</sup> e serve-nos aqui para reafirmar que a existência temporal do homem – em última análise, a mais profunda e a mais exterior de todos os aspectos da idade humana – não é mera ilusão e que a imaginação pensada e nomeada *tout court* somente poderá conduzir precisamente a que o homem se desconheça enquanto destino e, nesse reconhecimento, conte com a interpretação da ausência como prova da sua descontinuidade e do trânsito, também ele descontínuo, do Outro para encontrar a História. É nessa medida que “la realidad de la

---

<sup>1015</sup> Dieter Henrich, *op. cit.*, p. 198.

<sup>1016</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, II, p. 136.

historia no se nos da en la actualización cognitiva del pasado ni en el dominio cognitivo del acontecer, sino en la experiencia de nuestro destino”<sup>1017</sup>.

Como se se dissesse que, mesmo antes de a organização da narrativa historiográfica representificar o ausente, este aguardasse pela reconciliação com o tempo através da confiança e da confiança no interior da *Phantasie* íntima do sujeito. Esse estágio antecede qualquer representação ou monumentalidade e é como que transubstanciação revelatória que terá na Palavra – e não na imagem – a compreensão do pretérito enquanto inacabado. A imaginação enquanto *Einbildungskraft* poderia servir uma definição de tempo como sucessão de agoras; porém, para que o tempo possa ser pensado por um sujeito assumido como “Eu sou pensado”, como é o caso do sujeito romântico<sup>1018</sup>, a *phantasia* recobre muito mais do que uma consciência da actualidade. Voltemos, pois, às *Meditações Pessoais* de Fichte:

L’essence du Moi consiste en une réalisation. A devrait donc réaliser en x quelque chose de Non-A. Il ne s’agirait donc pas de présentation, mais de représentation. En présentant, le Moi se présente par sa propre force; or se présenter soi même, Non-A (la négation) ne le peut.<sup>1019</sup>

Ora, ao contrário do tempo (que não se realiza), o sujeito tem nessa realização a sua causalidade. Nessa realização do Eu, o seu desdobramento corresponderá a uma representação – o que é essencial, já que a realização implica a presença do Eu transferido em real (a representação). Isto significa que o que não é presente não pode ser representado, a não ser por um artifício da lógica que identifique, arbitrariamente, a essência com o seu duplo – isto é, com o seu *eikon*. Se o tempo não é realizável, então a espontaneidade da sua desejada representação só pode redundar em representificação, que será a atribuição da presença ao que está ausente. Partindo deste princípio, dar o nome de representação ao ser representificado só pode contribuir para torná-lo em Ser negativo e não ausente. Porque à representificação não pode nunca faltar a ausência do seu objecto. Representificar o passado será sempre, pois, a garantia da ausência. Não apenas para que a distância hermenêutica seja cumprida, mas para que, indubitavelmente, não se cometa a profanação de *a-presentar*.

---

<sup>1017</sup> *Idem, ibidem*, p. 139.

<sup>1018</sup> Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, p. 101.

<sup>1019</sup> J. G. Fichte, *Méditations Personnelles sur la Philosophie Élémentaire*, p. 110.

A imaginação enquanto *Einbildungskraft* ofereceria sempre um sentido finito para o instante, quando este somente pode devir significado, ou mesmo verdade; assim, acabaria por imobilizar o que nele não pode tornar-se conscientemente temporal: a sua cópia ou, para recorrer a Fichte, ainda, o seu *Analogon*. Quanto à *Phantasia*, “Eso que revela es verdad. No se trata del siempre variable y que fluidifica todas las aristas y contornos fijos de la corriente histórica. El hecho de que algo se detenga y quede inmóvil parece propiciar la revelación de una verdad.”<sup>1020</sup> A acção decorrente da *phantasia* não pretende imobilizar o tempo, na medida em que é tradução da sua fluidez; o que ela pode imobilizar, sem dúvida, é a descontinuidade dentro da continuidade: o acontecimento, pelo que o que a era romântica trouxe à cena do pensamento sobre a temporalidade e sobre a imaginação foi precisa e metaforicamente a rejeição da figura da *Enciclopédia* – sùmula do saber e dos saberes – em nome de um fragmentarismo em que o particular e a totalidade são ambos experiência de infinito.

O que, em suma, significa que está aberto o caminho para a fenomenologia e para a retenção temporalmente consciente da Verdade, não apenas como a patência das coisas particulares mas como sensação do Eu posto no tempo – do qual estará sempre dependente a geração da matéria necessária para que parte da verdade seja mostrada. A verdade é, pois, o que pode ser recordado, o que transforma o sujeito não apenas na matéria do tempo, mas no encantador do esquecimento, já que, em última análise, a treva de que o Romantismo depende para a sua dialéctica entre luz e sombra tem a sua máxima expressão no olvido que são todas as coisas desconhecidas.

### **Um dinamismo hermenêutico**

Ora, a imaginação não possibilita uma distinção segura entre coisa e sujeito na medida em que este mesmo é passivelmente transformado em coisa – e em matéria. É que a imagem acaba por encarnar a objectividade das coisas colocando uma forma da sua natureza à frente da sua linguagem (o que se revela anacrónico no caso da narrativa historiográfica), interrompendo, assim, a sua ausência com uma descontinuidade que não é concordante com a sua natureza. Esta fica circunscrita na medida em que a imagem nunca pode ser considerada como restauração do ser das coisas em si, senão o

---

<sup>1020</sup> H-G. Gadamer, *Verdad y Método*, II, p. 140.

aparecimento de outra coisa e, por conseguinte, uma realidade unilateral e cujo pretérito é o não-ser. Ora, o que a *phantasia* permite é precisamente que o pretérito das coisas seja o ser e a vontade que determina a sua representificação uma forma de igualar as coisas com uma alma como elas criada. De onde resulta a cognoscibilidade do ser ausente. O Romantismo como teologia enquadra-se bem na deformação ontológica da imagem, pois, ao operar permanentemente entre os pólos unidos do infinito e do finito e ao transformar em crise do sujeito a espontaneidade de fundar um finito para o infinito através da arte e, dizemos, através da hermenêutica.

A formulação de H.-G. Gadamer não pode ser escamoteada pela coragem filosófica e humana que representa: “en este sentido perdura la tarea de la metafísica como una tarea que no se puede resolver ya como metafísica, es decir, recurriendo a un intelecto finito. La pregunta es si hay posibilidades finitas de dar razón de esa correspondencia. ¿ Se da una fundamentación de dicha correspondencia que no se evada a la infinitud de un espíritu divino y pueda sin embargo explicar la correspondencia ilimitada entre el alma y el ser? Mi respuesta es afirmativa. Hay un camino al que apunta la filosofía cada vez con más claridad y que da testimonio de esa correspondencia. Es el camino del lenguaje.”<sup>1021</sup> Ora, a *phantasia* deixa espaço para a linguagem – contrariamente à construção de imagens. Com efeito, só a linguagem pode ser comum a todas as representações, admitindo nelas quer o silêncio como esquecimento, quer o ponto de convergência da acção humana e, sumamente, da *práxis*.

Ora, a substituição da *Enciclopédia*, imagem que Georges Gusdorf utiliza para singularizar o carácter romântico, só pode ser feita precisamente porque, em primeiro lugar, a linguagem pode assumir-se como autenticidade do sujeito; em segundo lugar, porque a linguagem acompanha a temporalidade humana dado que lhe serve de objectivação tanto quanto de subjectivização; em terceiro lugar, porque permite ao homem, enquanto ser anamnético; finalmente, porque só a revelação pelo Verbo pode desterritorializar o tempo transformando-o em limiar e em crise e não em sucessão. As suspeitas confirmadas de H.-G. Gadamer devem de novo ser convocadas: “Al fin y al cabo el verdadero ser de las cosas se hace asequible en su aparición lingüística, en la idealidad de su mención, inaccesible a la mirada no conceptual de la experiencia, que no percibe la mención misma ni la lingüisticidad de la aparición de las cosas”<sup>1022</sup>.

---

<sup>1021</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, II, p. 76.

<sup>1022</sup> *Idem, ibidem*, p. 77.

Somente o termo *phantasia* envolve em si o grego *phásis*: a manifestação, o aspecto, a forma que não é imagem mas que comparece como fenómeno e desaparece como aparição, independente da presença de sujeito mas reconhecida pela responsabilidade hermenêutica do homem, pelo que somente ela pode ser gênese de uma aparição linguística das coisas, abrindo caminho à sua conceptualização – e à sua recordação. O receio socrático dessa invenção sumérica que foi a escrita talvez pudesse intuir, já que, feito recordação, o acontecimento só podia devir *logos* – razão pela qual a historiografia não poderia ser originalmente platónica, mas razão também pela qual a dramática aporia do referente ausente terá na história da emergência e consolidação da historiografia a mais dolorosa e responsável voz. Porque a linguagem não corresponde a uma pré-formulação do mundo, só ela poderá ser coadjuvante no que Paul Ricoeur chama pré-compreensão do mundo e que está, claramente, na base da construção narrativa da recordação. Se quisermos seguir Gadamer, então, se a obra de arte pode resultar de um acto *sunâmbulo* – de que o Romantismo foi apogeu enquanto descoberta do inconsciente criador –, então a historiografia mais reflecte esse auge na medida em que efectiva um acto fantasmático: a subjectividade ocupa o seu lugar ponderado de morte futura e pode, através da linguagem, transcender a sua individualidade.

Se a historiografia, com a arte, for considerada acto voltado para a autocompreensão (também), a *phantasia*, nos moldes em que Fichte a apresenta, operará a definitiva diferença entre ambas. É que a insatisfação que caracteriza a autocompreensão humana<sup>1023</sup>, e de que o Romantismo é tributário, quer na sua face religiosa, quer na sua face estética, tem na linguagem instrumento para suportar a impossível identidade de todas as coisas. A imaginação pode, no limite, oferecer a natureza do mundo, mas não pode abrir esse mundo nem proceder à compreensão do seu campo de experiência. Ao contrário, a *phantasia* torna sensível a linguagem das coisas, o que não apenas compreende o silêncio, como, outrossim, o desejo da mediação. Será a finitude do sujeito a proceder a essa mediação, tanto mais que é a linguagem a ordem, por excelência, do preenchimento existencial do vazio que separa, interminavelmente, o sujeito das coisas.

A *phantasia* parece, pois, uma espécie de metalinguagem das coisas, na medida em que sujeito activo e mundo *aparente* formam um acontecimento para que o

---

<sup>1023</sup> *Idem, ibidem*, p. 80.



acontecimento seja revelado. É desta maneira que tempo e linguagem aparecem assimilados:

The idea must therefore have become in him so clear, living, and, independent, that it already clothes itself to him in words; and, penetrating to the innermost spirit of his language, frames thence a vesture for itself by its own inherent power. The Idea itself must speak, not the Author. His will, his individuality, his peculiar method and art, must disappear from his page, so that only the method and art of his Idea may live the highest life which it can attain in his language and in his time.<sup>1024</sup>

Não apenas está em causa um conceito-chave para o Romantismo, como foi o conceito de autoridade, como, também, linguagem e tempo partilham a mesma finitude dentro da infinitude. Como se se dissesse que a imagem é um prenúncio de morte, e a palavra uma dádiva de vida. Diante da ontologia perpetuamente perdida do passado, a *phantasia*, originalmente “luz”, vem mostrar como a linguagem é dita sem que ela mesma tenha de ser dita, o que exime o sujeito da tensão face à essência da coisa passada, dando-lhe a oportunidade de restaurar a natureza das coisas através da linguagem, o que significa que a pressão filosófica entre linguagem e natureza fica mitigada pelo horizonte historiográfico, se chamarmos ao palco a *phantasia* para com esta preencher inicialmente a distância hermenêutica. A historiografia será, pois, uma forma de resgatar a linguagem à sua fama de arabesco simbólico, para usar uma imagem tão cara aos românticos.

A Palavra parece ser, pois, a realização possível do tempo e a fixação possível do espaço – as duas improbabilidades de que Fichte nos falava – sobretudo se pensarmos que a Palavra revela as coisas passadas e que, sob a capa vulgar de coisa, pode esconder-se o vocábulo alemão *Sache* – tanto coisa como causa – e o vocábulo latino original, *causa*. A *phantasia* parece própria, pois, à narração das causas e, assim, a ideia podem ser a causa da Palavra e a causa pode tornar a Palavra materialização metafísica da verdade – e, nesse sentido, solução lógica para aporias antigas. Da imaginação como *Einbildungskraft*, não poderia nascer a dilucidação da *aletheia*; porém, da *phantasia* e do seu transcurso narrativo não apenas podem resultar o descobrimento da parcialidade permitida na própria raiz de *aletheia*, como, sobretudo, a ordenação do juízo, que é a aspiração máxima do ser verdadeiro. A imaginação produz

---

<sup>1024</sup> Fichte, *Popular Works*, “The nature of the Scholar. Of the Scholar as Author”, p. 315.

sempre a especulação; a *phantasia* pretere a especularidade do mundo em nome da desocultação do que está encoberto que a elaboração do juízo requer.

No entanto, este é necessariamente posterior. Ora, como Gadamer lembra, a palavra grega para enunciado ou juízo seria *apophansis*<sup>1025</sup>, e a sua pretensão seria mostrar o ser como ele é – sabemos que esse ser é sempre um ser em diferido e que o nihilismo romântico só é preenchido pela ausência absoluta que, todavia, não é um nada. A não- confusão entre nada e ausência será ditada, pois, pela linguagem:

Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje.<sup>1026</sup>

Entre autoridade e autenticidade, o Romantismo, ora levando o Eu aos limites do solipsismo, ora aclamando o amor cívico como forma de amplificar a revolução, afirma os seus protagonistas como núncios da ausência como forma de persistir humanamente. A teologia negativa do Romantismo afirma-se, pois, pelo discurso, já que a imagem implicaria um excesso de sentido que *de*-mitificaria a ocultação do transcendente. Na verdade, a imaginação compreende o Nada – enquanto a *Phantasia* admite o Não-Ser. E talvez nesta diferença resida a pedra de toque que ditará o erro de reivindicar-se para a narrativa historiográfica uma imaginação que, se eventualmente pode servir outras narrativas, fica ofensivamente aquém da responsabilidade que o historiador tem em mãos. De certa forma, cada historiador encarna uma espécie de teologia da negação em que a estrutura positiva do Nada é radicalmente deposta em favor da estrutura negativa que o Não-Ser oferece. Voluntária ou involuntariamente, o historiador, como o poeta romântico, vê-se na encruzilhada que pontua a necessidade lógica de estar consciente do Eu para poder consciencializar-se do Não-Eu – sendo também o inverso verdadeiro.

Isto significa que não foi necessário esperar pelo século XIX para que as filosofias da alteridade quisessem reconhecer o rosto do *Outro*. O Eu romântico impôs como centro ontológico de toda a sua actividade a seguinte premissa: “l’absence de l’Être, reconnue comme telle, est un rappel à l’ordre de la Présence.”<sup>1027</sup>. Por isso, é falsa a defesa de que a experiência estética confronta por excelência o homem com o abismo da consciência sobre o Não-Ser, na medida em que, no caso da obra de arte, a imagem pode e deve sobrepor-se ao discurso por forma a criar a presença. No caso da

---

<sup>1025</sup> H-G. Gadamer, *Verdad y Método*, II, p. 53.

<sup>1026</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>1027</sup> Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, p. 118.

narrativa historiográfica, como veremos à frente, a presença está criada no seio da ausência. Ou, para repetir a pergunta dolorosa de Karl Jaspers, tratar-se-á sempre, em última análise, de saber se do fundo escuro de todas as coisas poderá brilhar um ser.

Ora, o Romantismo levou às últimas consequências para o Eu esta pergunta e deixou o caminho aberto para que a historiografia – e a filosofia – do século XX pudessem ter nela razão para que outra pergunta possa ser feita: diante do passado, é o sujeito que quer conhecer, ou é a linguagem das coisas silenciadas que apela, mesmo no silêncio, a ser narrada? O Romantismo como fonte da hermenêutica, filosófica, sim, mas definitivamente e também historiográfica, deve ser pesado tendo por raiz a revisão dos usos conceptuais da imaginação e a sua substituição e superação potencial por *phantasia*. Esta pode, segundo os desígnios de Schleiermacher e o racionalismo místico de Fichte, ser a chave para o círculo hermenêutico. Porque se, para Schleiermacher, a hermenêutica era já mais do que uma técnica interpretativa<sup>1028</sup>, a compreensão dos equívocos presentes na assunção da imaginação como força vitalista pode levar-nos à importância da *phantasia* como centro da interpretação historiográfica da condição humana.

---

<sup>1028</sup> Giovanni Reale e Dario Antiseri, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, III, *Del Romantismo hasta hoy*, Barcelona, Editorial Herder, 1992, p. 46.

## Capítulo XX

### Husserl: a *phantasia* precede a imaginação – e a recordação

A reflexão que Husserl leva a cabo em *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, assenta parcial, mas essencialmente, na ideia de separação (*Spaltung*) como possível, porém contestado equilíbrio entre *phantasia* e imaginação. Na verdade, essa separação será tanto mais múltipla – e, por isso, arriscando transformar-se em equilíbrio –, tendo em conta que ela dista e aproxima *phantasia* e imaginação em função do Eu e dos sucessivos e correlatos papéis que este assume enquanto sujeito que *phantasia* e que é *phantasiado*.

A citação eleita por Marc Richir para abrir o seu capítulo acerca das estruturas complexas da imaginação, tal como Husserl as pensou<sup>1029</sup>, oferece uma súpula sobre a tipologia nivelada e hierárquica através da qual o filósofo dispôs a sua fenomenologia da imaginação. O nosso ponto de partida será, pois, o mesmo de Marc Richir; porém, o nosso interesse no conceito de separação (*Spaltung*) conduzir-nos-á à encruzilhada do saber histórico apartada dos moldes psicanalíticos que são o fito de Richir. Na verdade, trata-se de eleger uma meta oposta, pois que a incidência da nossa passagem por Husserl busca uma meta centrífuga da própria *fantasia*, por forma a que a sua companheira dicotómica possa ser retirada de correntes teóricas que a esteticizam – mas que não a compreendem. Escreve, pois, Husserl, em 1912:

In the same way, if a sad situation hovers before me in phantasy, then either the grief belongs to the phantasy, namely, when I Project myself into the nexus of the phantasy and do so as one who is grieving (I stand and grieve, for example, at the bier of someone presented in phantasy as deceased); or if I do not phantasymyself andmy grief into the sad situation but

---

<sup>1029</sup> Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Paris, Millon, 2004, p. 9.

instead phantasy someone else who is grieving, then it is his grief that is phantasied; or, finally, I do not phantasy any grief whatsoever, but actually “sense” grief on the basis of the presentation. In this last case, I can say: Supposing this were reality, it would be sad. Here I make a hypothetical statement, an assumption, and this assumption founds the “it would be sad.” I can do this with any such modification, with the picture, and so on.<sup>1030</sup>

Segundo a proposta de Husserl, a explicitação de um exemplo ocorre apenas quando, indagando sobre as fronteiras entre imaginação e *phantasia* e tendo eleito para esse efeito a tristeza como mote, aquela acontece, decorrente da projecção do sujeito na própria *phantasia* – sendo esta a *instância* em que sujeito e representação de *si* e do *outro* devém. Em ambos os outros casos, ou o sujeito está ausente do *efeito* resultante da *fantasia*, ou esta não acontece, mas antes, em seu lugar, a experiência real da tristeza. Somente na primeira possibilidade um exemplo é fornecido. Não é casual a sua escolha.

### **A indigência do vivido**

De facto, porque a própria recordação (*Erinnerung*) pode estar na origem da separação (*Spaltung*), limiar entre *phantasia* e imaginação, a apresentação de um sujeito em luto torna interdependentes o acto de recordar e o que Marc Richir aceita, como tradução, “phantasmer”. Como, para Husserl, no extremo das possibilidades, a própria consciência do sujeito sobre a imagem está separada do eventual alicerce físico da imagem, a *in-existência* entificada do cadáver oferece a circunstância de diálogo máximo entre *phantasia* e o acto bicéfalo sobre o qual age, porque cindida dele, a imaginação.

Entre ambas, a diferença pode estar (sem que esta seja uma conclusão finita para o próprio Husserl) precisamente na tipologia bipartida dos sujeitos. Assim sendo, o sujeito do mundo da *phantasia* habita uma espacialidade apreendida, dentro da qual o sujeito assume sempre uma posição (daí recorrermos a um vocábulo da originário em *espaço*). Pelo contrário, o sujeito que habita a *phantasia*, mas que é definido como actual, porque dele resulta a actualização e reprodução de si-mesmo, fica desprovido de posição e sujeito à mudança permanente. Richir lembra que, diante da bipartição dos sujeitos classificados em nome do mundo de cada um, não existe cisão (*Spaltung*) entre

---

<sup>1030</sup> E. Husserl, *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898-1925)*, translated by J. Brough, Dordrecht, Springer, 2005, pp. 554-555.

os mundos. Existe, no entanto, uma disjunção, que acabará por conduzir a uma descontinuidade: é que o sujeito da *phantasia* é o único que possui graus de vivência.

Os chamados “vivididos” possibilitam, então, a imaginação, resultante sempre em imagens impossivelmente encontradas já que não existe materialidade para a sua conservação. Daí, pois, que os chamados “vivididos” sejam *indigentes, múltiplos e viventes*<sup>1031</sup>. A catalogação de Husserl serve bem os nossos propósitos, já que traduz a fugacidade do único suporte em que quer a intencionalidade, quer a inintencionalidade da recordação podem estar assentes, sem que essa concretude exija um acessório físico: a temporalidade. É esta que possibilita ao sujeito da *phantasia* e à sua consciência interna um acto criador, da mesma forma que é ela que potencia o sujeito actual como um Eu implicado na imagem como produto e, ao mesmo tempo, reproduzidor.

A indigência do vivido traduz-se, enquanto latência imarcescível, na consciência da passagem do presente. Assim, se entre mundos a *Spaltung* não actua como divisora de águas (pois que *phantasia* emerge como uma casa universalizada para cada sujeito), mas porque é ela que distingue a posição ou a ordem das acções inerentes do “phantasmer”, tanto a imagem como a recordação partilham o estatuto, dizemos, de acontecimento – para o qual a expressão francesa *événement* é, indubitavelmente, mais acurada. Este manifesta-se dentro de um estado contínuo (limitado) do Ser no qual imagem e recordação são manifestações do sujeito temporal como crise, já que é da cisão que resulta a descontinuidade.

Como Alice Mara Serra bem sintetiza, a emergência da *Spaltung* pode até não conduzir à implosão da estrutura diádica da significação, mas adia o preenchimento da intenção e leva à ampliação da estrutura dependente dos signos<sup>1032</sup>. Do ponto de vista da epistemologia da linguagem, tal faz sentido no edifício noético que Husserl constrói. Porém, se nos concentrarmos nas implicações fenomenológicas da própria *Spaltung*, a díade *phantasia*/ imaginação torna-se mediadora dos sujeitos implicados na unidade dos dois mundos, mediadora entre as experiências temporais do sujeito, mediadora, pois, porque no limiar entre intimidade e mundaneidade e, por intenção ou atenção, ela revela a consciência reprodutiva do sujeito. Mesmo que – ou talvez por isso – Husserl ligue a recordação e o seu encadeamento em série a uma consciência constituinte.

---

<sup>1031</sup> Marc Richir, *op. cit.*, p.11.

<sup>1032</sup> Cf. Alice Mara Serra, “Do sentido da lembrança em Edmund Husserl”, *Kriterion. Revista de Filosofia*, Vol. 50, N.º 119, Belo Horizonte, Junho, 2009. Cf. [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2009000100010&lng=pt&nrm=iso&tlng=fr](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2009000100010&lng=pt&nrm=iso&tlng=fr) (visto a 18.07.2013).

Por outro lado, ao colocar a *phantasia* como detentora de vividos de qualidade diversa dos da imaginação (que é a própria *phantasia* que institui), a cisão (*Spaltung*), apartando os sujeitos, torna possível uma espécie de trânsito entre os vividos do *moi-phantasmant*, que acabariam por resultar em vividos do *moi-phantasmé*. Porém, uma vez mais, impõe-se a distinção das consciências: a da *phantasia* do sujeito, a da imagem do sujeito, a da consciência do sujeito actual, também ele fabricante de imagens.

A resposta pode residir na recordação. Se, como Marc Richir sublinha, há uma parte de imaginação na recordação, uma parte de não-posição ou de quase-posição, mas o sujeito que recorda faz do recordado um *tendo sido*<sup>1033</sup>, a *Spaltung* é substituída por uma concorrência de sujeitos para o mesmo fim: colocar o objecto recordado. Contudo, pelo contrário,

When I take the image not as an illustration but as something imagined, the Ego in the image (I live entirely in the image, say, of the little daughter of Jairus, and am part of it) is a perceptual [*perzeptives*], though not a positing, Ego.<sup>1034</sup>

Isto significa que, entre *phantasia*, imaginação e recordação, a diferença reside na existência e na qualidade de uma posição: na primeira, ela não existe porque é da ordem do “posé”; na segunda, ela só existe porque é da ordem do “posé”; na terceira, ela existe porque parte necessariamente do *tendo sido*. Nesse caso, a *Spaltung* poderá, dizemos, deslocar-se. Se a *phantasia* pertence à consciência interna e se é o sujeito actual que efectua o acto de imaginação e se ainda assim a *Spaltung* pode ser pulverizada por um sujeito tríplice, então a cisão disseminada (por isso preferimos o termo “limiar”) pode ocorrer além da totalidade em que os sujeitos que constituem o Eu estão ontologicamente reunidos. Ora, esse limiar de crise corresponderá, assim, ao encadeamento de signos, como já referimos, porque, em última análise, o sujeito implicado na imagem é sempre percebido pelo sujeito actual, a cisão atingirá o seu acume no processo narrativo: quer da imagem (fruto da *phantasia* e/ ou da imaginação), quer da recordação.

---

<sup>1033</sup> Marc Richir, *op. cit.*, p.12.

<sup>1034</sup> E. Husserl, *Phantasy, Image Consciousness, and Memory*, p. 557. Leia-se o original: “Das Ich im Bild (ich lebe ganz im Bild, etwa des Töchterleins des Jairus, und stehe mit dabei) ist, wenn ich das Bild nicht als Abbildung nehme, sondern als Einbildung, perzeptives Ich, aber setzungslos. Cf. Edmund Husserl, *Phantasie, Bild bewusstsein, Erinnerung. Zur phänomenologie der anschaulichen vergegenwartigungen texte aus dem nachlass (1898-1925)*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1980, p. 468.

Ao nível da narrativa sobre o passado, como veremos, o sujeito perceptivo detém, necessariamente, uma quase-posição que, se dispõe o narrado pelo historiador ao nível da recordação, é somente *quase-* na medida em que, para poder entroncar uma ontologia fenomenológica (em que a percepção seja posta ao nível da parte do passado que ainda é: o traço), tem de abdicar da *phantasia* enquanto consciência interna – mas não enquanto percepção interna. Como o sujeito diante da morte de outrem cuja série de lembranças já não encontra presença, quer inibitória quer estimulante, da narrativa recordatória. Deste modo, a distância ocasionada pela *Spaltung*, operando a descontinuidade dentro de uma variedade totalizadora de experiências, percepções e imagens, pode também resultar do acto de recordar<sup>1035</sup>. Como se a exactidão efémera em que o sujeito actual habita não pudesse de forma alguma corresponder à Verdade, mas tão-só a uma expressão dela precisamente por ser o sujeito actual que realiza o acto da imaginação – tanto quanto o da recordação.

### **A activa actualização da *phantasia***

Sem a assunção da *phantasia* como meio primário (mas não necessariamente primeiro) em que o sujeito habita, a actualidade do mundo parece ficar circunscrita a uma retórica da certeza<sup>1036</sup> que pode enviesar a própria recordação. Como se “na infinitude da cadeia de signos – signos de memória, signos de escrita, traço –, o sentido possa se perder no «ser signo», ou, então, aí se encontrar, no reportar-se a tantos outros possíveis”<sup>1037</sup>, problema insolúvel a que o conceito de *Spaltung* parece dar um merecido descanso. Talvez por esse motivo Paul Ricoeur confesse que a sua abordagem de Husserl, contrariamente à de Marc Richir, privilegia uma via da paciência<sup>1038</sup>.

---

<sup>1035</sup> Cf. Alice Mara Serra, “Do sentido da lembrança em Edmund Husserl”, *Kriterion. Revista de Filosofia*, Vol. 50, N.º 119, Belo Horizonte, Junho, 2009.

Cf. [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100512X2009000100010&lng=pt&nr\\_m=iso&tlng=fr](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X2009000100010&lng=pt&nr_m=iso&tlng=fr) (visto a 18.07.2013)

<sup>1036</sup> A expressão é utilizada por Georges Didi-Huberman, *Devant l'Image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2008, p. 43. O autor refere-se com ela ao estado da historiografia sobre arte como uma área científica alienada pelo excesso de informação e pelo incapaz reconhecimento de que para que a produção de conhecimento possa ocorrer é necessário que haja perdas e, consequentemente, a questionação dos sentidos reversos que o progresso tecnológico pode arrastar.

<sup>1037</sup> Alice Mara Serra, “Do sentido da lembrança em Edmund Husserl”, *Kriterion. Revista de Filosofia*, vol.50, no.119, Belo Horizonte, Junho, 2009:

<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2009000100010> (visto a 08-07-2013)

<sup>1038</sup> Referimo-nos à forma subtil através da qual Paul Ricoeur faz Husserl suceder a John Locke na sua súpula sobre a memória. Alega o autor de *Temps et Récit* ser esse o caminho para uma abordagem



É certo que o filósofo francês não se debruça directamente sobre a díade *phantasia*/ imaginação; porém, por ser o seu objectivo o alcance da recordação (*Erinnerung*) enquanto manifestação da consciência íntima do tempo e porque parte do pressuposto de que a distinção entre retenção e re-cordação (*ressouvenir*, na tradução de Ricoeur) resulta de uma fenomenologia da consciência íntima (em que a primeira é reflexo da actualidade passada e a segunda está já separada do presente), a pertinência de um conceito como o de *Spaltung* redobra. Ricoeur frisa, despojando Husserl de artifícios sintácticos (que encerram sempre o perigo antigo da sofística), como o presente está para a presentificação das coisas, termo esse (presentificação) que usa a partir do próprio Husserl<sup>1039</sup>, tal como a retenção e a protensão somente ocorrem dentro de um horizonte qualificado por Husserl como “obscuro”<sup>1040</sup>.

Em ambos os casos, é já numa espécie de regime de ausência que o sujeito recorda – tal como, dizemos, habita o mundo da *phantasia* ou o mundo actual. Porque, bem vistas as coisas, seja a fenomenologia da consciência íntima do tempo, seja a fenomenologia da consciência interna própria da *phantasia*, seja ainda a consciência sobre o Eu imaginário ou imaginado que está implicado em toda e qualquer imagem produzida ou reproduzida pelo sujeito, o que todas essas formas através das quais a ontologia do ser humano se transmuta (nunca deixando de se *ele-mesmo*, mas podendo a qualquer instante deixar de ser o seu Eu) revela é a circunstância a que tudo se resume, não importa as casas construídas por Husserl para albergar a sua noética num hilemorfismo sem vencedores: a *ausência íntima*<sup>1041</sup>.

Ricoeur de imediato convoca a sua própria síntese em torno do conceito platónico de *eikon*. Assim consegue o filósofo francês fazer residir todo o castelo fenomenológico de Husserl numa só problemática (a da ausência) como condição de toda a narrativa, como mais adiante explorará e como nós exploraremos. O preenchimento único dessa ausência enquanto condição humana, tanto quanto a temporalidade o é, só pode resultar da consciência da cisão e, conseqüentemente, só pode resultar, para usar termos agostinianos, da passagem da distensão para a intensão.

---

que pense Husserl enquanto permanente começo que o filósofo sempre foi. A nota quase humorística de Ricoeur dá conta de uma constante declaração das aporias de Husserl, transformando a paciência sugerida inicialmente na única fórmula à disposição do sujeito pensante: a pergunta. Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 131.

<sup>1039</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 137.

<sup>1040</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>1041</sup> *Idem, ibidem*, p. 139.

É por isso que a recordação pertence, na obra de Husserl, à família das presentificações; é por isso também que, critica Paul Ricoeur, através da apresentação de todos os dispositivos para distinguir *phantasia*, imagem e recordação, o pai da fenomenologia reduz e anula o seu próprio edifício filosófico, na medida em que pretende uma descrição matemática – *rigorosa* – dos formatos da aparição, ao fazê-la depender da própria não-presentificação. Talvez a Husserl tenha escapado (poderia ter sido de outra forma?) que o acontecimento pode ser considerado como aparição pura, pois que anterior e independente da *phantasia*, imagem, recordação e, porque não dizê-lo?, à recordação. Ou talvez porque ao tempo das *Leçons* o mundo ocidental não tivesse sido sacudido para a necessidade da preservação memorial como uma questão de justiça, muito menos para o reconhecimento que o termo horizonte poderia não ser um limiar positivo mas, antes, um lugar de repetição do mal.

O que, tornando a não-presentificação absoluta, leva ao reconhecimento de *soi-même comme autre*. Tal não invalida, contudo, que o conceito de *Spaltung* tenha validade para que se compreenda a batalha de Paul Ricoeur para a compreensão da narrativa sobre o passado como a narração da ausência, tanto mais que, se cada representação mental ganha a sua significação através de uma intenção significativa (o que é um acto da consciência<sup>1042</sup>) e se a cisão (*Spaltung*) parece ir ao encontro da própria percepção como processo – porque esta pressupõe que a coisa seja estendida temporalmente<sup>1043</sup> e a cisão amplifica, talvez em demasia<sup>1044</sup>, a cadeia de signos –, então também a *Spaltung* pode implicar o reconhecimento de que, entre a intenção significativa e a sua completude, existe uma série média de significantes. Esteja em causa a percepção do imaginado (na ordem da fantasia ou na ordem da imaginação), ou a lembrança, é desta medialidade potencialmente extensa dos termos-ponte (*Brückenglieder*) que nascem quer a síntese perceptiva, quer a presentificação (*Vergegenwärtigung*). Ao serviço da percepção e da recordação, respectivamente.

Talvez que a relutância, compreensível, de Ricoeur face a Husserl e à transformação da fenomenologia num constructo linguístico em permanente expansão e, consequentemente, na díade *phantasia*/imaginação numa espécie de génese sistémica de um sujeito em constante mutação intelectual, tenha raízes responsáveis na rejeição ricoeuriana do excesso de positividade numa análise objectal da lembrança. A crítica do

---

<sup>1042</sup> Cf. Nikolay Koposov, *De l'Imagination Historique*, Paris, EEHESS, 2009, p. 213.

<sup>1043</sup> Alice Alice Mara Serra, *op. cit.*

<sup>1044</sup> *Idem, ibidem.*

filósofo francês esquece a paciência prometida e continua tendo por alvo a problemática da memória e da recordação. Mas o seu argumento interessa-nos particularmente: “À la faveur du mouvement de bascule de l’analyse «objectale» du souvenir à l’analyse réflexive de la mémoire, la négativité est définitivement perdue, réduite à la récipiscence [résipiscence]. Il est un signe qui ne trompe pas.”<sup>1045</sup> Como se a *Spaltung* não bastasse para que o preenchimento do intervalo por ela própria aberto começasse.

Percebe-se melhor agora a posição de Ricoeur. Porque a *Spaltung* de Husserl é supersignificância em potência, ela não admite o vazio do intervalo, pois isso seria reverter a consciência e, conseqüentemente, a morte do sujeito, o que significa que *phantasia* e imaginação correspondem a uma espécie de manifestação imagética do infinito matemático de que a linguagem verbal parece ser a única tradução possível. Acreditamos que esta é a insuficiência da matematização de Husserl, mas também a fresta na sólida arquitectura do autor das *Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps* que permite utilizar a crítica de Paul Ricoeur no que diz respeito a *phantasia*/imaginação.

A impossibilidade da ausência sígnica, na fenomenologia husserliana, permite-nos traçar uma distinção entre ambas que aproxima a primeira da memória e a segunda da recordação. A descontinuidade nasce na dobragem do Sujeito na imaginação (seja em *si*, seja em *outro* ou em *outra coisa*), como na recordação. O nó que resulta da hipersignificação, mesmo meramente atencional e não intencional, do sujeito é o seguinte: a inexistência de um vazio sígnico impede que o esquecimento possa ser equacionado dentro da própria fenomenologia da *phantasia*, da imaginação – e da memória.

E esse obstáculo por excesso determina que a própria *phantasia* seja confundida com a imaginação e a recordação com esta, na medida em que só e também a negatividade ontologicamente inerente ao esquecimento é, outrossim, a condição para a sua significação. Logo, para que dentro do olvido seja reconhecida a luz em potência de Plotino e que é a raiz de toda e qualquer aparição. Ora, sem um zero sígnico, só o sujeito actual poderia existir e, diante da mono-existência do sujeito, não poderia ser ele nem um ser memorioso, nem a consciência interna e perceptiva de um sujeito “phantasmant”.

---

<sup>1045</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 140.

O rumo que Ricoeur dá à sua crítica, e que culminará em uma reflexão sobre a memória colectiva<sup>1046</sup>, acentua os perigos da anulação da negatividade, já que desta depende a verdadeira cisão hermenêutica: “le déni de la négativité interne à la conscience de soi n’est-elle pas secrètement parente du déni du caractère primordial de la relation à l’étranger dans la constitution égologique de la conscience de soi?”<sup>1047</sup>. Poderá isto dizer que a inviabilidade do esquecimento resultará, sobretudo, na incapacidade de o sujeito projectar imagens sobre o outro, incapaz que é de ser o seu próprio “phantasmé”? Se se não operar a deslocação da *Spaltung* para fora dos sujeitos infinitesimalmente triplicados da *phantasia* husserliana, a estrutura de significação (ela mesma dependente de uma cisão) entra irreversivelmente no vórtice da arbitrariedade, esta, sim, contrariamente ao esquecimento, perpetradora eterna da servidão humana.

Isto leva-nos a outra conclusão. *Phantasia* e memória implicam-se enquanto limiares de significação, na medida em que obrigam ao diálogo com a ausência e não meramente (de um ponto de vista ideal) à imposição de signos aleatória ou acidentalmente dispostos. Talvez paradoxalmente no interior da fenomenologia husserliana, elas admitem o não-signo, admitem o seu traço negativo como, não significado, mas significância. Em suma, elas, acolhendo o esquecimento enquanto (e não há por que fugir à matriz platónica) patamar primeiro no qual o signo pode ou não estar, são o motor silencioso da dialéctica ascendente, esta percebida aqui como progressivo entendimento da ideia ou compreensão dos traços deixados pelo passado.

As imagens produzidas pela imaginação e pela recordação estão fora da negatividade sgnica; elas são obrigatoriamente (mas não necessariamente) signos cuja cadeia pode ser quer dedução para a Verdade, quer indução para o falso, já que ambas pertencem à ordem da reprodução. Daí que, para usarmos a útil nomenclatura husserliana, elas pertençam ao sujeito actual. Sejam elas signos produzidos como reprodução ou manifestação da Verdade, a sua base ontológica está afastada daquela, não por insuficiência de significado, mas por deficiência ontológica.

Elas são, por essência, sobreposição de signos. Tal como o cemitério, como diremos mais tarde, desde a monumentalidade que caracterizou a necrópole de finais do século XIX à narrativa encaixada que cada sepultura configura. O que significa que, aceitando a crítica de Ricoeur, a ela acrescentamos que, se a falibilidade de Husserl, aos olhos dos finais do século XX e nestes inícios do século XXI, residia na impossível

---

<sup>1046</sup> *Idem, ibidem*, p. 143 e ss.

<sup>1047</sup> *Idem, ibidem*, p. 141 e ss

emergência do outro diante da supersignificação egológica do sujeito em que, em última análise, a reflexão fenomenológica desemboca sem fim, determina, outrossim, a destemporalização do próprio sujeito actual, limitado que está no seu papel de reprodutor de imagens. Ora, o sujeito actual é tão temporal quanto o sujeito *phantasmant*.

É por esse motivo que não pode ser posta em causa a sua relação com a alteridade<sup>1048</sup>, como sucederia a partir do momento em que admitíssemos a fácil positividade potencialmente amplificada da consciência (e da inconsciência diria Freud um pouco mais tarde). Essa amplificação conduziria a uma falsa partilha já que não permitiria ao sujeito a experiência do diálogo com o *outro*. De certa forma, Husserl estrutura inauguralmente, celebrando na medida em que a consciência do perigo ficava obliterada pela importância da descoberta, aquilo que Charles S. Peirce sumarizara, anos antes, na expressão: “The entire universe is perfused with signs, if it is not composed exclusively by signs”<sup>1049</sup>.

A expressão da memória colectiva, por exemplo, fica completamente extinta, já que Husserl opera em dois graus de infinitude, projectando matematicamente na consciência interna o que Peirce poeticamente pensara para a explosão semântica e semiótica do mundo: a que é externa e sýgnica; a que é interna e sýgnica também. Parece-nos, pois, que dificilmente a *phantasia*, como mundo inactual, *poderá* ser estruturada, a não ser de um ponto de vista neurológico, na medida em que, em conclusão, não pode ser ignorado o papel que a ausência – que Husserl pensa como *Spaltung* – detém e que só será conciliável com o próprio étimo da palavra *fantasia*, se se admitir que é da ausência que nasce o espanto e que o traço é procurado.

É que *phantasia* é a aparição, e esta não está necessariamente dependente da imagem – como estão a imaginação ou a recordação. Somente dessa forma podemos admitir que ela seja, mais do que expressão, a própria consciência íntima do tempo e, assim, predecessora da recordação. Ora, em Husserl, sujeito e alteridade quedam subsumidos na multiplicação sýgnica. E por isso Paul Ricoeur declara: “Je reste perplexe. Je n’oublie pas la distinction et, faut-il l’avouer, le saut à quoi Hegel se trouve contraint au moment de passer de la théorie de l’esprit subjectif à celle de l’esprit objectif dans l’*Encyclopédie*, et déjà au cœur de la *Phénoménologie de l’Esprit*, au seuil

---

<sup>1048</sup> Cf. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 141.

<sup>1049</sup> Charles S. Peirce (1931-1958), *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writing*, Vol. 2, Bloomington, Indiana University Press, 1998, p. 394.

du chapitre «Geist» (chapitre 6). Il y a un moment où il faut bien passer du *je* au *nous*. Mais ce moment n'est-il pas original, à la façon d'un nouveau point de départ?<sup>1050</sup>»

Creemos que somente através da *phantasia* se poderá lograr essa passagem preenchendo a cisão, não de cada sujeito em si, mas de cada sujeito na sua relação com o outro. A escrita sobre o passado terá, a nosso ver, papel fundamental no jogo universal das narrativas, principalmente porque é aquela que está mais próxima da ausência como condição da aparição e do esquecimento como *invisibilidade* do mundo – diante dos quais a imagem só poderá ser acessória enquanto linguagem, mas nunca, devido ao seu carácter subversor e sistematicamente actualizante, médium entre temporalidades.

---

<sup>1050</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 145.



## **Capítulo XXI**

### **HEIDEGGER: A HIPÓTESE ONTOLÓGICA DA *PHANTASIA***

O conceito de imaginação utilizado por Martin Heidegger para explicitar o grande fundamento do tempo é bebido em E. Kant e não podia ser outro que não o de imaginação transcendental. Aparentemente, a imaginação produtiva kantiana passa a ser pensada como constituinte supremo do horizonte da temporalidade humana. A clave binómica é a parilha projecção e lançamento, conceitos elementares para a reflexão sobre a temporalidade enquanto integralidade tripartida e como intuição pura que enforma projectivamente o que intui.

#### **Um traço entre esquecimento e aparecimento**

A unidade do tempo é, pois, estática, mas é corrente a sua existencialidade. Mas uma aporia permanece insolúvel: articular tempo e liberdade humana (como se esta fosse sempre resultado da finitude do homem) torna mais aguda a impossibilidade objectiva de dispor a imaginação produtiva kantiana – marcada pela passividade espontânea – como força activa dentro da integralidade temporal. Sobretudo se pensarmos como a actividade imaginativa do *Dasein* está dependente de um lançamento que é necessariamente anterior à projecção e, por conseguinte, de um horizonte que deve funcionar como todo, mas mundanamente separado do Ser pela crise que o próprio conceito de horizonte implica.

Ora, “la interpretación se funda en todos los casos en un ‘ver previo’ que ‘recorta’ lo tomado en el ‘tener previo’ de acuerdo con una determinada posibilidad de



interpretación. Lo comprendido tenido en el ‘tener previo’ y visto en el ‘ver previo’ se vuelve, por obra de la interpretación, concebible”<sup>1051</sup>. Quer isto dizer que, no caso da interpretação, a estrutura estática do tempo funda a imaginação do *Dasein* num “ver” que somente a interpretação torna possível. Talvez bastasse afirmá-lo para que, uma vez mais, confirmássemos que o enraizamento do vocábulo “imaginação” entorpece o pensamento filosófico, encerrando-o numa fortaleza em que a imagem obriga a uma permanente posteridade a que é contrária a ideia de horizonte e, evidentemente, a de projecção.

Logo, é premente questionar-se como pode o *Dasein* encontrar-se com as coisas se estiver em causa a imaginação produtiva. Isto é: como pode a projecção do compreender abrir a miríade de todos os outros seres – e todos os outros *ser-aí* – se estiver condicionada por uma força que retarda a chegada ao ser, na medida em que a ordem prévia de que Heidegger nos fala implica uma concepção prévia. É essa concepção que é da ordem do pré-visto. Ora, não nos pode admirar que assim seja, já que a unidade da temporalidade reside precisamente na unidade do ser fora de si (a arca extática que une o passado, o presente e o futuro): a projecção no horizonte abre a existencialidade do Ser, ao mesmo tempo que impele o confronto temporal de todos os Ser-aí, sobretudo porque ser no mundo “é ser em” o mesmo que no mundo<sup>1052</sup>. Heidegger acaba por admitir, sem nomeá-la, a historicidade do Ser e, como veremos, mormente, da Não-Essência (*Un-wesen*).

Por enquanto, devemos reafirmar o já defendido: que a obra de Martin Heidegger progride para a elevação do fechamento do Ser como essência da Liberdade e da Verdade. No primeiro caso, o que justifica a presença da imaginação produtiva kantiana em *O Ser e o Tempo*, trata-se de fazer a acção do Ser que se realiza através de a liberdade transcender para a noção de Liberdade como resposta activa. No segundo caso, o que na emblemática obra de 1927 corresponde a uma definição de Verdade assente no horizonte como lugar do *Dasein* e dimensão espaciotemporal em que o verdadeiro seria revelado, passa, mais tarde, a dizer respeito ao movimento contrário de descoberta. A existencialidade projectada no horizonte é revelada através de uma espécie de apagamento: a assunção de todos os Ser-aí como um todo consigna em segredo (*Geheimnis*) a Verdade, condição para ela.

---

<sup>1051</sup> M. Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, §32, prólogo y traducción del Alemán por José Gaos, México, Buenos Aires, 1951, p. 174.

<sup>1052</sup> *Idem, ibidem*, §69, p. 403.

Segundo Brian Elliot, esta reorientação da obra heideggeriana é provocada por uma noção radicalizada de finitude<sup>1053</sup>. Opera-se, assim, uma passagem do ser para o ser em si (*das Sein Selbst*). Porém, ela está já contida na grande definição de temporalidade que já em 1927 é declarada:

La temporación no significa un “uno tras outro” de los éxtasis. El advenir no es posterior al sido y éste no es anterior al presente. La temporalidad se temporacia como advenir presentante que va siendo sido.<sup>1054</sup>

Esta quedará sempre a sùmula da temporalidade, no seio da qual habita (e a palavra não é aqui vãmente utilizada, tendo em conta a conceptualização que o próprio Martin Heidegger faz do habitar) a historicidade como manifestação do todo estrutural em que a temporalidade devém temporância. Ora, extremar conceptualmente a finitude só poderia desembocar na conclusão de que o horizonte de abertura do *Dasein* seria tanto mais amplo quanto mais o em si fosse pensado na sua infinitude. Isto é, por mais que Heidegger opere um desvio face aos pressupostos apresentados em *O Ser e o Tempo*, só aparentemente se altera a sua conceptualização. É que, em *A Essência da Verdade*, datada de 1930, a essência da Verdade é ditada pelo auto-encobrimento da singularidade. Ou seja, dizemos nós, pelo esquecimento da particularidade das coisas, dependentes que ficam da abertura do sentido para poderem ter o estatuto de *essente*.

Não se trata apenas de, como Brian Elliot nota e bem, reter na sua obra de 1930 o princípio de que a Verdade é, por excelência, temporal e histórica, acrescentando o auto-apagamento como condição para a *aletheia*. É que este *traço* admite o esquecimento e o aparecimento como faces duplas de uma revelação que exclui (mas não obrigatoriamente) o ser humano da essência da Verdade, reservando-lhe papel idêntico à *aletheia*: também sobre ele o eclipse se dá, também ele é irmão de todas as estruturas do *Dasein*, pois também ele é um ser trespassado de tempo. É pela desocultação do sentido que, como veremos mais à frente, “a velha *teodiceia* se transvestiu de *antropodiceia*; o que transformou a *res gestae* na terra natal da humanidade deificada e no actor visível da objectivação temporal da verdade”<sup>1055</sup>.

---

<sup>1053</sup> Cf. Brian Elliott, *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*, London/New York, Routledge, 2005, p. 117.

<sup>1054</sup> M. Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, §68, p. 402.

<sup>1055</sup> Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 164.

## ***A phantasia como luz do Dasein***

O que nos faz regressar à pertinência dos usos (ou não) da noção de *phantasia*. E se, independentemente da evolução descrita desde *O Ser e o Tempo* até a *A Essência da Verdade*, somente a *phantasia* e nunca a imaginação pudesse conter a originalidade da abertura de sentidos? Se assim for, não estaremos dependentes da progressão de uma obra rumo à outra para que se perceba o seguinte: sendo a temporalidade a condição para o Ser-aí e a finitude a circunstância irrevogável do Ser no mundo, então a *phantasia* pode cumprir o desígnio heideggeriano que preexistiu à própria Essência da Verdade e que é o ser diante dos olhos dentro do mundo<sup>1056</sup> através do *ver em torno*. Dir-se-ia, pois, que a imaginação produtiva de Kant só poderia confinar a verdade na intramundaneidade, enquanto a *phantasia* poderia – e pode – ser definida como

La luz que constituye este “estado de iluminado” del “ser ahí” no es la fuerza ni la fuente ópticamente “ante los ojos” de una claridad que irradia y llega a veces hasta dicho ente. Lo que ilumina esencialmente a este ente, es decir, lo que lo hace así “patente” como “claro” para sí mismo, se definió como cura de toda exegésis “temporal”. En la cura se funda el pleno “estado de abierto” del “ahí”. Este “estado de iluminado” es lo que hace radicalmente posible toda ilustración y esclarecimiento, todo percibir, “ver” y tener algo. La luz de este “estado de iluminado” solo la comprendemos cuando no buscamos una fuerza “ante los ojos” e implantada, sino que preguntamos por el fundamento unitario de su posibilidad existencial a la constitución toda “del ser ahí”, a la cura. La temporalidad extática es lo que ilumina el “ahí” originalmente. Ella es el regulador primario de la posible unidad de todas las esenciales estructuras existenciales del “ser ahí”.<sup>1057</sup>

Se a Verdade é, pois, o desvelamento do Ser que é tornado possível com a historicidade de que o Ser-aí está imbuído, então o desvelar-se está dependente, pois, do estado iluminado, podendo este estado ser identificado como *phantasia*, na medida em que esse estado de iluminação é mais do que a mera dádiva intuitiva, como Husserl quis; a *phantasia*, como nos seus primórdios aristotélicos, compreende um movimento (*kinesis*) que pode ser reconhecido como a desocultação da Verdade; sendo a liberdade é uma produção temporal, então a Verdade só é revelada na suma liberdade; se a temporalidade dá luz à constituição do Ser, então apenas uma força activa mas não

---

<sup>1056</sup> M. Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, §69, p. 410.

<sup>1057</sup> *Idem, ibidem*, §69, p. 403.

conducente a uma formalização imagética (e iconográfica) do mundo em que o Ser-Aí está *com* os outros pode permitir o pensamento metafísico do Não-Ser-Aí.

Em suma, somente a *phantasia* e não a imaginação permite que, em termos gadamerianos, *a história do ser seja a história do esquecimento do ser*<sup>1058</sup>. E Gadamer, na sua exegese sobre Heidegger, guarda o detalhe de afirmar que não se trata, sob hipótese alguma, de erigir uma metafísica da História<sup>1059</sup>. Bem pelo contrário. A *phantasia* produz a oscilação do tornar-se mundo, tal como os românticos predisseram a sua fluidez. Só nessa oscilação a temporalidade pode ocorrer e é pela sua ocorrência iluminada mas não visível que o esquecimento tem *lugar*, mas não espaço. Assim, em *O Ser e o Tempo*:

Para poder ponerse “realmente” a la obra y manipular, perdido en el mundo de útiles, es necesario que se olvide de “sí mismo”. Pero, sin embargo y en cuanto en la unidad de la temporación del “curarse de” tiene el papel directivo en cada caso un estar a la expectativa, está asentado, según mostraremos aún, el peculiar “pode ser” del “ser ahí” que “se cura de” en la cura.<sup>1060</sup>

Dir-se-ia, pois, que a *phantasia* tem também a estrutura da experiência e que, por isso, ela preside tanto à desocultação da Verdade como à consciência do seu encobrimento necessário para que o Ser possa ser um Ser-Aí. A imaginação não poderia proceder a uma experiência da cuidado<sup>1061</sup> na medida em que ela mesma padece da doença do real. Isto é, ela encurta o horizonte de expectativas. Somente a *phantasia*, pois, admite a representificação, na medida em que ela mesma estimula a dualidade que sustenta a ontologia da Verdade como sendo *a* (e não uma) ontologia do esquecimento. Aliás, a *phantasia* admite pensar-se uma espécie de pré-ontologia, possibilitando o surgimento sem forma da temporalidade e a constituição fundamental do Ser-Aí como, de facto, temporalidade extática e, por conseguinte, gestante sempre do novo. Ao acender representações, a imaginação inibe a apresentação do ter-sido-aí através da representificação. É precisamente porque “el «ver en torno» representando no se refiere

---

<sup>1058</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, I, p. 626.

<sup>1059</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>1060</sup> M. Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, §69, p. 407.

<sup>1061</sup> Recordamos aqui que o conceito de *Sorge* corresponde à noção de abertura, fundamental em Heidegger. É com este Cuidado que a temporalidade começa a emergir como uma dimensão que admite demanda a articulação entre passado, que é o lançamento, presente, que é a queda, e o futuro, que é a projecção. É precisamente esta estrutura que nos permitirá trabalhar com *Sorge* como potencial chave epistémica da narrativa historiográfica.

simplesmente a «meras representaciones»<sup>1062</sup>, a *phantasia* emerge como conferidora de um sentido existencial à mundaneidade, podendo resultar em deliberações porque ultrapassa claramente a dimensão icónica da representação.

Pelo que, quando Heidegger refere que a apresentação do “vir em torno” é um fenómeno encadeado num outro<sup>1063</sup> e que se prende com a natureza unitária e extática da temporalidade, isso significa que a experiência da temporalidade contém em si a hipótese da experiência da essência hermenêutica. Daí que uma narrativa como é a narrativa historiográfica implique inquestionavelmente um grau total de responsabilidade, como se esta fosse prova da pertença do sujeito ao todo e, assim, pudesse actuar como, para utilizar a expressão de Heidegger, “cuidado”, o que nos leva para a primeira parte deste trabalho e das implicações da retórica judiciária no próprio exercício da antiga prática médica e de como pode ser o já-não-visto provado. Ora, a *phantasia* não corresponde necessariamente à projecção epistemológica da natureza. Ela poderá ter ao seu serviço uma objectivação – e esta, em Heidegger, implica a transcendência.

Assim sendo, dizemos, a *phantasia* potencia o heideggeriano “ter diante dos olhos”, enquanto a imaginação se queda pelo “ver em torno”, o que tem consequências, uma vez mais, ao nível da definição da Verdade e, talvez de forma mais urgente ainda, da sua essência. A imaginação comporta uma certa discronia no que pode ser o seu papel no processo de descoberta da Verdade. É que o Ser-aí projecta-se no Ser dentro da Verdade; o que quer dizer que a imaginação, porque não transcende a sua existência própria, não pode alimentar a expectativa. E, não podendo alimentá-la a não ser por aquilo a que Francis Bacon chamou de *anticipatio* – e que é, não há melhor definição, a “generalización prematura de la experiencia cotidiana”<sup>1064</sup>, a imaginação redundando no fracasso que é *inferiorizar* o mundo do ponto de vista ontológico.

### **A imaginação não pode ser horizontal**

Ora, sem expectativa não pode existir descobrimento, pois só ela substancializa o “poder ser”. Para mais, a imaginação só poderia servir a tradução do finito. Pelo

---

<sup>1062</sup> *Idem, ibidem*, §69, p. 413.

<sup>1063</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>1064</sup> H-G. Gadamer, *Verdad y Método, I*, p. 423.

contrário, a *phantasia* permite ao Ser-aí não apenas pensar-se como Ser no mundo, como, também, projecta a própria existência fáctica do Ser-aí. A imaginação retiraria, por excesso, essa existência fáctica, deixando o Ser sem horizonte, quando o horizonte, enquanto *extásis*, é a condição temporal para que o mundo possa ser. O que, se, por um lado, comporta uma dimensão horizontal inegável na experiência da temporalidade, confirma a unidade da temporalidade – e não uma sua linearidade. Será esse horizonte a abrir à existência o ente e o mundo, a tornar este transcendente e àquele em Ser-aí.

Também à horizontalidade está sujeita a *extásis* e, a ambas, a temporalidade, tornando, assim, a liberdade limitada à amplitude de todas as direcções, mas ilimitada quanto ao advento do *novo*. E não apenas. A subjectividade do mundo que decorre da ontologia do Ser-aí, tornando-o transcendente, objectiva-o como a nenhum objecto – já que a espacialidade configura uma dimensão paralela à temporalidade. Porém, é também esta espacialidade que comporta a horizontalidade necessária ao transcurso do Ser:

Sólo sobre la base de la temporalidad horizontal-extática es posible la irrupción del “ser ahí” en el espacio. El mundo no es “ante los ojos” en el espacio, mas éste sólo se deja descubrir dentro de un mundo.<sup>1065</sup>

Por isso, a espacialidade acaba por conformar a apresentação e, claro está, o presente. Ora, no que diz respeito à hermenêutica historiográfica, a temporalidade não pode perder-se; isso significaria ficar inviabilizada a compreensão do Ser pois a dimensão de ocultação seria reprimida em favor de uma totalidade axiomática. Não sendo a espacialidade o sustentáculo de uma sucessão de vivências, também não pode considerar-se a temporalidade como o fluxo em que a existência devém ontológica. Ora, é precisamente porque o Ser-aí não preenche linearmente aquilo a que comumente chamamos vida, que a imaginação não pode contribuir para a caracterização ontológica do que se passa entre o momento do nascimento e o momento da morte. E porque é na continuidade, extática e limitada, do Ser-aí que o advento da compreensão historiográfica do mundo pode acontecer, o produto da imaginação não pode compreender a origem e o fim como formas temporalizantes da temporalidade.

Isto é, a imaginação realizaria sempre sínteses – no caso heideggeriano, no seu formato triádico: a síntese apreensiva, a síntese reprodutiva, a síntese recognitiva. Em

---

<sup>1065</sup> M. Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, §70, p. 425.

qualquer das três em causa, está uma ponte temporal: para o presente, para o passado, para o futuro. Porém, o trabalho é um labor de síntese que, se parte sempre do presente, acaba por reincidir sempre no carácter sucessório e pósteros que a forma deve assumir para efectivar os seus propósitos de concretização arbitrária do tempo. Ora, o que nos interessa é precisamente encontrar uma potência, ou, se quisermos repetir o vocabulário kantiano, uma faculdade em que o tempo possa ser demonstrado como afecção. Qualquer síntese pura depende de uma identificação duplicada em que o presente é assumido como sucessão e antecipação do passado e do presente.

Não é esse o nosso objectivo. Para que a representificação possa afirmar-se como forma hermenêutica por excelência da narrativa historiográfica, como à frente defenderemos, é imprescindível considerar-se que o tempo é afecção de si, já que é isso que formará a ocultação da Verdade e a possibilidade que o Ser tem de revelar sentidos. Ora, as sínteses o que fazem é antecipar o Ser ao tempo como afecção. E a representificação busca o contrário, pois a sua meta é a afecção enquanto prova em como o tempo é um sendo já dado. Finalmente, porque o tempo é, em última instância, afecção de si mesmo, a síntese, *per se*, não é bastante para definir a sua essência – ainda que a afecção resulte da sobreposição de “agoras”.

Todavia, se nos ativermos à síntese e à sua clara relação com uma imaginação produtiva, nunca o Ser-aí poderá ser determinado pela temporalidade, já que obrigatoriamente se deslocaria para fora dela para que a síntese pudesse transcender a experiência quotidiana. Ora, a *phantasia* conforma aquele que é o sujeito primário da História não a ser protagonista ou sujeito histórico, mas a conferir ao outro, então sujeito do sido agora dado, o cuidado da sua temporalidade – nascimento, morte e ocultação – através da narrativa. Isto conduz-nos ao momento de discordância com Heidegger, ao afirmar que a reiteração é o regresso às possibilidades do Ser-aí<sup>1066</sup>, na medida em que acreditamos que o encontro com o tendo sido não pode dar-se em nome de uma possibilidade sida, pois isso escamoteia o presente como horizonte do tempo sido.

---

<sup>1066</sup> *Idem, ibidem*, §70, p. 443.

## O Ter-sido como visto da *phantasia*

O que funcionaria se admitíssemos o presente como espaço da síntese sobre o passado e sobre o futuro. Mas não é o caso. O facto de secundarizarmos a imaginação em favor da *phantasia* implica a crença que a liberdade só pode residir na temporalidade do Ser-aí e que essa liberdade não cessa a sua existência com a imposição da finitude. Não. O tempo é afecção, e isso faz que a sua essência seja, acima de tudo, auto-solicitadora. Admitir a *phantasia* como potência é admitir que a representificação nunca pode confirmar uma ordem – como necessariamente a imaginação fará. A contemplação do passado pelo Anjo de Benjamin não poderia ter na imaginação ceptro, sobretudo porque não se trata de um encontro acordado em que a égide do confronto seja a fidelidade ao que Heidegger chama “reiterável”. Esse é o passo para a negação da ontologia do tendo sido porque resulta na impossibilidade da ressurreição. É essa que nos importa e é em nome dela que a *phantasia* pode e deve ser convocada.

Perguntamos, pois, se a reiteração, se a admitíssemos, poderia conduzir a uma interpretação enquanto cuidado, quando esta é “ser relativamente a la muerte”<sup>1067</sup>. Parece-nos que somente a representificação atinge a temporalidade de o próprio compreender pois, contrariamente à reiteração, pode abranger a quotidianidade e a historicidade como tensão do Ser-aí da qual resulta a condição para a compreensão da temporalidade – sem que essa compreensão se torne numa mera projecção do presente no passado, o que torna impossível a noção de tempo como afecção. A aparente acessibilidade dos seres intramundanos que estão no ser no tempo não pode ser equiparada ao encontro que a finitude do Ser-aí no tempo *pede*.

Pelo que a reiteração não reconhece a ontologia do ter-sido; a representificação, opostamente, ao expor o caos a que toda a mediação conduz – porque pressupõe o já referido processo de descobrimento parcial –, subentende uma fenomenologia do tempo e não meramente a exteriorização de centros de sentido. Dir-se-ia, pois, que a reiteração anula a potencialidade existencial do próprio passado, ao mesmo tempo que, por essa razão, torna ilógica a projecção. Esta realizar-se-á com o domínio da representificação, já que

El advenir hace posible ontológicamente un ente que es de tal manera que comprendiendo existe en su “poder ser”. El proyectar, “advenidero” en el fondo, no aprehende

---

<sup>1067</sup> *Idem, ibidem*, §70, p. 379.



primaria y temáticamente en un mentar la posibilidad proyectada, sino que se “yecta” en ella en cuanto posibilidad. Comprendiendo *es* el “ser ahí” en cada caso como puede ser.<sup>1068</sup>

E, se isto leva a que Heidegger acabe por defender a própria variabilidade do futuro<sup>1069</sup>, então mais próximos estamos da carga projectiva que a representificação tem e de que carece a reiteração. Na verdade, a historiografia possibilita esse “poder ser” contido no passado, mas que só quando passar a ter-sido pode efectivar-se externamente ao “ver ahí”. E, porque lhe é externo, pertence ao foro da linguagem e da luz. Ora, se a consciência do Ser-aí como projecção do ter-sido tem lugar posteriormente às possibilidades do “em torno de “que a mundaneidade da coexistência prevê, então não existe temporalidade no encontro que a reiteração proporciona e, por conseguinte, nem cuidado ou liberdade. A representificação, que não pode ser considerada um “estar diante dos olhos”, é, no entanto, um “dar a ver”, o que talvez corresponda à impossibilidade que o fenómeno do “olhar” tem de se manifestar em absoluto através do “agora”.

O que mais nos impele rumo quer à pertinência da *phantasia*, quer à obrigatoriedade de preferir a representação em nome da representificação, quando em causa está o ser que já percorreu o caminho do encontro com a sua finitude – e que, por isso, já não é o Ser-aí, mas somente o ser. Porque, se a compreensão lança os seus alicerces no *vir a ser*, o *encontrar-se*, pelo contrário, busca o *ter sido*. Em nenhum dos casos nos parece que a reiteração possa articular essas duas formas de temporalização, sobretudo porque “el ‘advenir sobre sí’ propio del ‘estado de resuelto corriendo al encuentro’ es ante todo un retroceder hasta el ‘sí mismo’ más peculiar, yecto en su singularización”<sup>1070</sup>. É este, a nosso ver, o encontro que a *phantasia* proporciona, como se ela fosse mais da ordem da alteridade do que da autoridade.

Talvez por esta razão o próprio Heidegger afirme que tanto o compreender como o encontrar-se tropeçam em toda a temporalidade<sup>1071</sup>, já que ambos não só não podem prescindir das temporalidades que aparentemente lhe são opostas, como são os actos que enformam o horizonte aberto de possibilidades. Ambas podem, no entanto (e, cremos, quanto menos forem pensadas à luz do que Heidegger chama de reiteração), enformar quer a expectativa, quer o esquecimento, respectivamente. E, nesse sentido, o

---

<sup>1068</sup> *Idem, ibidem*, §66, p. 387.

<sup>1069</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>1070</sup> *Idem, ibidem*, §67, pp. 389-390.

<sup>1071</sup> *Idem, ibidem* §67, p. 398.

olhar enquanto presente próprio, ou, como melhor especifica o autor de *O Ser e o Tempo*, enquanto presente mantido na temporalidade própria<sup>1072</sup>, é o único veículo para, a um tempo, a revelação e a encarnação. A pergunta que a filosofia deveria fazer é aquela para a qual a operação historiográfica ajuda a responder.

O filósofo de Friburgo fá-la: “cómo se hace inteligible por la unidad extática de la temporalidad del caso la conexión existencial entre el encontrarse y el comprender?”<sup>1073</sup> A distância hermenéutica é, pois, o confronto com a auto-solicitação do tempo, tendo por base uma compreensão que, por definição, é o ver do Ser-aí<sup>1074</sup>. Porém, visto que, no caso da narrativa sobre o referente ausente, o Ser-aí perdeu já o seu “ser no mundo” (o que dele faz, finalmente, apenas Ser), o olhar pode finalmente responder ao apelo à compreensão do ter sido. E, assim, finalmente, através do poder ter sido, encontrar-se através do encontro com o outro.

É desta forma que o ter sido – e o poder ter sido – não está sujeito à inferioridade ontológica em relação à realidade e à necessidade que caracterizam o “ser possível” que é inerente a cada Ser-aí<sup>1075</sup>. O ter sido, apesar de ter esgotado qualquer determinação ontológica que possa caracterizar o Ser-aí, não perdeu a sua originalidade – isso seria perder uma liberdade que é inalienavelmente sua, apesar de apenas fenomenologicamente poder ser resgatada. Por conseguinte, se aparentemente o horizonte de sentidos é incomensuravelmente amplificado, a sua possibilidade, passando a ser negativa, responde à anterioridade do compreender sobre o ver:

Mostrando cómo todo “ver” se funda primariamente en el comprender – y el “ver en torno” del “curarse de” es el comprender en el sentido de lo que se llama “comprender de qué se trata” –, se despoja al puro intuir de su primacía, que responde noéticamente a la tradicional primacía ontológica de lo “ante los ojos”.<sup>1076</sup>

De onde dificilmente as raízes da imaginação poderiam suportar a essência da Verdade – que passa pelo reconhecimento de que o ter sido já não é no mundo e que a sua espacialidade já só pode recomeçar na interioridade de outrem na condição de esta ficar aberta ao espaço para poder abrir o tempo. A narrativa do referente ausente deve, pois, corresponder a um antagonismo do ser no mundo, o que só pode significar que

---

<sup>1072</sup> *Idem, ibidem*, §67, p. 389.

<sup>1073</sup> *Idem, ibidem*, §67, p. 391.

<sup>1074</sup> *Idem, ibidem*, §31, p. 169.

<sup>1075</sup> *Idem, ibidem*, §31, p. 166.

<sup>1076</sup> *Idem, ibidem*, §31, p. 170.

preside à sua desfiguração e ao seu descobrimento. Mas, tal como a ressurreição, a descoberta não encontra uma presença, mas sim uma lonjura cujo espaço branco tanto pode resultar em verdade, como em vazio. Como se a *phantasia* pudesse colmatar a cegueira que o esquecimento provoca através do *extásis* a que pode levar e como se, através da impossível mundaneidade do pretérito, a o referente ausente voltasse, através da palavra, à familiaridade do mundo, mas sem nele ser.

### **A phantasia como mediadora do Ter-sido**

A imaginação não está, assim, apta a “deixar ser”, na medida em que produz activamente e só pode resultar numa conformação que será sempre, mesmo que ontologicamente pensada, a do Ser-aí ao ser que está à mão. Ora, a *phantasia*, porque não conforma, prontifica-se, na duração, a des-cobrir sem critérios apriorísticos. O próprio indício ou o signo (que podem, ou não, implicar-se), enquanto resto da mundaneidade, são, como veremos, formações impróprias – mas não conformações, já que o conformar-se resulta sempre em uma conferição da liberdade ao ente. Ora, a narrativa que representifica o referente ausente vem provar como é possível repensar a definição do Ser-aí como condição ontológica para o descobrimento, pois, na verdade, o que possibilita – e, mais do que isso, potencia – o descobrimento do pretérito é o ter-sido-aí. Por conseguinte, a própria utilização da noção de imaginação productiva por Heidegger pode esclarecer até que ponto os usos da noção de imaginação não são inflacionados pela abertura sígnica como estrutura essencial do Ser-aí.

Admitir o olhar é, sobretudo, admitir uma referencialidade que não é necessariamente fáctica e que, muito menos, está, ainda dentro do vocabulário do autor de *O Ser e o Tempo*, à mão. Porque a *phantasia* é um ser mais do que diante dos olhos – contrariamente à imaginação. A condição para o descobrimento está, assim, na definição ontológica do mundo, não apenas como espaço para a ocultação e para o desvelo, mas como fenómeno, potencializador, por isso, da temporalidade e da espacialidade do Ser, sendo que a temporalidade resta de uma forma inacessível à espacialidade: esta somente pode soçobrar porque consumida pela primeira. Todavia, também a espacialidade acaba por ditar a possibilidade de ressurreição do ter sido. É ela quem determina a distância e a direcção, o que significa dizer-se, uma vez mais, que da

distância depende a hermenêutica e que cada espaço descoberto passa imediatamente a integrar a patente desorientação a que o olvido tudo pode condenar.

A imagem imediatiza, de forma aparente, o Ser-aí. Mas a *phantasia* enquanto acto metamorfoseia o “com” em “por”, não estando em causa uma instrumentalização mas, antes, uma mediação<sup>1077</sup>. Ora, sendo o Ser-aí um “ser com”, o ter sido não pode ser outra coisa que não um “ser diante de”, porque a mediação é o *espaço* que interpõe (no caso da narrativa historiográfica e de todas as retrospectivas, duas temporalidades), o ter sido demanda a sua exegese através do outro, mas não a *procuram*. Pelo contrário, é o Ser-aí quem procura:

Frente a él hay posibilidad de un “procurar por” que no tanto se sustituye al otro, cuanto se le *anticipa* en su “poder ser” existencial, no para quitarle la “cura”, sino más bien para devolvérsela como tal. Este “procurar por”, que concierne esencialmente a la verdadera cura, es decir, a la existencia del otro, y no a algo de que él se cure, ayuda al otro a “ver a través” de su “cura” y quedar en *libertad* para ella.<sup>1078</sup>

A articulação entre “ver através” e liberdade resulta, acreditamos, numa espécie de variedade do mesmo Ser, o que transforma o “diante de” do “ter sido” na finalidade do procurar. Assim, se o “ser com o outro” pode estar sujeito à desconfiança, a procura, pelo contrário, pressupõe a entrega prévia do Ser-aí que procura, o que se traduz em um estar-se a caminho – expressão bebida em Jaspers mas que terá, na narrativa sobre o referente ausente, manifestação. É esse estar-se a caminho que exprime a liberdade do Ser-aí e que conferirá a libertação ao Ter-sido – não para que este volte ao estatuto ontológico do Ser-aí, mas, sim, para que possa beneficiar de um “estar diante de” que ultrapasse o sujeito que procura.

Dir-se-ia, pois, que o Ser-aí é *fáctico*, tanto quanto o Ter-sido é *fantasmático*. Com uma diferença: se o primeiro se tornará no segundo, o segundo não poderá recuperar o estatuto anterior. Daí que falar-se em representação do Ter-sido seja uma impossibilidade lógica se a essa representação quiser atribuir-se a essência da verdade. É que o estado aberto do Ser-aí conforma-se à representação, mas não o Ter-sido. Este necessita de uma com-preensão que, não sendo implícita (porque não se trata de um conhecimento que possa resultar do “Ser com”), pressupõe uma existencialidade que, tornando, claro, possível o conhecimento, não pode prescindir do próprio conhecimento

---

<sup>1077</sup> Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo*, p. 57 e ss.

<sup>1078</sup> M. Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, §26, pp. 141-142.

enquanto processo – facto que, segundo Heidegger, não ocorre com a compreensão do Ser-aí.

No entanto “ser diante” do “Ter-sido” não deve ser confundido, tal como no caso do Ser-com, com a numeralização sequer do “Ser em torno de”. Ora, no caso do “Ter sido”, ainda que a precaução relativamente a “projeções sentimentais”<sup>1079</sup> seja igualmente válida, deve entender-se que o “ser diante” que a compreensão proporciona, sendo uma forma de ser no mundo, é confrontada, dentro da mesma temporalidade, com duas temporalidades divergentes, contando ainda com o futuro como possibilidade de reencontro entre os demais Ser-aí e o Ter-sido. A quotidianidade não chega, e a distância imposta, e obrigada a ser vencida sem perder o seu carácter extensivo, tem nela a distinção entre a distância evidente nas formas do “Ser com” e a distância entre o Ser-aí e o Ter-sido. E da mesma forma que a quotidianidade não entra na esfera do Ter-sido, também a publicidade não o pode. Se pensarmos bem, a esta há-de corresponder um dos estádios da tríplice mimese de Ricoeur.

Mas, por enquanto, importa reafirmar-se que, se o Ter sido escapou já à constância, entendida por Heidegger como a forma do Ser-aí enquanto “ser com”<sup>1080</sup>, certamente pode ser concebido como uma existencialidade original que, no lugar de ser caracterizada através da constância ou da publicidade, pressupõe antes uma pós-onticidade que, fora de toda e qualquer circunstância quotidiana, não pode fazer-se visível. E será precisamente esta invisibilidade a ditar outra constância: a do apelo incansável e surdo do Ter-sido, forma última de um estado de isolamento ontológica diante da qual o esquecimento é a expressão de uma quotidianidade condenada à mesmidade. O Ter-sido não pode ser apreciado nos termos em que Heidegger coloca o “outro”: este “es una *doublette* del sí mismo”<sup>1081</sup>.

Pelo que a imaginação não pode ser a representificadora do Ter-sido, pois o sujeito que inicia a compreensão somente projecta possibilidades no círculo ilimitado – ainda assim, fechado – do ser no mundo. E Heidegger caracteriza taxativamente aquilo a que damos a designação de Ter-sido, na sua faceta de passado enquanto pertença à história:

---

<sup>1079</sup> A expressão é de Heidegger, apresentando-as como pertinentes no caso da hermenêutica, não enquanto entraves, mas sim como uma variedade que *pode* extraviar o conhecimento. Cf. M. Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, §26, p. 145.

<sup>1080</sup> *Idem, ibidem*, §27, p. 148.

<sup>1081</sup> *Idem, ibidem* §26, p. 144.

“Pasado” quiere decir aquí por lo pronto: ya no “ante los ojos”, o también: aún “ante los ojos”, pero sin “acción” sobre el “presente”. (...) Como quiera que sea, lo histórico en el sentido de lo pasado se comprende en una relación de acción positiva o privativa sobre el “presente” en el sentido de lo real “ahora” y “hoy”. “El pasado” tiene en este caso todavía un doble sentido notable. Lo pasado pertenece irremisiblemente al tiempo anterior, perteneció a los sucesos de entonces, y puede a pesar de ello ser “ante los ojos” aun “ahora”, por ejemplo, los restos de un templo griego. Un “trozo del pasado” es aún “presente” en él.<sup>1082</sup>

E chegamos precisamente à aporia de sempre: a presença ausente do Ter sido. Heidegger sublinha, e bem, ainda que no âmbito da anatomia que faz aos termos “história” e “histórico”, como é pretérito o que não actua sobre o presente de forma imediata, apesar de no presente poder restar o passado. E, se a afirmação confirma como a imagem é da ordem do presente de forma irreversível, comprova ainda o carácter restrito da imagem, incapaz de traduzir a continuidade activa do tempo e, sobretudo, a particularidade do Ter-sido. É que, se diante da História, o passado não detém nenhuma primazia<sup>1083</sup>, numa narrativa que tenha a ausência por referente, ele reveste-se de uma capacidade tripartida: o passado é o Ter-sido que deve ser *reconhecido* como *prévio* ao Ser-aí para que este seja assumido como continuidade; que deve ser reconhecido como *anterior* ao futuro para que este seja, por sua vez, *reconhecido* pelo Ser-aí como projecção; que deve ser original em relação a si mesmo para poder ser *assumido* como histórico pelo Ser-aí e *reconhecido* como passado pelo futuro.

Em qualquer uma das premissas, o Ter-sido tem por base única a temporalidade (e não estamos a referir-mo-nos, evidentemente e por enquanto, à monumentalidade, por exemplo) e não, como seria confortavelmente lógico pensar-se, o Ser-aí enquanto mediador. Não apenas porque a mediação está na distância, mas, sobretudo, porque só desta forma, e porque activo, o Ter-sido pode mostrar-se.

### **Uma intraduzível *phantasia***

É precisamente neste ponto que a ponte com a obra *A Essência da Verdade* é lançada. Nela, Martin Heidegger explicita inequivocamente as implicações que a

---

<sup>1082</sup> Cf. *Idem, ibidem*, §73, p. 435.

<sup>1083</sup> *Idem, ibidem*.

*phantasia* teve na definição de *episteme* no *Teeteto* de Platão, recorrendo a uma descrição filológica que, finalmente, urge reclamar neste trabalho.

O autor expõe o raciocínio platónico: sendo a *episteme* identificada com a *aesthesis*, então a percepção transporta consigo alguma coisa da Verdade, resposta directa à pergunta que norteia o diálogo em causa: o que é a *episteme*? Heidegger continua a sua síntese clara: partindo do princípio que o conhecimento é a posse da verdade e que a essência do conhecimento assenta na percepção, então “perception, as happen in the dialogue, can so naturally be brought forward as the bearer of truth, this must happen somehow at the instigation of perception (*aesthesis*) itself”<sup>1084</sup>. Ora, a definição de Verdade é apresentada como naturalmente fragmentada, já que, sendo *Aletheia*, ela é o não-oculto do Ser. A síntese de Heidegger continua: se a Verdade é *Aletheia*, então os seres não apenas se manifestam, como se mostram a si mesmos<sup>1085</sup>.

É então que *phantasia* surge como noção sem a qual o conhecimento não pode ser produzido. Segundo Platão, relata o autor de *O Ser e o Tempo*, o ser tornar-se percebido equivale ao ser revelar-se. Heidegger apresenta a equação: *aisthênesthai=phainesthai*. E continua para o seguinte:

We must beware of translating this Greek word *phantasia* by our word 'fantasy' [*Phantasie*], understanding this as imagination, and, in turn, understanding imagination as a psychological event or experience. We cannot get close to the meaning of the Greek word (*phantasia*) in this way.<sup>1086</sup>

A advertência é clara. A impossibilidade de uma tradução aceitável da palavra grega *phantasia* não pode levar a que *phantasia* e imaginação sejam baralhadas, sobretudo se à primeira for atribuído um sentido que a aproxime de uma acepção de imaginação como experiência psicológica – o que, em termos platónicos, a furtaria a qualquer encontro com a realidade. A cautela feita por Heidegger não é um capricho filológico. Em causa está a afirmação crítica de que a *phantasia* pertence a uma esfera objectiva e que não pode ser antevista como o seu sucedâneo imediato alemão (*Phantasie*) sequer se, por sua vez, este for tomado por uma propriedade subjectiva. Ao contrário, a *phantasia* deve ser equacionada, e para que o seu sentido grego (neste caso,

---

<sup>1084</sup> M. Heidegger, *The Essence of Truth*, translated by Ted Sadler, London / New York, Continuum, 2002, p. 118.

<sup>1085</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>1086</sup> *Idem, ibidem*.

o atribuído por Platão) não seja desvirtuado, como algo objectivo (*Gegenständliches*) ou como uma potência produtora de imagens.

Mas a prudência de Heidegger quanto à utilização do termo vai mais longe. É que, segundo o professor de Friburgo, também não pode considerar-se a *phantasia* como o mero produto da imaginação, o que acentuaria o seu carácter mental – ou de irrealidade<sup>1087</sup>. Isto é, estes são sentidos admitidos na linguagem corrente – aquela que leva alguém a relatar fantasias, ou seja, invenções ontologicamente válidas tanto quanto o seu contrário e que têm no fantástico literário, por exemplo, dizemos, expressão. Todavia, Heidegger insiste na advertência, desvendando o significado grego inatingido pela maquinaria filosófica lexical alemã:

Instead, φαντασία [*phantasia*] in the sense in the Greek sense is simply the self-showing in its self-showing, in its self-presenting, in its *presence*, exactly like ουσία [*ousia*]: what is present [τά χρήματα] in its presence.<sup>1088</sup>

E é inequívoca a sua definição: não se trata de identificar *phantasia* com o que está presente “diante dos olhos”, mas sim com o que é presente em si. Daí que Heidegger não perca a oportunidade de recorrer à expressão *tó khrêmata* para que *phantasia* possa ser melhor compreendida pelo olhar contemporâneo: entre as valências de *tó khrêmata* estão a de acontecimento e a de coisa necessária. Acrescentamos às intenções de Heidegger uma acepção que nos pode ser útil e que pertence a Plutarco: “no início, tudo nada mais era que uma massa”. A citação vem ao encontro das ressalvas de Heidegger: é *phantasia* o que se faz presente e o que se revela através da aparição.

E, de resto, aparição (*Erscheinung*) havia sido a tradução que o próprio Schleiermacher elegera e com a qual Heidegger concorda, sob a condição de que nova confusão não ocorra: aquela que parece com facilidade amalgamar erroneamente a aparição com a ilusão (*Schein*)<sup>1089</sup>. E o filósofo do existencialismo retoma aqui a aparição como conceito kantiano: a *phantasia* é uma aparição porque se revela a si a partir de si<sup>1090</sup>. Mas não apenas. É que, a partir do momento em que a aparição é identificada com a percepção – porque é *aesthesis* o que se inelutavelmente se revela em si a partir de si tornando-se o que está diante – então *aesthesis* opera também a

---

<sup>1087</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 119.

<sup>1088</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>1089</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>1090</sup> Cf. *Idem, ibidem*.



*phantasia*, que é aquilo que se percebe. Porém, Heidegger vai mais longe na síntese que faz de Platão, para que não restem incompreensões: porque a *phantasia* é o que é percebido porque se auto-revela, a perceptividade implicará sempre um ser aparente e percebido e o momento da percepção.

O que definitivamente, dizemos, não pode acontecer se tomarmos a *phantasia* por imaginação, não podendo igualmente acontecer, Heidegger conclui, se se recorrer a uma tradução da palavra *phantasia* que seja tributária da psicologia contemporânea<sup>1091</sup>. Todavia, o absurdo (pois assim é qualificado pelo autor de *O Ser e o Tempo*) da tradução tem consequências ainda mais profundas.

Theaetetus also does not refer to αἴσθησις; because he is a 'sensualist' and thus a representative of a poor theory of the psychical etc., but because as a Greek he understands αἴσθησις; because perceivedness appears the most immediate mode of the unhiddenness of something, thus the most tangible 'truth'. We can see, therefore, how a clear-thinking mind can come quite spontaneously to this answer, which looks so outrageous to a sophisticated 'philosopher'. For the Greeks, nothing is more self-evident than to interpret possession of ἀληθεια (i.e. knowledge) first of all as αἴσθησις.<sup>1092</sup>

Assim, a perceptividade acaba por ser, duplamente, quer a forma imediata da Verdade, quer a forma primeira de se ser detentor da Verdade; e, se esta afirmação chocaria o filósofo contemporâneo, ela torna-se mais determinante ainda se pensarmos como também está em causa o seguinte: é que, se a *aesthesis* é a forma primordial de encontrar a verdade, também a *phantasia* o é. Ousamos dizer, pois, que a aporia platónica, repetida por Ricoeur, se depara aqui com uma poderosa chave. É que não apenas a questão do ícone devém um avatar secundário na busca pela Verdade e pelo Ser, como o ícone passa a poder ser equacionado como, dizemos, o que nunca é revelado porque não pode integrar o movimento essencial do Ser descoberto, o que nos faz regressar às conclusões apresentadas em *O Ser e o Tempo* e nos permite antever o curso do nosso trabalho.

---

<sup>1091</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 120.

<sup>1092</sup> *Idem, ibidem*, pp. 120-121.

## **A *phantasia*: fundamento da distinção entre sujeito e objecto**

Querer compreender a própria historicidade como, e tal como Heidegger, a compreensão da História enquanto retorno do possível, sabendo-se que “la posibilidad sólo retorna cuando la existencia es en franquía para ella en la reiteración resuelta, en el modo de la «mirada» y bajo la forma de destino individual”<sup>1093</sup>, convida a que a *phantasia*, sendo o que está presente em si através de si, possa *transcender*, logicamente, a facticidade do próprio mundo histórico. Ora, se é em virtude desta transcendência que o Ser no mundo pode ser objectivamente observado sem, todavia, ser apreendido historiograficamente, é também em virtude dela que a apreensão historiográfica do mundo depende da *phantasia* para poder operar.

Prova-o ainda a conclusão de *O Ser e o Tempo*, sem que seja necessário referir a impossível ontologia da história do tempo presente como prova do lógico recurso à *phantasia* como medida da distância hermenêutica. Porque a *phantasia* assiste à aparição da Verdade – o que seria motivo de escândalo para grande parte dos protagonistas de toda a filosofia e historiografia ocidentais –, ela terá de ser ligada à *episteme*. Mesmo que para isso seja necessário admitir, devido à articulação entre *phantasia* e *aesthesis*, que os sentidos são passagem obrigatória, sobretudo quando em causa está a narração do que não se vê.

E nisto residirá, pois, o grande papel da *phantasia*: ela permite a distinção entre o sujeito e o objecto, fundamento de todas as perguntas que enformam a história do pensamento ocidental. A permanente tradução enviesada de *phantasia* terá conduzido ao que Heidegger afirma ter sido o papel da obra agostiniana: pretender a solução do problema, evitando-o<sup>1094</sup>. Se a *phantasia* é a aparição, ela é inerente, pois, à descoberta, como se através dela se operasse a remoção do esquecimento. Ora, a essência da não-ocultação é a descoberta – sendo a verdade o que já não está oculto. Através dela, o sujeito terá obrigatoriamente de estar separado do objecto, não apenas pela imposição da distância, mas, sobretudo, porque ele é o Ser-aí diante do então descoberto, como se se unisse na temporalidade a inata separação entre o sujeito que quer ou não conhecer e o objecto que, através do seu próprio desaparecimento, guarda em si a distinção convergente entre o ôntico e a historicidade. Leia-se ainda:

---

<sup>1093</sup> Cf. M. Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, §75, p. 450.

<sup>1094</sup> Heidegger, *A Essência da Verdade*, p. 52-53.

Therefore becoming-free, this perceiving of the ideas, this understanding-in-advance of being and the essence of things, has the character of deconcealing [ist entbergsam], i. e. deconcealing belongs to the inner drive of this seeing. Deconcealing is the innermost nature of looking-into-the-light.<sup>1095</sup>

A *phantasia* reencontra, pois, o seu étimo de “o que aparece como luz”, como se fosse o movimento da desocultação e da emergência da Verdade, intimamente ligado à libertação, já que o comentário de Heidegger surge tendo a alegoria platônica da caverna como referente. Com efeito, o movimento de descoberta *acontece* e, nesse acontecimento, está compreendida uma dimensão dinâmica (prevista anteriormente na história do pensamento ocidental) em que, se pode defender-se que o percebido acabará por ser a sua mais íntima *impressão*, então também a memória parece enquadrar-se na descoberta: o esquecimento é, pois, uma forma de ocultação da Verdade – senão aquela a que todas as outras estão subordinadas. Mormente porque, se reconhecermos a não-ocultação como natureza da *Aletheia*, a descoberta surge como recordar. Como se a recordação fosse, finalmente, tanto aparição como abertura do que está apagado.

A desafiante tese de Heidegger é que essa abertura da Verdade acontece “com o homem”, não obstante os perigos da afirmação. Se a Verdade está no homem, então é grande a probabilidade de aniquilação sistemática da Verdade. O esquecimento, dizemos. A alegoria da caverna resta, pois, metáfora primordial para a própria *phantasia* e, como já foi sugerido neste trabalho, para a memória. Ora, se a libertação que ocorre aquando do movimento de descoberta da Verdade – a vitória sobre as sombras – é, acima de tudo, do homem, é porque o homem é posto dentro da Verdade<sup>1096</sup>, que detém sempre, por essência, a parcialidade da ocultação. Assim, essa será também a forma de existência do homem:

Primordial unhiddenness is projective de-concealing as an occurrence happening ‘in man’, i. e. in his history. Truth is neither somewhere over man (as validity in itself), nor is it in man as a physical subject, but man is ‘in’ the truth. Truth is something greater than man. The latter is in the truth only if, and only in so far as, he masters his nature, holds himself within the unhiddenness of beings, and comports himself to this unhiddenness.<sup>1097</sup>

---

<sup>1095</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>1096</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 55.

<sup>1097</sup> *Idem, ibidem.*

De onde podemos inferir que a dinâmica a que a desocultação corresponde, por ter uma dimensão projectiva, preenche a horizontalidade do tempo, anulando, pois, qualquer linearidade do *Dasein*. O que não é pouco se tivermos em conta que é esta rejeição do tempo linear que permite a “utilidade” da história para a vida, se quisermos antecipar a presença das *Considerações Intempestivas* neste trabalho. A desocultação da Verdade temporaliza a experiência do homem enquanto Ser-aí, já que opera como motor da eleição de possibilidades. Por outro lado, a *instância* do homem na Verdade é que virá a permitir a abertura do passado através do mecanismo historiográfico porque também a desocultação do que é verdadeiro habita a dualidade entre palavra e silêncio. Será através dela que o homem pode concretizar-se como estando *na* Verdade.

O movimento de descoberta só poderá consubstanciar-se como tal, como *continuum* do que está oculto e como continente do homem através de uma linguagem que preencha o silêncio. Como se a escrita da história pudesse vir a ser a gramática do esquecimento se e quando não esquecer que o silêncio latente enquanto condição da Verdade eclipsada é a fonte da sua auto-revelação e, portanto, da descoberta da Verdade enquanto mecânica que tem na *phantasia* primeira potência de significação. E, por isso, *conformar-se* o homem à qualidade de desocultação da própria Verdade implica o entendimento primário do silêncio como centro da revelação e como circunstância determinante para que o “Ser-aí”, o “ser com” e o “ser no mundo” possam constituir-se como linguagem e, dessa forma, compreender o silêncio do Ter-sido.

Ora, a *phantasia*, diante de um Ser-aí para quem a vontade de novo prova a tendência para a visualização (aquilo a que Heidegger chama avidez de novidades), ao ser o mecanismo da luz, permite o alargamento horizontal da estrutura do ver, tanto mais se recordarmos como o pensamento de Heidegger evolui para uma definição de abertura do horizonte enquanto, diz-nos o *Sage* de “Fragment d’un entretien sur la pensée [Pour servir de commentaire à *Sérénité*]” (1955), uma região (*das Gegend*) de desdobramentos de cujo poder emana a magia da *oposição*<sup>1098</sup>. Porém, a oposição que o horizonte abriga, sendo a oposição de todas as oposições, estimula o confronto entre todas as coisas, precisamente porque procede a uma *mise en présence*.

---

<sup>1098</sup> Cf. M. Heidegger, “Fragment d’un entretien sur la pensée. Lieu: un chemin de champagne [Pour servir de commentaire à *Sérénité*]”, in *Questions III et IV*, traduit de l’Allemand par Jean Beaufret, François Fédiep, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, Paris, Gallimard, 2008, p. 157.

## **A *phantasia* é a des-coberta do Ter-sido pelo Ser-aí**

Ora, a-presentação agrega e protege o que está distenso na duração<sup>1099</sup>, o que significa que aquilo que mostra, com efeito, detém um princípio activo, na medida em que é dado ao Ser-aí a possibilidade permanente da espera. No diálogo com o Professor e com o Erudito, o *Sage* reconhece a condição da espera:

Il faut donc que je vous dise comment je suis parvenu à l'attente et dans quelle direction j'ai réussi à voir plus clairement l'être de la pensée. Comme l'atteinte, qui ne représente rien, est tournée vers l'Ouverture, j'essayai de me détacher de toute représentation. Comme c'est la libre Étendue (*Gegnet*) qui ouvre l'Ouverture, j'essayai, libéré de toute représentation, de ne me confier absolument qu'à la seule libre Étendue et de persister dans ce comportement.<sup>1100</sup>

Essa condição não é, pois, a futuridade do esperado, mas antes a sua não-representação em si, o que significa que não apenas a tradução por imaginação da palavra *phantasia* transgride a sua operabilidade filosófica em relação ao seu papel antigo, como o horizonte enquanto limiar que apresenta não pode servir a experiência da imagem – a não ser de forma deferida. Ao contrário, a *phantasia* é a possibilidade de o Ser-aí conter o que está velado e o que está encoberto, já que não pretende uma figuração das ideias, mas apenas a sua aparição – para que o Ser-aí possa proceder à sua interpretação e compreensão dentro de um regime de cuidado. Ela é, pois, o olhar do homem para o ainda não-visível. Ou, mais justamente, para o Ter-sido, se quisermos ir além do mito platónico das ideias. A imaginação é um estar ainda encerrado na caverna de Platão.

O resgate do esquecimento, a interpretação do recordado e a compreensão do Ter-sido correspondem à saída da caverna e à entrada na luz, operação que, segundo Heidegger, obriga à habituação do olhar<sup>1101</sup> (o que redundará na reflexão que leva a cabo sobre a noção de *paideia*). Essa conformação do olhar resultará na consabida expressão que mais tarde usaremos para expressão da espera. Mas, por enquanto, e seguindo ainda Heidegger, e repetindo o já escrito em torno de Ernst Bloch, só a

---

<sup>1099</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>1100</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 160.

<sup>1101</sup> Cf. M. Heidegger, “La doctrine de Platon sur la vérité”, in *Questions I et II*, traduit de l'Allemand par Kostas Alexos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédier, Gérard Granel, Michel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau, Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 2006, p. 439.

*phantasia*, e não a imaginação, pode ser pensada como conquista e preenchimento da distância no seu movimento de aparição que desperta o espanto. Por isso, à pergunta, feita pelo *Erudito*, sobre a possibilidade de o espanto abrir o que está fechado, *Sage* e *Professor* respondem que essa abertura será à maneira da espera serena do homem que permanece *a-proprado ao de onde nós somos chamados*<sup>1102</sup>.

É inevitável convocar a *enthelequia* aristotélica e o comentário que Heidegger constrói para a noção grega de *physis* – o que nos faz retornar ao princípio deste trabalho, porque reconhecer a Verdade como produto de um movimento (de desocultação) chama, de imediato, a noção de *enthelequia* enquanto mobilidade de que resultará uma metamorfose (*metábolê*). Enquanto aparição, a *phantasia* será, pois, *dinâmica* ou *enérgica*? Veja-se, pois, a tradução que o autor de *O Ser e o Tempo* faz de certa passagem da *Física*, de Aristóteles:

Le mouvement se fait voir à la vérité comme quelque chose de tel que être-en-œuvre, mais comme un qui n'est pas encore parvenu à sa fin.<sup>1103</sup>

Ora, Heidegger obriga o leitor a pensar não apenas como Aristóteles, mas, sobretudo, como um grego do século IV a.C., apelando a que se entenda a *energeia* como anterior ao *dynamus*. Nela reside a *enthelequeia* e nela residirá, dizemos, a possibilidade de reconhecimento da *phantasia* como *ousia*. Tanto mais que, enquanto *energeia*, pode, finalmente, ser pensada como *um modo de entrar-se na presença*<sup>1104</sup> anterior ao que é dinâmico e, por isso, (agora sim), dinamicamente situada numa posteridade do “ainda não”. Ela é, pois, a *compleição* – enquanto constituição permanentemente incompleta e plenamente iniciada – do rosto. Ela é, pois, a apropriação.

E se, para Aristóteles a *enthelequia* é primordialmente *ousia*, por comparação ao *dunamos*, Heidegger acaba por concluir que então ela atinge primordial e primeiramente o desdobramento a que corresponde a entrada na presença, sendo esta caracterizada por uma, diz-nos, *constância constantemente referida a si mesma*<sup>1105</sup>. Esta presença não é

---

<sup>1102</sup>Cf. M. Heidegger, “Fragment d’un entretien sur la pensée. Lieu: un chemin de champagne [Pour servir de commentaire à *Sérénité*]”, p. 182.

<sup>1103</sup> M. Heidegger, “Comment se détermine la φύσις”, in *Questions I et II*, traduit de l’Allemand par Kostas Alexos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédiér, Gérard Granel, Michel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau, Alphonse de Waelhens Paris, Gallimard, 2006, p. 555.

<sup>1104</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 556.

<sup>1105</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 557.

obrigatoriamente nem a do Ser-aí e muito menos a do Ser-com e é por esse motivo que ela pode ser desdobrada – e desvelada – através da *Phantasia* como *energeia*. A *phantasia* é, pois, anterior à *morphê*, a constituição que lança no rosto o movimento de apropriação, conducente ao reconhecimento. Ou, para usar os termos de Heidegger, a emergência do apropriamento.

Ora, a *phantasia* é anterior a esse avanço, o que condiz até com a dimensão fantasmática a que acabou por ser votada e que se deve, claramente, às suas raízes etimológicas e epistémicas. Se é pela *enthelequia* que atingimos de forma mais original o desdobramento da *ousia*, então a *phantasia* é-lhe anterior mas, porém, mais eficaz do que a *dynamis* diante do desdobramento da *ousia*. Dir-se-ia que a *morphê* não pode ocorrer sem a *energeia* que a *phantasia* é. Daqui passaremos a concluir, mais à frente, que a *phantasia* enforma a própria operação historiográfica até dar-lhe a forma de narrativa.

### **A *phantasia* como anterioridade**

Daí que o próprio Heidegger, no seu comentário a Aristóteles, refira expressamente a necessidade de uma presciência da *morphê*, sendo essa necessidade constitutiva do acto de desdobramento da *ousia* e, por conseguinte, da própria *physis*. A *morphê* será sempre um tributo da *physis* – da mesma forma que a imaginação não a pode preceder, o que, defenderemos, é a grande falha de identificar a escrita da história com uma imaginação historiográfica. Assim:

La μορφή n'est pas "davantage" φύσις parce que, comme "forme", elle pétrirait une «matière» qui lui serait subordonnée; au contraire, en tant que composition s'avancant pour être visage, elle domine le disponible (la ύλη) parce qu'elle est l'entrée dans la présence de ce qui, dans l'approprié, est appropriement – et de ce fait est plus originelle quant à l'entrée dans la présence.<sup>1106</sup>

A *phantasia* pode, pois, ser considerada uma forma de anterioridade por relação à *morphê*, que é já matéria, e, por isso, ao contrário dela não pode dominar o disponível porque compreende a Verdade enquanto dualidade coexistente entre o ocultado e o

---

<sup>1106</sup> *Idem, ibidem*, p. 559.

revelado. O disponível será, para a *phantasia*, a ordem da e-vidência, sobre a qual actuará, mas que não responde à liminaridade da entrada na presença que a *phantasia* ocupa. É que a *phantasia* não é ainda a completude do rosto, mas é a luz que a precede e que preside à apropriação, o que faz dela uma espécie de origem, na medida em que ela permite o vir a ser do Ter-sido.

No caso da narrativa do referente ausente, sob a égide da *phantasia*, e porque, relembrando Heraclito, a verdadeira natureza das coisas gosta de ocultar-se, é no carácter (da *phantasia*) de origem da representificação do Ter sido que reside uma espécie de desafio lançado à aristotélica distinção entre o que advém pelo crescimento e o que advém pela construção. É que, enquanto *energeia* que norteia a representificação, é legítimo interrogar se a narrativa do ausente não virá a pautar-se por um desdobramento duplo: aquele que permite ao Ter-sido a auto-revelação e aquele que permite ao Ser-aí revelar o Ter-sido. Em ambos os casos, o desvelamento admite quer o avanço por crescimento, quer por uma *tekhne*, a cuja instrumentalização caberá a fabricação de paradigmas – mas não necessariamente de ícones. Também aqui a imaginação parece chegar atrasada ao *entrar na presença* pois, no lugar de dar a ver, é já uma forma concretizada da *morphê*.

Daí que a *phantasia* não possa produzir uma existência, mas permita a representificação de *ek-sistências*. Com isto queremos dizer que ela consente o ver-se a Verdade do Ser (ainda que não a sua essência) e não a actualidade que distingue a existência. De onde decorre que, de facto, Jean-Paul Sartre não poderia *tolerar* a *phantasia* na sua pequena arquitectura existencialista: a partir do momento em que faz a existência preceder a essência, o autor de *L'Être et le Néant* desqualifica a Verdade, secundarizando, assim, a dimensão veritativa da própria existência por relação com a essência. Excluída fica, assim e também, a historicidade e, disfarçadamente, a dignidade do Ser. Essa é, outrossim, a precaução tomada por Martin Heidegger na carta a Jean Beaufret, datada de 23 de Novembro de 1945, que acompanha a célebre “Carta sobre o Humanismo”.

Com efeito, o filósofo alemão salienta, demarcando-se de Karl Jaspers e, inequivocamente, de Sartre, que a sua filosofia se concentra na verdade do ser e não no ser do sendo<sup>1107</sup>. Só dessa forma ontologia e ética podem encontrar-se. Não é nosso

---

<sup>1107</sup> Martin Heidegger, “Lettre à Jean Beaufret”, in *Questions III et IV*, traduit de l'Allemand par Jean Beaufret, François Fédiép, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, Paris, Gallimard, 2008, p. 130.



objectivo desenvolver o já desenvolvido por Heidegger a este respeito. Mas é devido dizer-se que a escrita do referente ausente pode ser uma forma de também construir a casa do Ser. E, se o é, é precisamente pela feição veritativa da descoberta da Verdade que carrega:

L'Être est la garde qui, pour sa vérité, a dans sa garde l'homme en son essence ek-sistante, de sorte qu'elle abrite l'ek-sistence dans le langage. C'est pourquoi le langage est à la fois la maison de l'Être et l'abri de l'essence de l'homme. C'est seulement parce que le langage est l'abri de l'essence de l'homme que les hommes et les humanités historiques peuvent être sans abri dans leur propre langue, devenue pour eux l'habitable de leurs machinations.<sup>1108</sup>

O que nos leva a retomar as raízes, uma vez mais, de *phantasia* enquanto “luz”, e de *phaino*, enquanto “mostrar” – ou “dizer”. O produto da imagem não poderia justamente corresponder ao esclarecimento do Ser que, assim, chegará pela linguagem. Porque “la pensée ne porte au langage, dans son dire, que la parole inexprimée de l'Être”<sup>1109</sup>. O signo fica, pois, protegido da sua arbitrariedade e, diante da incomportável simplicidade do Ser, permite a sempre busca do encontro. A palavra poética, tal como Aristóteles a define na sua *Poética*, poderia ser a resposta, segundo Heidegger, para a responsabilidade da filosofia.

No entanto, e no término da sua “Carta sobre o Humanismo”, recorda (de resto, o já defendido em *O Ser e o Tempo*), que a linguagem, histórica, recebe o destino enquanto histórico em si. Na verdade, a narração da ausência diz o Ser como destino da verdade enquanto lei primeira do pensamento<sup>1110</sup>. E como negar, por tudo quanto foi dito já, que a *phantasia* é capaz de abrigar o amor da sabedoria na medida em que a imagem não pode ser a linguagem do Ser?

---

<sup>1108</sup> *Idem, ibidem*, pp. 123-124.

<sup>1109</sup> *Idem, ibidem*, p. 124.

<sup>1110</sup> *Idem, ibidem*, p. 126.

## Capítulo XXII

### JEAN-PAUL SARTRE: O FIM ALUCINATÓRIO DA IMAGINAÇÃO

O lugar que Jean-Paul Sartre e os trabalhos que consagra à problemática da imaginação e do imaginário ocupam no trabalho de Paul Ricoeur com o qual dialogamos é caracterizado desde o início: a revisão levada a cabo pelo tribuno do existencialismo é insuficiente para que possa avançar-se na reflexão sobre o instante em que memória e, diz Ricoeur, imaginação se tornam *ameaça permanente de confusão*<sup>1111</sup>. A reflexão de Sartre acaba por materializar os destinos que Niceia traçou para a imaginação, e Paul Ricoeur, de forma irónica, deixa que se entreveja a exiguidade do ensaio de Sartre. O nó lógico de *L'Imaginaire* e de *L'Imagination* resulta do considerar-se a recordação como produto da imaginação, o que implica privilegiar-se a lembrança como dado-presente no passado e não como dado-ausente:

L'acte d'imagination, nous venons de le voir, est un acte magique. C'est une incantation destinée à faire apparaître l'objet auquel on pense, la chose qu'on désire, de façon qu'on puisse en prendre possession.<sup>1112</sup>

Ricoeur não o diz de forma directa, mas em causa está a irresponsável nadificação das coisas passadas diante de uma imaginação apresentada como animatógrafo reproduzidor de totalidades irreais desprovidas de qualquer ponto de vista. O cariz altamente subjectivista das afirmações de Sartre denuncia a incapacidade de resolver-se não apenas a aporia platónica, tanto quanto revela a vitória da *doxa* sobre o *logos* à entrada do século XX. Segundo Ricoeur, Sartre ignora os efeitos que a sua reflexão sobre o conceito de imaginação pode ter sobre as teorias da memória. O mesmo

---

<sup>1111</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 7.

<sup>1112</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 2005, p. 239.

é dizer que o autor de *L'Imagination* retira ao passado qualquer índole comprobatória e, conseqüentemente, qualquer fiabilidade à narrativa anamnética.

### **A passividade da imaginação**

Ricoeur assume a sua perplexidade (é sua, a palavra<sup>1113</sup>) diante dos parcos postulados de Sartre, aos olhos dos quais a historiografia facilmente pode ser reduzida a uma ficção, despojada que fica do seu papel de instigadora e a investigadora da verdade. A irrealidade a que Sartre subordina a imagem e a recordação (a seu ver, indistintas) desautoriza a própria memória como móbil cognitivo, para fazer da imaginação (neste momento, já não passível de ser confundida com a *phantasia*) uma qualificação sensível, passiva e fraca, a tal ponto que é o desejo que virá a ser considerado o seu motor lúdico.

De facto, a imagem do que é tornado presente no presente através da imaginação deve-se sempre ao desejo do sujeito em imaginar (leia-se, recordar), e não a uma interpelação – para usarmos o termo de Gadamer e ao qual fizemos já referência neste trabalho. Segundo Ricoeur, a ignorância voluntária sobre a memória resultará, na tentativa vã de definir um campo para a imaginação, naquilo a que o próprio Sartre apelida de patologia da imaginação<sup>1114</sup>. No momento em que a esquizofrenia é colocada lado a lado com a espontaneidade, intrínseca somente ao sujeito e independente de estímulos exteriores, segundo o filósofo do existencialismo, e é dada como estado mórbido conducente à produção de objectos irrealis, a recordação passa a ser mero meio, como Ricoeur refere, entre a ficção e a alucinação<sup>1115</sup>. O descrédito que daqui advém para a memória condicionará a escrita da História, tanto quanto beneficiará a ficção. No entanto, Ricoeur não esquece e cede ao “dar a ver” o mesmo carácter fenomenológico que a ressurreição historiográfica, nas palavras de Michelet, conterà.

A cedência que Ricoeur faz a Sartre é a que permite a aproximação da imaginação como fonte alucinatória à fenomenologia de Husserl. Simplesmente, e ainda admitindo ostensivamente a necessidade da imaginação – e do imaginário – no campo historiográfico, acreditamos que a convocação de Husserl aquando da explicitação da filosofia sartriana sobre a imaginação faz sentido não apenas porque salva a imaginação

---

<sup>1113</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 66.

<sup>1114</sup> Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 285.

<sup>1115</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 66.

do império ficcional, como traz em si o gérmen da *phantasia* como também grandeza cognitiva. E, como não podia deixar de ser, como contributo para o *ortho logos*, para utilizar a expressão de Ricoeur, da própria memória, já que a imposição material da imaginação – e sobre a qual Sartre passa levianamente já que o seu fito é, de forma clara, *l'anéantissement* das coisas e do ser – faz com que uma função pragmática da anamnese preceda, erroneamente, a sua própria *episteme*.

As cautelas de Paul Ricoeur sobre o trabalho de Jean-Paul Sartre deixam-nos antever como os abusos da memória podem ser legitimados pela elevação da imaginação a agente da investigação sobre a verdade, papel que o autor de *Philosophie de la Volonté* não escamoteia, mas que guarda para a sua definição de representância. E, quando aí chegarmos, mais evidente ficará que em causa não pode estar a mera produção de imagens, mas antes uma aparição que, não sendo alucinatória, como Sartre pretendeu, é, sobretudo, a dádiva da narrativa como ontologia da ausência. Nesse caso, a *phantasia*, porque prévia ao *eikon*, está mais bem munida do ponto de vista filosófico para sustentar a fidelidade que se pretende ao considerar-se a recordação como reconhecimento.

É sintomático que o próprio Sartre invoque *A Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant, na medida em que o faz utilizando o conceito de imaginação livre para definir o que apresenta como objecto real que é correlativo à consciência. Particularizada, esta é qualificada de “imageante [qui] peut apparaître soudain; elle peut d'elle-même varier librement en conservant un moment sa structure essentielle: par exemple il peut y avoir libre développement du facteur affectif, évolution du savoir, etc”<sup>1116</sup>. Não nos parece plausível que seja *justo* (e a palavra não é utilizada em vão aqui) ou razoável chamar à cena um dos aspectos da faculdade da imaginação em Kant já que esta contribui, em última análise, para que somente o sublime seja exteriorizado – e não a imaginação.

Certamente que em causa está uma definição de imaginação como cortejo de imagens-fantasmas (termo escolhido por Sartre) que gravitam em torno da consciência. Parece-nos bem longe dos fundamentos kantianos, porque dificilmente desta forma não dicotómica mas sim nadificante (para sermos fiéis ao vocabulário de Sartre) a imaginação poderá ser aquilo que o seu carácter inicialmente sucedâneo de um vocábulo como *phantasia* poderia ter ditado – e sem prejuízo para o que norteou os princípios da sua reflexão. A saber, o verdadeiro e o falso. Ao rejeitar de forma subliminar o ensaio

---

<sup>1116</sup> Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 258.

filosófico de Jean-Paul Sartre, comparando, para elevar, o trabalho desenvolvido por Husserl, Ricoeur coloca-se no eixo especular entre a fenomenologia e a dialéctica. Assim abre Gadamer a segunda parte da sua *Verdade e Método* e, não por acaso, sublinha a dádiva da *Crítica da Faculdade de Julgar*<sup>1117</sup>.

É que, se a obra de arte pode fugir e escudar-se em todas as interpretações, o mesmo não se passa com a narrativa do passado, que virá a provocar a própria qualidade da escrita da História enquanto obra hermenêutica e não metafísica. Ora, a forma como Sartre dispõe a imaginação enquanto “danse en face de l’irréel, à la façon dont un corps de ballet danse autour d’une statue”<sup>1118</sup>, não só não entronca nas célebres articulações que Nietzsche compõe entre a filosofia e a dança (não tinha, de resto, de entroncar, mas afigura-se-nos deveras irónico que recorra à dança enquanto arte, por excelência do ser na materialidade), como considera o objecto imaginado (ou recordado) como um signo por defeito. Isto é, contrariamente à própria concepção kantiana que chama à colação, o signo não estimula a sua própria identificação. A infinitude e a verdade não podem, portanto, ser horizonte na concepção que Sartre engendra para a imaginação, em nome do seu existencialismo redutor, já que quer a identidade do sujeito, quer a identidade do objecto não podem funcionar num regime de compreensão. Ou, para utilizar termo tão caro a Gadamer, co-incidência.

### **A arbitrariedade do signo imaginado é a permissão do esquecimento**

A forma vaga através da qual Sartre intenta pensar a imaginação resulta numa anárquica arbitrariedade do signo, já que, se a metafísica não pode ter uma linguagem própria, a nulificação de todos os conceitos transforma a narrativa e a sua organização vocabular numa dissidência que ultrapassa os limites da crítica e lança todos os indícios de verdade não apenas na não-existência, como também num esquecimento próximo de um revisionismo potenciado pela alucinação como exemplo originário do imaginar. E dizemos revisionismo pois que em *L’Imaginaire* é claramente defendido um modo de halucinação que a torna alteração da estrutura primária da imagem<sup>1119</sup>. Aí reside, a nosso ver, a impossível actualidade do assim imaginado, como se impossível fosse toda

---

<sup>1117</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 15.

<sup>1118</sup> Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 275.

<sup>1119</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 293.

a configuração da vida fora do seu sistema biológico e, o que não é menos, insuportável a própria consciência.

A dança, pois, que Sartre identifica nada tem de *práxis* que possa granjear-lhe qualquer tipo de hermenêutica, seja ela de índole filosófica, seja ela de índole historiográfica. Sartre resvala para o existencialismo porque o vazio é, com efeito, o único porto lógico a que a sua filosofia pode chegar – não podendo perder-se de vista que se a escrita sobre o pretérito é uma arte da ausência (e não da memória), então ela, como a filosofia, está também a caminho, para recorrer à marcante definição de Jaspers. Estar a caminho implica a recusa diante da identificação entre o nada e o esquecimento. Tanto mais se considerarmos o cumprimento da existência humana enquanto destino como prova da realidade da História, o que significa que, tal como as filosofias da História que acabam por destemporalizar a condição humana, também as considerações ensaísticas de Jean-Paul Sartre sobre a imaginação nunca poderiam contribuir para que a ausência fosse pensada como acontecimento passado, na medida em que a sua teorização redundava na nadificação não apenas do objecto (pensado como irreal), como também do contexto:

D'une façon générale ce n'est pas seulement la matière même de l'objet qui est irréaliste: toutes les déterminations d'espace et de temps auxquelles il est soumis participent de cette irréalité.<sup>1120</sup>

A irrealidade que é o objecto imaginado por Sartre não pode, assim, admitir um tratamento da ausência como aleatoriedade e não, para fazer eco das conclusões categóricas de Gadamer sobre as diferenças entre hermenêutica filosófica e psicanálise (na senda dos trabalhos de Lorenzer e de Habermas<sup>1121</sup>), como reflexão. Não pode, pois, existir uma finalidade na imaginação tal como foi pensada por Sartre – relegando o sujeito para uma eterna circunstância social e não analítica. Por outras palavras, a compreensão da ausência redundará em psicanálise (contra a qual Gadamer se insurgiria<sup>1122</sup>), na medida em que os objectos irrealis são desprovidos de determinação temporal<sup>1123</sup>, tanto mais que permanecem imóveis no interior do fluxo da própria consciência.

---

<sup>1120</sup> *Idem, ibidem*, p. 243.

<sup>1121</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 250.

<sup>1122</sup> *Idem, ibidem*, p. 251.

<sup>1123</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 248.

O que significa que podem ser elevados a exemplos; daí que quer a imagem, quer o símbolo possam preencher os quesitos da irrealidade da imaginação sartriana – mas não os da ausência. Esta não pode ser vista simplesmente como “absentéisme du temps comme de l’espace”<sup>1124</sup>, sob pena de entrar em contradição com a própria definição que o autor apresenta de imagem:

L’image est un acte et non une chose. L’image est conscience de quelque chose.<sup>1125</sup>

Diante desta, que é uma mera glosa deformada de Husserl, pode, pois, a imagem, como Sartre quis, escapar a ser síntese a partir do momento em que, a ser acto, referencia uma ausência? Assim sendo, imaginação e memória não podem ser pensadas como soluções para a ausência. Bom, a nosso ver, a imaginação, porque a preterimos em nome da *phantasia*, não pode sê-lo primordialmente, e o trabalho de Jean-Paul Sartre acaba por fornecer a chave para o engodo gerado filosoficamente – e com ecos em determinados campos, como veremos – em torno do termo e da ideia de imaginação. Esta condiciona inevitavelmente o agir e o pensar, já que responde à ausência, obrigando a uma coexistência entre presente e ausente que não é necessariamente recíproca. A crítica que Sartre faz a Bergson, quando este defende que as imagens não são mais do que coisas, redundando numa concepção de imaginação que castra a sua única possibilidade e que é o presente.

Da mesma forma que a memória é do passado, preceito aristotélico que Ricoeur segue como medula do seu pensamento sobre a memória, a imagem comporta sempre uma presença que dela faz molde sincrético para esquecimento da própria ausência. Os receios de Platão relativamente ao *eikon* não ficam resolvidos por Sartre e nem este resolve o problema que deseja identificar em Bergson: a recordação pode ser exacta, mas não tem vida. Ora, a proposta do filósofo de Paris também não permite a participação temporal da imagem ou da faculdade que lhe está subjacente, muito menos se considerarmos que é o próprio quem não apenas destitui de significado a ideia de movimento como marca da imagem, como também caracteriza a imagem tal como Bergson<sup>1126</sup>: a imagem é imobilidade pura, pelo que nenhuma imagem pode ser veículo da duração.

---

<sup>1124</sup> Jean-Paul Sartre, *L’Imaginaire*, Paris, Gallimard, 2005, p. 251.

<sup>1125</sup> Jean-Paul Sartre, *L’Imagination*, Paris, PUF, 2005, p. 162.

<sup>1126</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 53.

Percebemos que tal resultado convenha à nadificação que pontua o irreal. Mas esta é já a anulação da *phantasia*, já que ambos são capazes de reconhecer outras formas de aparição que, inquestionavelmente, são movimento. Não é de causar admiração que Bergson venha a criticar o cinema como expressão artística...

Em suma, o que em Bergson resulta em *superavit* de ser, em Sartre termina na nulificação do passado do corpo e na desqualificação do futuro como possibilidade do presente e deste como futuro do passado. De onde, para Sartre, não existe diferença entre imagem-recordação e percepção, o que contradiz, de novo, *l'être et le néant* sartriano: mesmo que o autor vise despir a síntese da materialidade em que Bergson a envolve, a verdade é que a concepção fixista e redutiva da imaginação só pode levar ao esquecimento da ontologia, por oposição à relativa emergência do não-ser. Erro notório na afirmação seguinte:

Comprendre, se rappeler, inventer, c'est toujours former d'abord un schéma, puis redescendre du schéma à l'image, remplir le schéma par des images, ce qui peut d'ailleurs conduire à modifier le schéma au cours de sa réalisation.<sup>1127</sup>

Parece-nos que o espanto de Ricoeur diante de *L'Imaginaire* de Jean-Paul Sartre tem aqui nova prova. Sartre refere-se, nesta passagem que acabamos de citar ao que Bergson chama esquema dinâmico: a síntese que contém o desenvolvimento do próprio esquema através de imagens e que é sustentada pelo mecanismo da associação e do esforço mental. Por isso, compreensão, recordação e invenção surgem todas sob a égide da mesma força, que Sartre limita a continente da imagem e que Bergson prefere caracterizar como reconstituição de imagens. Ora, aparentemente, Sartre rejeita este processo, criticando Bergson pela explicação vaga e pela impossibilidade de compreender “la nature du fait conscient”<sup>1128</sup>, terminando por afirmar que o autor de *Matière et Mémoire* não soluciona a problemática da imagem, já que não estabelece uma separação satisfatória entre o que chama *l'être visé à vide* e *l'être donné-absent*.

O primeiro pertence à consciência imaginante, o segundo, à consciência realizante. Sartre, nota Ricoeur, coloca o recordado no âmbito da percepção, sendo, por isso, um objecto apreendido como real<sup>1129</sup>. A magia criticada em Bergson não difere da veleidade de Sartre, na medida em que, pelo que fica exposto, tanto o ausente como o

---

<sup>1127</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Imagination*, p. 62.

<sup>1128</sup> *Idem, ibidem*, p. 62.

<sup>1129</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 64.



imaginado acabam por enformar a irrealidade, a partir do momento em que é a alucinação que comanda ambos, o que nos leva a questionar se o enfoque na imaginação e na imagem não é a primeira forma de abuso da memória. O próprio Sartre a isso mesmo corresponde:

Car une image n'est pas le monde nié, purement et simplement, elle est toujours le monde nié d'un certain point de vue, précisément celui qui permet de poser l'absence ou l'inexistence de tel objet qu'on présentera "en image".<sup>1130</sup>

O esquecimento parece assim apartado de qualquer culpabilidade, e a imagem produtora de memórias arquivadas, para utilizarmos a expressão de Ricoeur. Sartre acaba por identificar a imaginação com a própria consciência para, assim, fazer desta e daquela as fadoras da liberdade humana. Considerando a produção do irreal como prova da liberdade da consciência, a imaginação fica, como a sua etimologia e a sua história sempre deixaram adivinhar, tão fora do mundo quanto o irreal que produz e o real que pode reproduzir. De uma liberdade transcendental fica dependente a imaginação<sup>1131</sup>, pretende Sartre. Porém, não apenas isso pode conduzir à expulsão de toda a experiência, como a universalidade da experiência como liberdade fica atida a cada fenómeno.

O que desfaz o trabalho de Kant para que a tradução não objectiva da realidade não conduza a "La conception idéaliste lève l'absurdité de la conception réaliste en supprimant l'idée d'une chose en soi extérieure à notre représentation"<sup>1132</sup>. Por esse motivo, Sartre apresenta-nos uma pretensa conceptualização da imaginação que inevitavelmente leva a um acto alucinatório. E, como Kant o previsse, assim escrevia na sua *Anthropologie du point de vue pragmatique*:

L'imagination sans règle s'approche du délire: la fantasmagorie fait alors de l'homme un jouet et le malheureux ne peut plus maîtriser le cours de ses représentations.

---

<sup>1130</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, p. 355.

<sup>1131</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 258.

<sup>1132</sup> Christophe Bourriau, *Qu'est-ce que l'Imagination?*, Paris, Vrin, 2010, p. 33.