

CADERNOS

N.º 20 - 2007 - Ano XII



Instituto São Tomás de Aquino

Humanismo, ontem e hoje

Joaquim Pinheiro

Maria do Sameiro Barroso • Maria do Rosário Themudo Barata

Francolino Gonçalves • Mateus Peres • Bento Domingues

Maria Julieta Mendes Dias • Emílio Eduardo Salgueiro

CADERNOS

HUMANISMO, ONTEM E HOJE

I - CICLO DE CONFERÊNCIAS 2006/2007

HUMANISMO, ONTEM E HOJE

A PAIDEIA GREGA	7
<i>Joaquim Pinheiro</i>	
A CIÊNCIA E O HUMANISMO	19
<i>Maria do Sameiro Barroso</i>	
O SÉCULO XVII E A SABEDORIA DOS ANTIGOS	57
<i>Maria do Rosário Themudo Barata</i>	

II - SEMANA DE VERÃO DE TEOLOGIA 2007

A VIDA E A RESTANTE VIDA

A VIDA E A MORTE NO ANTIGO TESTAMENTO	69
<i>Francolino Gonçalves</i>	
O QUE É UMA MORTE BOA?	109
<i>Mateus Peres</i>	
RESSURREIÇÃO DOS MORTOS E RESSURREIÇÃO DOS VIVOS	125
<i>Bento Domingues / Maria Julieta Mendes Dias</i>	
O MOSTRADO E O ESCONDIDO: O CONHECIMENTO DO INCONSCIENTE	143
<i>Emílio Eduardo Salgueiro</i>	

CADERNOS

Publicação:  - Instituto São Tomás de Aquino
Ordem dos Pregadores - Portugal

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima

Depósito legal: 101412/96

ISSN: 0873-4585

Direcção: *fr. José A. Mourão, op*

Pedidos para:

CADERNOS 

Convento de S. Domingos

Rua João de Freitas Branco, n.º 12

1500-359 Lisboa PORTUGAL

E-mail: ista@dominicanos.com.pt

Telefone: 21 032 23 00

Fax: 21 727 37 07

<http://www.triplov.com/ista>

Número avulso: 8 €

Assinatura anual: 15 €

EDITORIAL

I. HUMANISMO, ONTEM E HOJE

Está aberto o debate sobre a evolução futura da espécie (antropotecnologia) no contexto de um humanismo que naufragou como escola da domesticação humana e de que ninguém sai ileso. O humanismo está a ser profundamente abalado, por um lado, pelas biotecnologias, por outro pelas tecnologias da informação. Na origem estão as consequências daquilo que se começa a evocar sob os termos de “revolução do ser vivo”, revolução ‘biológica’ ou ‘genética’. As formas de vida abarcam, simultaneamente, formas de vida naturais e biológicas e formas de vida sociais e culturais. A história do Ocidente é a história da tecnicidade. O que o Ocidente procura no seu desenvolvimento técnico é a conquista do espírito e não apenas o domínio da matéria e dos corpos. A questão é a dos limites da representação. A estranha forma de racionalidade que inaugura a tecnologia radica na capacidade para transformar as nossas percepções e valores ao tempo que transforma a natureza. Por isso, os sistemas de controlo a que deve estar sujeita a tecnologia não são independentes do próprio desenvolvimento tecnológico, sem que isso nos leve à conclusão pessimista de Winner de que a tecnologia se converteu num processo autónomo.

O processo de globalização (sociedade de controle) tem como premissa a nossa dessingularização: somos senhas, conexões no regime da cibercultura: eu sou na medida das minhas conexões - é isso que define a nossa subjectividade. A ordem mundial não depende mais do homem, nem sequer no que toca à reprodução. Ao contrário:

Nietzsche (*Assim falou Zarathustra*, Iª parte, 4): “O que é grande no homem é que ele é uma ponte e não um fim, o que pode ser amado no homem é que ele é um passar e um sucumbir”.

A tese da “póshumanidade” é brandida quer pela direita conservadora americana – Francis Fukuyama – quer pela esquerda radical alemã – Peter Sloterdijk ou por Slavoj Žižek. Em nome da recusa à instrumentalização e à transformação do ser humano em mercadoria, estaremos a ser condenados a reexaminar as conquistas centrais do liberalismo cultural? À questão: que faremos do nosso planeta? acrescenta-se uma outra: que faremos da nossa espécie?

II. A VIDA E A RESTANTE VIDA

A vida não se explica: A vida é sem razão. Viver bem será funcionar bem em todos os pontos de vista (sexual, intelectual, fisiológico, psicológico)? A doença está no princípio e no fim de tudo. A técnica promete o fim das deficiências - por onde se infiltra uma forma de eugenismo técnico. Assim se evitaria o sofrimento. Ora, “viver em verdade é sofrer por causa da mentira que impede que homem nasça da palavra” (Denis Vasse). A eutanásia, a “boa morte” pode evitar-nos esse sofrimento? Poderá a racionalização levar a melhor sobre a razão da vida? À pergunta do escravo “Quem sou eu”? deve sobrepor-se esta outra: “Quem / o quê me chama?” (a pergunta do homem livre). Haverá um espaço onde não há resignação nem morte, um espaço de vida sob o signo dos afectos, no seu triplo registo: o Belo, o Pensamento e o Vivo? Haverá um lugar onde se exerce a liberdade de consciência (que permite a cada um reconhecer-se direito e ser inteiro? Desde 1794, com Robespierre, que o Terror é visto como exercício da virtude – “sem o terror a virtude é impotente” - e da legalidade do Estado. O espectro do Terror mundializou-se: que nomes dar então a esta peste?

O tempo é para repensar o já sempre pensado. O que obriga a ler. Aqui estão alguns fragmentos de duas vastas questões. Em aberto, com o devem estar todas as questões.

Frei José Augusto Mourão, OP

I

CICLO DE CONFERÊNCIAS 2006/2007 HUMANISMO, ONTEM E HOJE

1
CICLO DE CONFERÊNCIAS 2006/2007
HUMANISMO, ONTEM E HOJE

“ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A *PAIDEIA* GREGA”¹

Joaquim Pinheiro
UNIVERSIDADE DA MADEIRA

Na cultura grega, um dos conceitos mais transversais é, sem dúvida, o de *paideia*, tendo em conta a forma como condiciona o destino de cada ser humano. O conceito de *paideia* não se circunscreve ao fenómeno literário, pois, ao traduzir o conhecimento e a tentativa de interpretar as contingências humanas, tem subjacente uma importante vertente filosófica, como expressão da integridade do eu e de tudo o que o rodeia. Além disso, a *paideia* traduz o processo educativo institucionalizado que um indivíduo deve trilhar para a sua plena formação cultural e moral, e daí resulta o facto de ela estar omnipresente nas actividades políticas e sociais. Consciente dessa abrangência, W. Jaeger (t2001) entendeu a *paideia* como a formação integral do homem, identificando dois processos transformativos por ela gerados: um a nível interior, que diz respeito ao próprio homem, e outro que aponta para a sociedade em geral. Nesse sentido, a *paideia* (trans)forma e educa o indivíduo, que tem depois o dever e a missão de contagiar a *polis* com a sua curiosidade, os seus conhecimentos e os seus valores, participando também nesse processo a família, quer pelas funções que exerce na educação, quer pelas consequências positivas que sofrerá com a formação dos membros que fazem parte dela.

Identificam-se, assim, três elementos fundamentais na definição de *paideia*: indivíduo, família e *polis*². Estes espelham o carácter intelectual, ético e político da aprendizagem e do crescimento integral do homem. Por conseguinte, a *paideia* tem como objectivo, segundo Plutarco, a educação dos cidadãos com vista a garantir a estes uma vida digna e feliz, devidamente integrada na sociedade. Uma vez que a vida é *praxis*³, outro objectivo da *paideia* é ensinar o cidadão a agir.

Não se trata apenas de viver, pois também as plantas e os animais vivem, mas de atingir uma vida com qualidade, usando a inteligência e a razão, que a *paideia* ajuda a modelar⁴. Para se atingirem as coisas mais nobres e excelentes, é preciso cultivar o conhecimento e exercitar as faculdades intelectuais. Encontraremos em Plutarco – autor das *Vidas Paralelas* e de uma extensa colecção de *Tratados Morais* – este nível e ainda outro, o da educação moral, que forma o *ethos*, evitando que os excessos e as paixões dominem a *praxis*.

Se o poeta Simónides de Ceos entendia que “a cidade é mestra do homem”, ou seja, que a cidade-estado moldava o indivíduo, Plutarco é, essencialmente, herdeiro de uma tradição em que compete ao homem consolidar e renovar a sua formação, de modo a servir a *polis*. Note-se que não havia na Grécia Antiga uma *paideia* uniforme: recordem-se os modelos educativos de Esparta e Atenas⁵, as propostas de Platão, Isócrates ou Aristóteles, que defendem perspectivas e objectos diferentes para o acto educativo, além de nem sempre se repetirem de autor para autor as competências dos que guiam a educação dos jovens, nem o conteúdo das matérias que ensinam.

Embora não haja muitas dúvidas de que na época clássica se assistia a um interessante incremento da literacia⁶ e da cultura, para o qual os Sofistas terão dado um assinalável contributo com a sua cultura itinerante, torna-se complexo reconstituir com exactidão o processo pedagógico, uma vez que a educação não se baseava na palavra escrita, mas sobretudo na oralidade. Pela voz do Raciocínio Justo (*Kreiton Logos*), na comédia *As Nuvens* (v. 961 ss.) de Aristófanes, sabemos que a educação antiga (*archaia paideia*) se reduzia a aprender música com o *kitharistes* e a praticar ginástica, o que, no fundo, demonstra a divisão habitual entre uma educação destinada à beleza ou à estética corporal e outra mais voltada para a componente intelectual e para os princípios morais. Como adverte T. Morgan (2000: 10 ss.), a *mousike*, que visava também a formação ética, deveria incluir dança, canto e poesia, ou seja, as crianças aprendiam literatura, mas de forma oral. Significa isso que não se aprendia por meio da leitura de livros? Julgamos que não, atendendo, por exemplo, ao facto de o coro da comédia aristofânica *As Rãs* (v. 1113) dizer que os homens aprendiam as manobras da guerra lendo

o *biblion*. Deste modo, dominam a *paideia* do século V a. C., por um lado, a oralidade e a leitura (maioritariamente de poesia, tendo em conta o que Platão escreve em *Protágoras* 325e: "(...) Os mestres seguem a prescrição [dos pais] e, então, assim que as crianças aprenderem as letras e estiverem prontas para compreenderem os textos escritos do mesmo modo que, até aí, compreenderam os sons, colocam-lhes sobre os bancos poemas de bons poetas, para que os leiam, e obrigam-nas a aprendê-los de cor, pois neles há muitas advertências, muitas histórias e elogios dos heróis de outrora"⁷), e por outro, a prática da ginástica. À *mousike* e à *gymnastike* juntaram-se, gradualmente, os *grammata*, ou seja, o ensino das letras ou da literatura⁸. O conteúdo das lições de *mousike* e de *grammata* ter-se-ão distinguido, com a gradual valorização do conteúdo cultural da última. Acredita-se, por isso, que, no final da época clássica, o contraste seria mais entre a *gymnastike* e os *grammata* e não entre a *mousike* e os *grammata*⁹. Pelas informações que podemos colher, por exemplo, de alguns textos de Platão, a *paideia* na época clássica baseava-se na complementaridade entre o exercício corporal e o treino intelectual: escreve o filósofo, na *República* (376e), que a melhor *paideia* é aquela que visa "a ginástica para o corpo e a música para a alma"; no *Ménon* (94b), refere que Péricles ensinou aos dois filhos, Páralo e Xantipo, a arte de montar a cavalo (*hippeas*), a música (*mousike*), a luta (*agonia*) e outras artes (*technai*). Também Isócrates (*Antidosis* 180-1) e Aristóteles (*Política* 1337a 34) reconheceram que a *paideia* deveria incidir no corpo e na mente. Ao contrário de Platão e Aristóteles, os discursos de Isócrates não descrevem com pormenor as metodologias que preconizava para a educação. É possível, no entanto, afirmar que, para o orador ateniense, a *paideia* podia beneficiar a *physis*, sendo necessário que o discípulo tivesse uma predisposição natural para a virtude. Os pais, por sua vez, sendo afectuosos com os filhos, deveriam ensinar-lhes a obediência, com o recurso a exemplos práticos. Como era habitual entre os Gregos, Isócrates defendia a educação corporal e a filosofia para a alma. Por valorizar o papel da retórica, considerava que saber falar era uma prova de inteligência que nenhum *politikos* devia desprezar. Segundo Isócrates, o homem jamais poderia alcançar a verdade sem o apoio da *paideia* por causa de esta ser útil

especialmente pela forma como prepara o indivíduo para o uso da palavra (*logos*), relacionando-a com as leis e a vida em comunidade. Assim, a formação moral precede a retórica e o agente da educação é aquele que governa, o homem culto e os que ensinam a eloquência, usando como método de ensino o recurso a modelos do passado ou, em alternativa, o próprio didacta — assim acontece com Isócrates — afirma-se como um exemplo para os seus discípulos.

Convém referir que, num primeiro momento, a educação decorria no âmbito cívico — recorde-se, a este propósito e a título de exemplo, o papel preponderante do teatro na formação da consciência de cidadania— para, gradualmente e com a Academia de Platão, a escola de Isócrates e o Liceu de Aristóteles, passar a ter um local determinado, onde se aprofundavam as matérias que deveriam levar ao conhecimento e à reflexão. Não quer isto dizer que não se responsabilizassem os pais, uma vez que estes deveriam ser diligentes nas escolhas dos mestres para os filhos.

Especialmente com Aristóteles e Isócrates, a *paideia* passa a valorizar a formação cultural, na sua vertente literária e escrita, como uma preparação para a *politeia*¹⁰. Para Isócrates, orador que sonhava com uma construção pan-helénica que fosse capaz de enfrentar os Bárbaros, Atenas é um centro difusor de cultura e o local privilegiado para os que aspiram aprender a oratória¹¹:

Convém que vós nunca esqueçais que a nossa cidade é vista como a educadora de todos os que falam com autoridade e dos que ensinam.

Platão, por sua vez, assume que o conhecimento e a virtude são importantes para o exercício do poder, mas é mais selectivo e elitista do que Aristóteles e Isócrates, pois o acesso à Academia não seria livre. Estes autores marcam decisivamente a história da *paideia*, pelo facto de considerarem que a literacia e a formação cultural e intelectual são pré-requisitos para a *politeia*. Ainda em relação a Platão, parece-nos relevante a forma como define, pela voz da personagem Ateniense, a *paideia* e a sua eficácia (*dynamis*)¹²:

Com efeito, digo e defendo que, para um homem chegar a atingir a excelência em alguma coisa, é necessário aplicar-se logo desde a infância, por meio de jogos ou de matérias sérias, em todas as acções.

(...) Afirmamos, certamente, que o mais importante da educação é a correcta disciplina, que conduza, sobretudo, a alma do educando para o amor daquilo que, logo que chegue à idade adulta, deverá tornar-se mais perfeito com a virtude da sua actividade.

■ O cuidado com a educação, desde tenra idade¹³, visa formar bons cidadãos¹⁴, que saibam viver com justiça, independentemente de exercerem o poder ou não. Esse é o papel que a *paideia*, em linhas gerais, exerce na vida das personagens de Plutarco, embora o sentido de *paideia*, enquanto cultura, assuma nas *Vidas Paralelas* especial significado.

O percurso pedagógico em três etapas que Plutarco, de forma pouco sistemática, apresenta na sua obra, reproduz o currículo proposto por Platão: uma primeira fase, onde se entra em contacto com os *grammata*, a *mousike* e a *gymnastike*¹⁵; uma segunda, dedicada a matérias relacionadas com a matemática, as ciências e também a literatura; e a última em que se ensina a retórica ou dialéctica e a filosofia. Para este percurso ser consequente e proveitoso, Plutarco apela à dedicação dos jovens para conseguirem ter sucesso nas suas carreiras políticas, sem nunca se esquecerem de continuar a cultivar os ensinamentos e a melhorar a sua *arete*.

■ Existe na cultura grega, desde os primórdios, a reflexão sobre o papel do homem no seu devir ou, por outras palavras, sobre o que pode o homem fazer para alterar a sua *physis* ou aquilo que herda no nascimento. Hesíodo, por exemplo, não se cansa, no poema didáctico *Trabalhos e Dias*, de fazer a apologia do esforço, do trabalho e do empenho do homem na prosperidade, na sua felicidade e na do *oikos*, mesmo em condições adversas para a condição humana. Numa perspectiva mais aristocrática, contudo, outros autores parecem não acreditar na educação como forma de alterar a *physis*. É o caso de Píndaro, que apenas admite a *paideia* para os *aristoi*, aqueles que já têm à nascença a *arete*, uma vez que “aquele que apenas tem o que aprendeu é um homem obscuro” (*Nemeia* 3.41). J. Ribeiro Ferreira (1977-78: 25) recorda a este propósito um texto de Tucídides (1.121.4), onde o historiador da Guerra do Peloponeso reproduz um discurso de oradores que defendem as qualidades impregnadas nas suas *physeis*, as quais os habitantes de Atenas não possuem e que só

podem atingir pela *paideia*, exemplificando-se, desse modo, a antítese entre *physis* e *didache*, e as oposições, tão presentes no século V a. C., entre *physis* e *nomos* e *physis* e *techne*:

De facto, as boas qualidades que nós possuímos por natureza não as podem eles adquirir pela aprendizagem e o que, graças aos seus conhecimentos, os superioriza podemos nós eliminar pelo exercício.

Outro texto que aborda esta questão é o drama *Filóctetes* de Sófocles¹⁶, uma vez que a acção das personagens, particularmente a de Filoctetes e Neoptólemo, ora parece condicionada pela sua *physis*, ora influenciada pelo contacto humano (relações sociais) e pela *paideia*.

O debate que Platão desenvolve no *Protágoras* sobre se a virtude pode ser ensinada ou se é adquirida pela prática (*asketon*), questão que também aborda no início do *Ménon* (70a)¹⁷, isto é, se é possível a *paideia* intervir na *physis*, é recuperado, em parte, por Plutarco, no tratado *Pode a virtude ser ensinada?*, com uma resposta que não deixa grande margem de dúvida: a *paideia*, por intermédio do *logos* e do *ethos*, é possível ser ensinada, como é possível o homem aprender e formar a sua *physis* para atingir as *aretai*.

Esta formação da alma e da mente deve ser complementada, segundo a tradição, com o exercício do corpo, conselho que Plutarco transmite no tratado *Conselhos para Se Manter São*, em particular sobre os cuidados a ter com a saúde e a alimentação¹⁸. Mesmo aqueles que têm conhecimentos na área da saúde podem ser chamados *philosophoi*, sem se transgredir os limites do vocábulo (122E). No fundo, a educação é necessária porque, como já havia dito Aristóteles (*Política* 1337a 1-3): “em verdade, toda a arte e educação desejam suprir o que falta na natureza”.

Sem dúvida que a *paideia*, na correcção do carácter (*ethos*), é capaz de transformar a *akosmia* em *kosmos*, ou seja, proporcionar a cada indivíduo o equilíbrio necessário para direccionar o impulso (*horme*) para o bem. Por oposição à *paideia*, a *amathia* e a *apaideusia* apenas fragilizam a alma fazendo com que ela se deixe seduzir pelo erro, pela desmesura, pela glória frívola ou por julgamentos erróneos. Tal como a *paideia*, também a *phronesis* (*prudentia*, em Latim) — para

Plutarco é, ao mesmo tempo, uma virtude teorética¹⁹ e uma virtude da parte deliberativa da alma²⁰, equiparada às virtudes éticas, como a *dikaiosyne*, a *sophrosyne* ou a *andreia* —, por reflectir o carácter racional da sabedoria, ela é uma qualidade que contribui para a justa medida ou a moderação, ajudando a equilibrar as emoções com a racionalidade, pois como já Aristóteles afirmava, a *phronesis* determina o equilíbrio nas paixões e nas acções²¹. Esta capacidade de domínio dos seus impulsos está intimamente relacionada com a *paideia*, pois aquele que exerce funções públicas ou comanda homens em combate deverá manter o discernimento necessário para, em cada momento, tomar a melhor decisão em prol do colectivo, sem recusar a opinião daqueles que o seguem por serem contrárias ou eventualmente melhores. Na sua arquitectura ética, Plutarco, por exemplo, além dos valores que toma como referência primordial, alicerça as suas ideias na evidência da mutabilidade e diversidade das acções humanas, que têm de ser, por um lado, objecto de auto-conhecimento e de estudo e, por outro, de correcção, ou seja, tem muito presente, tal como Platão e Aristóteles, o binómio prática e teoria, havendo no caso das *Vidas Paralelas* uma maior predominância da componente prática. Por conseguinte, mediante a *paideia* o homem tornar-se-á mais equilibrado, mais consciente dos seus limites e menos susceptível ao excesso. Combinando a *paideia* com o exercício corporal, estará em condições de atingir a tranquilidade (*euthymia*) e a felicidade (*eudaimonia*), até porque, especialmente para Plutarco, a verdadeira felicidade depende do carácter e da disposição do espírito (*diathesis*), cabendo a cada indivíduo a responsabilidade pessoal pelos seus actos. Além disso, a *paideia* representa um esforço²² intelectual e de formação do carácter que capacitará o homem a distinguir as *kakiai* das *aretai*, preferindo estas por conduzirem a uma vida feliz. No tratado *Sobre a Virtude e o Vício* (100C), Plutarco refere, claramente, que a *eudaimonia* não se consegue por meio da riqueza ou do poder, mas é no seu interior que o homem deve encontrar a alegria, cultivando a *arete*. Assim, a *paideia* tem um nível de interiorização e outro em que pode e deve condicionar, de forma positiva, as decisões. A *paideia* não exige apenas uma predisposição moral ou racional, mas entrega a um contínuo exercício (*askesis*), de forma a adquirir a virtude pelo

hábito (*ethos*), até porque o carácter é substancialmente determinado por este²³.

Em relação à *arete* (virtude, qualidade, excelência), ela implica um processo contínuo de aprendizagem, a *prokope*, que para Plutarco, ao contrário dos estóicos²⁴, traduz um fenómeno consciente e racional²⁵, conducente à correcção do carácter, além de a *prokope* ajudar a superar os excessos e a intensidade das paixões. Aliado a isto, a *paideia*, na sua vertente filosófica, surge, por vezes, como um fármaco capaz de suster os *pathe* e o excesso, preservando a razão e o discernimento²⁶, até porque: “toda a forma de virtude nasce da razão e da aprendizagem”, significando isto que a conexão entre *paideia-logos-arete* surge como o alicerce fundamental para a vida de qualquer indivíduo. Apesar disso, o próprio Plutarco estabelecia a diferença entre as virtudes da *physis* de um indivíduo e aquelas que se desenvolvem por meio do contacto com os mestres, com a sociedade ou por influência de algum acontecimento particular.

A verdade é que o homem prescinde muitas vezes da *paideia* e dos valores que ela gera, ficando, dessa forma, sujeito aos excessos do *thymos* ou da *psyche*. Por causa das exigências naturais da *politeia*, substitui em muitas ocasiões a mesura, o equilíbrio e a reflexão por acções que expressam a ira (*orge*). Para Plutarco, um pouco à semelhança dos estóicos, alguns indivíduos seguem mais a natureza e outros o hábito, uns a parte racional e outros a parte irracional, não advogando — neste caso indo contra os preceitos estóicos, que pretendiam banir todos os elementos da parte irracional, por constituírem um erro — que se deva eliminar a parte mais irracional, mas que ela merece ser cultivada e potenciada para aquilo que é útil e bom²⁷:

Na verdade, controla-se com o hábito, alimenta-se com a natureza e serve-se da razão e da inteligência. Também está presente nele o irracional e possui, de forma inata, o princípio da paixão, que não é acessório mas necessário, nem deve ser completamente suprimido, mas precisa de cuidado e educação.

Defende, deste modo, a unidade da parte irracional da alma, tal como se constata na concepção aristotélica, ao contrário do filósofo do Liceu que distingue nela o espírito (*thymos*) e os instintos

(*epithymiai*), onde se encontra a emoção, que para os estóicos é um erro. Além disso, essa parte irracional tem de ser, segundo Plutarco, usada e modelada da melhor forma possível, sendo a *paideia* um apoio vital para esse controlo e para a aquisição das virtudes éticas. Refira-se que na concepção ética dos *Tratados Morais* e das *Vidas Paralelas* prevalece o princípio da *metriopatheia*, ou seja, o domínio e o equilíbrio das paixões mediante a razão.

Em suma, a *paideia* exerce em cada ser humano um efeito positivo, uma vez que desperta o homem para o conhecimento de si próprio, alerta-o para a memória colectiva e dota-o das virtudes necessárias para ser um cidadão consciente das suas responsabilidades, ou seja, o processo da *paideia*, como Dante escreverá uns séculos depois na *Divina Comédia* (1.15.84-5), não apenas valoriza e “eterniza” o homem, mas humaniza-o. Isto resulta, em grande medida, do facto de a natureza necessitar de adquirir e comunicar conhecimento, criando-se, deste modo, uma transmissão recíproca entre *didaskalos* e discípulo. No âmbito da *paideia*, não interessa apenas perseguir o bem pessoal, mas sobretudo o colectivo, até porque é sempre muito difícil dissociar o indivíduo da sua pátria ou da *polis*. De facto, a *paideia* tem benefícios pessoais que quase obrigatoriamente se estenderão ao colectivo, aplicando-se semelhante raciocínio às acções ou vícios. Pelo facto de o homem congregar o homem o *nous*, a *psyche* e o *soma*, pode dizer-se que a *paideia* tem a virtude de equilibrar estes elementos, com a sua intervenção psicossomática. Não é apenas considerar, como o faziam os Espartanos, que o mais belo dos ensinamentos é saber mandar e obedecer²⁸, de modo a preparar os jovens para a actividade militar, mas incluir na *paideia* preceitos de ordem moral e filosófica, úteis para o exercício da *politeia* e para as relações do indivíduo com a família, os companheiros e a sociedade, em geral.

Recorremos, por fim, a Fernando Savater, que na sua obra *O Valor de Educar* afirma que “através da educação não nascemos para o mundo, mas para o tempo”, ideia que se aplica, *grosso modo*, à *paideia* na Antiguidade, uma vez que existe uma continuidade temporal e espacial na sua valorização. A *paideia* é, assim, reflexo de uma memória, mas, simultaneamente, adapta-se às circunstâncias políticas e sociais, num processo dinâmico de formação identitária.

BIBLIOGRAFIA

- DUCAT, J. (2006), *Spartan Education*, Classical Press of Wales.
- JAEGER, W. (2001), *Paidéia. A Formação do Homem Grego*, São Paulo.
- KENNEL, N. (1995), *The Gymnasium of virtue: education and culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill & London.
- MARROU, H.-I. (1990), *História da Educação na Antiguidade*, São Paulo.
- MORGAN, T. (1999: 46-61), "Literate Education in Classical Athens", CQ 49.
- _____ (2000r), *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge.
- PANCERA, C. (2006), *La paideia grega. Dalla cultura arcaica ai dialoghi socratici*, Milano.
- PATON, W. (1913: 131-2), "Plutarch and Satyrus", CR 27.4.
- RIBEIRO FERREIRA, J. (1977-78: 21-50), "O Problema Educativo no «Filoctetes»", *Humanitas* 29-30.
- _____ (2006: 13-34) "Educação em Esparta e em Atenas: dois métodos e dois paradigmas", in D. Leão, J. Ribeiro Ferreira & M^a do Céu Fialho, *Paideia e Cidadania*, Coimbra.
- RIJK, L. (1965: 24-93), "Enkyklios paideia. A study of its original meaning", *Vivarium* 3.
- ROBB, K. (1994), *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, New York & Oxford.
- SWAIN, S. (1989: 62-8), "Character change in Plutarch", *Phoenix* 43.
- THOMAS, R. (1989), *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge.
- TOO, Y. (1995), *The Rhetoric of identity in Isocrates. Text, power, pedagogy*, Cambridge.
- _____ (Ed., 2001), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden-Boston-Köln.
- _____ (2003r), *The Pedagogical Contract. The Economies of Teaching and Learning in Ancient World*, Ann Arbor.
- WARREN, E. (2005), *Spartan Education*, Boston.

WHITMARSH, T. (2001a), *Greek Literature and the Roman Empire: the Politics of Imitation*, Oxford University Press, 2001.

(NOTAS)

- 1 Platão, em Protágoras 325c ss., expressa que a família, a escola e os seus mestres, e a cidade, com as suas leis, são, se quisermos, instituições educativas, que participam, em diferentes etapas da vida, no crescimento moral, intelectual e político do homem.
- 2 Cf. Aristóteles, *Política* 1254a7.
- 3 Hesíodo, no poema didáctico *Trabalhos e Dias*, serve-se do apólogo do falcão e do rouxinol para demonstrar que o homem, ao contrário dos animais, conhece a *dike* e pode usufruir dela. Uns séculos depois, Isócrates prefere afirmar que o homem se superioriza aos animais pela capacidade de usar o *logos* (cf. Nicocles. 5-9).
- 4 Vide J. Ribeiro Ferreira (2006: 13-34). Sobre o modelo educacional espartano remetemos para os estudos de N. Kennel (1995), E. Warren (2005) e J. Ducat (2006), onde também se debatem as diferenças em relação ao modelo que se praticava em Atenas.
- 5 Cf. R. Thomas (1989). O facto de, a partir do final do século V a. C., se usar preferencialmente o vocábulo *didaskaleion* para indicar o local onde se aprende, pode indicar que a literacia e o ensino da literatura se assume como o mais importante; vide mais elementos em K. Robb (1994).
- 6 Trad. de Ana E. Pinheiro, Lisboa, 1999.
- 7 Cf. Platão, Protágoras 312a-b.
- 8 Cf. T. MORGAN (2000r: 13).
- 9 Y. Too (1995: 114) considera que "Isocrates is the ancient author who more than any other establishes writing as a medium of political expression and activity".
- 10 *Antidosis* 296; Tucídides (2.41.1), por sua vez, apresenta Atenas, a cidade de Péricles, como a "escola da Hélade".
- 11 *Leis* 643a ss.
- 12 Cf. *ibid.* 789e, onde se coloca a hipótese de fazer aprovar uma lei que obrigue a grávida a passear para modelar o filho que carrega dentro de si.
- 13 Cf. *ibid.* 643e.
- 14 Aristóteles (*Política* 1337b23), por sua vez, refere, além destas disciplinas, a *graphike*; T. MORGAN (1999: 51) nota que, no século IV a. C., as *grammata* e a *mousike* formarem um grupo separado da *gymnastike* (cf., por exemplo, Platão, Protágoras 326c ss., *República* 376e e Isócrates, *Antidosis* 266-7).
- 15 O artigo de J. RIBEIRO FERREIRA (1977-78: 21-50) analisa, de forma exaustiva, esse drama e a problemática da educação que ele coloca.
- 16 Sobre outros elementos da *paideia* grega em Platão, vide C. PANCERA (2006: 47-186).
- 17 Note-se que Plutarco neste tratado aborda questões relacionadas com a saúde, as dietas e os exercícios, mas fá-lo de uma perspectiva filosófica.
- 18 *Sobre a virtude moral* 440D; para esse tipo de virtudes, Aristóteles, em *Ética a Nicómaco*, por exemplo, usa a designação dianoética para as virtudes da parte racional da alma; tendo o vocábulo *phronesis* sofrido algumas alterações semânticas, com tendência para significar uma virtude ética, em sentido geral, Aristóteles tanto lhe atribui o sentido de conhecimento teórico da verdade como o de inteligência moral e sabedoria prática, ou seja, uma razão especulativa (cf. *Política* 1289a), que

- por vezes se confunde com a noção de *episteme*, sendo que esta se relaciona mais com a imutabilidade e o carácter científico (cf. *Ética a Nicómaco* 1143b, 1140b e 1144a); em geral, a *sophia* entende-se sobretudo como a sabedoria teórica, enquanto a *phronesis* como a sabedoria prática.
- 19 Cf. *Sobre a virtude moral* 443E.
- 20 *Ética a Nicómaco* 1106b.
- 21 Este esforço é bem ilustrado pela imagem dos dois caminhos em Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 289 ss., que Plutarco considera a mais antiga declaração de progressão (*prokope*).
- 22 Cf. S. SWAIN (1989:62-68).
- 23 No tratado *Sobre a progressão na virtude*, Plutarco critica a concepção estoíca de *prokope*, por estes acreditarem que só um homem sábio poderia ser virtuoso e por não considerarem os vários graus de um defeito ou de uma virtude, ao contrário de Plutarco que acredita poder, por exemplo, a injustiça variar de indivíduo para indivíduo. Além disso, recusa, como os estoícos faziam, adaptar os actos às doutrinas, violentando-se a natureza.
- 24 *Vida de Demétrio* 1.4.
- 25 Plutarco, *Vida de Coriolano* 15.4 (*paideia e logos*).
- 26 *Sobre a virtude moral* 451C.
- 27 Cf. Plutarco, *Vida de Agesilau* 20.2.

CIÊNCIA E HUMANISMO DOS PRIMÓRDIOS À GRÉCIA CLÁSSICA

Maria do Sameiro Barroso

Pensa-se que, desde os primórdios da humanidade, o homem se terá comportado instintivamente como os animais, que lambem as suas feridas, coçam a pele, para aliviar algum prurido e enxotam os seus parasitas ou os trituram com os dentes, evitam servir-se de um membro lesionado ou ingerem ervas purgativas¹.

Um estudo de ossos fossilizados de homínídeos dos finais do Neandertal (70 000 a 35 000 a. C.), Zagreb, encontrados na gruta de Krapina, perto da cidade de Krapina, a 50 km de Zagreb, actual Croácia visitados, pela primeira vez, em 23 de Agosto de 1899 por Gorjanović-Kramberger, Professor de Geologia e Paleontologia da Universidade de Zagreb e por ele escavados, revelaram, entre outros achados de interesse, ossos com fracturas consolidadas, o que implica que, mesmo essas populações anteriores ao *homo sapiens*, sabiam tratar, de forma eficaz, alguns problemas de saúde².

Na patologia humana, excepto nos casos, resultante, tais como hemorragias, fracturas ou arrancamentos provocados por dentadas de feras, nas quais a origem das lesões era clara, nas restantes situações de doença, a sua causa era habitualmente atribuída à intervenção de forças ou seres sobre-humanos: deuses, espíritos ou demónios, uns maléficos, outros benéficos, dos quais dependeriam a saúde e a doença.

Na mentalidade primitiva, imperavam os deuses. Os próprios astros ou os outros seres da natureza podiam ser personificados. Os meios de acção da medicina religiosa consistiam em preces ou sacrifícios, em honra das divindades³. A magia e religião sobrepõe-se, mas existe uma diferença fundamental em cada atitude. A religião leva a uma aceitação da relação do homem com o mundo. A magia leva a uma tentativa de manipulação das potências⁴.

Nas civilizações primitivas, existe uma tendência no ser humano para interpretar e manipular a realidade segundo alguns estereótipos ou categorias universais. Estes contribuem para configurar a sociedade e a cultura dos povos primitivos e encontram-se, com ligeiras variantes, em culturas muito distintas e independentes entre si.

O pensamento mágico pressupõe a existência de forças sobrenaturais, acredita na existência de mundos sobrepostos ou paralelos. Tudo o que acontece neste mundo é resultado de forças sobrenaturais ou que é regulado por poderes que vivem noutra mundo. A certos indivíduos é atribuída a capacidade de entrar em contacto com os mundos superiores e de manipular as forças sobrenaturais, mediante determinados rituais ou procedimentos. Estes são bruxos, feiticeiros, magos, ou xamãs⁵.

A eficácia dos rituais mágicos pode ser maior ou menor, dependendo de quem os exerce e controla, do local e do momento em que se realiza. O poder das palavras é uma vasta gama de simbolismos mágicos que eram os recursos utilizados. Não deve esquecer-se que os elementos mágicos podem contribuir para reforçar inconscientemente algumas práticas da medicina científica⁶.

As doenças podem ser consideradas como tendo causas naturais, tais como a fome, o excesso de trabalho, a idade avançada, os acidentes, as perturbações intestinais, associadas a factores externos. As variações do considerado normal, são diferentes, conforme as culturas, mas, existe sempre um vasto leque de perturbações que não estão relacionadas com causas naturais.

Frequentemente, mesmo quando se invocavam causas naturais, estas são consideradas apenas como causa próxima, pensando-se que existe uma causa mais profunda que vem do sobrenatural.

Cada povo recorre, preferencialmente, a uma causa sobrenatural, embora todas se possam agrupar em cinco categorias:

1 - Intrusão no corpo de um objecto-doença.

De acordo com este conceito, crê-se que existe um objecto estranho que se introduz magicamente no corpo do doente, constituindo o tratamento na extracção ritual do objecto-doença. A teoria difusionista (que tem sido alvo de objecções), defende que esta interpretação existiria desde o início do Paleolítico e seria própria dos

caçadores colectores nómadas, a partir de uma origem geográfica que se difundiu posteriormente. existência de arquétipos mágicos que aparecem em culturas independentes têm sido postulada.

2 - Perda, extravio ou roubo da alma.

É outro conceito segundo o qual o corpo adoece porque a alma que o anima deixa de ter a relação habitual com ele. O tratamento procura recuperar e reintroduzir no corpo a alma perdida. Esta forma de interpretar existiria desde os finais do Paleolítico e seria própria de caçadores e pastores semi-nómadas.

3 - Possessão de espíritos malignos.

Segundo esta interpretação, os espíritos penetram e apoderam-se do corpo. Os tratamentos possíveis são o exorcismo, a extracção mecânica do espírito estranho e a transferência do espírito estranho para um ser vivo. Esta explicação ter-se-ia difundido desde o Neolítico, sendo mais própria de agricultores sedentários.

4 - A bruxaria e os feitiços nocivos.

Estes dão como causa da doença a acção de pessoas dotadas de poderes sobrenaturais. O tratamento realiza-se através de rituais de contra-magia. Esta crença é muito antiga e encontra-se difundida de forma universal.

5 - Transgressão de um tabu.

É outro factor, cuja violação acarreta a doença automaticamente. O tratamento realiza-se por confissão, reparação ou propiciação. A cronologia desta categoria etiológica é incerta e a sua presença quase universal⁷.

O conceito de doença como castigo ou punição divina insere-se neste âmbito, persistindo como um dos mais enraizados no espírito humano desde os tempos ancestrais. Estes conceitos estão presentes nas culturas de todo o mundo, desde a América, Ásia, Oceânia, África e Europa, desde às civilizações mais antigas até às civilizações primitivas que ainda sobrevivem. No século XVI, Martinho Lutero dizia:

«Sobre esse aspecto, não há dúvida que a pestilência, a febre e outras doenças graves, não são senão obra do demónio.»⁸

No diagnóstico primitivo, procura-se descobrir a causa e não a natureza da doença, sendo costume recorrer à adivinhação para obter uma resposta dos próprios seres sobrenaturais. Supõe-se que

estes seres conhecem a causa da doença, porque foi no seu plano sobrenatural da existência que se desencadearam as forças nocivas.

Este segundo sistema tem como pressuposto que os seres sobrenaturais podem utilizar os órgãos vocais de um ser humano, sendo verdadeiros e infalíveis e que só os intérpretes humanos se podem equivocar, o que permite explicar os fracassos - nem que diminua a crença no sistema.

A adivinhação é outra forma de diagnóstico, através da qual se recorre à ajuda de algum instrumento divinatório, no qual se interpretam certos sinais. Para o efeito, podem utilizar-se ossos, sementes, conchas, figuras na areia, vísceras de animais, voo das aves. Ou é efectuada através da possessão ou transe de um medium.

Os tratamentos primitivos possuem uma componente psicológica importante de sugestão, influência psicológica, catarse. As suas formas de tratamento incluem medicamentos, nos quais predominam as ervas. Estes podem ser tónicos, para fortalecer o paciente ou venenos, para debilitar o agressor. Na sua escolha, são tidos em conta os atributos simbólicos dos medicamentos, mais que os seus efeitos empíricos. Por isso, é importante a forma, o lugar, onde crescem ou o momento da recolha. Outras medidas incluem rituais que costumam ser públicos e colectivos.

Pode dizer-se que a medicina primitiva, com os seus curandeiros, cumpre os seus propósitos bastante satisfatoriamente, entendendo-se que os seus propósitos não são os da medicina científica actual.

É certo que conseguem alguns resultados com a sua farmacopeia e os seus tratamentos empíricos, mas deixando de parte a sua eficácia objectiva, possuem um êxito indubitável no que se refere à psicoterapia, à integração social e à satisfação das necessidades metafísico-religiosas do ser humano⁹.

Para Ernst Cassirer: «A fé na magia é uma das mais antigas e mais notáveis expressões da nascente autoconfiança do homem, uma vez que, através dela, já não se sente à mercê de forças naturais ou sobrenaturais e começa a desempenhar o seu próprio papel, torna-se um actor no espectáculo da natureza.

Toda prática mágica baseia-se na convicção de que os feitos naturais dependem, em grande medida, de feitos humanos. A vida

da natureza depende da correcta distribuição e cooperação de forças humanas e sobre-humanas.»¹⁰

Para o homem primitivo, a medicina comportou sempre, de alguma forma, dados de observação empírica, quer relativamente ao conhecimento do corpo humano, quer relativamente a tratamentos e em relação à utilização de fármacos. A observação empírica limita-se à verificação dos factos, sem procurar saber as causas, ou uma explicação para o modo como teriam sido produzidos os efeitos.

Uma observação que foi útil e que levou a procedimentos que deram resultados positivos incita a repetir o seu uso em casos semelhantes, ou julgados tais. Quando sucede o inverso, ou melhor, se o resultado obtido não é eficaz, ou é nefasto, o processo utilizado é posto de parte. Este tipo de conhecimento pode ter grande importância prática e, frequentemente, está na origem do conhecimento científico, embora não possa ainda ser considerado como tal¹¹.

Convém também ter presente que uma medicina puramente empírica, que se propusesse acumular os factos, sem os interpretar, nunca existiu, em nenhuma época histórica, acontecendo que a interpretação precede sempre a constatação dos factos¹².

Na civilização grega¹³, verifica-se, desde muito cedo, uma tendência para a observação empírica e para o pensamento racional¹⁴.

Sobre a medicina na civilização minoica, sabe-se muito pouco. A sua escrita Linear A ainda não foi decifrada. Um achado interessante, proveniente deste período, é ex-voto de cerca de 2000 a. C., representando uma mulher nua, sentada. Os membros inferiores são simétricos, mas a anca, a coxa e a perna esquerda apresentam grande aumento de volume, elefantíase, devida, provavelmente a filariase. O pé falta¹⁵.

A civilização micénica durou de 1600 a 1200 a. C., desenvolveu-se no Peloponeso, nos palácios de Micenas, Tirinto e Pilo, tendo submetido Creta e a civilização minoica. Os micénicos utilizavam uma escrita silábica, que foi conservada em tabuinhas, e decifrada por Chadwick, em 1953. Trata-se da escrita Linear B, que é já uma forma de grego¹⁶.

A guerra de Tróia situa-se por volta de 1 200 a. C.. No final do segundo milénio, invasores vindos do Norte, os Dórios, que falavam

outro dialecto grego espalharam-se por todo o lado e incendiaram os palácios do continente. Após esse período, até ao século VIII a. C., reina uma idade das trevas, durante a qual se perdeu o hábito da escrita, se praticou o trabalho do ferro. Durante este período, os Gregos, os Eólios a Norte e os Jónios a sul, ocuparam também a Ásia Menor, tendo retomado o comércio e criado uma nova escrita, adaptando um alfabeto recebido dos Fenícios. Neste período, criou-se uma arte geométrica e a vida era rude. É nesta época de renovação que se situa a composição da *Iliada* e da *Odisseia*, resultantes de quatro ou cinco séculos de recordação oral.

É pelo final da civilização micénica que se situa a expedição a Tróia, comandada por Agamémnon, rei de Micenas e é sobre o seu reino que a decifração das tabuinhas nos informa. Na escavação de Tróia, foi identificada uma cidade, Tróia VII que seria a da *Iliada*. Supõe-se que a lenda que originou a narrativa de Homero, se terá desenvolvido, em torno de uma recordação muito imprecisa, lembrando a glória dos últimos tempos micénicos¹⁷.

Num elmo de bronze datado por volta do século IX-VIII, um guerreiro apoiando-se sobre duas serpentes entrelaçadas, indica a protecção médica e a ligação entre pensamento mágico e a medicina¹⁸.

A profissão de médico está documentada na Europa a partir do século XIII a. C., tendo sido mencionada, juntamente com as outras que eram exercidas no Palácio de Pilos. O médico era o *i-a-te*, palavra que em grego clássico, na sua forma poética, ou na mais corrente com outro sufixo, significará “tratar”, “curar”¹⁹.

No entanto, antes de Homero, existiram outros cantos épicos, aludidos por ele próprio. No Canto XII da *Odisseia*, alude ao navio *Argo* «de que todos se ocupam», remetendo para os poemas sobre os Argonautas. Homero refere também heróis que supõe serem conhecidos, como Édipo e os seus, que são referidos nos dois poemas. Uma referência a Meléagro, na *Iliada*, vv 543-599, remete para algum poema, então conhecido sobre este herói.

Depois de Homero, sabe-se que se formaram outras grande epopeias que se perderam mas das quais podemos fazer ideia, a partir de resumos antigos, citações, imitações e ilustrações. Estas epopeias,

que remontam a narrativas orais, anteriores a Homero, tratavam os temas dos Titãs, de Hércules, da família de Édipo, a *Tebaida*, a *Edipodia* e os *Epígonos*. Mas, a maior parte agrupava lendas troianas que não figuravam em Homero. A *Etiópida* e a *Ilíada Menor* eram seqüências da *Ilíada*, tal como a *Destruição de Tróia* de Arctino de Mileto (século VIII?).

Outros cantos, os *Poemas Cíprios* de Estasino ou Egésias (?), contavam, em onze cantos, os acontecimentos que precederam a *Ilíada*. Havia ainda os *Regressos*, que narravam o regresso de outros heróis, para além de Ulisses²⁰.

Os poemas homéricos continham a súpula de todo o saber grego. Segundo E. Havelock: «constituíam o instrumento principal da formação e da integração do indivíduo no contexto social», fornecendo-nos um testemunho sobre as regras que governavam a sociedade acaia e a matéria que os filósofos e tragediógrafos do século V desenvolveram²¹.

O antropomorfismo dos deuses e a proximidade entre os deuses e os homens é algo que desde logo, nos chama a atenção.

Para Homero, os deuses são homens que se excedem. Tanto a forma, como toda a ambiência que os envolve é humana. No entanto, as diferenças entre os homens e os deuses grandes, esses que *vivem*, mas não conhecem a morte.

Nas suas veias não corre o sangue, mas o *íchor*, ao qual vão buscar a força e a eternidade. Alimentam-se de néctar e ambrósia, o que lhes confere a eterna juventude. A existência dos deuses, é na sua aparência, semelhante à dos homens. Tudo neles é faustoso, magnífico e maravilhoso. São seres que vivem sem peso «*die leichthin Lebenden*», ou os «*rheia zootes*», a que se refere o Poeta. Os deuses também possuem, no entanto, sentimentos humanos: também se zangam, se enfurecem, lutam, urdem intrigas, são sensíveis à dor e têm sentimentos de vingança²².

Outro aspecto de que nos apercebemos, nas epopeias, é que, segundo Jacqueline Romilly « (...) não só os deuses se assemelham aos homens como se apaixonam por eles. O afínco que colocam nas suas lutas vem da sua afeição por alguns mortais. Por vezes, esses mortais são seus filhos. Por vezes, são-lhes extremamente caros, por

causa dos seus méritos ou da sua piedade para com eles. De facto, Em Homero, assistimos a uma batalha de deuses (e só Apolo se ofende) a uma batalha de deuses que se batem pelos homens.»²³

Mas, as epopeias homéricas, não são os homens comuns que contam, pois estas destinam-se a cantar e immortalizar os feitos dos são heróis. Estes, impelidos até ao limite, pela sua coragem e generosidade, estão prontos para encarar a morte. Aquiles sabe que morrerá se matar Heitor. O próprio Heitor aceita, ao ver-se perdido, e assim aproxima-se de Aquiles, dizendo mesmo que faz esse sacrifício para conseguir aquilo a que todos aspiram: o renome e a glória²⁴.

Ao nível da medicina, os deuses continuavam a ter um papel importante no conceito de doença. Quase todos os deuses tinham a capacidade de causar doenças. Apolo e Ártemis, filhos de Leto e de Zeus, podiam lançar dardos a fim de provocar epidemias. Os gregos tentavam descobrir a ofensa ao deus em questão, através de um adivinho, para depois lhe oferecer sacrifícios, para o aplacar²⁵.

Segundo Werner Jaeger, não é fácil delimitar a fronteira temporal em que teria surgido o pensamento racional, mas, segundo o autor, terá já passado pelas epopeias homéricas²⁶.

É importante começar pela *Ilíada*, porque este primeiro poema épico nos fornece indicações concretas e precisas sobre ideias e práticas médicas, muito antes começarem a surgir escritos e estudos estritamente médicos. Homero descreve de forma precisa os ferimentos provocados pelos golpes de guerra, bem como sofisticados tratamentos.

A descrição detalhada das feridas de guerra levou Fröhlich, em 1879, a formular a hipótese que Homero teria sido supervisor médico, durante a guerra²⁷. Entre os autores antigos, também Plutarco (*Acerca de Homero* 200-11) encontrara os princípios da medicina moderna nos poemas homéricos²⁸.

Há referência a inúmeros ferimentos (141 a 147, segundo os investigadores), mais ou menos graves, alguns dos quais imediatamente mortais, resultantes de feridas na cabeça, pescoço, tórax ou abdómen. São descritas fracturas de membros ou esmagamentos ósseos, provocados por lanças, flechas, punhais ou pedras de todos os tamanhos. Por vezes, são descritos os tratamentos efectuados: incisão

da ferida para extrair a flecha, lavagem com água tépida, aplicação de raízes de ervas com função hemostática, sobre a ferida e a aplicação de unguentos para alívio das dores²⁹.

Os próprios guerreiros se socorriam uns aos outros, como mostra o tratamento da ferida de Pátroco por Aquiles, na *Ilíada*, representado num vaso do século V a. C. do *Altes Museum* de Berlim³⁰. É dada atenção especial à morte de Sarpédon, cujo corpo é retirado do campo de batalha por *Tanatos e Hupnos*³¹.

A medicina é apresentada como uma arte natural, sem carácter mágico ou sacerdotal, sendo exercida por pessoas reconhecidas pelo seu saber³².

Na *Ilíada*, os médicos ocupavam lugares de destaque. Macáon é apresentado como médico (*iatros*) e valorizado, em relação aos outros homens:

«(...)um médico é homem que vale
por muitos outros, quando se trata de retirar setas
e aplicar fármacos apaziguadores.»

(Canto XI, vv. 514-515, tradução de Frederico Lourenço).

Macáon e Podalírio são filhos de Asclépio, então herói, mais tarde elevado a deus, contavam-se entre os aliados de Agamémnon, rei de Micenas e combatiam com ele, no cerco de Tróia. Estes médicos curam sem recorrer aos deuses. Macáon aplica ligaduras. Podalírio diagnostica a loucura incipiente de Ájax, sem recorrer aos deuses³³.

Na *Odisseia*, que é posterior à *Ilíada*, a medicina egípcia é louvada. Telémaco, na *Odisseia*, Durante a visita que faz à corte de Menelau, Telémaco afirma:

«(...) Lá cada homem é médico;
seus conhecimentos superam os dos outros homens,
porque todos são da raça de Péon.»

(Canto IV, vv. 31-33, tradução de Frederico Lourenço).

A medicina egípcia proporcionara aos gregos o conhecimento de drogas e práticas mágicas. Na *Ilíada*, há objectos mágicos, mas muito discretos e reservados apenas aos deuses, tais como o cinto que Afrodite dá a Hera, para seduzir Zeus, no Canto XIV ou o óleo divino com o qual Afrodite unta o corpo de Heitor, a fim de o preservar.

Na *Odisseia*, as drogas multiplicam-se³⁴. Polidamna, a esposa egípcia de Ton proporciona a Helena o conhecimento e o manejo de drogas poderosas que provocavam «a anulação da dor, da ira e o olvido de todos os males.» (Canto IV, v. 181-230, tradução de Frederico Lourenço.)

O lótus, no Canto IX é outra droga que tira o desejo de nunca voltar a partir e Circe possui uma poção que transforma os homens em porcos. Contra os seus encantos, Hermes dá a Ulisse o *môlu*, planta de raiz negra e flor branca, difícil de arrancar, por ser muito dura (fibrosa?) e que o preserva de todos os sortilégios (Canto X, vv. 302-306). Esta planta tem sido comparada à mandrágora.

Esta magia está mais próxima da farmacopeia do que do sobrenatural. Na *Odisseia*, corresponde a um mundo longínquo, onde tudo é possível³⁵.

É na *Ilíada* que surge Asclépio, originário da Tessália, mencionado, como médico de extraordinário saber que teria aprendido a sua arte inigualável, com outro médico, Quíron, exímio conhecedor das ervas medicinais e que também ensinara Aquiles.

Todavia, a lenda, em breve, se apoderou destas figuras. Quíron foi transformado em Centauro, ser mitológico, com cabeça e tronco de homem e o resto do corpo e patas, em forma de cavalo³⁶.

Apolo, ao matar uma cobra venenosa símbolo da doença, tornou-se o deus da saúde. Foi ele que transmitiu os seus segredos e os seus poderes de cura ao centauro Quíron. Asclépio, mais tarde, em Roma, Esculápio, cujo culto cresceu. O tratamento que preconizava consistia num ritual, durante o qual o paciente, chegado ao templo, em busca da cura, fazia um sacrifício ao deus e se purificava através de um banho lustral. Depois adormecia, num corredor aberto.

O próprio deus lhe poderia surgir, em sonhos, para o aconselhar, as suas serpentes sagradas podiam curá-lo, lambendo-lhe as feridas. Mais

tarde, o sono mágico foi reforçado com exercício, dieta, massagem e banho. O tratamento poderia durar semanas ou meses³⁷.

No período arcaico, na Teogonia de Hesíodo, Prometeu, filho de um Titã, Jápeto (tal como Zeus era filho de Crono, outro Titã), surgira como benfeitor da humanidade. Por amor aos homens, enganou Zeus, deixando para os homens a melhor parte do boi sacrificado em Mecone.

Quando Zeus descobriu, castigou os homens e deixou de lhes enviar o fogo. Prometeu voltar a ajudar os homens, tirando o fogo da forja de Hefesto. Então, Zeus puniu os mortais e o seu benfeitor. Aos primeiros enviou uma mulher, Pandora, bela como uma deusa mas que trazia uma caixa que, quando aberta, só continha desgraças e uma só coisa boa, a esperança.

Prometeu foi preso com grilhões ao cimo do Cáucaso e Zeus determinou que uma águia lhe devorasse o fígado, que se ia renovando incessantemente, tendo jurado, pelo Estige, que jamais libertaria o traidor. No entanto, Prometeu foi libertado por Hércules que trespassou a águia de Prometeu com uma flecha e o libertou³⁸.

No período clássico, o tema de Prometeu volta a ser tratado por Esquilo (século VI-V a. C.), definindo como trouxe o progresso à humanidade:

Prometeu

«(...) Mas ouvi as desgraças
dos mortais, como os tirei da cegueira anterior,
para lhes dar entendimento e os dotar de razão.
Dir-vo-lo-ei, não por ressentimento contra os homens,
mas para mostrar a benevolência dos meus dons.
A princípio, olhavam sem ver,
ouviam sem escutar, mas, semelhantes
às formas dos sonhos, confundiam quanto havia,
ao longo da existência. Não havia casas soalheiras
construídas de tijolos, nem trabalho em madeira,
mas habitavam em cavernas, quais ágeis formigas,
nos recessos das grutas privadas de sol.

Não possuíam sinais certos para conhecerem o Inverno
nem a primavera florida, ou o frutífero estio,
mas faziam tudo sem reflexão,
até que eu lhes indiquei o nascimento
dos astros e o seu ocaso, difícil de conhecer.
Para eles inventei o número, cúpula do saber,
e as combinações com as letras,
memória de tudo, trabalho criador das Musas.
Fui o primeiro a impor o jogo aos animais selvagens,
para obedecerem ao freio e ao homem,
e sucederem aos mortais nos trabalhos
mais pesados, e atrelei aos carros os cavalos
que aceitam as rédeas, apanágio do luxo opulento.
Ninguém mais, senão eu, inventou os veículos
náuticos, de velas aladas, que correm os mares.
Desgraçado! Eu, que descobri tamanhas técnicas
para os mortais, não tenho ciência
que me liberte da presente miséria.»

Prometeu Agrilhado, vv. 459-471³⁹.

Prometeu trouxe a civilização aos homens, dotando-os de habilidades úteis, de ofícios produtivos e de um saber prático generalizado que se traduz numa aplicação da sua inteligência e ao aperfeiçoamento dos vários campos da actividade humana⁴⁰.

O sentido deste mito é claro: todo o progresso resulta da rejeição de ideias feitas, ou da rejeição da ordem estabelecida. Todo o avanço de conhecimentos é fundamentalmente sacrílego. De início, é recusado ou contestado. Antes de ser aceite, provoca tumultos e custa perseguições ao seu autor. A multidão que beneficia dos trabalhos do herói, não se reconhece nele, que está só, até a descoberta ser banalizada e o herói libertado (e reconhecido). O mito de Prometeu é paradigmático da atitude do homem, que se revolta e não aceita algo tão natural como a doença e a morte⁴¹.

O período arcaico marcara uma nova relação do homem com o mundo. Na relação do homem com os deuses acentuaram-se algumas tendências que já eram visíveis nas epopeias homéricas.

As actividades físicas de que é exemplo a luta, estão documentadas, desde o período minoico. Uma pintura mural de cerca de 1500 a. C., proveniente de Thera, actual ilha de Santorini, e que se encontra no Museu Arqueológica Nacional de Atenas, representa dois rapazes, numa luta de boxe.⁴²

Esta prática manteve-se constante. Durante o período micénico, também há representações de luta.

Em 776, foram fundados os jogos Olímpicos, realizados, de quatro em quatro em quatro anos e duraram até 395 d. C..

Havia várias modalidades, as mais importantes eram a corrida e a luta, o pancrácio e a corrida de carros. Os jogos tinham um carácter religioso. Os Jogos Olímpicos eram dedicados a Zeus e atraíam os jovens da mais nobre aristocracia. Ser vencedor olímpico era uma grande glória.

Sobre os vencedores, disse Platão (Atenas, 428-346 a. C.): «(...) a sua vitória é a mais bela, e o sustento que lhe dá o Estado mais completo. A vitória que eles alcançam é a salvação de toda a cidade; eles mesmos e os seus filhos recebem, como coroa (de oliveira brava), a alimentação e todas as demais coisas necessárias para a vida; recebem honrarias da sua cidade, enquanto vivos, e, depois de mortos, cabe-lhes a sorte de uma sepultura condigna.»⁴³

Alguns atletas chegaram mesmo a ser objecto de culto na sua cidade de origem.⁴⁴

O ideal de beleza e equilíbrio dos gregos, de manter uma alma sã, num corpo equilibrado e harmonioso, fundiu-se com o ideal médico.

Figuras de *kouros* (rapaz) de jovens atletas, de porte quase hierático, dedicados aos deuses, eram a representação intemporal da beleza viril, tal como era observada nos jogos. Estas figuras representam os atletas, que no seu melhor esforço e harmonia. O gigantismo das primeiras criações evidencia uma certa ambiguidade quanto ao modelo, que se mais se aproxima do divino que do humano.

O que os gregos pretendiam oferecer aos deuses era um *agalma*, um «objecto belo», imagem da beleza absoluta, que recriava, na ideia de homem, simultaneamente a ideia de deus.

A filosofia pré-socrática caracteriza-se pelo estudo da natureza (*physis*), mas o estudo do homem e das suas capacidades também já se começava a desenvolver:

Para Xenófanes (século VI-V a. C.):

«Não foi logo de início que os deuses revelaram tudo aos mortais, mas, com o tempo, eles acabaram por descobrir o que era melhor.»⁴⁶

Neste período, o culto de Asclépio espalhará-se já por toda a Grécia, podendo-se contar mais de duzentos templos a ele dedicados. O mais célebre era o *Asklepeion* do Epidauro, o maior e o mais belo, edificado, segundo a lenda, sobre a sepultura do próprio Asclépio. Os *Asklepeieia* eram habitualmente edificados em lugares saudáveis, aprazíveis e de grande beleza.

Para além do santuário, dedicado a Asclépio, havia a fonte, o bosque sagrado e o *abaton*, local onde os doentes mergulhavam num sono, *incubatio*, espécie de sonho profético, que actuava, curando, através da intervenção dos sacerdotes ou do próprio deus.

Esta fase era precedida de uma preparação prévia, durante a qual o doente passava por uma purificação preliminar, mais ou menos longa, que requeria sacrifícios, abluções e jejuns. A crença no valor dos sonhos é muito antiga, tendo possivelmente origem na Assíria e no Egipto. Acreditava-se que durante o sono, a alma temporariamente liberta do corpo, podia entrar nas regiões divinas e receber, directamente dos deuses, avisos, conselhos e ordens.

Numerosas pedras votivas, nas imediações dos templos, agradecem a intervenção e a cura. Asclépio é o patrono dos médicos.

A medicina que se praticava, nos templos de Asclépio, em Roma, Esculápio, era de carácter religioso e sacerdotal.

Uma inscrição de Epidauro diz o seguinte:

“Quando entrares no templo do deus,
perfumado de incenso, deves estar puro
e o teu pensamento será puro
quando pensares piamente.”

Outras construções, tais como estádios, hipódromos, balneários e esplêndidos teatros foram sendo acrescentados, tornando estes lugares em estâncias não só de cura, mas também de repouso e lazer.

Ficaram também famosos os templos de Pérgamo, Cós, Corinto e Atenas.⁴⁷

Os santuários estavam interditos a parturientes, em vias de dar à luz e moribundos. Segundo a descrição de Pausânias (século II d. C.), referindo-se ao santuário de Asclépio, em Epidauro:

«A toda a volta se encontra delimitado o bosque sagrado de Asclépios. Dentro da sua área, não é lícito morrer, nem as mulheres podem dar à luz, segundo o rito observado também em Delos...»⁴⁸

À semelhança do que passava no período micénico, tanto a prática médica religiosa como a secular continuaram a ser exercidas em conjunto. Os médicos iam frequentemente aos templos de Asclépio, em cujas colunas estão inscritos os nomes dos seus representantes mais famosos. Os templos de Asclépio eram o principal centro de medicina religiosa, congregavam uma longa herança mítica, ligada aos antigos deuses da terra e do mundo subterrâneo, que exerciam as suas forças curadoras, através dos seus agentes animais (toupeiras, serpentes), dos quais Asclépio é talvez a última personificação.⁴⁹

Ao nível da mitologia, mantiveram-se laços antigos entre a adivinhação e a medicina. Melampo, filho de Amitáon, um dos eólios, era adivinho e efectuou uma das mais famosas curas da Mitologia. Curou a impotência de Íficles, filho do rei Fílacos, da Tessália, depois de descobrir o tratamento necessário pela conversa das aves.⁵⁰

Curou também a loucura das prétiades, filhas de Preto, rei de Tirinto, que haviam fugido da cidade, tomadas por um furor dionisíaco contínuo. O seu método consistia em provocar nas mulheres um comportamento ainda mais agitado, baseado nos mistérios dionisíacos

e com os seus ritos orgiásticos. Para tal, teria usado uma planta medicinal, o heléboro negro⁵¹, planta que produz efeitos narcóticos e diuréticos e catárticos.

Tonfrônio foi outro médico sobrenatural, proveniente do mundo subterrâneo. Para obter os seus serviços, era preciso ir às suas cavernas. Enviava os seus poderes curadores através de serpentes (símbolo da regeneração e da cura)⁵².

No entanto, junto à medicina religiosa e independentemente dela, havia já, na Grécia antiga, desde os tempos de Homero, uma medicina laica, exercida por autênticos profissionais.

Havia os *periodeutas*, médicos que iam de terra em terra, praticando a sua arte, preparando e vendendo os seus próprios remédios. Estes também podiam exercer o seu ofício na *Palestra*, lugar onde se exercitavam os atletas, ou no *Ginásio*, lugar onde se fazia o ensino e o e a educação física dos jovens e no *Latreion*, lugar de tratamento de doentes e possivelmente, também de aprendizagem médica. Algumas cidades gregas tinham o seu médico próprio que era também o chefe dos médicos da cidade, o *arquiatra* (palavra de onde provém a palavra alemã para designar o médico: *Artz*).

Há notícia de outras profissões ligadas à medicina, tais como o *rizótomo*, literalmente «o que corta raízes», antepassado do farmacêutico, que se ocupava da colheita e da preparação das ervas medicinais e as parteiras, uma das mais conhecidas foi a mãe de Sócrates, cuja profissão lhe inspirou o conceito de *Maiêutica*. Outra profissão ligada à medicina era a das parteiras, uma das mais conhecidas foi a própria mãe de Sócrates⁵³.

Entre 650 e 330 a. C., desenvolveram-se novas teorias novas e novas descobertas que fundaram a base das ciências actuais. Na medicina, a observação e a e as novas teorias substituíram velhas superstições e panaceias. No início desse “milagre”, estão os filósofos pré-socráticos. Estes procuraram explicações naturais para o mundo físico. A filosofia está na base deste novo conceito de descoberta do cosmos.

Segundo Werner Jaeger, a relação estabelecida entre o pensamento mítico e o pensamento racional é tão estreita, que não é possível separá-las. Uma análise da epopeia mostraria como o pensamento

racional penetra no mito e começa a influir nele. A filosofia jónica, sobre a natureza, segue a epopeia, sem solução de continuidade.

Segundo este autor, esta relação orgânica estreita confere à história do espírito grego uma unidade arquitectónica, assemelhando-se a concepção homérica segundo a qual o oceano seria a origem de todas as coisas à concepção de Tales de Mileto (nascido na segunda metade do século VII a. C.), fundador da Escola Jónica e considerado, o primeiro filósofo da “*physis*” (natureza), que considera a água o princípio originário do mundo⁵⁴.

Outros, depois dele, seguiram seu caminho, buscando o princípio natural das coisas. Os seus seguidores, embora discordassem quanto à “substância primordial” (que constituía a essência do universo), concordavam com ele, quanto à existência de um “princípio único” para essa natureza primordial.

Entre os principais discípulos de Tales de Mileto merecem destaque Anaximandro (c. 611-547), autor do mais antigo livro científico «Sobre a Natureza», foi um matemático e astrónomo notável. Para ele, não era a água a substância primordial (*arche*), mas sim uma substância ilimitada e inextinguível, indeterminada e diferente de qualquer coisa em particular, a que chama *apereion*.

Anaxímenes (século VI a. C.), seu discípulo, admitia que a substância primordial era una e infinita, negando, todavia, que fosse indeterminada. Dizia ser o “ar” a substância primária.

Em qualquer destas tentativas de explicação do mundo, o que interessa sublinhar é o esforço destes pensadores para estabelecer, pela primeira vez, na história da humanidade, uma cosmogonia sem carácter mitológico, inspirada unicamente na observação da natureza e na reflexão⁵⁵.

O mito é algo específico e concreto que explica os fenómenos humanos e naturais, por referência a acontecimentos ou acções sobrenaturais, não explicáveis em si mesmas. A revolução jónica consistiu no facto de Tales e os seus sucessores terem colocado questões gerais, procurando respostas racionais e impessoais⁵⁶.

Pitágoras de Samos (c. 570-489 a. C.), é o primeiro filósofo que se admite ter sido também médico, embora quase nada pode ser afirmado com certeza, já que ele foi objecto de uma série de relatos

tardios e fantasiosos, referentes a suas viagens e a seus contactos com as culturas orientais, após as quais fundou uma escola mística e filosófica em Crotona, na Magna Grécia, no sul da península itálica.

Ali fundou uma espécie de seita ou irmandade religiosa que propunha a «purificação da alma e do espírito». A purificação do corpo era realizada através da austeridade do viver, enquanto a purificação do espírito se conseguia pelo cultivo da ciência pura e desinteressada, no esforço para alcançar a sabedoria. A sociedade pitagórica tornou-se assim uma sociedade científica eivada de misticismo. Defendiam a doutrina da transmigração das almas e doutrinas exotéricas, que podiam ser livremente divulgadas e doutrinas esotéricas, reservadas exclusivamente a iniciados.

Para Pitágoras e seus seguidores, os números eram a essência de todas as coisas, nada podendo ser concebido sem o número. Para ele «o universo inteiro era a harmonia e o número». Foi o primeiro a designar o universo pela palavra *Cosmos*.

Também a vida e a saúde dependem da harmonia das qualidades ou componentes do corpo (doutrina da *enanziose*). Para os pitagóricos, a doença resultava da quebra ou da perturbação desta harmonia. Os meios mais adequados para restabelecer a saúde eram os jogos e os exercícios de ginástica, passeios ao ar livre, a audição de música suave, a alimentação frugal e a vida austera.

Antes da chegada de Pitágoras a Crotona, cidade da Sicília, existia já uma escola médica que se tornou famosa e de onde provinham os mais reputados médicos da Antiguidade. Um deles foi Demócedes, arquiatra de Atenas e Álcmeon de Crotona (VI a.C.), considerado o chefe da escola, que se dedicou às ciências naturais à medicina⁵⁷.

O seu livro *Acerca da Natureza* perdeu-se. Fez disseções e experiências fisiológicas em animais e reconheceu duas qualidades de «veias» no cadáver: as que se encontram vazias (as artérias) e as que contém sangue (as veias), tendo registado a distinção entre ambas, pela primeira vez. Considerou o cérebro o centro das sensações e o centro da vida intelectual. Estudou os nervos ópticos e propôs uma teoria da visão, segundo a qual existiria, no olho, um «fogo interno» que a tornava possível. Para Álcman, a vida era essencialmente

movimento, subordinado ao movimento do sangue dentro dos vasos, que é constante, embora nem sempre regular⁵⁸.

As principais fontes para se conhecer o conteúdo das doutrinas de Alcmeón são as obras de autores posteriores, particularmente Aristóteles. Tinha, como pressuposto geral, que a saúde é a harmonia e a doença uma perturbação desta. Acreditava que a experiência, incluindo a dissecação, era necessária para conhecer o corpo. A sua combinação de observação e de comprovação experimental é única, no seu tempo⁵⁹.

O legado de Alcmeón não se restringe às doutrinas médicas⁶⁰.

Como filósofo, elaborara uma doutrina da alma, que nos foi transmitida por Aristóteles e por Écio, segundo a qual a alma era imortal, devido à sua semelhança com os imortais e tem esta qualidade por estar sempre em movimento; tudo o que é divino está em movimento contínuo – o sol e a lua, os astros e todo o firmamento. Para Alcmeón, a alma é uma substância que se move a si mesma, num eterno movimento e que, por isso, é imortal e semelhante aos deuses⁶¹.

No século seguinte, Píndaro (518-438 a. C.), o poeta dos *epikia* (odes vitoriosas), que cantou o triunfo dos campeões dos jogos, também conferia a homens e deuses uma origem comum:

Uma, uma só raça dos homens e dos deuses. E respiramos,
vindos de mãe única, ambos. Separa-nos todavia, em tudo
[distinto,
o poder, já que uma nada é, enquanto,
sede sempre segura, o brônzeo céu perdura.»⁶²

Nemeia VI, vv. 1-4.

Empédocles (Agrigento, 483 a.C. — Peloponeso, 430 a.C.) foi poeta brilhante, filósofo, médico, místico e político. Do seu *Poema sobre a Natureza* chegaram-nos apenas alguns fragmentos.

A maior parte dos historiadores atribui-lhe a introdução da doutrina dos quatro elementos. Tendo abandonado a ideia, clara para os seus predecessores, de uma matéria primitiva única, para ele, o mundo

era constituído por quatro princípios: água, ar, fogo e terra, aos quais chamaria as «raízes», a origem de todas as coisas. Da mistura desses quatro elementos, adviria o que de imutável e indestrutível existiria no mundo.

Empédocles designou os elementos com os nomes das divindades. Assim, Zeus que brilha era o fogo, Hera era a terra, *Aidoneus* o ar invisível e *Nestis* a deusa cujas lágrimas são água. Definiu ainda duas forças, mais ou menos materializadas, que actuam sobre os quatro princípios: uma que une, o Amor, e outra que separa, a Discórdia⁶³:

«Todos estes elementos estão em harmonia,
o sol, a terra, o céu e o mar, — nas suas partes,
que são lançadas bem longe em coisas mortais.
E assim todas as coisas mais próprias se misturarem
se buscam umas às outras e harmonizam em Afrodite.
Mas são hostis as coisas que mais diferem umas das outras,
em origem e mistura e nas formas nelas calculadas,
não habituadas a unirem-se, e com muita relutância,
por sugestão da Discórdia, que causou a sua formação.»⁶⁴

A obra médica de Empédocles, embora tenha recebido menos atenção do que a sua obra filosófica, constitui um dos principais legados, transmitidos à cultura ocidental pela Grécia antiga.

Empédocles provou, pela primeira vez, a existência do ar, a partir de experiências com a clepsidra e explicou a teoria da respiração, constituindo o seu duplo mecanismo, na entrada e saída do ar, através das vias aéreas superiores (inspiração e expiração)⁶⁵:

«Tudo pois inspira e expira. Todos têm tubos
de carne, sem sangue, estendidos à superfície do corpo,
que nas suas aberturas está toda perfurada de poros,
bem apertados na superfície extrema da pele, de modo
a ocultar o sangue, mas a talhar uma saída para a passagem do ar.
Depois, quando de lá se retira o sangue fino,
o ar que ferve precipita-se com um surto impetuoso.

Quando se retira do sangue, ele é de novo expirado, como quando uma menina, ao brincar com uma clepsidra de ouro refulgente:

(...)

Empédocles, *A natureza*, frg. 100 Diels⁶⁶.

Outro fragmento merece referência:

Similia similibus curantur – O semelhante cura-se através do semelhante) «Assim, o doce apossa-se do doce, o amargo chama o amargo, a ácido caminha para o ácido, o calor cavalga o calor.»⁶⁷

É já visível a tentativa de explicação do mundo, pela filosofia. As correspondências da medicina mágica tendem a deixar de ser arbitrárias e começam analisadas e explicadas. Este é o elemento que distingue o pensamento dos mágicos antigos do pensamento racional emergente, do qual nasceram as premissas do pensamento médico científico que se desenvolveu, no século V.

Demócrito de Abdera (cerca de 460 a.C.-370 a.C.) é tradicionalmente considerado um filósofo pré-socrático. Cronologicamente é um erro, já que foi contemporâneo de Sócrates.

De acordo com a sua teoria, tudo o que existe é composto por elementos indivisíveis chamados átomos (e é daí que vem a palavra átomo).

É dele a frase: “Tudo que existe no universo é fruto do acaso e da necessidade”.

Durante todo o século VI a. C. e grande parte do século seguinte, uma crescente produção de teorias, produzidas pelos filósofos da Jónia e da Magna Grécia, substituíram o mito pela explicação dos fenómenos do universo. O objecto da reflexão filosófica era a natureza (*physis*)⁶⁸.

No período clássico (séculos V e IV), a democracia consolidara-se como regime político, na Grécia. As cidades-estado eram autónomas, as questões políticas eram decididas em assembleias populares. Neste contexto histórico, surgiu a sofística, como primeiro movimento que revolucionou toda a cultura grega e influenciou toda a produção filosófica e «científica» posterior. Protágoras, um dos sofistas mais célebres, expressara que «o homem é a medida de todas as coisas».

A partir da sofística, o interesse pela filosofia foi substituído pelo estudo do homem e da natureza humana. Sócrates, mestre de Platão, inaugura esta forma de pensamento. Neste contexto, surge a arte de curar. a prática médica encontra na racionalidade filosófica, o instrumento necessário para elaborar as suas teorias sobre a natureza humana⁶⁹.

No século V, Platão, na *República*, refere-se à medicina, que «expulsa as suas enfermidades por meio de remédios e incisões» e actua por meio de dietas⁷⁰.

Na realidade, a medicina hipocrática empregava certos recursos terapêuticos, tais como a dieta e os exercícios físicos, como meios de diagnóstico, e não apenas com fins imediatos de cura. Intervindo sobre o corpo, de forma controlada, com o objectivo de produzir sinais, tornava possível a abordagem causal das doenças internas.

Esse método de descodificação do invisível, difere do método analógico, que, mediante uma transposição do visível, reconstitui o invisível, tal como propôs Anaxágoras, ao afirmar que «as aparências são um vislumbre do obscuro», isto é, que o visível é o olho do invisível⁷¹.

Na *República*, depreende-se também que a terminologia médica estava em formação, sendo referidas «flatulências» e «catarros», como «nomes de doenças que são novos e estranhos»⁷².

O alargamento dos conhecimentos, em relação ao homem e ao mundo pusera em causa antigas concepções míticas e levava a uma tomada de consciência da infinita diversidade do género humano, mas também à homogeneidade da mesma humanidade⁷³.

Um fragmento de Demócrito ficara célebre, pelo gosto e pelo empenho total que os filósofos de então colocavam na investigação:

«Preferiria descobrir uma única certeza causal do que tornar-me Rei dos Persas.»⁷⁴

Estas concepções são visíveis no discurso dos poetas:

«Muitas são decerto as maravilhas; porventura a fala dos mortais excede o discurso da verdade: adornados com variegadas mentiras os mitos enganam.»

Píndaro, Ode Olímpica I, vv.27-29⁷⁵.

Daí que comece a haver uma concepção relativista da verdade, tendo surgido também uma noção da existência de uma natureza humana que se sobrepõe à diversidade de costumes, leis e convenções.

Uma antropologia optimista do progresso substituíra o pessimismo da época arcaica, expresso por Hesíodo, na obra *Os Trabalhos e os Dias*, que concebia a humanidade, como um declínio, em cinco idades, a última das quais era a do ferro, correspondente ao seu tempo, a partir da primeira idade do ouro primordial⁷⁶.

No século V a. C., em Atenas, no centro cultural da Grécia, o racionalismo sobrepunha-se cada vez mais às práticas antigas de magia e adivinhação:

Segundo Píndaro:

«Nenhum habitante da terra encontrou ainda seguro sinal dos deuses sobre acção ainda por acontecer: cegas quanto ao futuro são as premonições humanas.»

Ode Olímpica XII, vv 8-10⁷⁷.

Atenas vivia então o seu século de ouro. Péricles tornara-a numa das cidades mais magníficas do mundo de então. Na arquitectura, na escultura, na pintura, atingia as suas mais perfeitas realizações. A Acrópole dominava a cidade, com o *Partenon*, o *Erecteion* e o templo de *Nike*, deusa da vitória. Nas festas em honra de Dioniso, na Primavera, os poetas trágicos e os comediógrafos como Aristófanes, levavam à cena as suas peças de teatro⁷⁸.

A crença nos valores humanos, num espírito de iluminismo *avant la lettre*, para Sófocles, em Atenas, no século V a. C., era uma constante:

«Muitos prodígios há; porém nenhum maior que o homem.»

Sófocles, *Antígona*, vv. 333-334⁷⁹.

O homem já tudo aprende sozinho e já aprendeu a dominar a doença, que é simultaneamente ciência (*epistéme*) e arte (*téchne*):

«A fala e o alado pensamento,
as normas que regulam as cidades
sozinho aprendeu;
da geadá do céu, da chuva inclemente
e sem refúgio os dardos evita,
de tudo capaz.
Na vida não avança sem recursos.
Ao Hades somente não pode fugir.
De doenças invencíveis os meios
de escapar já com outros meditou.»

Sófocles,
Antígona, vv. 352-364⁸⁰

Os limites da medicina, oscilando entre a necessidade de progresso, expresso no mito de Prometeu e a contingência das capacidades humanas, é expressa por Píndaro. Na III Ode Pítica, o poeta conta o nascimento de Asclépio e, no desenvolvimento do poema, podemos ter uma percepção da prática da medicina de então:

«[Estr. 3]
Vinham até ele os aflitos por males congénitos ou os que tinham os membros feridos pelo bronze cinzento ou por uma pedra lançada à distância ou, ainda, com os seus corpos

- esgotados pelo calor do Verão ou pelo frio do Inverno.
- Asclépio libertava-os. Expulsava toda a espécie de mal de quem quer que fosse, cuidando de uns com litánias ternas, de outros com poções calmantes, ou então aplicava-lhes remédios em redor dos membros. A outros endireitava-os com a cirurgia apropriada.

[Ant. 3]

Mas também a perícia está refém do lucro.

O ouro a brilhar nas mãos como recompensa sumptuosa persuadiu-o a ir resgatar um homem à morte. **O filho**

de Cronos massajou-lhe, então o peito com as mãos, recuperando-lhe a respiração por breves instantes.

Um raio incandescente cravou a morte de ambos.

- É preciso procurar junto das divindades o que é apropriado ao coração dos mortais, sabendo o que está perto de nós e que destino é o nosso.»

vv. 48-62⁸¹.

Asclépio, exercendo uma medicina ainda religiosa, ainda actua por meio de litánias. Mas isso não o impede de usar remédios e de recorrer à cirurgia, tal como os praticantes laicos da medicina. O que caracteriza a medicina deste período é uma grande abertura. É de notar que, em relação à medicina mágica antiga, esta medicina, baseada na observação e numa abordagem racional da fisiologia e da patologia humana, deve ter trazido avanços consideráveis, em termos de uma maior eficácia terapêutica.

Nos versos 56-57, por nós assinalados, a *bold*, temos, penso, a primeira descrição de uma tentativa de ressuscitação, por massagem cardíaca, realizada com sucesso, embora por alguns instantes.

Os avanços da medicina de então colocam o problema dos limites da intervenção médica. No poema, pela ousadia da transgressão, ambos, médico e doente, são fulminados com um raio, tendo Asclépio ascendido aos céus, tornado deus.

Outro dos perigos do exercício da medicina, iludir a morte, como Sísifo, também já tinha sido enunciado, por Teógnis de Mégara, no século VI-V a. C.:

«Para a maioria dos homens, há só um mérito:
 ser rico; o resto de nada vale,
 nem que tivesses a sensatez do próprio Radamento,
 ou soubesses mais do que Sísifo Eólida,
 que com a sua habilidade regressou do Hades,
 convencendo Perséfone com palavras astuciosas...»⁸².

Mas Atenas não era, de forma alguma, nem nunca viria a ser, um centro de investigação médica. Foi das cidades da Ásia Menor e das ilhas do Egeu, Cós e Cnido, que Atenas recebeu os estímulos do progresso médico. A sua figura mais importante é Hipócrates.

Nascido por volta do ano 460, Hipócrates de Cós era filho de um Asclepiade de nome Heráclides do qual recebeu a formação médica. Foi contemporâneo de Péricles, Sócrates e Platão que se lhe referiram de forma elogiosa. Hipócrates abriu o caminho para a medicina moderna, ao procurar explicações racionais para as doenças. Morreu em 370 a.C.

As fontes mais fiáveis sobre Hipócrates são Patão, Aristóteles e Meno, aluno de Aristóteles e historiador da medicina. É dele a informação de que Hipócrates ensinava medicina, mediante pagamento, mas não nos fornece informação suficiente sobre as suas doutrinas e métodos, nem nos esclarece sobre a autoria dos textos, quase todos anónimos. Um dos tratados *A Natureza do Homem* foi escrito, pelo menos a maior parte, por Políbio, genro de Hipócrates.

É atribuída a Hipócrates uma vasta obra constituída por cerca de 60 livros, reunidos em Alexandria, no século III a. C.. No seu conjunto formam o Corpus Hippocraticum.

Sabe-se que só uma parte dessa obra foi escrita por Hipócrates. Os restantes livros são oriundos das escolas de Cnido, Cós e e Crotona⁸³.

As obras mais importantes do Corpus Hippocraticum, em português, Colecção Hipocrática, I são: *Aforismos*, *Da Medicina*

Antiga, Da Doença Sagrada, Epidemias, Da Cirurgia, Das Fracturas, Das Articulações, Dos Instrumentos de Redução, Dos Ferimentos na Cabeça, Prognósticos, Dos Aires, Águas e Lugares, Do Regime nas Doenças Agudas, Das Úlceras, Das Fístulas, Das Hemorróidas, Juramento, Lei.

Nas obras hipocráticas há uma série de descrições clínicas pelas quais se pode diagnosticar doenças como malária, papeira, pneumonia e tuberculose.

Para o estudioso grego, muitas epidemias relacionavam-se com factores climáticos, raciais, dietéticos e do meio em que as pessoas viviam.

Muitos de seus comentários nos *Aforismos* são ainda hoje válidos. Os seus escritos sobre anatomia contém descrições claras, tanto sobre instrumentos de dissecação como sobre procedimentos práticos.

Hipócrates fundamentou a sua prática, e a sua forma de compreender o organismo humano, incluindo a personalidade, na teoria dos quatro humores corporais: sangue, fleugma ou pituíta, bílis amarela e bílis negra.

A teoria surgira da concepção do universo, como sendo constituído por quatro elementos básicos: água, ar, fogo e terra.

Estes, consoante as quantidades relativas presentes no corpo, levariam a estados de equilíbrio (eucrasia) ou de doença e dor (discrasia).

Todos os fluidos orgânicos eram compostos por sangue (quente e húmido), fleuma (fria e húmida), bílis amarela (quente e seca) e bílis negra (fria e seca). Para que existisse saúde, era necessária que estes humores se encontrassem em equilíbrio. Na instalação e progressão da doença, eram consideradas três etapas: a alteração dos humores, que podia ser provocada por factores externos ou internos, e a reacção do organismo que se manifestava por febre e outros tipos de alterações.

Quando estas acabavam por expulsar o humor em excesso, restabeleciam o equilíbrio e a cura. Quando não o conseguiam, a doença terminava na morte. Galeno, no século II d. C., desenvolveu esta teoria que dominou o pensamento médico, até o século XVIII.

A constituição física e a hereditariedade eram tidas em conta. A observação clínica era minuciosa e metódica, procurando compreender

a causa dos sintomas. Era avaliado o aspecto do doente, a sua posição no leito, a agitação, o torpor, a temperatura do corpo, a sudação, os vômitos, a expectoração, as hemorragias, as características da urina e das fezes, o ritmo da respiração, a insónia ou o delírio. As queixas do doente, os sintomas subjectivos eram cuidadosamente registados e a anamnese do doente era cuidadosamente detalhada.

Cada caso era considerado individualmente. Era estabelecido um prognóstico e procurava-se intervir no *kairos* (momento em a intervenção médica podia obter melhores resultados). Tentava-se estabelecer um prognóstico, seguindo o curso da doença até à “crise” (resolução da situação), favorável ou desfavorável.

A terapêutica seguia o princípio do “*primum non nocere*”. Dispondo de poucos meios, os médicos hipocráticos procuravam intervir, ajudando a natureza⁸⁴.

Um dos livros da colecção (*Peri ieres nousou*) é inteiramente dedicado à epilepsia, chamada na época de doença sagrada. O autor combateu a ideia de uma causa sobrenatural para a epilepsia, considerando-a uma doença de causa natural, como as demais enfermidades. Na introdução do livro lê-se o seguinte:

“A doença sagrada não é mais sagrada do que as outras doenças...” “Aqueles que atribuem o carácter sobrenatural a esta doença igualam-se aos magos, encantadores, charlatães e impostores, que assumem ares de piedade e muito saber, lançando a culpa na divindade como pretexto para ocultar a sua ignorância”

Ao longo deste livro, a localização cerebral, a atribuição da sua causa a distúrbio do funcionamento do mesmo, bem como a atenção prestada às suas características, e factores desencadeantes, conforme a idade e as circunstâncias em que aparece, é feita num raciocínio absolutamente lógico e racional, estando sempre presente a refutação da causa sobrenatural.

É curioso o argumento, absolutamente científico de que se os magos são capazes de combater as crises, através de exorcismos e purificações, também deveriam ter a capacidade de as provocar. É de notar também a parte final, na qual é salientado que é necessário ao médico conhecer o regime adequado para tratar a doença e saber escolher o momento adequado para dar os remédios. Termina,

afirmando peremptoriamente que não haverá necessidade de recorrer a purificações e encantamentos⁸⁵.

Este texto constitui uma demonstração da cientificidade e a dismistificação da sacralidade da epilepsia⁸⁶.

No período clássico, tinha ocorrido uma mudança de radical de paradigma na interpretação da religião. A magia, que, até então, era parte integrante da tradição religiosa, passou a ser vista à parte e valorizada negativamente.

Houve dois factores fundamentais que operaram esta mudança. Uma foi o nascimento da filosofia crítica, outro foi o nascimento da medicina científica.

Nas *Leis*, Platão condenou a existência dos magos⁸⁷. O médico ordenara a actividade médica dos seus adversários. Os magos podem, através dos seus rituais mágicos, ir buscar a lua, escurecer o sol, ou provocar tempestades ou acalmar os ventos, trazer a chuva e o tempo seco, tornar o mar inavegável e tornar a terra estéril. Podem, em suma, com o seu saber e capacidade, influenciar as leis da natureza, mas, ao fazê-lo estão a manipular forças que são do domínio dos deuses, querem sobrepor o seu poder ao dos deuses⁸⁸.

Segundo Frazer, os mágicos partem de falsas premissas, decorrentes de uma falsa cosmologia. No período clássico, os magos (do persa *magoi*, *sacerdotes*) passaram a ser mal vistos enquanto médicos e filósofos gregos desse período, não por razões políticas (a guerra com os persas), mas pela qualidade duvidosa das crenças e práticas, por eles levadas a cabo⁸⁹.

A nível religioso, a ligação com os deuses foi sempre mantida, isto é, os homens tinham sempre a possibilidade de alcançar os deuses com rituais, sacrifícios e oferendas. O que os distingue não é a racionalidade mas a cosmologia. Tanto o sacerdote como o médico observavam os primeiros sintomas. O que os distinguiu era a terapêutica. Enquanto o sacerdote procurava perceber qual a divindade que estava na origem dos sintomas, o médico procurava encontrar a etiologia da disfunção, correspondente aos sintomas que analisava e prescrevia um tratamento que visava corrigi-la⁹⁰.

No livro *Doenças I*, é claramente definido o que é correcto, em medicina: «reconhecer o que são as doenças e as suas causas; as que

são de curta ou de longa duração; as que são letais e as que não são; as que estão em vias de se tornarem noutras; as que estão a progredir e as que estão a regredir; as que são *major* e as que são *minor*; tratar as doenças que podem ser tratadas, mas reconhecer as que não têm tratamento e por que motivo; tratar as primeiras e, às outras, dar um tratamento, o mais benéfico possível»⁹¹.

O método hipocrático determinara a forma de proceder ao exame clínico, de elaborar o diagnóstico e conduzir à terapêutica, de forma muito semelhante ao método utilizado na medicina actual. Nos casos clínicos descritos nas *Epidemias*, é possível aos médicos de hoje reconhecer sinais, sintomas e síndromes que ainda existem. No século XIX, Laennec, ao estudar a auscultação pulmonar, ficou surpreendido, ao ler os dados de auscultação, contidos nos textos hipocráticos⁹².

Na prática, os métodos de tratamento, mencionados no *Corpus Hippocraticus*, consistem em: cirurgia, especialmente o tratamento de fracturas e luxações, mas incluindo também o uso da faca, da trepanação⁹³ e do cauterio. Os métodos referidos são as sangrias e a administração de purgantes, eméticos e supositórios, banhos e aplicação de linimentos e emplastos e ventosas. O controlo da dieta e do exercício físico era fundamental. As noções de higiene eram primitivas. A maior parte dos doentes era tratada em casa, pelos familiares. Em determinadas condições, pensa-se que os tratamentos hipocráticos eram adequados e eficazes. No caso de fracturas e luxações, os tratados cirúrgicos são, no seu conjunto, muito adequados. Quanto às outras queixas, especialmente as doenças agudas, os médicos hipocráticos não faziam mais do que deixar a Natureza seguir o seu curso., mantendo o doente o mais confortavelmente possível, não fazendo nada que pudesse agravar o seu estado, mantendo alguma esperança de que a dieta ou as drogas prescritas pudessem trazer a cura⁹⁴.

Os médicos dos séculos VI e V pertenciam à classe dos artesãos, embora a sua posição social se tivesse elevado, devido à importância crescente que os gregos davam à medicina. Os médicos das classes livres mais altas prestavam assistência às pessoas do seu nível social. Os ajudantes e escravos assistiam os metecos e os escravos.

Em linhas gerais, os médicos relacionavam-se com o doente, segundo uma perspectiva mais clínica do que política ou económica e os tratamentos que prescreviam eram os mesmos, tanto para pobres como para ricos.

O ensino, tinha por base a aprendizagem, transmitida, possivelmente, em rituais de iniciação, frequentes na Antiguidade. A consulta (iatreion) de um médico grego do período clássico, fazia-se frequentemente nas imediações de um templo (de Asclépio). Grande parte dos médicos eram itinerantes e faziam consultas, no domicílio, incluindo intervenções cirúrgicas⁹⁵.

Duas estelas do século IV a. C., a estela de Oropo e a estela do Pireu ilustram a medicina praticada. A estela de Oropo mostra uma intervenção cirúrgica. A estela de mármore do Pireu está dividida em duas partes. Ao centro, uma mulher adormecida, num leito baixo, voltada para o espectador. Por trás, de pé, Higeia e Asclépio, inclinado para a frente, estende as mãos sobre a cabeça e o pescoço da doente, numa espécie de pose mágica. Do outro lado esquerdo do leito, quatro figuras, uma das quais uma criança, expressam o agradecimento⁹⁶.

No entanto, os médicos gregos não possuíam qualificações, reconhecidas legalmente. Qualquer pessoa, que tratasse doentes: fabricantes de ervas medicinais, vendedores de medicamentos ou parteiras, podiam reclamar o estatuto de médico⁹⁷.

Por isso, a medicina hipocrática tivera necessidade de marcar uma norma de conduta a seguir, em relação à formação médica. Segundo Werner Jaeger: «Mesmo que não tivesse chegado até nós nada da antiga literatura médica dos gregos, seriam suficientes os juízos laudatórios de Platão sobre os médicos e a sua arte, para chegar à conclusão de que o final do século V e o século IV a. C. representaram, na história da profissão médica, um momento culminante de realização social e espiritual.»⁹⁸

O juramento de Hipócrates demarca-se da tradição médica secretista anterior. É um texto público. No segundo parágrafo, o médico passa a ser obrigado a transmitir o seu saber, numa altura em que as «escolas técnicas» ainda não existiam.

Embora, no *Cânon*, pequeno texto sobre as características desejáveis para um estudante de medicina termine com uma alusão

ao método de transmissão de conhecimentos, por via iniciática: «As coisas sagradas só são reveladas aos homens piedosos. Essas coisas não devem ser conhecidas pelos profanos até que sejam iniciados nos mistérios da ciência.»⁹⁹. O médico, como detentor de conhecimentos ou práticas benéficas deveria transmiti-las às gerações seguintes¹⁰⁰. Um papiro grego mostra uma serpente hierática, vestígio perdido desse mundo mágico dos gregos¹⁰¹.

Juramento de Hipócrates:

«Juro por Apolo e Asclépios, Por Higeia e Panaceia e por todos os deuses e deusas, tomando-os por testemunhas, que cumprirei este juramento e compromisso, conforme as minhas forças e o meu entendimento.

Terei pelo meu mestre nesta arte consideração igual à que tributo aos meus pais; compartilharei da sua vida; quando estiver falto de meios, eu lhos porei à disposição; estimarei a sua família, como se meus irmãos foram; e lhes ensinarei esta arte, se carecerem de aprendê-la, sem salário nem contrato; proporcionarei ensinamentos escritos, orais e de toda a espécie, aos meus filhos e aos do meu mestre e aos alunos inscritos, que prestarem juramento segundo a lei médica, e a mais ninguém.

Usarei tratamentos para ajudar os que sofrem, segundo as minhas forças e o meu entendimento, afastando a possibilidade de injúria ou de injustiça. Não darei veneno mortal algum a quem mo pedir, nem fornecerei tal conselho. Igualmente me absterei de dar a uma mulher um pessário abortivo. Mas conservarei pura e santa a minha vida e a minha arte.

Não operarei calculosos, mas cederei o lugar aos especialistas na matéria.

Em quantas casas entrar, irei para auxiliar os doentes, longe de qualquer injustiça ou malefício voluntário, especialmente abusar dos corpos de mulheres ou homens, livres ou escravos. Aquilo que eu vir e ouvir no exercício da minha profissão, ou mesmo fora dela, na vida corrente, que não convier divulgar, calá-lo-ei, entendendo que não se deve dizer.

Se cumprir com rigor este juramento, e não o violar, seja-me concedido que eu ganhe para sempre fama, entre os homens, pela minha vida e pela minha arte.

Se o transgredir e for perjuro, o contrário me suceda.»¹⁰²

Anexo I

Civilização minoica

4000 a.C. ou 3000 a.C. - 2200 a.C.

Civilização minoica média

2200 a.C. - 1580 a.C.

Civilização minoica recente

1580 a.C. - 1200 a.C.

Grécia Micénica

antes de 1600 a.C. - c. 1600-1200 a.C.

Idade das Trevas - c. 1200-800 a.C.

Período Arcaico - 776 - 500 a. C.

Período Clássico – 500 - 323 a.C.

Período Helenístico - 323 a.C. - 146 a.C.

Período Greco-Romano - 146 a.C. - 330 AD

Império Bizantino 330 AD - 1453 AD

Período Otomano 1453-1832

Notas

- 1 A. Tavares de Sousa, *Curso de História da Medicina, Das Origens ao Século XVI*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1996, p. 20.
- 2 Morrie Kricum, Janet Monge, Alan Mann, Gerald Finkel, Michelle Lamp, Jakov Radov i , *The Krapina Hominids, A Radiographic Atlas of the Skeletal Collection*, Croatian Natural History Museum, Zagreb, 1999.
- 3 Cfr. A. Tavares de Sousa, *Curso de História da Medicina*, p-22.
- 4 Cfr. A. Tavares de Sousa, *Curso de História da Medicina*, p-22.
- 5 Miguel Ángel Sánchez González, *História, Teoria y Método de la Medicina: Introduccion al Pensamiento Medico*, Masson, Barcelona, 1998, reimpressão, 2003, pp. 84-85.
- 6 Pelos simbolismos mágicos, era atribuído um poder específico a cada uma das cores, a cada um dos números, bem como a desenhos ou figuras (estas crenças estão na base da cromoterapia, da numeralogia e ao uso de talismãs). Às associações mágicas atribuíam-se a força de tudo o que era natural (a terra, a água, o sol), uma vez que estas despertavam a electricidade e o magnetismo, a potência, a força e a energia. A certas matérias, tais como pérolas, pedras preciosas, dos metais, também era atribuído um poder especial (a gematerapia actual também tem por base estes

- conceitos). As analogias mágicas, a partir das quais este tipo de pensamento opera, têm por base a semelhança entre o meio utilizado e o fim a prosseguir. Assim, pelo facto de as plantas serem amarelas acredita-se que podem ser úteis na icterícia ou que raízes semelhantes a pernas, podem ser úteis para aliviar o cansaço. Certos lugares, tais como: cavernas, santuários ou locais de peregrinação, tornavam o ritual mais propício. Certos momentos, tais como a meia-noite, os solstícios, os equinócios, as festas comemorativas também favoreciam os rituais (Miguel Ángel Sánchez González, *História, Teoria y Método, ibidem*).
- 7 Miguel Ángel Sánchez González, *História, Teoria y Método*, pp. 90-91).
 - 8 Max Bartels, *Medizin der Naturvölker, Beitrage zur Geschichte der Medizin*, Reprint-Verlag Leipzig, 1983, Max Bartels, p. 9.
 - 9 Por vezes, pretende-se curar toda a comunidade. Os rituais consistem em danças, recitações, cânticos ou encenações dramáticas nas quais participa o paciente. As formas primitivas de prevenção incluem a realização de cerimónias ou rituais de purificação, respeitando proibições ou tabus, ou possuindo objectos, dotados de um poder mágico. Estes podem ser: fetiches, objectos dotados de um poder mágico activo, que actuam por propiciação e costumam representar divindades. Os amuletos exercem um papel protector passivo, frequentemente por analogia da sua forma ou da sua matéria com o fim perseguido. Os talismãs protegem a boa sorte, sendo entendidos como veículo de forças, em virtude dos seus signos gravados ou de palavras escritas, ou as pela acção das substâncias de que são feitas. São exemplos de talismãs, tatuagens, pérolas, pedras ou metais preciosos (Miguel Ángel Sánchez González, *História, Teoria y Método*, p. 88).
 - 10 Ernst Cassirer, *Ensaio sobre o Homem, Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*, Tradução de Tomás Rosa Bueno, Martins Fontes, São Paulo, 2001, pp. 152-153.
 - 11 A. Tavares de Sousa, *Curso de História da Medicina*, p. 21.
 - 12 A. Thivel, *La Médecine Hippocratique et Pensée ionienne*, p. 120, *apud* Ivan Frias, *Doença do Corpo, Doença da alma: Medicina e Filosofia na Grécia Clássica*, Edições PUC, Rio de Janeiro, 2004, p. 47.
 - 13 Ver cronologia, Apêndice I.
 - 14 Na história do pensamento médico, Maurice Tubiana distingue três períodos: o primeiro período é dominado pela referência ao sobrenatural, vai da alta Antiguidade à Idade Média. É o período do fetichismo, no qual a doença é atribuída a possessões por espíritos malignos ou a castigo dos deuses. O segundo período substitui as potências divinas pela «natureza», isto é, pelas qualidades intrínsecas aos objectos e aos seres vivos. Esta visão dá origem à medicina dos humores de Hipócrates. A eficácia desta medicina especulativa não é maior que a da medicina de base teológica. A busca das causas da doença é tão vã como a anterior, só que esta fase metafísica obriga a reflectir e a raciocinar. As entidades intelectuais criadas obrigam a desenvolver o espírito científico. Esta fase vai até ao fim do século XVIII. As suas construções teóricas desenvolveram o espírito crítico. Após a etapa metafísica, a inteligência, segundo Auguste Comte, «atinge o estado de positividade racional, durante a qual se substitui o quimérico pelo real, o exacto pelo vago, o absoluto estático e dogmático pelo que é relativo mas capaz de evoluir (Maurice Tubiana, *História da Medicina e do Pensamento médico (Les chemins D'Esculape)*, tradução de Telma Costa, Teorema, Lisboa, 1995, pg. 22).
 - 15 Mirko Gremek, Danielle Gourevich, *Les Maladies dans l'Art Antique*, Fayard, Lyon, 1998, p. 293.

- 16 Cfr. Jacqueline de Romilly, *Homero, Introdução aos Poemas Homéricos*, Edições 70, Lisboa, 200, p. 12.
- 17 Jacqueline de Romilly, *Homero*, p. 13.
- 18 Lyons/Petrucci, *História da Medicina II* (V Volumes), tradução Maria João da Costa Pereira, Farmapress Edições, Lda., Lisboa, 1995, p. 166.
- 19 Maria Helena da Rocha Pereira, in *Papel social do médico na Antiguidade*, Revista da Ordem dos Médicos, Abril/Junho, 2001, p. 20.
- 20 Jacqueline de Romilly, *Homero*, p. 16.
- 21 Claude Mossé, *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*, Edições 70, 1989, Lisboa, p. 41.
- 22 Cfr. Herbert Bannert, *Homer*, Rowohlt, Hamburg, 1979, pp. 15 e 88.
- 23 Jacqueline de Romilly, *Homero*, p. 73.
- 24 Jacqueline de Romilly, *Homero*, p. 89.
- 25 Lyons/Petrucci, *História da Medicina II*, p. 159.
- 26 Sobre este assunto ver Werner Jaegger, *Paideia, los ideales de la cultura grega*, tradução para o castelhano do original alemão de Joaquin Xirau, Wenceslau Rocés, Madrid, 1993, pp. 150-151.
- 27 Vivian Nutton, *Ancient Medicine*, Routledge, London, 2004, p. 37.
- 28 Vivian Nutton, *Ancient Medicine*, p. 328.
- 29 A. Tavares de Sousa, *Curso de História da Medicina*, pp. 26-27.
- 30 Brigitte Knittlmayer e Wolf-Dieter Heilmeyer (Org.), *Die Antikensammlung Altes Museum, Pergamonmuseum, Staatliche Museen zu Berlin*, 1998.
- 31 Taça de cerca de 515 a. C., proveniente do Museu Metropolitano de Arte, in in Göran Burenhult, *Estados e Sociedades, Civilizações da Europa e da Ásia (The Illustrated History of Mankind, Weldon Owen, 1993)*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1996, p 53.
- 32 A. Tavares de Sousa, *Curso de História da Medicina*, pp. 26-28.
- 33 Vivian Nutton, *Ancient Medicine*, pp. 37- 38.
- 34 Jacqueline de Romilly, *Homero*, p. 82.
- 35 Jacqueline de Romilly, *Homero*, pp. 82-83.
- 36 A. Tavares de Sousa, *Curso de História da Medicina*, p. 29.
- 37 Frederick F. Cartwrigth e Michael Bidiss, *As Doenças e a História*, Publicações Europa-América, Lisboa, 2003, pg. 24.
- 38 Pierre Grimal, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Difel, Lisboa, 1992, Entrada Prometeu, pp. 396-397.
- 39 Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, in *Helade*, Instituto de Estudos Clássicos, Coimbra, 1990, p. 191.
- 40 Maria Luísa Couto Soares, *O “Triângulo Hipocrático”, Notas para o Estatuto da Medicina, in Hipócrates e a Arte da Medicina*, Organização Maria Luísa Couto Soares, Colibri, Lisboa, 1999, p. 73.
- 41 Maurice Tubiana, *História da Medicina*, p. 37.
- 42 Lyons/Petrucci, *História da Medicina*, II, p. 189.
- 43 Platão *A República*, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, 7ª Edição, Lisboa, 1993, p. 238.
- 44 Claude Mossé, *A Grécia Arcaica de Homero a Esquilo*, Edições 70, Lisboa, 1989, p. 206.
- 45 Albert Châtelet, Bernard Philippe Groslier, *História da Arte Larousse em três volumes (Histoire de l'Art, Librairie Larousse, 1985)*, 1, Círculo de Leitores, Lisboa, p. 95.

- 46 Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, in *Helade*, p. 121.
- 47 A. Tavares de Sousa, *Curso de História da Medicina*, p. 29-32.
- 48 Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, in *Helade*, p. 475.
- 49 Lyons/ Petrucelli, p. 165.
- 50 <http://greciantiga.org/ciel/cie02e.asp>.
- 51 Aulo Cornélio Celso, no século I d. C., define o emprego do heléboro branco para os estados de mania e do heléboro negro para os casos de depressão (Celsus, *De Medicina*, tradução de W.G. Spencer, Loeb Classical Library, London, 1987, III, 32, p. 322).
- 52 Lyons/Petrucelli, *História da Medicina II*, p. 165.
- 53 Cfr. A. Tavares de Sousa, *Curso de História da Medicina*, p. 35.
- 54 Sobre este assunto ver Werner Jaeger, *Paideia*, pp. 150-180.
- 55 A. Tavares de Sousa, *Curso de História da Medicina*, p. 39.
- 56 M. I. Finley, *Os Gregos Antigos*, Edições 70, Lisboa, 1998, pp. 101-102.
- 57 A. Tavares de Sousa, *Curso de História da Medicina*, pp. 39-42.
- 58 A. Tavares de Sousa, *Curso de História da Medicina*, p. 43.
- 59 Lyons/Petrucelli, *História da Medicina II*, pp. 186-187.
- 60 Littré definiu as doutrinas médicas como o conjunto de noções filosóficas que guiaram os médicos, na interpretação das características da substância organizada e dos seus fenómenos, encarados, principalmente, do ponto de vista dos seus estados acidentais ou mórbidos (Littré, *Dictionaire de Medicine*, apud Ivan Frias, *Doença do Corpo*, p. 13).
- 61 Apud Aristóteles, *De Anima*, A 2, 405 a 29, in Ivan Frias, Ivan Frias, *Doença do Corpo*, p. 26.
- 62 Tradução de José Ribeiro Ferreira, in *Ensaio sobre Píndaro*, Organização de Frederico Lourenço, Cotovia, Lisboa, 2006, p. 247.
- 63 A. Tavares de Sousa, *Curso de História da Medicina*, pp. 44-46.
- 64 Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, in *Helade*, p. 211.
- 65 Ivan Frias, *Doença do Corpo*, p. 28.
- 66 Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, in *Helade*, p. 213.
- 67 Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, in *Helade*, p. 212.
- 68 Ivan Frias, *Doença do Corpo*, p. 20.
- 69 Ivan Frias, *Doença do Corpo*, p. 21.
- 70 Platão, *A República*, p. 144.
- 71 Cfr. Ivan Frias, *Doença do Corpo*, p. 63.
- 72 Platão, *A República*, p. 140.
- 73 José Ribeiro Ferreira, *A Grécia Antiga*, Edições 70, Lisboa, 1992, p. 156.
- 74 Apud Dionísio de Alexandria, *Da Natureza*, citado por Eusébio, *Preparação evangélica*, XIV, xxvii, 4, in Paulo Tunhas, *Hipócrates e o Pensamento de Passagem*, in Maria Luísa Couto Soares, *Hipócrates e a Arte da Medicina*, pp. 37-38.
- 75 Frederico Lourenço, Organização, Tradução e notas, *Poesia Grega de Álcman a Teócrito*, Cotovia, Lisboa, 2006, p. 98.
- 76 José Ribeiro Ferreira, *ibidem*.
- 77 Frederico Lourenço, *Poesia Grega de Álcman a Teócrito*, p. 140.
- 78 Henry Siegrist, *Der Artz in der Grieschiche Kultur*, Europa Verlag A. G., Zürich, 1963, p. 9.
- 79 Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, in *Helade*, p. 238.
- 80 Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, in *Helade*, p. 238-239.
- 81 Píndaro, *Odes Píticas para os Vencedores*, Tradução de António de Castro Caeiro,

- Primebooks, Lisboa, 2006, p. 53.
- 82 Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, in *Helade*, p. 143.
- 83 *Hippocrates*, English Translation by Paul Potter, Harvard University Press, London, 1988, p. p. 11.
- 84 [Http://pt.wikipedia.org/wiki/Hip%C3%B3crates](http://pt.wikipedia.org/wiki/Hip%C3%B3crates).
- 85 *Hippocrates*, English Translation by Paul Potter, Harvard University Press, London, 1988, pp. 237-251.
- 86 Sobre este assunto ver António Martins da Silva, *Hipócrates e a Dessacralização da Doença Sagrada*, in Maria Luísa Couto Soares, *Hipócrates e a Arte da Medicina*, pp. 135- 154.
- 87 Platão, *Leis*, 10, 909, A B., apud Friz Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber, Die Magie in der grieschisch-römischen Antike*, C. H. Beck, München, 1996, p. 33.
- 88 Friz Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber*, *ibidem*.
- 89 Friz Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber*, p. 36.
- 90 Fritz Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber*, pp. 31-33.
- 91 G. E. R. Lloyd, *Hippocratic Writings*, translated by J. Chawick and W. N. Mann, I. M. Lonie, E. T. Wittington, Penguin Books, London, 1983, p. 113.
- 92 Ivan Frias, *Doença do corpo*, p. 16-17.
- 93 A trepanação craniana é praticada desde o Neolítico (desde 5 000 a. C., no Próximo Oriente e 3000 a. C., na Europa Central. Dos crânios estudados, 80% apresentação uma percentagem de cura (Ernst Künzl, *Medizinische Instrumente aus Sepulkrafunden der römischen Kaiserzeit*, Rheinisches Landesmuseum, Bonn, 1983, p. 7).
- 94 *Hippocrates*, English Translation by Paul Potter, Harvard University Press, London, 1988, p. pp. 35-37.
- 95 Lyons/Petrucelli, *História da Medicina* II, p. 196.
- 96 Danielle Gourevitch, Mirko Gremek, *Les Maladies dans l'Art*, p. 19.
- 97 *Hippocrates*, English Translation, p. 13.
- 98 Werner Jagger, *Paideia*, p. 783.
- 99 *Hippocrates*, English Translation by Paul Potter, p. 69.
- 100 J-C Sournia, História da Medicina, *História da Medicina*, Instituto Piaget, Lisboa, 1992, p. 49.
- 101 Papiro mágico grego, in Peter Levi, *Grécia, Berço do Ocidente (Atlas of Greek World*, Equinox, Oxford, 1980), Tradução de Ana Berhan da Costa, Círculo de Leitores, Lisboa, 1991, p. 189.
- 102 Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, in *Helade*, pp. 214-215.

1. The first part of the paper discusses the general theory of the firm, focusing on the role of capital structure and the trade-off between debt and equity financing. It examines how the tax shield provided by interest payments on debt can reduce the firm's overall tax burden, thereby increasing its value. This theory is supported by empirical evidence showing that firms with high debt-to-equity ratios tend to have higher market values.

2. The second part of the paper analyzes the impact of leverage on the firm's risk profile. It shows that as the firm's debt increases, its risk also increases, which in turn leads to a higher cost of capital. This risk-shifting behavior is often referred to as the "pecking order" theory, where firms prefer to use internal funds for financing before turning to debt or equity.

3. The third part of the paper explores the implications of capital structure for the firm's investment opportunities. It argues that high levels of debt can limit the firm's ability to invest in profitable growth opportunities, as the firm must prioritize debt service over reinvestment. This is particularly true for firms with high growth potential, where the value of future investment options is high.

4. The fourth part of the paper discusses the role of agency costs in determining the optimal capital structure. It highlights how debt can reduce the agency costs associated with free cash flow, such as overinvestment and empire building. By reducing these costs, debt can increase the firm's profitability and, consequently, its value.

5. The fifth part of the paper examines the impact of capital structure on the firm's financial flexibility. It shows that firms with high debt levels have less flexibility to raise additional capital in the future, which can be a disadvantage in uncertain environments. Therefore, firms should consider their future growth needs when determining their optimal capital structure.

6. The sixth part of the paper discusses the role of capital structure in the firm's risk management strategy. It argues that debt can be used as a tool to hedge against the firm's operational risks, thereby reducing the firm's overall risk and increasing its value. This is particularly true for firms with high fixed costs, where debt provides a natural hedge against revenue fluctuations.

7. The seventh part of the paper examines the impact of capital structure on the firm's credit rating. It shows that firms with high debt levels tend to have lower credit ratings, which increases their cost of borrowing. Therefore, firms should consider their credit ratings when determining their optimal capital structure.

8. The eighth part of the paper discusses the role of capital structure in the firm's dividend policy. It argues that firms with high debt levels are more likely to pay dividends, as this helps to reduce the agency costs associated with free cash flow. This is particularly true for firms with high debt levels, where the tax shield provided by interest payments is high.

9. The ninth part of the paper examines the impact of capital structure on the firm's market valuation. It shows that firms with high debt levels tend to have lower market valuations, as investors are concerned about the firm's high risk and limited growth opportunities. Therefore, firms should consider their market valuation when determining their optimal capital structure.

10. The tenth part of the paper discusses the role of capital structure in the firm's strategic decision-making. It argues that firms with high debt levels are more likely to pursue aggressive growth strategies, as they have less access to external capital. This is particularly true for firms with high debt levels, where the tax shield provided by interest payments is high.

Ciclo de Palestras no Convento dos Dominicanos (2007)

O SÉCULO XVII E A SABEDORIA DOS ANTIGOS

Maria do Rosário Themudo Barata

Após os temas sobre “a humanidade de Deus”, “a paideia grega”, “humanismo renascentista”, “ciência e humanismo”, foi-me sugerido que falasse acerca da “sabedoria dos antigos”, prosseguindo o ciclo com exposições sobre “As objecções à condição humana”, “André Malraux e Sartre”, e “A desumanização da arte”.

Neste contexto, no lugar que esta palestra ocuparia no conjunto e perante os especialistas convidados para tratar dos outros temas, considerei ser menos interessante para o público voltar atrás ou focar a questão da transmissão da cultura antiga aos autores medievais.

Procurei, então, outra justificação para o título que me fora sugerido (a sabedoria dos antigos), colocando-o em relação com a cultura do século XVII, com a avaliação que este tempo fez de tempos anteriores e com a forma como esta cultura foi vista pelos enciclopedistas no século XVIII, e procurei verificar qual o lugar dado às ciências humanas, às interrogações filosóficas e metafísicas, no século XVII. Tinha, portanto, como pressuposto que a sabedoria dos antigos não descurara estes aspectos, antes os constituíra como matrizes do seu legado. Na sequência, poderia também interrogar-me sobre a forma como o século XVIII encarou esse legado constante da cultura europeia.

Aliás, o título que me fora sugerido coincidia com o próprio título dado a uma das querelas culturais do tempo, a célebre Querela “des Anciens et des Modernes” que animou o meio cultural francês de 1687 a 1694 e em que Charles Perrault (1628-1703), adepto da

filosofia mecanicista, autor dos *Contes de Féés*, de que a tradição celebrizou o “Peau d’âne”, ou “Ma mère l’oye”, o autor das *Fábulas*, dava a preeminência aos modernos, na obra *Parallèle des anciens et des modernes*, a que respondiam Boileau e Racine, os seus mais duros adversários, defendendo os antigos. Mas se o tempo apoiava Perrault, depressa se compreendeu que ambos os grupos defendiam as qualidades intemporais e intrínsecas da obra de arte. Os opositores fizeram as pazes e o “Grand Siècle” da literatura francesa demonstrou as qualidades estéticas intemporais do seu classicismo e educou o gosto, não sem que a cultura do tempo fosse caracterizada por formas de abordagem e objecto de interesse diversos.

No século XVII, como lembrava Jorge Borges de Macedo no seu Curso de Cultura Moderna na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, os mal entendidos na avaliação da época deviam-se, em grande medida, ao facto de os autores que tratavam da cultura seiscentista esquecerem que a cultura se define por várias componentes e perspectivas, e que para esse tempo já (e para todos) se deveria falar de cultura científica, de cultura humanística e de cultura popular, cada uma com problemas e linguagens específicos. Seria necessário estabelecer a relação entre os vários interesses e perspectivas antes de ensaiar qualquer tentativa de compreensão do conjunto. E não se deveria ceder ao aparente triunfo de uma das leituras em detrimento das outras.

Para se conhecer a cultura do século XVII o teatro foi fundamental, pois traduziu plenamente o diálogo estabelecido entre os representantes destes vários patamares, sectores, ou vertentes culturais. Borges de Macedo lembrava o teatro de Shakespeare, que explicava a sua universalidade, como o de Molière, ambos exemplo das melhores manifestações dessa realidade. Por isso, se no campo artístico se definiu na sociedade francesa do século XVII o que foi considerado o gosto clássico, não poderemos dizer que as obras-primas da literatura francesa devam o apreço que merecem pelo respeito estrito dos cânones clássicos. O melhor de Molière, Racine, Bossuet, Corneille, Fénelon, etc., etc., está na sua qualidade

intrínseca, para além do gosto, ou moda do tempo. As interrogações do domínio científico vinham a par do conhecimento do homem e da sociedade. E se o combate pelos clássicos era resolvido, afinal, pela vitória dos modernos, o facto é que o gosto francês impunha um sentido de comedimento, de medida, de clareza, que sempre serão características da arte clássica. O combate resolvia-se sem vencidos nem vencedores, a arte seguia o seu caminho, como o gosto. A nova época proporia o romantismo, a filosofia com Kant iria propor outros valores universais, o transcendente, a arte não se tornaria académica. E estes aspectos superavam a tentação de predomínio da leitura mecanicista ou da construção enciclopédica, tentação apoiada pelo prestígio que o sector científico recebia no meio cultural do tempo.

Prestígio, avaliação, tradição e inovação, são aspectos que caracterizaram a história das preocupações intelectuais do século XVII e que explicam muitas das suas contradições e incongruências. Nessa história, a cultura francesa avaliou negativamente alguns dos seus próprios autores, optando pela leitura científica de Galileu no século XVII e por Newton no século XVIII. E se manteve o apreço pelas formas do classicismo seiscentista, não desenvolveu as questões ontológicas ou metafísicas que foram tratadas por Descartes, Pascal ou Malebranche. Por esta razão, poderia parecer que o legado humanístico dos antigos se perderia, quer no próprio século XVII, quer na leitura que o século XVIII fez do século anterior. Ao lermos Voltaire, por exemplo, se o estilo continua a clareza cartesiana, o filósofo seiscentista poderia ser entendido única e exclusivamente como o proponente de um método racional e lógico. Pascal está ausente e o ocasionalismo de Malebranche seria refutado da mesma forma que o optimismo wolfiano ou leibniziano. No entanto, essas posições dos autores de seiscentos, que o século seguinte esqueceu e substituiu, podem hoje ser considerados pontos altos na interrogação cultural e filosófica, na senda das indagações perenes do pensamento humano.

Quanto às preocupações intelectuais, assistia - se, em França, à recepção do pensamento de Galileu Galilei, por via da publicação

das suas obras pelo seu discípulo Borelli. É por Borelli que o Padre Mersenne acolhe a obra de Galileu, traduz, em francês as *Mecânicas* em 1639 (passo importante em comparação com o qual se recorda que a tradução de várias das suas obras, em italiano, em Itália, só se dá em 1849), promove reuniões científicas, redige informações publicadas e comentadas pela *Gazette* e pelo *Mercur*. Mersenne é ele próprio autor de uma obra de 1627, o *Traité de l'Harmonie Universelle où est contenue la Musique théorique et pratique des anciens et des modernes*, que, em 1636/7, desenvolvia na obra *Harmonie Universelle*. Era, ao mesmo tempo, mentor dos debates da Academia das Ciências e este dinamismo que rodeava, em Paris, personalidades como Mersenne, Dupuy, Renaudot, Montmor, estendia-se às academias de província.

Este meio intelectual que acolheu o pensamento de Galileu foi o mesmo que expandiu o cartesianismo, logo após a morte de Descartes, abrindo, em Paris e noutras cidades, escolas de física cartesiana em que o ensino visava, sobretudo, os aspectos matemáticos. Mas logo começaram as resistências: a Sorbonne denuncia as escolas cartesianas por causa do conceito de “homem máquina” e por razões filosóficas, enquanto outras universidades cultivavam, ao mesmo tempo, o aristotelismo e o cartesianismo. As divergências e os debates continuavam no século seguinte, a propósito da concepção de Enciclopédia. No entanto, o racionalismo que caracterizou o século XVII continuava o seu caminho próprio até porque era e é património da cultura europeia, nomeadamente nos aspectos teológicos, médicos e do plano do direito e suas consequências.

Para se poder avaliar a importância relativa dos vários temas da cultura do tempo, pode-se citar Robert Mandrou e a forma como apresentou, para o século XVIII, uma síntese ou visão global da importância dos temas das obras impressas, idêntica à que Jorge Borges de Macedo elaborou para o mundo das publicações em Portugal no século XVI. Desse quadro se colhe que, de 1723 a 1727, predominam os temas religiosos, de 1750 a 1754, os temas das Belas Artes, e de 1784 a 1788, os temas das ciências e das artes, surgindo

as obras sobre temas religiosos depois das de temas de História e de Direito.

Não obstante, no século XVII, como íamos dizendo, as grandes polémicas surgiam em redor de Descartes e Pascal, e os temas da predestinação e da graça, como no século XVIII surgirão em redor de Voltaire e de Rousseau, e os debates crescem sobre ciência, técnica, e sobre o regime político. Se Descartes escreveu, em 1636, o seu *Discurso do Método*, que foi entendido ser a descrição do método científico, esta obra revelara-se outra coisa, ou algo mais, incluindo considerações que Descartes desenvolverá nas *Meditações Metafísicas*. Mas os seus próprios compatriotas irão escolher, no século XVIII, não uma reflexão ou método sobre a ciência, mas sim a visão sistemática e preconizadora das leis científicas do inglês Isaac Newton. As academias tinham-se tornado, entretanto, copernicianas ou newtonianas. Descartes era atacado de 1675 a 1690, em 1691, de 1704 a 1705. A Sorbonne reclamava o regresso do aristotelismo e as várias ordens religiosas submeteram-se. E Voltaire, que tanto influenciará o gosto no século seguinte, manifestava, no que escrevia no *Dictionnaire Philosophique* e nas demais obras, a sua antipatia por alguns dos pensadores franceses do século XVII, entre eles Pascal. Malebranche era esquecido e Descartes referido com reticências, apontando-se os seus erros e não as suas virtudes.

Bem podemos recordar o percurso de Descartes no exterior da França: ensinando na Holanda, tendo obra publicada, com tradução, de 1657 a 1660, por Cleselier, iniciando as conferências cartesianas nas residências de Príncipes de Sangue, sendo acolhido também por oratorianos, beneditinos, agostinhos, que se interessam pelo cartesianismo, e sendo recebido em Cambridge e Oxford, Genebra, na Itália, na Alemanha e na Suécia onde é a própria Rainha Cristina quem o acolhe.

Mas mal conhecido e criticado continuaria a ser. A crítica da Igreja era motivada pela dificuldade de conciliação do pensamento cartesiano e da Transubstanciação, pelo que era entendido como a

concepção mecanicista de Deus, pela inexistência de referências a Jesus Cristo, pela proximidade ao Deísmo, pelo individualismo considerado exacerbado e de que falou Jacques Maritain. E, entretanto, o debate de ideias seguia o seu curso diverso com Espinoza e Malebranche. Em 1691 e em 1704, o Rei de França obriga os professores de filosofia dos colégios da Universidade de Paris a tomar, por escrito, o compromisso de não ensinarem os princípios cartesianos. As obras de Malebranche são colocadas no *Index* em 1709 – mas o Rei nada faz contra os mundanos que se reclamavam de Descartes e o chanceler de França dá uma reprimenda ao autor do *Mercure Galant*, em 1692, por ter impresso algo contra a honra do filósofo.

Houve muita controvérsia acerca do pensamento de Descartes no meio francês nos séculos XVII e XVIII e deformações do seu pensamento pelos próprios cartesianos que se definiram, mais tarde, como defensores de princípios não coincidentes com os do Autor. Por outro lado, os estudos de física não confirmaram posições cartesianas. Leibniz refuta as leis cartesianas de conservação do movimento. Pascal contraria as teses cartesianas apresentando uma teoria experimental e probabilística da hipótese. E Isaac Newton (1642-1727) em 1687 publicava os seus *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* em que apresentava um sistema puramente mecanicista e defendia as suas teorias.

O que era mal entendido ou esquecido? Convém recordar a análise do Professor Newton de Macedo que acompanha a publicação do *Discurso do Método* levada a efeito pela Livraria Sá da Costa há mais de meio século, e com que concordam os especialistas da história do pensamento europeu e da cultura. O pensamento cartesiano é um percurso filosófico, no qual, a dada altura, e respondendo inclusive à visão científica e mecanicista do seu tempo, René Descartes explicita o seu próprio método “pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences”, tendo por atitude não se apegar tanto às posições a que fosse chegando que não tivesse em consideração as objecções dos interlocutores, fossem eles homens de ciência ou teólogos e homens de Igreja, incluindo a própria Igreja como instituição. Aliás

essa posição está de acordo com a primeira asserção que apresenta no seu *Discurso do Método*: se discurso individual e pessoal, ele abre com a afirmação de que “o bom senso é a cousa do mundo mais bem distribuída, porque cada qual pensa ser tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar noutras cousas, não costumam desejar mais do que o que têm. E não é verosímil que todos se enganem a tal respeito; antes isso mostra que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é pròpriamente o que se chama o bom-senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens; e que assim a diversidade das opiniões não resulta de serem uns mais racionais do que outros, mas sòmente de que conduzimos os nosso pensamentos por caminhos diversos, e não consideramos as mesmas cousas”.

Trata-se de uma obra que, mencionando a posição do Autor perante as ciências, enuncia outras preocupações, que a maior parte das vezes nem são mencionadas pelos que falam sobre Descartes: regras da moral, as provas da existência de Deus e da alma humana, bases da metafísica. E estes aspectos remetem para outras obras que ilustram um questionário mais amplo que sempre constituiu o centro de preocupação da sabedoria dos Antigos: o homem e o seu destino, individual e colectivo. Como homem da época moderna, partindo da consideração da sua individualidade, a que poderemos chamar consciência, Descartes dialoga com a sociedade do seu tempo e procura “ilustrar-se” ou esclarecer-se, corrigindo ou avaliando percursos de experiência, numa atitude de “confissão” pessoal, de diário intelectual onde, obviamente, regista os comentários ao *trivium* e *quadrivium* tradicionais e as diferenças entre antigos e modernos, mas também o seu contacto com a guerra europeia, as suas considerações sobre a comparação de conceitos sociais e o Direito Natural, as regras que vai forjando para a condução do espírito, o seu conhecimento da corrente cultural dos libertinos e a noção de moral provisória, a avaliação da sua própria assunção dos valores da sociedade francesa, passo entre vários que nos lembram Montesquieu, a interrogação que considera pouco vulgar, do domínio da metafísica, a que se segue o “Penso, logo existo”, e o reconhecimento da existência de Deus e da alma,

o diálogo com as ciências físicas e Galileu, com a fisiologia humana e animal (e talvez do ponto de vista da cultura seja mais importante referir que conhece as posições de William Harvey, mesmo que queira contrapor outra argumentação) e com o mundo das experiências possíveis, perante o qual Descartes manifesta (p. 77) serem “tais e em tão grande número que nem as minhas mãos nem as minhas posses, embora tivesse mil vezes mais do que tenho, bastaria para todas”; quereria tão só mostrar “claramente” a utilidade de tudo o que empreendera aos “que desejam em geral o bem dos homens, isto é, todos os que são na verdade, e não apenas na aparência ou por profissão, virtuosos”. E o genuíno e a honestidade desta posição revela-se mais para a frente, nas páginas do *Discurso do Método*, quando exprime a sua admiração pelos grandes pensadores do passado (p. 82) inclusive Aristóteles, criticando, sim, os que assemelhava à “hera, que não tende a subir mais alto que as árvores que a sustentam e que muitas vezes mesmo torna a descer depois de ter chegado ao cimo”.

Estes comentários brevíssimos podem, pelo menos, indicar o que a obra de René Descartes reflecte sobre a cultura do seu tempo, sobre a relação com a cultura de outros tempos e lugares, como pode ter importância para a avaliação do conjunto das ciências humanas, ontem como hoje.

E não poderia terminar sem fazer referência a uma obra recente que trata da recepção do cartesianismo em Portugal, a propósito da personalidade de Manuel de Azevedo Fortes. Trata-se do livro *O Projecto Cultural de Manuel de Azevedo Fortes. Um caso de recepção do cartesianismo na Ilustração Portuguesa*. É seu autor Luís Manuel A. V. Bernardo e vem prefaciado pelo Prof. Doutor António Braz Teixeira (Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2005). Com Azevedo Fortes dá-se o regresso a Descartes como complemento da interpretação jansenista, valorizando-se o *cogito* e a vontade, sendo o cartesianismo um meio, não um fim, e conciliando-se com a Escolástica.

Azevedo Fortes (1660-1749) estudou em Espanha, no Colégio Imperial, cursou ciência e filosofia na Universidade de Alcalá de

Henares, frequentou, em França, no Colégio de Plessis, que fora reorganizado por Richelieu e adstrito à Sorbonne, filosofia moderna (lógica, física e matemática). Veio a leccionar na Universidade de Siena antes de regressar a Portugal. D. Pedro II nomeia-o, em 1706, substituto da cadeira de matemática da Academia de Fortificação fundada por D. João IV. Em 1719, era promovido, por D. João V, a Engenheiro-Mor do Reino. Será Cavaleiro da Ordem de Cristo, Académico da Real Academia Portuguesa da História, tendo deixado obra publicada.

Como o prefaciador esclarece, a importância de Azevedo Fortes é tal que devemos considerar, como modelos de modernidade do Iluminismo em Portugal, para além das várias matrizes de Locke, Aristóteles, Leibniz, e das do pessimismo antropológico, a presença do cartesianismo de que é representante Manuel de Azevedo Fortes, cujo nome deve ser citado ao lado de outros nomes como Isaac Cardoso, Matias Aires, Martinho de Mendonça, Verney, Teodoro de Almeida, Sousa Nunes, Ribeiro Sanches e Silvestre Pinheiro Ferreira no século XIX. Segundo o autor, Azevedo Fortes, no seu pensamento, força à flexibilização da dicotomia “Antigos – Modernos” e, se Roma, na Congregação Romana do Índice, condenara o cartesianismo em 1663, o Rei de Portugal só proíbe o seu ensino no século XVIII, mas a verdade é que as proibições não impediram nem a leitura nem a sua defesa. Agora, na obra de Azevedo Fortes, Descartes é aliado a Santo Agostinho, à filosofia de Pascal, ao ideário de Port Royal. Natureza e graça estão presentes. A dúvida está presente para manifestar o pendor erróneo do pensamento. E a este respeito poder-se-ia lembrar que Descartes fala na correcção do juízo anterior, pelo que não é adepto da dúvida total. E, no que correspondia à procura de uma visão de cultura integral, no seu tempo, relacionou religião, ciência e técnica.

Terei, de alguma forma, correspondido ao que me fora proposto? Na dúvida, aqui ficam estas reflexões à vossa disposição, como testemunho da minha procura pessoal para estimular o perene debate das ciências humanas sobre os temas que lhes são próprios.

Nota bibliográfica resumida

Para além das obras citadas integralmente no texto, indicam-se:

Ferdinand Alquié, *A Filosofia de Descartes*, 2ª ed. Presença, Lisboa, 1986;

Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée. III La pensée moderne. De Descartes à Kant*, Flammarion, Paris, 1947;

Georges Gusdorf, *Les Sciences Humaines et la pensée occidentale*, Vols. I-V, Payot, Paris, 1966-1971;

Jorge Borges de Macedo, *Livros Impressos em Portugal no século XVI. Interesses e formas de mentalidade*. Arquivos do Centro Cultural Português, IX, Separata, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, 1975;

Robert Mandrou, *De la culture populaire aux XVII et XVIII siècles. La Bibliothèque Bleue de Troyes*, pref. Philippe Joutard, Ed. IMAGO, Paris, 1985;

Maria do Rosário Themudo Barata, "Metamorfoses da Virtude", *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, nº 13-14, 5ª Série, Homenagem a José Vitorino de Pina Martins, 1992, pp. 409-412

II
SEMANA DE VERÃO DE TEOLOGIA 2007
A VIDA E A RESTANTE VIDA

II
SEMINÁRIO DE MÉRITO DA ESCOLA Nº 01
A CIDA E A RESTAURADA

A VIDA E A MORTE NO ANTIGO TESTAMENTO

Francolino J. Gonçalves
École Biblique et Archéologique Française, Jérusalem
ISTA, Lisboa

INTRODUÇÃO

A vida e a morte são as realidades mais fundamentais para os seres humanos. Talvez por isso mesmo, são as que mais dificilmente apreendemos e expressamos intelectualmente. A morte é também a realidade com que mais dificilmente nos relacionamos, pelo menos no mundo ocidental.

As concepções da vida e da morte assim como as expressões do relacionamento com essas realidades relevam em boa parte da cultura, variando conforme o lugar e o tempo. Ora o Antigo Testamento (AT) é o produto de vários mundos culturais diferentes, alguns dos quais coexistiram e os outros se sucederam dentro dum período de cerca dum milénio¹. Por isso, é natural que no próprio AT se expressem diferentes concepções da vida e da morte. Na impossibilidade de uma exploração exaustiva dos escritos vetero-testamentários, limitar-nos-emos a algumas sondagens que nos permitam discernir os principais aspectos das concepções da vida e da morte expressas no AT. É possível que essas concepções não correspondam às que teve a maioria das populações do reino de Israel, do reino de Judá e da Judeia. Com efeito, os livros do AT não são crónicas históricas, mas obras teológicas escritas por intelectuais, membros das elites. Por vezes elas descrevem, não a realidade, mas o que os seus autores pensam que ela era ou devia ser. No caso da vida e da morte, o AT dá-nos acesso directo às concepções que os seus autores delas tinham e queriam inculcar.

A vida e a morte são as duas faces da mesma moeda. Melhor dito, a morte como acontecimento faz parte da vida de cada indivíduo. É

o termo da vida como o nascimento é o seu começo. Para a maioria dos autores do AT, vida e morte estão imbricadas ou enleadas uma na outra e interpenetram-se de maneira mais natural do que para nós hoje.

Seguindo a ordem lógica, trataremos primeiro da vida e depois da morte². A morte tem sido estudada com alguma insistência nos últimos tempos. Podem assinalar-se várias monografias sobre a morte em geral ou sobre um ou outro dos seus aspectos³. Pelo contrário, a vida tem sido objecto de menor atenção, talvez por ela ser um tema demasiado genérico, que abarca tudo, inclusivamente a própria morte⁴. A título de exemplo, menciono o caso de *The Anchor Bible Dictionary*⁵, que não tem uma entrada genérica intitulada *Vida*. No seu lugar encontram-se dois reenvios⁶: um a *Autor da Vida*⁷ e o outro a *Árvore do Conhecimento e Árvore da Vida*⁸. Pelo contrário, a mesma Enciclopédia tem um artigo genérico sobre a *Morte*⁹ e cinco sobre aspectos particulares do tema: *Morada dos Mortos*¹⁰, *Culto dos Mortos*¹¹, *Morte de Cristo*¹², *Impureza da Morte*¹³ e *Segunda Morte*¹⁴.

A VIDA NO ANTIGO TESTAMENTO

I. VOCABULÁRIO

Em hebraico, o conceito de vida expressa-se sobretudo pelo grupo lexical *hâyâ*¹⁵. Por ora restringimo-nos a ele. A seu tempo, referiremos também alguns dos numerosos outros termos do campo semântico da vida.

O sentido fundamental do verbo *hâyâ* é “viver, estar vivo, conservar a vida”, contrapondo-se à ideia de “morrer, estar morto”. Essa oposição ora fica implícita ora é afirmada com maior ou menor ênfase¹⁶. O grupo lexical *hâyâ* é susceptível de muitos sentidos, que correspondem com frequência aos sentidos de viver/vida em português. Assim, o sentido do verbo *hâyâ* atenua-se quando tem um complemento de lugar ou de tempo: viver num determinado lugar e/

ou tempo¹⁷. *Hâyâ* tem às vezes o sentido de reviver após ter estado morto (1R 17,21-22; 2R 13,21); de animar-se (Jz 15,19); de sarar de um ferimento (21,8-9; Js 5,8); de curar de uma doença ou ferida, nomeadamente mediante um tratamento¹⁸. Se curar é (re)viver, estar doente não é estar vivo. De facto, para o AT, só quem goza de perfeita saúde e de prosperidade está plenamente vivo. Existe, por assim dizer, uma gradação na vida, que vai da simples sobrevivência à vida humana feliz. Noutros contextos, o verbo *hâyâ* está associado aos meios do sustento, sublinhando em geral as dificuldades na sua obtenção¹⁹. Nalguns textos a forma intensiva do verbo significa criar gado (2S 12,3; Is 7,21), cultivar trigo (Os 14,8) e, num sentido claramente metafórico, restaurar uma cidade²⁰. *Hâyâ* pode ter como sujeito realidades que não são pessoas: *lébâb* (coração), tido pelo órgão ou a sede da inteligência, do bom senso, do pensamento, do discernimento, das intenções (Sl 22,27; 69,33); *néfexe*, respiração, garganta, goela, pescoço (lugares da respiração, do desejo, da avidez e do ardor), o facto de estar vivo, pessoa, indivíduo, *ser*²¹; *ruah*, vento, sopro e espírito (Gn 45,27); *’açâmôt*, ossos que voltam a viver, estando já ressequidos (Ez 37,3.5). *Hay* (vivo, vivente, vida) pode ser adjectivo ou substantivo. Aplica-se aos animais, aos seres humanos e a Deus, mas não às plantas. Pode ser atributo de *néfexe*²² e de *bâsâr* (“carne viva”, isto é, carne crua, 1S 2,15). Em sentido metafórico, diz-se viva a água corrente²³ e até se diz vivo o tempo presente no momento em que se fala²⁴. O feminino *hayyâ* designa os seres vivos, em particular os animais selvagens. O campo semântico do substantivo *hayyim*, vida, coincide com o do verbo *hâyâ*. Está, às vezes, construído com *ruah*, em relação com os seres humanos e com os animais. Finalmente, o substantivo *mihyâ* designa tanto a conservação da vida (Gn 45,5) como os meios de subsistência (Jz 6,4; 17,10; Pr 27,27).

II. DEUS FONTE, AUTOR E SENHOR DA VIDA

No mundo do AT era óbvio que Deus é o autor, a fonte e o senhor da vida. É o que ressalta, por exemplo, do relato da cura de Naamã,

o chefe do exército do rei de Aram (2R 5). Tendo ouvido dizer que o profeta de Samaria o poderia curar da lepra, Naamã informa o seu senhor. Este envia-o a Samaria com uma carta de recomendação para o rei de Israel, pedindo-lhe que o cure da lepra. O rei de Israel vê nesse pedido uma provocação: «Ao terminar de ler a carta, o rei de Israel rasgou as suas vestes e exclamou: “Sou eu, porventura, um deus para fazer viver e morrer, de modo que me enviem alguém para eu o livrar da lepra? Reparai e vede como ele busca pretextos contra mim.”» (2R 5,7).

A resposta do rei de Israel pressupõe, por um lado, que só Deus pode fazer viver e, por outro lado, que curar da lepra é sinónimo de fazer viver. Isso significa que um leproso não vive, ou, pelo menos, não vive plenamente. A afirmação segundo a qual só Deus pode fazer viver e morrer lê-se com frequência no AT. Dt 32,39 sublinha o facto de que esse poder é exclusivo de Iavé (cf também 1S 2,6). Gn 2,7 conta que a vida de que a humanidade goza é, de facto, o efeito duma acção de Iavé. A convicção de que a vida depende da acção de Iavé expressa-se também noutros termos: Iavé dá (*nâtan*) a vida (Mt 2,5), resgata-a (*gâ'al*) (Sl 103,4), ordena-a (*çâwâ*) (Sl 133,3), fá-la (*'âsâ*) (Jb 10,12); Iavé é fonte da vida (*meqôr hayyim*)²⁵.

Talvez pelo facto de ter como uma evidência que Deus é a fonte e o autor da vida, o AT não insiste no carácter vivente/vivo do próprio Iavé/Deus. Essa qualificação de Iavé/Deus usa-se sobretudo nas fórmulas de juramento. A maioria desses juramentos é feita por seres humanos, que invocam a vida de Iavé/Deus como garantia da veracidade do que afirmam. Esses juramentos são frequentes na chamada História deuteronomista (*Juízes-2 Reis*) assim como no livro de *Jeremias*, que lhe é aparentado. A fórmula mais frequente é «pela vida de Iavé» (*hay yhw*), que se lê 43 vezes no AT²⁶ e está documentada em duas inscrições de ostraca encontradas em Tell ed-Duwer, provavelmente a antiga cidade de Láquis, no território de Judá. Em vez do nome próprio Iavé, usam-se raramente os nomes comuns 'él (Jb 27,2) e 'élohîm (Deus)²⁷. Outros juramentos são postos na boca do próprio Iavé. 16 das suas 23 ocorrências no AT encontram-se no livro de *Ezequiel*²⁸.

Por fim, em 15 passagens do AT, Deus ('él²⁹, 'élohîm³⁰, 'élâhâ³¹) é qualificado de vivo³². Na sua maioria, esses textos são também

deuteronomistas ou aparentados e têm por contexto a polémica contra os deuses dos outros povos, considerados como ídolos: objectos de madeira, metal ou pedra, sem vida.

III. A VIDA HUMANA, OBRA E DOM DE DEUS

A afirmação clássica da origem divina da vida humana é Gn 2,7. O texto reza assim: «Então lavé Deus modelou o homem (*'âdâm*) com o pó da terra (*'adâmâ*) e insuflou-lhe nas narinas uma respiração de vida (*nixemat hayyim*), e o homem tornou-se um ser vivo (*néfexe hayyâ*)». Como um oleiro, Deus começou assim por modelar um homem. A representação da criação da humanidade como modelagem está documentada noutros textos do AT³³ e é corrente nas civilizações da Mesopotâmia e do Egipto³⁴. Segundo Gn 2,7, o homem que Deus modelou não tinha vida. Ele só se tornou um ser vivo graças a uma segunda intervenção de Deus. Este insuflou-lhe nas narinas a respiração/o sopro de vida. A ideia de que a vida humana vem dum sopro divino é corrente no AT. Assim lê-se em Jb 33,4:

«O vento/sopro/espírito (*ruah*) de Deus me fez,
e a respiração de Xaday (*nixemat Xadday*) me fez viver»³⁵.

Como é Deus que insufla a respiração da vida, também é Ele que a retira, voltando o homem ao pó da terra³⁶. Esta representação da vida humana apoia-se na observação empírica. Com efeito, é na respiração que a vida se manifesta da maneira mais clara. Expirar é sinónimo de morrer, também em português.

O AT distingue no homem um elemento térreo e um elemento divino. Por um lado, o homem provém da terra, facto que expressa o termo que o designa Adão (*'âdâm*, térreo), aparentado a *'adâmâ* (terra). Por outro lado, o homem só é ser vivo graças à respiração que o próprio Deus lhe insufla nas narinas. A crença de que o homem integra um elemento térreo e um elemento divino não é exclusiva do AT. Era partilhada por outros povos do Próximo Oriente antigo, nomeadamente da Mesopotâmia. Essa antropologia expressa-se de maneiras diferentes. Menciono a versão do *Atramhasis* («O excelente em sabedoria»)³⁷, que pode remontar ao primeiro quartel do

segundo milénio a.C. Segundo esse mito, o homem foi formado com uma mistura de argila – o elemento térreo – e da carne e do sangue dum deus inocente, sacrificado para o efeito – o elemento divino³⁸. Segundo o *Enuma Elixé* («Quando no Alto») ³⁹, o poema babilónico da criação, o homem é exclusivamente de origem divina, tendo sido formado só com o sangue de Quingu, o deus culpado pela revolta de Tiamat⁴⁰.

IV. GRANDEZA E PEQUENEZ DOS SERES HUMANOS

O AT esboça um quadro muito contrastado dos seres humanos, da sua vida e da condição humana, sublinhando, às vezes, a grandeza do homem é, com mais frequência, a sua pequenez, assim como a fragilidade e a precariedade da existência humana.

1. Grandeza dos seres humanos

a. O homem pouco menos do que um deus (Sl 8,4-8)

«4 Quando vejo os céus, obra dos teus dedos,

a lua e as estrelas que fixaste,

5 que é o homem para te lembrares dele,

o filho do homem para dele cuidares?

6 fizeste-o pouco menos do que um deus,

de glória e de honra o coroaste.

7 Deste-lhe domínio sobre a obra das tuas mãos,

puseste tudo sob os seus pés:

8 ovelhas e bois, todos eles,

e até mesmo os animais selvagens,

as aves do céu e os peixes do mar,

que percorrem as sendas dos mares.»

O Sl 8 está estruturado pela palavra hebraica *mâ*, nos vv. 2, 5 e 10. Nos vv. 2 e 10, que enquadram o salmo, *mâ* tem o sentido exclamativo/admirativo de «quão, como!»: «Quão poderoso é o teu nome!», referindo-se a Iavé. No v. 5, *mâ* tem o sentido interrogativo

de «que?»: «que é o homem...?». A resposta a essa pergunta, que é o objecto dos vv. 6-9, constitui o centro do salmo. O v. 5 designa os seres humanos pelos termos *'enôxe* e *ben-'âdâm*. O primeiro expressa o carácter finito e mortal do homem; o segundo aponta para a sua origem térrea. Ambos sublinham, assim, a pequenez e a humildade humanas. A esta qualificação do homem contrapõe-se o que Iavé dele fez. Dando-lhe o poder sobre toda a criação, Iavé fez do homem «pouco menos do que um deus (*'élohîm*)», isto é, um dos seres divinos da sua corte celeste⁴¹. O governo da criação era função régia. O Deus criador, o verdadeiro rei universal, confiava o governo da criação ao rei humano, seu representante. Governando com justiça, o rei fazia com que a criação se mantivesse⁴². No Sl 8, como em Gn 1,26-28, a humanidade toma, assim, o lugar tradicionalmente reservado ao rei. É a ela que Iavé confia a função régia. O homem goza do estatuto e da função régios. É rei. Apesar da sua fraqueza e da sua pequenez congénitas, os seres humanos são os agentes de Iavé no governo da criação e, por conseguinte, na preservação da mesma criação. Desempenham uma função que é por natureza divina. Por isso são um pouco menos do que deus⁴³.

b. O ser humano, obra maravilhosa de Iavé (Sl 139,13-16)

«13 Sim, tu formaste os meus rins
e teceste-me no ventre da minha mãe.

14 Dar-te-ei graças porque fui prodigiosamente distinguido,
maravilhosas são as tuas obras,
e a minha alma sabe-o bem.

15 A minha ossatura não estava escondida de ti
quando fui feito em segredo,
bordado nas profundezas da terra.

16 Os teus olhos viam o meu embrião.

No teu livro estão todos inscritos
os dias que foram modelados,

ainda antes que um só deles existisse⁴⁴.»

O orante celebra a onisciência e a solicitude de que é objecto da parte de Iavé. Estas estendem-se ao que há de mais misterioso no homem, isto é, a sua formação no seio materno. Os próprios rins

– como o coração, sede da consciência moral⁴⁵ – são obra de lavé. O orante reconhece que essa obra, concretamente em relação à sua pessoa, é admirável; o homem é um ser prodigioso⁴⁶. Repare-se que o ser humano é formado no ventre da mãe, segundo o v. 13; nas profundezas da terra, segundo o v. 15. Como o Sl 139, Jb 1,21 e Eclo 40,1 assimilam, de algum modo, o seio da mãe, donde o homem sai, e o seio da terra, donde sai e onde regressa⁴⁷.

2. Pequenez, fragilidade, precariedade e efemeridade do ser humano.

Abundam no AT as afirmações da humildade, da fragilidade, da precariedade e da efemeridade humanas, expressas com imagens de origens variadas.

a. Humildade, fragilidade e precariedade do ser humano

Ao fio do texto bíblico, a primeira metáfora que sublinha a humildade e a precariedade humanas é a do homem pó (*'âfâr*) que volta ao pó (Gn 2,7; 3,19). Fora o relato da criação de Gn 2,4b-3,24, essa metáfora lê-se sobretudo nos escritos sapienciais ou aparentados⁴⁸.

A fragilidade e a precariedade humanas são igualmente sublinhadas na afirmação de que o homem é carne (*bâsâr*). A carne refere-se a dois aspectos do ser humano. Por um lado, ela denota o homem no seu aspecto corpóreo, aquilo que o torna visível e lhe permite comunicar com os outros. Por outro lado, ela evoca a fragilidade, a fraqueza e a mortalidade humanas. É o que afirma o Sl 78, 39: «Lembrou-se de que eles são carne, um sopro que passa e não volta.» Gn 6,3 afirma outro tanto, de maneira mais concreta: «Então lavé disse: “O meu sopro não permanecerá indefinidamente no homem, pois o homem é carne, e os seus dias não ultrapassarão os cento e vinte anos.”»

No Sl 22,7, o orante evoca a sua situação, de maneira hiperbólica, nos seguintes termos:

«Eu, porém, sou um verme (*tôla'at*) e não um homem (*'ixe*),
o opróbrio dos homens (*'âdâm*) e o desprezo do povo».

A imagem do verme evoca a humildade do homem (Jb 25,6; Is 41,14), assim como a sua decomposição depois da morte (Is 14,11; cf. Jb 21,26). O herói da epopeia de Guilgamexe só se convenceu de

que o seu amigo Enquidu estava morto quando viu que do nariz lhe caíam vermes, em vez de sair a expiração⁴⁹.

b. Efemeridade da existência humana (Sl 89,48).

O AT expressa a ideia da efemeridade do ser humano, cujos dias estão contados (Jb 14,5-6), mediante várias metáforas e comparações. Assim, o homem é comparado à erva ou à flor que de manhã está viçosa ou desabrocha e à tarde murcha⁵⁰. Vimos já que o Sl 78,39 qualifica o homem de sopro/vento que passa e não volta. Esta imagem da efemeridade da existência humana lê-se noutros textos do AT⁵¹. A vida humana também é comparada a uma sombra que passa⁵² ou a uma nuvem que se dissipa (Jb 7,9).

c. Esperança de vida no mundo do AT

O que os textos bíblicos dizem da brevidade da vida humana é válido em absoluto, em todos os tempos e lugares. Era-o de maneira particular no mundo em que o AT foi escrito⁵³. É verdade que Gn 5,1-32 e 9,18-29 atribuem aos antepassados da humanidade uma longevidade extraordinária que vai dos 969 anos de Matusalém (Gn 5,27) aos 365 anos – tantos como os dias dum ano solar – que Henoc tinha quando Deus o arrebatou (Gn 5,23). Essa longevidade faz parte duma concepção das origens da humanidade que era corrente no Próximo Oriente antigo. Segundo essa concepção, que está nos antípodas da ideologia moderna do progresso, a perfeição do mundo e da humanidade são uma coisa do passado, não do futuro. O mundo e a humanidade conheceram uma perfeição original – uma idade de ouro – que se perdeu, sendo a longevidade extraordinária um dos seus aspectos.

Embora sejam ainda demasiado elevadas, as idades atribuídas aos antepassados do povo judaico, descendentes de Terá, são já mais modestas, situando-se entre os 180 anos de Isaac (Gn 35,28) e os 110 de José (Gn 50,26) e de Josué (Js 24,29; Jz 2,8). Estas idades correspondem, não a realidades cronológicas, mas sim aos méritos e à importância que os autores dos textos reconhecem a essas personagens. Pode dizer-se outro tanto dos 146 anos de Matatias (1Mc 2,70), dos 140 que Job viveu depois da sua provação (Jb

42,16), dos 117 de Tobias (Tb 14,14), dos 112 de Tobite (Tb 14,2) e dos 105 de Judite (Jdt 16,23). Para o autor de Gn 6,3, o máximo que um ser humano pode esperar viver neste mundo pós-diluviano, manifestamente decaído, são 120 anos⁵⁴. Ben Sirá contentar-se-ia com 100 (Eclo 18,9) e o autor do Sl 90,10 acha que 80 já é excepcional⁵⁵. Is 65,20 anuncia o tempo em que, em Jerusalém, os mais novos morrerão aos 100 anos.

O estudo das ossadas humanas encontradas na Palestina mostra que a realidade era muito diferente das esperanças expressas nos textos referidos. Não abundam os estudos dos restos humanos encontrados na Palestina remontando ao período em que o AT foi escrito⁵⁶. Assinalo três amostras⁵⁷. Uma provém de uma necrópole situada em Aczive, a Norte de S. João de Acre, e é anterior ao séc. VI a.C. A duração média da vida das pessoas que aí foram enterradas é de 32 anos : 28 % morreram até aos cinco anos de idade; 20% morreram entre os seis e os dezanove anos; 43 % morreram entre os vinte e os 49 anos. Só 9 % viveram 50 anos ou mais. A outra amostra é constituída por trinta e três esqueletos encontrados num túmulo de Jerusalém e que datam do fim do período helenístico: 24 % das pessoas morreram antes dos cinco anos; 49 % morreram entre os 30 e os 49 anos; 9 % morreram com mais de 49 anos. A terceira amostra é constituída por um número mais elevado de esqueletos encontrados em Jericó e que datam do mesmo período helenístico tardio: 13,5 % morreram antes dos 5 anos; 32,8 % morreram entre os 30 e os 45 anos; 25,7 % morreram acima dos 50 anos.

Numa palavra, no mundo em que se escreveu o AT, a esperança de vida era muito curta, comparada com a média da longevidade das nossas sociedades ocidentais actuais. Só uma percentagem ínfima da população chegava ao que hoje se chama a terceira idade. Os velhos deviam pertencer quase só às classes economicamente privilegiadas.

d. Velhice

O AT documenta uma atitude ambivalente em relação à velhice. Por um lado, a velhice é fruto do temor de Deus (Pr 10,27) e coroa duma vida conforme à justiça (Pr 16,31). Ela é também a depositária da sabedoria (Jb 12,12; Eclo 8,9). A Lei de Santidade ordena o

respeito pela velhice (Lv 19,32). No entanto, outros textos do AT reconhecem que a velhice não é sempre sinónimo de sabedoria, nem a juventude de insensatez. Assim, Ecl 4,13 contrapõe um jovem pobre e sábio a um rei velho e insensato. 2Mc 4,40 menciona um tal Aurano que era «avançado em idade, mas não menos em insensatez». Além disso, o AT assinala os estragos provocados pela velhice, que deixam a pessoa humana diminuída e invadida pela morte (2S 19,32-40; 1R 1,1-5; Ecl 12.1-7)⁵⁸.

e. Conclusões

O AT esboça um retrato da vida humana marcado pelo contraste. Criatura admirável, de algum modo um ser divino, que representa na terra o próprio Deus criador, o homem é, ao mesmo tempo, um ser muito pequeno, frágil e dotado duma existência muito efémera. Deve reconhecer-se que este retrato da condição humana corresponde bastante bem à experiência que dela temos.

V. IDEAIS DE VIDA EXPRESSOS NO ANTIGO TESTAMENTO

Não se pode falar do ideal de vida do AT, pois este apresenta mais do que um. Simplificando muito, podem distinguir-se no AT dois ideais de vida principais. Um expressa-se nos livros sapienciais mais antigos – *Provérbios*, *Job*, *Eclesiastes* – e em escritos afins, nomeadamente *Amós* e *Isaiás*. O outro expressa-se no *Deuteronómio* e em escritos que lhe são aparentados.

Os dois ideais de vida mencionados correspondem a dois sistemas religiosos, concretamente a dois iaveísmos. Cada ideal de vida faz parte do seu iaveísmo. Os escritos sapienciais e afins são expressões do iaveísmo que tem por matriz, berço e horizonte a criação. O *Deuteronómio* e escritos aparentados são expressões do iaveísmo que tem por matriz, berço e horizonte as relações de "Israel" com o seu Deus.

1. O ideal de vida do iaveísmo fundado na criação

O iaveísmo fundado na criação representa Deus sob a imagem

do rei⁵⁹. A visão que serve de quadro ao envio de Isaías (Is 6,1-9) é uma excelente ilustração dessa imagem divina. Iavé é o rei universal graças à sua obra criadora. Esta é concebida como a vitória de Iavé contra o Caos e a consequente instauração da ordem do mundo. Expressa-se no mito do combate primordial de Iavé contra o Caos, a que se referem frequentemente os Salmos e as literaturas sapiencial e profética. O relato sacerdotal da criação, em Gn 1,1-2,4^a, é uma versão muito atenuada e descolorida desse mito. Na Bíblia, a ordem do mundo instaurada por Iavé na criação expressa-se em termos de justiça, sobretudo mediante o grupo lexical hebraico *sâdaq* (ser justo, reconhecer ou declarar justo, justificar). Esta justiça tem duas faces, uma cósmica e outra social.

É através da criação do cosmos e da sociedade que Iavé se revela. A Sua revelação dirige-se a cada um dos seres humanos e, por conseguinte, a toda a humanidade, sem distinção de povo, nação ou religião. Todos os seres humanos têm acesso à revelação de Iavé, o criador, mediante a observação da sociedade e da natureza.

Concretamente, é a partir dos comportamentos humanos e dos fenómenos naturais que se induzem as normas morais. A constatação de que tal ou tal tipo de comportamento tem habitualmente boas ou más consequências permite formular normas de conduta fundadas numa espécie de lei natural. A ordem moral é assim a expressão da ordem do mundo – do mundo social e do mundo cósmico – tal como Iavé a estabeleceu. As normas morais são, ao mesmo tempo, conclusões da observação e da experiência humanas e expressões dos desígnios do Criador. Melhor dito, mediante as suas observações e a sua experiência, os seres humanos têm acesso ao conhecimento dos desígnios do Criador que estão, por assim dizer, inscritos na criação.

Os sábios não se contentavam com a formulação das normas morais. Procuravam inculcar a sua prática, com a certeza de que dela dependia a felicidade ou a infelicidade dos seres humanos. Assim, Pr 13,21 declara:

«O infortúnio persegue os pecadores,
a felicidade recompensa os justos⁶⁰.»

Faz parte da ordem do mundo que uma vida conforme às normas morais seja feliz e uma vida em desacordo com elas seja infeliz. A este respeito, cito Pr 16,4:

«lavé fez tudo, tendo em vista um fim,
até mesmo o mau, para o dia do infortúnio.»

Para os antigos sábios, a infelicidade do justo/sábio e a felicidade do insensato/mau contradizia a criação ou a ordem do mundo.

Sendo o livro dos *Provérbios* o melhor representante do ideal de vida proposto pelo iaveísmo fundado na criação, vamos tomá-lo como amostra. Nos *Provérbios* é o pai, o mestre, ou a própria sabedoria personificada, que se dirigem, individualmente, ao filho ou ao discípulo. Um dos traços característicos da retórica dos *Provérbios* consiste no facto de o pai ou o mestre pôr o filho ou o discípulo perante a escolha entre a vida e a morte. Assim, lê-se em Pr 19,16:

«Quem observa o mandamento (*miçwâ*) conserva a sua vida (*néfexe*),

quem despreza os seus caminhos (isto é, do mandamento) morrerá.»

A compreensão deste provérbio levanta algumas dificuldades em que não nos deteremos. A palavra mandamento (*miçwâ*) designa com frequência uma lei positiva. No entanto, o contexto aconselha o sentido colectivo de normas de vida em sociedade.

Outros provérbios falam do “caminho da vida” e das suas vantagens. É o caso de Pr 15,24:

«Para o homem inteligente/sábio, o caminho da vida passa por cima, a fim de evitar o Xeol, em baixo».

Segundo Pr 12,28, o caminho da vida é a prática da justiça:

«A vida está nas sendas da justiça,
porém, o caminho tortuoso conduz à morte.»

Os *Provérbios* associam o caminho da vida à aquisição da sabedoria. Assim, lê-se em Pr 6,23: «... a correcção é o caminho da vida.» De modo semelhante, Pr 10,17 reza assim:

«O que guarda a instrução está no caminho da vida,
mas o que despreza a repreensão anda errado.»

Esta associação entre o “caminho da vida” e a sabedoria está igualmente documentada no Egípto, onde o “caminho da vida”

designava a formação técnica e moral que as escolas dispensavam aos aprendizes de escribas e aos futuros sábios. As escolas eram “casas de vida”⁶¹.

São frequentes nos *Provérbios* outras expressões relativas à vida. É o caso de “árvore da vida”⁶² e de “fonte da vida”. Assim, Pr 13,14 diz:

«O ensinamento do sábio é fonte de vida,
para evitar os laços da morte»⁶³.

Este provérbio apresenta a morte sob a metáfora do caçador que deita mão de laços para capturar as suas presas.

Vários destes provérbios parecem prometer a imortalidade aos justos, mas não é o caso. Prometer a vida, no sentido que a palavra tem no livro dos *Provérbios* e de uma maneira geral no AT, não significa prometer a imortalidade individual. Ecl 9,7-9 é uma boa expressão do que os sábios esperavam da vida:

«7 Vai, come com alegria o teu pão,
bebe contente o teu vinho,
porque Deus se comprazeu nas tuas obras.

8 Em todo o tempo estejam as tuas vestes brancas
e não falte o perfume na tua cabeça.

9 Disfruta a vida com a mulher que amas todos os dias da tua vida vã,

(...)

pois é essa a tua parte na vida
e no trabalho em que te afadigas debaixo do sol.»⁶⁴

Viver, no sentido pleno da palavra, não é só estar vivo. É viver uma vida longa, feliz, próspera, objecto do respeito, da honra e da admiração dos contemporâneos. É também garantir a sobrevivência mediante uma prole numerosa e o renome aos olhos das gerações vindouras⁶⁵. A vida que não comporta todos estes elementos está afectada pela morte de maneira mais ou menos generalizada. A sua pior agressão era uma morte prematura, isto é, na juventude e sem descendência.

Resumindo, as normas por que se pauta o ideal de vida expresso nos *Provérbios* são induzidas racionalmente a partir da observação da sociedade e do cosmos. Embora qualquer ser humano a possa

realizar, a tarefa de induzir essas normas cabe sobretudo aos sábios. Sendo o cosmos e a sociedade considerados como obra de Iavé, o Criador, as normas morais são a expressão da ordem – a justiça – que Iavé imprimiu na criação. Apesar de não se apresentarem como uma revelação divina directa, essas normas têm Iavé como fonte e autor. São teológicas. Os seres humanos, em particular os sábios, não fazem senão descobri-las na criação, que é o lugar da revelação de Deus/Iavé..

O sujeito do ideal de vida proposto pelos *Provérbios* é o indivíduo, não o grupo de que faz parte, seja este a família, o povo ou a nação. Os destinatários dos *Provérbios* são pessoas individuais. É para elas que as máximas, advertências e exortações contidas nos *Provérbios* são pertinentes. É a cada uma das pessoas individuais que os *Provérbios* prometem a vida, isto é, uma vida longa e feliz, continuada, depois da morte, pela prole e pelo renome, que asseguram uma certa imortalidade. A imortalidade do próprio indivíduo está fora do horizonte do livro dos *Provérbios*. Este individualismo não significa que os *Provérbios* se dirigem a um indivíduo a-social. Pelo contrário, o ideal de vida proposto pelos *Provérbios* pressupõe que os seus destinatários vivem em sociedade. Toda a sua pedagogia procura precisamente preparar os jovens para viverem ajuizada e felizmente na sociedade. Com efeito, a maioria dos provérbios formula normas de conduta relativas ao trato do educando com os seus semelhantes.

Sendo a expressão da ordem do mundo, acessível a todos os seres humanos, e tendo cada pessoa por destinatária, o ideal de vida proposto pelos *Provérbios* vale para todos os seres humanos, independentemente da sua pertença étnica ou religiosa. É um ideal de vida universal.

A vida encarregou-se de contradizer a teologia do livro dos *Provérbios*, e de lhe mostrar os limites. O livro de Job é a testemunha clássica dessa constatação, e também a mais dramática. Apesar da sua perfeita conformidade com a justiça, ou a sabedoria, Job é atingido por todos os infortúnios imagináveis. O destino de Job contradiz o ensino dos *Provérbios*. Na perspectiva do livro dos *Provérbios*, o destino de Job é incompreensível. Apesar disso, Iavé não renega o ensino dos *Provérbios*. Os discursos que o livro de Job põe na boca de Iavé têm

como horizonte unicamente a criação, cuja justiça reafirmam. O autor desses discursos continua a crer que a criação é justa e é o lugar da revelação divina.

Do seio da tempestade (Jb 38,1), Iavé confirma que Ele criou o mundo com sabedoria e justiça, mas acrescenta que o homem não pode desvendar plenamente os mistérios da Sua obra criadora, e muito menos os mistérios da Sua pessoa. O facto de os amigos de Job, sábios reconhecidos, serem incapazes de falar de Iavé acertadamente é a prova disso. Iavé, os Seus desígnios e a Sua obra são insondáveis (Jb 38,1-41,26). Declarando-se convencido pelas razões de Iavé, o próprio Job se retractou:

«1 E Job respondeu a Iavé e disse:

2 “Sei que podes tudo:

o que concebes, podes realizá-lo.

3 Quem é que obscurece assim os teus planos,
com palavras sem sentido?

Sim, eu falei de obras grandiosas que não compreendo,
De maravilhas que me ultrapassam e que desconheço.

4 (...)

5 Os meus ouvidos tinham ouvido falar de ti,
mas agora vêem-te os meus próprios olhos.

6 Por isso, retracto-me e faço penitência,
cobrindo-me de pó e de cinza.» (Jb 42,1-6).

Os sábios bíblicos não foram os únicos a enfrentar a aporia da existência do mal sem razão aparente. Conhecem-se escritos comparáveis a Job, muito anteriores, sobretudo no Egipto e na Mesopotâmia. A obra mesopotâmica citada com mais frequência neste contexto é *Ludlul bêl-Nêmeqî* (« Quero louvar o Senhor da Sabedoria »), que remonta provavelmente aos séc. XIII-XII a.C.⁶⁶

2. Ideal de vida do iaveísmo fundado na história de “Israel” com o seu Deus

O iaveísmo fundado nas relações de Israel com o seu Deus representa Iavé sob a imagem do esposo, do pai ou do aliado de Israel⁶⁷. As duas primeiras metáforas provêm do mundo da família. A terceira é

oriunda do mundo das relações internacionais, concretamente dos tratados entre reis de poder desigual. A ideia de aliança tem também uma conotação familiar. Com efeito, o rei mais poderoso apresentava-se muitas vezes como o pai do rei mais fraco a quem concedia a aliança. Correlativamente, o rei mais fraco apresentava-se como filho do rei mais poderoso. Segundo o iaveísmo fundado nas relações de Israel com o seu Deus, existe entre Iavé e Israel uma história de amor que começou no Egipto, donde Iavé chamou o seu filho (Os 11,1) ou donde o fez subir (Os 12,14). Mediante essas acções, Iavé fez de Israel o seu povo e, correlativamente, tornou-se o Deus de Israel (Os 12,10; 13,4). A lenda das origens egípcias de Israel é longamente contada nos livros do Pentateuco. A maioria dos especialistas actuais pensa que os relatos do Pentateuco são posteriores aos fins do séc. VIII a.C. Por isso, as menções mais antigas das origens egípcias de Israel datáveis são as que se lêem nos livros de Amós (Am 9,7) e de Oseias. Datam da segunda parte do séc. VIII a.C. e situam-se no reino de Israel. Repare-se que Amós e Oseias têm apreciações opostas do alcance da subida de Israel do Egipto. Enquanto para Amós ela não passa de uma simples migração entre outras, sem qualquer significado religioso especial (Am 9,7), para Oseias ela é o acto de fundação de Israel como povo, concretamente como povo de Iavé. Por conseguinte, Amós rejeita o iaveísmo fundado na história de Israel com o seu Deus. Pelo contrário, Oseias é seu zeloso propagador, tratando o outro iaveísmo de baalismo e os seus fiéis de adoradores de Baal que nada têm a ver com Iavé.

No iaveísmo fundado nas relações de Israel com o seu Deus, Iavé revela-se exclusivamente a Israel, em geral, por meio de Moisés. Entre os objectos dessa revelação contam-se as leis positivas que Iavé dita a Israel e a ele unicamente. Assim, o Decálogo, que ocupa um lugar especial entre essas leis, é posto na boca de Iavé (Ex 20,1-17 // Dt 5,6-21). Dt 4,13 e 10,4 acrescentam que o próprio Iavé o escreveu em duas tábuas de pedra.

Tanto quanto se sabe, Oseias é o primeiro representante do iaveísmo fundado nas relações de Israel com o seu Deus. No entanto, a sua formulação clássica encontra-se no *Deuterónimo*. Por isso, vamos tomá-lo como amostra do ideal de vida do iaveísmo

fundado na história de Iavé com o seu povo. Como os sábios põem os seus discípulos perante a escolha entre a vida e a morte no livro dos *Provérbios*, no livro do *Deuteronomio* Iavé põe o povo de Israel personificado, ou todos os Israelitas, perante a escolha entre a vida e a morte. A título de exemplo, vejamos Dt 30,15-20: «15 Repara que coloco hoje diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a infelicidade. 16 Se escutas os mandamentos de Iavé teu Deus que hoje te ordeno – amando a Iavé teu Deus⁶⁸, andando nos seus caminhos e observando os seus mandamentos, os seus estatutos e normas – viverás, multiplicar-te-ás e Iavé, o teu Deus, te abençoará na terra em que vais entrar para dela tomar posse. 17 Mas se o teu coração se desviar e não ouvires, e te deixares extraviar e adorares outros deuses e os servires, 18 declaro-vos hoje que, sem dúvida, perecereis; os vossos dias não se prolongarão sobre o solo em que, atravessando o Jordão, ides entrar para dele tomar posse. 19 Tomo hoje por testemunhas contra vós o céu e a terra; coloco diante de ti a vida e a morte, a bênção e a maldição. Escolhe a vida para viveres, tu e a tua descendência, 20 amando Iavé, o teu Deus, escutando a sua voz e apegando-te a Ele. Porque disto depende a tua vida e o prolongamento dos teus dias. E assim poderás habitar sobre este solo que Iavé jurara dar a teus pais, Abraão, Isaac e Jacob.»

Iavé dirige-se directamente ao povo de Israel e coloca-o perante a escolha entre a vida e a morte. O sujeito da vida e da morte não é uma pessoa individual, mas o povo tomado colectivamente. A vida de Israel consiste na sua permanência como povo no país que Iavé lhe deu, no seu crescimento numérico e na sua prosperidade (cf. Dt 4,40). Pelo contrário, a morte de Israel consiste na sua destruição como povo e na perda do país que Iavé lhe deu. A vida ou a morte de Israel dependem da observância das leis que Iavé deu positivamente a Israel e só a ele.

Embora ambos ponham os seus destinatários perante a escolha entre a vida e a morte, os *Provérbios* e o *Deuteronomio* não falam da mesma coisa. Representam dois sistemas morais diferentes, que decorrem de dois sistemas religiosos diferentes. Numa perspectiva individualista, os *Provérbios* dirigem-se a cada uma das pessoas humanas e, por conseguinte, a todas elas, independentemente

da sua pertença étnica ou religiosa. Com efeito, ao individualismo corresponde o universalismo, como os dois pólos da mesma realidade. Os *Provérbios* exortam cada uma das pessoas e todas elas a optar por uma vida feliz e indicam-lhes os meios para a obter. Esses meios assentam nas normas que Iavé, o Criador, inscreveu no cosmos e na sociedade, e que os seres humanos podem decifrar.

Pelo contrário, o *Deuterónimo* situa-se numa perspectiva colectiva, que hoje se chamaria "comunitarista". Dirige-se a Israel tomado colectivamente. É o povo que vive ou morre. Os Israelitas são simples membros desse corpo, cujo destino partilham. Por outro lado, Iavé revela-se directamente a Israel. Dita-lhe leis positivas que só a ele dizem respeito. Sendo "comunitarista", o sistema moral do *Deuterónimo* é particularista.

3. Conclusões

Durante muito tempo os dois sistemas religiosos e morais estiveram em concorrência. Com o decorrer do tempo, não faltou quem visse os limites de um e outro. O optimismo do iaveísmo fundado na criação foi posto em questão, nomeadamente, pelos autores de *Job* e do *Eclesiastes*. Por seu lado, Ez 18 nega a ideia da responsabilidade colectiva, que era central no iaveísmo fundado nas relações de Israel com o seu Deus. Opõe-lhe a ideia da responsabilidade individual, elemento essencial do iaveísmo fundado na criação. No entanto, Ez 18 dirige-se só a israelitas, na linha do iaveísmo fundado nas relações de Iavé com o seu povo.

As normas de conduta que os sábios ensinavam aos seus discípulos coincidiam, de facto, muitas vezes com os preceitos da Lei. Mas, ao passo que a Lei impunha os seus preceitos em nome duma relação especial entre Iavé e Israel, os sábios propunham as suas normas de conduta em nome da ordem do universo estabelecida pelo criador. Chegou um tempo em que os sábios se voltaram também para a história das relações de Israel com Iavé e puseram-se a procurar-lhe sentido⁶⁹. Ao voltarem-se para a história de Israel, necessariamente particularista, os sábios não renunciaram à sua perspectiva universalista, mas procuraram na história princípios de alcance universal. O *Eclesiástico* (ca 180 a.C.) é o primeiro testemunho dessa

mudança. Eclo 24,23 identifica explicitamente a Lei que lavé deu a Israel por meio de Moisés com a sabedoria.

A MORTE NO ANTIGO TESTAMENTO

I. INTRODUÇÃO

Se não se pode falar duma concepção vetero-testamentária da vida, da morte ainda menos. Com efeito, o AT expressa concepções diferentes da morte e do além-morte. Proponho-lhes abordar a questão da morte no AT através das duas perguntas seguintes: Porque é que se morre? Que é morrer? Tentaremos ver quais foram as respostas que os autores do AT deram – ou sugeriram – a essas perguntas⁷⁰.

II. POR QUE É QUE SE MORRE?

O AT dá duas respostas a esta pergunta. Segundo uma, de longe a mais corrente, a morte é o desfecho natural da existência humana; segundo a outra, relativamente marginal, a morte é a consequência da desobediência da humanidade ao Criador.

1. A morte fim natural da existência humana

Segundo a concepção largamente predominante, que se expressa em todas as principais correntes do AT, a morte é o fim natural da existência humana. Esta é um processo vital que comporta o nascimento, o crescimento, a estabilização, o decréscimo e, finalmente, a morte. Há «um tempo para nascer e um tempo para morrer» (Ecl 3,2). Dirigindo-se a Deus, Job diz-lhe o seguinte a respeito do homem:

«Se os seus dias já estão determinados
e sabes o número dos seus meses,
se fixaste um limite que ele não pode ultrapassar...» (Jb 14,5).

E ainda:

«Bem vejo que me devolves à morte,
ao lugar de encontro de todos os vivos.» (Jb 30,23).

Os escritos deuteronomistas expressam a mesma concepção. Assim, estando para morrer, Josué declara: «Eis que me vou hoje pelo caminho de toda a gente (literalmente, “de toda a terra” » (Js 23,14). Pouco antes de morrer, David declara outro tanto ao seu filho Salomão (1R 2,2).

Segundo esta concepção, o homem é naturalmente mortal. A morte faz parte da condição humana. Ela distingue o homem de Deus. A oposição entre a mortalidade dos seres humanos e a imortalidade dos deuses é afirmada de maneira muito enfática pela epopeia de Guilgamexe⁷¹.

No AT, a morte é, de um modo geral, um acontecimento pacífico, contanto que venha coroar uma vida longa e feliz, com numerosa prole que, de algum modo, continuará e prolongará a vida que o indivíduo perdeu. A morte que ocorre nessas circunstâncias pode chamar-se uma boa morte. Assim, lavé promete a Abraão: «Quanto a ti, em paz, irás para os teus pais, serás sepultado numa velhice feliz» (Gn 15,15). Jz 8, 32 conclui os relatos sobre Gedeão com a seguinte informação: «Gedeão, filho de Joás, morreu numa velhice feliz, e foi sepultado no túmulo de Joás, seu pai, em Ofra de Abiézer». 1Cr 29,28 menciona a morte de David em termos ainda mais positivos: «Morreu numa velhice feliz⁷², saciado de dias, de riqueza e de glória...» Era esse o ideal de vida e de morte. A morte má, a única que era considerada como um mal e uma desgraça, era a que ocorria de maneira prematura, violenta, ou sem deixar descendência⁷³.

2. A morte consequência da desobediência do homem a Deus

Esta concepção da origem da morte expressa-se em Gn 2,4b-3,24. O relato parece pressupor duas razões da existência da morte. Segundo uma, a morte é o fim natural da vida humana. Segundo a outra, a morte é o resultado da desobediência a Deus, que levou o homem a perder a ocasião de ser imortal.

Gn 3,16-19 anuncia o castigo da desobediência do homem a Deus. Esse castigo consiste nas dificuldades da existência humana. A morte

não faz parte do castigo. Pelo contrário, põe-lhe fim, assim como à existência humana: «até que voltes à terra de onde foste tirado; porque tu és pó e ao pó voltarás» (v. 19). O homem volta ao pó de onde saiu (Gn 2,7), fechando-se assim o ciclo da sua existência. Nesta perspectiva, a morte é o fim natural do homem, e este é mortal por natureza. Ela tem a vantagem de pôr termo aos males da existência humana.

No entanto, Gn 2,4b-3,24 dá outra razão da morte. Em Gn 2,16-17, Deus ordena o seguinte ao homem: «Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim; mas não comas o da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque, no dia em que o comeres, certamente morrerás». Esta afirmação poderia pressupor que o homem era imortal no momento em que Deus se lhe dirige. Dito isto, a menção da árvore da vida ao lado da árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn 2,9) sugere que o seu fruto tem a ver com a imortalidade. O homem não seria imortal por natureza. Tornar-se-ia imortal, se comesse o fruto da árvore da vida. De facto, Gn 3,22 diz explicitamente que Deus expulsou o homem do jardim para que ele não comesse o fruto da árvore da vida e vivesse para sempre. Tudo indica que estes versículos apresentam, assim, a imortalidade, não como uma qualidade da natureza humana, mas como uma possibilidade que o homem perdeu por sua culpa, por causa da sua desobediência a Deus.

A este propósito convém citar mais uma vez a epopeia de Guilgamexe. Esta começa por contar as proezas de Guilgamexe e do seu amigo Enquidu. A desmedida dos heróis prepara a sua queda. Enquidu morre. Angustiado pela morte de Enquidu, Guilgamexe põe-se à procura de Uta-Napixetim, um dos heróis mesopotâmicos do dilúvio, a quem os deuses concederam o privilégio da imortalidade, assim como à sua mulher. A taberneira divina Siduri tenta dissuadir Guilgamexe de prosseguir a viagem dizendo-lhe que ela é inútil, pois os deuses guardam a vida nas suas mãos e aos homens só confiaram a morte. Guilgamexe não desiste e chega finalmente junto de Uta-Napixetim. Este contou-lhe o dilúvio e o seu acesso à imortalidade. Disse-lhe também que a árvore da vida se encontra nas profundezas do abismo. Sem hesitar, Guilgamexe mergulha e apanha a árvore. Põe-se então a caminho de Uruque. Tendo chegado perto dum poço

com águas frescas, banha-se nelas. Enquanto ele se banhava uma serpente apanhou a árvore da vida e comeu-a, mudando logo de pele⁷⁴. Guilgamexe perdeu assim a imortalidade depois de a ter tido nas mãos. Foi-lhe roubada à traição pela serpente. São óbvios os elementos que a epopeia de Guilgamexe e Gn 2,4b-3,24 têm em comum: a árvore da vida e o papel da serpente na perda da imortalidade por parte dos seres humanos.

Apesar de fazer parte dos relatos que encabeçam o AT, precisamente do relato destinado a explicar a condição humana, a ideia de que a morte é uma consequência do pecado não tem praticamente ecos no resto do AT. A ideia só volta a aparecer em Eclo 25,24 e Sb 2,24, textos que datam, respectivamente, do séc. II e do séc. I a.C. Apesar de ser muito minoritária no AT, esta razão das origens da morte foi a única que o Novo Testamento (NT) retomou. Foi desenvolvida e consagrada por S. Paulo na *Epístola aos Romanos* (Rm 5,12-21). Há também ecos dela noutros escritos do NT.

3. O suicídio no AT

O suicídio não figura nas leis do AT. Não existe, aliás, uma palavra hebraica para o designar. Esses factos podem ser indícios de que o fenómeno era raro ou então que os autores do AT não lhe atribuíam muita importância. Os livros históricos do AT mencionam sete suicídios. O suicida encontra-se quase sempre frente ao inimigo e age por razões de honra. Ferido por uma mulher, Abimelec pede ao seu escudeiro que lhe ponha termo à vida para que não digam dele: «Foi uma mulher que o matou!» (Jz 9,54). Sansão morre num "atentado suicida" que ele próprio comete, após ter pedido o auxílio de Iavé, para se vingar dos Filisteus de Gaza por o terem cegado (Jz 16,25-30). Gravemente ferido em combate, Saul suicida-se, para evitar o escárnio dos "incircuncisos". O seu escudeiro faz o mesmo (1S 31,3-5). Ahitofel enforca-se por David não ter seguido o seu conselho (2S 17,23). Vendo-se perdido no combate, Zimri refugia-se no palácio real e lança-lhe fogo. O suicídio ilustra o infortúnio que se abateu sobre Zimri devido ao seu pecado (1R 16,18). Suicidando-se por causa da sua fidelidade à religião judaica, Razis é mártir (2Mc 14,37-46; cf. também 2Mc 6,19).

Nenhum dos suicídios é explicitamente reprovado. O atentado suicida de Sansão e o suicídio de Razis são claramente louvados. O NT só relata o suicídio de Judas (Mt 27,5 e Act 1,18), apresentando-o mais como um castigo do que como um acto condenável. Para nós, as atitudes dos autores do AT em relação ao suicídio são surpreendentes, pois não vemos como se conciliam com as afirmações segundo as quais Deus é a fonte e o autor da vida, só Ele faz viver e morrer. Os autores do AT não tiram as conclusões que nos parecem óbvias.

III. QUE É MORRER?

1. Introdução

O AT não dá uma resposta unívoca à pergunta “Que é morrer?” Alguns textos apresentam a morte como uma espécie de fim absoluto ou de aniquilamento. Por exemplo, o Sl 39,14 diz:

«Desvia de mim os olhos para que possa respirar,
antes que eu me vá e não exista mais!»

Ecl 3,19-21 não vê qualquer vantagem do homem sobre os animais em relação à morte: «19 Pois o destino dos filhos dos homens e o destino dos animais é o mesmo. Como a morte de um assim é a morte do outro. Ambos têm o mesmo sopro, e o homem não tem vantagem sobre o animal, pois tudo é vaidade/ilusão. 20 Todos caminham para um mesmo lugar. Todos saíram do pó e ao pó hão-de voltar todos. 21 Quem sabe se o sopro (*ruah*) dos filhos dos homens sobe para o alto e se o sopro (*ruah*) do animal desce para baixo, para a terra». Sendo assim, tudo acabaria com a morte, não havendo mais nada a fazer nem a esperar para além dela. Por conseguinte, também não deveria haver mais nada a dizer sobre a realidade ou o destino dos seres humanos que morreram. No entanto, algumas práticas funerárias, a necromancia e o poder taumatúrgico dos ossos do “Homem de Deus” Eliseu (2R 13,20-21) implicam que a morte não é, de modo algum, o fim absoluto da pessoa humana, o seu aniquilamento.

2. Designações dos mortos

Quando se fala dum morto concreto, sobretudo no contexto da sua morte e dos ritos fúnebres, chama-se pelo seu nome próprio ou designa-se por um termo de parentesco, como se a pessoa ainda estivesse viva. Em português, fazemos o mesmo, dizendo: "enterrámos fulano de tal" ou "sepultámos o nosso filho". Em rigor de termos, esta linguagem pressupõe que os mortos não deixam de existir, conservam as suas identidades e as suas relações de parentesco, continuando a pertencer às respectivas famílias. É diferente quando se fala dos mortos em geral. Os dois principais termos hebraicos que designam então os mortos são *refaim* e *'élohîm*. Documentada também em fenício eugarítico, a palavra *refaim* deriva do radical *râpâ'* (curar) e significa etimologicamente "os que curam". Em hebraico *refaim* tem, no entanto, dois sentidos. É o nome dum antigo povo de Canaã⁷⁵ e designa os mortos⁷⁶. A maioria pensa que os *refaim* eram os antepassados divinizados e considerados como padroeiros e protectores. Por ignorância ou para eliminar possíveis rivais de Iavé, os autores bíblicos fizeram deles um antigo povo de Canaã. Uma vez bem estabelecido o culto exclusivo de Iavé, o termo teria sido aceite para designar os mortos. Seja como for, o retrato dos *refaim* que os textos do AT permitem esboçar é o seguinte: é uma espécie de assembleia cujos membros estão em descanso (Pr 21,16), sendo necessário acordá-los para acolherem os novos habitantes do Xeol (Is 14,9-10); tremem diante de Iavé (Jb 26,5), mas não o podem louvar (Sl 88,11).

'Élohîm é o termo genérico para designar os deuses. Embora seja um plural, aplica-se com frequência a Iavé, sendo então tratado como se fosse singular. Quando se refere aos outros deuses é considerado como um plural. Nalguns textos, *'élohîm* designa um morto. O caso mais claro é 1S 28,13, onde *'élohîm* se refere ao defunto Samuel. *'Élohîm* designa também um morto ou mortos, em Is 8,19, igualmente num contexto de necromancia⁷⁷. Pouco menos do que um deus em vida (Sl 8,6), o ser humano parece tornar-se mesmo um deus depois da morte.

3. Ritos funerários

As práticas funerárias ocupam um lugar importante no AT⁷⁸. Segundo a apresentação que delas dá o AT, essas práticas não pertencem à religião pública, ao mundo do templo e do sacerdócio. O seu âmbito é a família. Talvez por isso mesmo, não existe no AT um ritual que descreva ou regulamente essas práticas. Conhecem-se por relatos sobre a morte e o funeral das personagens do AT. Pode até respigar-se nesses relatos uma longa lista de práticas funerárias. As honras fúnebres que se prestam aos seres humanos são o que mais claramente os distingue dos animais. Depois de ter denunciado as grandes injustiças do rei Joaquim, Jeremias anuncia, como consequência, a pior das desgraças, nos seguintes termos:

«Por isso, assim fala lavé

a respeito de Joaquim, filho de Josias, rei de Judá:

“Não o lamentarão, dizendo:

‘Ai, meu irmão! Ai minha irmã!’

Não o chorarão, dizendo:

‘Ai, senhor! Ai majestade!’

A sua sepultura será como a dum burro;

será arrastado e lançado para fora das portas de Jerusalém”» (Jr 22,18-19).

A falta de funeral com os devidos ritos era uma maldição (1R 14,10-13; Jr 16,4; Ez 29,5). Am 2,1-3 pressupõe que o respeito pelos restos mortais humanos é uma obrigação universal, válida para todos os povos. Profanar um cadáver humano é um pecado. O próprio lavé pune o culpado. No caso de Am 2,1-3, o culpado era o reino de Moab, que queimou os ossos do rei de Edom. Por isso lavé destruirá Moab.

O parente mais próximo do defunto fechava-lhe os olhos, preparando-o assim para o sono da morte (Gn 46,4). O cadáver era sepultado vestido, sem caixão. Não era embalsamado. Jacob e José são exceções. Tendo a sua morte como quadro o Egípto, são embalsamados segundo a tradição local (Gn 50,1-3.26). Também não se incinerava o cadáver, prática fenícia, documentada nalguns túmulos do reino de Israel. A sepultura tinha lugar pouco tempo depois da morte. O cadáver era normalmente colocado numa espécie

de prateleira, situada nos lados de compartimentos subterrâneos, total ou parcialmente escavados na rocha. Os túmulos situavam-se fora das zonas habitadas. Eram propriedades familiares. A sua sumptuosidade dependia das posses e da importância social dos proprietários (Is 22,15-18). Jr 26,23 menciona a existência duma vala comum em Jerusalém, para onde eram atirados provavelmente os cadáveres dos justificados e dos pobres.

Em muitos túmulos palestineses, encontraram-se junto às ossadas pratos e copos, que devem ter contido comida e bebida. Vários textos do AT mencionam oferendas de comida feitas aos mortos. Assim, o Sl 106,28 acusa os Israelitas de terem comido dos sacrifícios oferecidos aos mortos em Baal-Peor (cf. Nm 25,2). Em Dt 26,14, Israel declara que nada deu a um morto, o que pressupõe que era corrente fazê-lo. Em contexto de polémica contra os ídolos, Ba 6,26 declara que as oferendas que se lhes fazem é como se fossem feitas a um morto. A comparação pressupõe, por um lado, que se faziam oferendas aos mortos e, por outro lado, que elas eram inúteis. O texto grego de Eclo 30,18, texto contemporâneo ou pouco anterior ao de Baruc, menciona a inutilidade das oferendas postas sobre um túmulo⁷⁹.

A morte era assinalada por um período de luto. Os textos falam de um dia (2S 1,12; 3,35), de sete dias (Gn 50,10; 1S 31,13; Eclo 22,12), de trinta dias⁸⁰ e até de setenta dias, no caso de Jacob, cujo luto tem por quadro o Egipto (Gn 50,3). O luto comportava várias manifestações: chorar (2S 1,12), rasgar a roupa⁸¹, descalçar-se (2S 15,30; Mi 1,8), vestir-se de saco (2S 3,31; Ez 27,31), cobrir o rosto (2S 19,5), cobrir a cabeça de poeira ou de cinza (Is 22,12; Ez 27,30), cortar o cabelo (Ez 27,31), entoar lamentações⁸², observar jejuns (1S 31,13) ou ter refeições especiais⁸³.

4. Culto dos mortos

A maioria das práticas funerárias poderia compreender-se como simples expressão do respeito pelo finado ou de dor pela sua perda. As oferendas alimentares, pelo contrário, pressupõem que os mortos continuam de algum modo a viver. Quer sejam feitas aos deuses quer sejam feitas aos mortos, as ditas oferendas têm um sentido ambivalente. Pressupõem, por um lado, que os deuses ou os mortos

precisam de comer e, por outro lado, que eles podem ser benéficos para os seres humanos vivos. Estes alimentam os deuses ou os mortos na esperança de obter a sua protecção ou outros benefícios. O culto era em parte uma troca de serviços.

A importância atribuída aos túmulos pressupõe igualmente que os seus moradores continuavam a existir sob uma forma ou outra.

5. Consulta dos mortos

A necromancia não ocupa um lugar de relevo no AT. Todas as suas menções estão num contexto negativo. Is 29,4 compara a voz de Jerusalém, sitiada pelo próprio Iavé, ao sussurro dum espírito/espectro (*'ôb*) que sai do pó da terra. Apesar do seu contexto negativo, este texto não condena explicitamente a necromancia. Os outros textos tratam da proibição da necromancia, da sua supressão ou, pelo menos, da sua ilegitimidade (Is 8,19; 19,3). A necromancia é proibida pela chamada Lei de Santidade (Lv 19,31; 20,27) e pelo chamado Código Deuteronomico, que a declara uma prática estrangeira (Dt 18,10-11). 2R 21,6 condena Manassés por a ter praticado e 2R 23,24 louva Josias por a ter suprimido.

1S 28 é o único relato de consulta a um morto. O autor da consulta é a personagem de Saul, sob a sua forma mais trágica. Aterrado perante a ameaça dos Filisteus, Saul consulta Iavé, que não lhe responde nem pelos sonhos, nem pelas sortes, nem pelos profetas, as três maneiras de consultar Iavé que o texto considera legítimas. Perante o silêncio de Iavé, Saul, a quem o relato atribui a supressão dos adivinhos e dos necromantes, volta-se para o defunto Samuel. Consulta-o mediante uma necromante de En-Dor. A resposta de Samuel não fará senão confirmar a rejeição de Saul por parte de Iavé, que vai dar a realza a David.

A necromancia pressupõe que os mortos têm acesso a conhecimentos que escapam aos vivos, privilégio esse que os situa do lado dos deuses. Como vimos, os mortos são chamados, de facto, *'élohîm* no contexto da necromancia. Assim, a mulher de En-Dor diz a Saul, referindo-se ao defunto Samuel: «Vejo um deus (*'élohîm*) subindo da terra» (1S 28,13).

6. Um morto ressuscita ao tocar os ossos do “Homem de Deus” Eliseu (2R 13,20-21)

Os ossos do “Homem de Deus” Eliseu têm o mesmo poder taumátúrgico que a sua pessoa tinha em vida (2R 4,8-37). O texto pressupõe assim que existe pelo menos uma certa continuidade entre os ossos e o “Homem de Deus” de que fizeram parte em vida. Como o “Homem de Deus” em vida, depois da morte dele, os seus ossos gozam duma relação especial com Deus de que deriva o seu poder taumátúrgico⁸⁴.

7. O mundo dos mortos

Comparado com as literaturas dos outros povos do antigo Próximo Oriente, o AT é muito sóbrio nas suas representações do mundo dos mortos: modo de existência, destino e morada. Não tem correspondente, por exemplo, ao *Livro dos Mortos* egípcio, à *Descida de Ixetar ao Mundo Inferior* mesopotâmica e à epopeia ugarítica de *Baal e Mot*.

O termo hebraico mais corrente para designar a morada dos mortos é *Xeol*, usado 66x no AT. O seu correspondente aramaico lê-se num texto do séc. V a.C., proveniente de Elefantina (Alto Egito). A etimologia do nome é incerta. Há quem veja nele um derivado do radical *xâ'al* (perguntar) e o refira à consulta dos mortos. Trata-se porventura do nome duma divindade do mundo dos mortos, cuja existência está documentada em Emar (Síria do Norte) no séc. XIII a.C., sob o nome de *dšū-wa-lu*. O nome da divindade terá sido dado ao seu domínio.

Desce-se ao *Xeol* e sobe-se de lá. Isso implica que ele fica sob a terra. Para os homens da Bíblia, como para os seus contemporâneos do Próximo Oriente, o mundo tem três andares: os céus, a terra e o mundo inferior. Os céus são a morada dos seres divinos, a terra a morada dos seres humanos vivos e o mundo inferior a morada dos mortos. O Sl 115,16-18 expressa esta concepção de forma particularmente clara:

«16 Os céus são os céus de Iavé,
mas a terra, Ele a deu aos filhos de Adão.

- 17 Não são os mortos que louvam a Iavé, nem os que descem ao Silêncio.
- 18 Mas nós, os vivos, bendiremos Iavé, desde agora e para sempre.»

Este texto chama à morada dos mortos “Silêncio”, que é uma das suas características. O AT dá-lhe ainda outros nomes, que são praticamente sinónimos de Xeol. É o caso de *bôr* e *be'er* (poço), *šâhat* (dum radical que significa destruir, corromper, exterminar) e de *‘abaddôn* (destruição).

O Xeol é apresentado às vezes sob os traços dum ser vivo – humano ou bestial (Os 13,14) – que se agita (Is 14,9), abre desmedidamente a goela (Is 5,14; Ha 2,5) e é insaciável (Pr 30,15-16); dum caçador que lança o laço e arma ciladas (2S 22,6 / Sl 18,6). Na maioria dos casos, ele aparece como um lugar. O AT não o descreve. Mediante as numerosas pinceladas que se encontram dispersas no AT, pode esboçar-se o seguinte quadro. A morada dos mortos era concebida como uma espécie de caverna escura, donde não se sai (Jb 10,21; 16,22)⁸⁵. O seu chão está coberto de pó ou de bichos (Jb 17,16; Is 14,11). O Xeol é um lugar de inactividade. Lá se dorme o sono eterno. Só dois textos, ambos proféticos, mencionam alguma forma de actividade no Xeol. Consiste na recepção que os antigos fazem a duas personalidades ilustres recém-chegadas: o rei da Babilónia (Is 14,9-10) e o Faraó (Ez 32,21). Os habitantes do Xeol são fracos, nada possuem, não têm prazer.

Ez 32,17-32 apresenta o Xeol como uma imensa necrópole, dividida numa espécie de cemitérios nacionais, mas todos os povos têm o mesmo destino. Supõe-se que, tal como os indivíduos, os povos conservam a sua identidade no Xeol (cf. Is 14,9-21). De modo semelhante, a expressão “juntar-se aos (ou adormecer com os) seus antepassados”, empregada sobretudo em relação com os patriarcas, implica que as famílias e os clãs subsistem para além da morte⁸⁶.

A morte e o Xeol são os grandes niveladores sociais (Jb 3,13-19). Para os aflitos, os oprimidos e os explorados deste mundo, a ida para o Xeol representa a libertação. Os habitantes do Xeol estão separados de Deus. Não podem comunicar com Ele, louvá-lo ou dirigir-lhe as suas súplicas⁸⁷. Nos Sl 30,10 e 88, 11-13, os orantes invocam esse

facto para pedir a Deus que os livre da morte. Lavé só tem a perder com a morte dos seus fiéis. O Sl 88,6 afirma que o próprio lavé se esqueceu dos mortos. Job deseja ficar esquecido no Xeol enquanto durar a cólera de Deus (Jb 14,13). Pelo contrário, numerosos textos afirmam que o próprio Xeol não escapa ao poder de Deus⁸⁸.

Numa palavra, a existência dos mortos aparece como uma vida esvaziada do seu conteúdo e diminuída, a tal ponto que já não se pode chamar vida. Não há actividade. Pior ainda, não há comunicação com Deus. Para os homens do AT, esse era o maior infortúnio que podiam imaginar, pois os privava do acesso à fonte da vida.

8. Conclusões

O AT não expressa uma concepção clara e uniforme da morte e do além-morte. De facto, documenta diversas concepções muito contrastantes. Por conseguinte, não fornece elementos para esboçar o retrato-tipo dum morto, nem para descrever a sua condição ou o seu mundo. Duma maneira geral, pode dizer-se que os autores do AT imaginam a morte e o além-morte como o avesso da vida e do mundo dos vivos, ou talvez melhor dito, como a vida e o mundo dos vivos, mas esvaziados das suas respectivas substâncias. Os mortos são, por assim dizer, sombras que, de algum modo, prolongam a realidade que foram em vida. A exclusão da comunicação com Deus é, em geral, uma das características da existência no além-morte. Pelo contrário, a necromancia pressupõe que os mortos, pelo menos alguns entre eles, têm acesso a conhecimentos que escapam aos vivos, o que parece situá-los de certa maneira no mundo divino. De facto, no contexto da necromancia, os mortos são chamados deuses. De modo semelhante, a ossada do "Homem de Deus" Eliseu continua em comunicação com Deus, pois conserva o poder taumátúrgico de que gozara a pessoa de Eliseu durante a vida.

IV. RESSURREIÇÃO E IMORTALIDADE ⁸⁹

1. Ressurreição

a. Metáfora da restauração de “Israel” após o “exílio”

As primeiras manifestações da esperança de uma verdadeira vida para além da morte não se referem aos indivíduos, mas ao povo de Iavé. Expressam a esperança na restauração de Israel após a conquista babilónica do reino de Judá (597-587 a.C.), interpretada como tendo sido a morte do povo de Iavé. O texto clássico é a visão dos ossos que se reanimam (Ez 37,1-14). Quem formula esta esperança é um representante dos judeus que foram exilados para a Babilónia. Esse grupo é o objecto da ressurreição e o beneficiário da restauração que ela significa e anuncia. É porventura também no sentido colectivo que deve entender-se a ressurreição anunciada em Is 26,19.

b. Ressurreição individual

As primeiras atestações bíblicas da esperança na ressurreição individual encontram-se em Dn 12,1-3 e em várias passagens de 2 *Macabeus*, livros que foram escritos, respectivamente, cerca de 165 e algum tempo depois de 124 a.C. *Daniel* é um livro de género apocalíptico. Dn 12,1-3 faz parte de Dn 11,40-12,13, que contém uma visão dos tempos do fim. Em Dn 12,1-3 lê-se o seguinte: «1 Nesse tempo, levantar-se-á Miguel, o grande Príncipe, que protege os filhos do teu povo. Será um tempo de angústia tal que não terá havido outro desde que existem nações, até àquele tempo. Mas nesse tempo o teu povo escapará, isto é, todos aqueles que se encontram inscritos no livro. 2 Muitos dos que dormem no pó da terra acordarão, uns para a vida perpétua e outros para a ignómia perpétua. 3 Os sensatos brilharão como o brilho do firmamento e os que tiverem tornado justos a muitos (brilharão) como estrelas para sempre. »

Sob a imagem do acordar, o v. 2 anuncia a ressurreição de muitos judeus, mas não de todos eles. Esta ressurreição tem lugar no fim dos tempos. Estende-se a justos e a malvados. O texto reserva porventura a ressurreição aos judeus que morreram durante a perseguição de Antíoco IV Epifânio. A ressurreição está ao serviço da justiça. A

ressurreição para a vida perpétua é a recompensa pela resistência à helenização promovida por Antíoco IV Epifânio. Pelo contrário, a ressurreição para a ignomínia perpétua é o castigo pela adesão à helenização. Numa palavra, Dn 12,1-3 anuncia a ressurreição individual no fim dos tempos. Não se trata, no entanto, da ressurreição de todos os seres humanos, mas só dum grupo de judeus, que corresponde porventura a uma geração.

2 *Macabeus*, um livro que foi escrito directamente em grego e faz parte dos livros que só os católicos e os ortodoxos reconhecem como canónicos, conta a guerra de libertação chefiada por Judas Macabeu contra o domínio selêucida. O seu autor tem mais de pregador do que de historiador. O seu objectivo é edificar. O cap. 7 conta o martírio de sete irmãos e da sua mãe, um após outro, no mesmo dia, por se recusarem a abandonar as leis da religião judaica e a aderirem aos costumes helenistas. No momento de expirar, o segundo dos sete irmãos mártires, diz ao rei (Antíoco IV Epifânio) o seguinte: «Tu malvado, tiras-nos desta vida presente, mas o rei do mundo há-de ressuscitar-nos para uma vida perpétua, a nós que morremos por suas leis» (v. 9). O terceiro declara: «Do céu recebi estes membros, mas por causa das suas leis os menosprezo, pois espero dele recebê-los novamente» (v. 11). A afirmação da ressurreição é repetida nos vv. 14,23,29 e 36. A esperança na ressurreição é igualmente expressa por Razis no relato do seu suicídio em 2Mc 14,46. Em 2Mc 12,43-45, a esperança da ressurreição motiva a prática das oferendas feitas pelos mortos. Em 2 *Macabeus*, a ressurreição parece estar reservada aos mártires, que morreram na defesa das leis da religião judaica. 2Mc 7,14 declara que o rei está excluído da ressurreição para a vida. As primeiras expressões vetero-testamentárias da esperança da ressurreição individual datam, assim, da segunda metade do séc. II a.C. e apresentam-se como a resposta teológica à perseguição de Antíoco IV Epifânio e ao martírio dos judeus que resistiram à helenização.

A doutrina da retribuição individual era um dos aspectos fundamentais do iaveísmo fundado na criação. Ez 18 atesta a sua integração no iaveísmo fundado nas relações de Israel com o seu Deus. A justiça, nomeadamente a sua função distributiva, era um dos

pilares da sabedoria. Ora a experiência contradizia constantemente esse princípio. O conto de *Job* é a ilustração clássica desse facto, mas existem muitas outras. Por exemplo, no Sl 73,3-5, o suplicante queixa-se de que o malvado prospera, não lhe acontecendo nenhum mal. O caso dos judeus mortos por causa da fidelidade às leis do seu Deus era sobremaneira chocante. Como seria possível continuar a confessar a justiça divina?

Os autores do AT sempre haviam confessado que Iavé era a fonte e o autor da vida. Por outro lado, também confessavam que o mundo dos mortos não estava fora do alcance de Iavé. 2S 2,6 celebra Iavé dizendo: «Iavé é que faz morrer e viver, descer ao Xeol e subir de lá». Sendo mais forte do que a morte, Iavé não está limitado por ela. Pode adiar a retribuição para depois da morte, realizando então a justiça. Numa palavra, a ausência de justiça no mundo está na origem da fé na ressurreição.

Como os *Provérbios* e *Job*, Dn 12,1-3 e 2 *Macabeus* dirigem-se a indivíduos. Mas, contrariamente aos *Provérbios* e a *Job*, que têm a humanidade como horizonte e se dirigem a todos os seres humanos, Dn 12,2 e 2 *Macabeus* têm como horizonte o povo judaico e dirigem-se só a judeus. Desse ponto de vista, Dn 12,1-3 e 2 *Macabeus* são comparáveis ao *Deuteronomio*. No entanto, Dn 12,1-3 e 2 *Macabeus* dirigem-se a um grupo ainda mais restrito do que o *Deuteronomio*. Dn 12,1-3 e 2 *Macabeus* são duplamente exclusivistas. Dizem respeito só a alguns judeus.

A ideia da ressurreição não era inaudita no antigo Próximo Oriente. De facto, falava-se da ressurreição não de seres humanos, mas de deuses. Assim, a epopeia ugarítica de *Baal e Mot* (séc. XIII-XII a.C.) conta como o deus Baal morreu, mas ressuscitou e voltou a ocupar o seu trono real⁹⁰.

Mais próxima no tempo e também nos conceitos está a ressurreição universal confessada pelo zoroastrismo ou mazdeísmo⁹¹, religião que se propagou no Médio Oriente e na Índia na época persa (VI-IV séc. a.C.). Os judeus devem tê-la conhecido na Média e na Pérsia. Admite-se geralmente que ela influenciou vários aspectos do judaísmo, nomeadamente as suas concepções da escatologia⁹².

2. Imortalidade

Escrito em grego cerca de 50 a.C., provavelmente em Alexandria, o livro da *Sabedoria de Salomão*, um dos livros próprios aos cânones católico e ortodoxo, afirma a imortalidade dos justos (Sb 3,1-5). Não fala dos maus. O livro da *Sabedoria* foi influenciado por uma antropologia dualista de tipo platônico, segundo a qual o ser humano é composto de corpo e alma. Esta concepção foi, no entanto, preparada pelos binômios da antropologia hebraica: *bâsâr-néfexe*; *bâsâr-ruah*, assim como pelos dois elementos de que é constituído o homem, um terreo e o outro divino. Como a esperança da ressurreição, a crença na imortalidade da alma deve-se à exigência de justiça divina.

3. Conclusões

São raras as expressões vetero-testamentárias da esperança de uma verdadeira vida individual para além da morte. Nenhuma delas é anterior a meados do séc. II a.C. Lêem-se sobretudo em textos escritos em grego, pertencendo aos livros deutero-canônicos, assim chamados pela tradição católica. Numa linha judaica tradicional, os livros de Daniel e 2 Macabeus expressam a dita esperança em termos de ressurreição. Marcada pela cultura grega, a *Sabedoria de Salomão* expressa-a em termos de imortalidade.

Notas

- 1 Francolino J. GONÇALVES, «Mundos Bíblicos», *Cadernos ISTA* 18 (2005) 7-34.
- 2 Alain MARCHADOUR, *Mort et vie dans la Bible* (Cahiers Évangile 29), Paris, Les Éditions du Cerf, 1979; Michael A. KNIBB, «Life and Death in the Old Testament», in R.E. CLEMENTS (ed.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge, University Press, 1989, pp. 395-415; Daniel FAIVRE, *Vivre et mourir dans l'Ancien Testament. Anthropologie biblique de la vie et de la mort*, Paris / Montréal, L'Harmattan, 1998; Edwin YAMAUCHI, «Life, Death, and the Afterlife in the Ancient Near East», in Richard N. LONGENECKER (ed.), *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., William B. Eerdmans, 1998, pp. 21-50; Jean-Marie HUSSER, «Vie et Non-vie dans l'Ancien Testament», *Recherches de Science Religieuse* 73 (1999) 425-444; James A. LOADER, «Emptied Life – Death as the reverse of life in ancient Israel», *Old Testament Essays* 18 (2005) 681-702.
- 3 Shannon BURKES, *Death in Qoheleth and the Egyptian Biographers of the Late Period* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 170), Atlanta, Georgia, Society of Biblical Literature 1999; A.J. AVERY-PECK and J. NEUSNER (eds), *Judaism in Late Antiquity. 4. Death, Life-After Death, Resurrection and the World-to-Come*

- in the *Judaisms of Antiquity* (Handbuch der Orientalistik / Handbook of Oriental Studies. 1. Der Nahe und Mittlere Osten / The Near and Middle East 49/4), Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000; Philip S. JOHNSTON, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove, Illinois, Apollos / InterVarsity Press, 2002; Thomas RÖMER, «La mort et les morts dans le Proche-Orient Ancien et dans la Bible hébraïque», *Études Théologiques et Religieuses* 80 (2005) 347-358.
- 4 Andreas WAGNER, «Les différentes dimensions de la vie. Quelques réflexions sur la terminologie anthropologique de l'Ancien Testament», *Revue des sciences religieuses* 81 (2007) 391-408.
 - 5 David Noel FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols, New York, Doubleday, 1992.
 - 6 ABD 4, p. 324.
 - 7 ABD 1, p. 528.
 - 8 ABD 6, pp. 656-660.
 - 9 ABD 2, pp. 108-111.
 - 10 ABD 2, pp. 101-105.
 - 11 ABD 2, pp. 105-108.
 - 12 ABD 1, pp. 923-925.
 - 13 ABD 3, pp. 115-116.
 - 14 ABD 2, pp. 111-112.
 - 15 Esse grupo lexical está igualmente documentado na maioria das outras línguas semíticas. A principal exceção é o acádio que usa o grupo lexical *balātu*; cf. H. RINGGREN, *hājāh*, in G. J. BOTTERWECK und H. RINGGREN (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1977, cc. 87-898 = *Theological Dictionary of the Old Testament*, IV, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 1980, pp. 324-344; G. GERLEMAN, *hjh leben*, in E. JENNI – C. WESTERMANN (eds), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, München, Chr. Kaiser Verlag / Zürich, Theologischer Verlag, 1971, cc. 549-557 = *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978, cc. 765-776.
 - 16 Gn 43,8; 47,19; Nm 4,19; Dt 33,6; 2R 7,4; 18,32; Ez 18,21.28; 33,15; Sl 49,10; 89,49; 118,17.
 - 17 Lugar e tempo (Gn 47,28); lugar (Lm 4,20); tempo (genealogias de Gn 5 e 11; 2R 14,17; Jr 35,7; Jb 42,16; Ecl 6,3.6).
 - 18 2R 1,2; 8,8-10.14; 20,7; Is 38,9.21.
 - 19 Gn 27,40; Dt 8,3; 2R 4,7. Acontece o mesmo em português: “viver da espada”, “viver da pena”.
 - 20 1Cr 11,8. A metáfora também se usa em português.
 - 21 Gn 12,13; 19,20; 1R 20,32; Is 55,3; Jr 38,17.20; Ez 13,19; 47,9; Sl 119, 175.
 - 22 Gn 1,20.21.24.30; 2,7.19; 9,10.12.15.16; Lv 11,10.46; Ez 47,9.
 - 23 Gn 26,19; Lv 14,5.6.50-52; 15,13; Nm 19,17; Jr 2,13; 17,13; Za 14,8; Ct 4,15.
 - 24 Gn 18,10.14; 2R 4,16.17.
 - 25 Sl 36,10. Nos provérbios mais antigos, a expressão “fonte de vida” designa a sabedoria (Pr 13,14; 16,22; 18,4) e o temor de Deus (Pr 14,27). No NT essa ideia é aplicada a Cristo, vida e luz dos homens (sobretudo Evangelho segundo S. João).
 - 26 Jz 8,19; 1S 14,39.45; 19,6; 20,3.21; 25,26.34; 26,10.16; 28,10; 29,6; 2S 4,9; 12,5; 14,11; 15,21; 22,47 // Sl 18,47; 1R 1,29; 2,24; 17,1.12; 18,10.15; 22,14; 2R 2,2.4.6; 3,14; 4,30; 5,16.20; Jr 4,2; 5,2; 12,16; 16,14.15; 23,7.8; 38,16; 44,26 (*hay adonay yhw*h); Os 4,15.

- 27 2S 2,27. Am 8,14 usa a fórmula em relação com deuses que o autor do texto não reconhece como deuses de Israel. Gn 42,15-16 usa-a em relação com o Faraó.
- 28 Nm 14,21.28; Dt 32,40; Is 49,18; Jr 22,24; 46,18; Ez 5,11; 14,16.18.20; 16,48; 17,16.19; 18,3; 20,3.31.33; 33,11.27; 34,8; 35,6.11; Sf 2,9.
- 29 Js 3,10; Os 2,1; Sl 42,3; 84,3.
- 30 Dt 5,26; 1S 17,26.36; 2R 19,4.16 // Is 37,4.17; Jr 10,10; 23,36.
- 31 Forma aramaica do nome no singular; Dn 6,21.27.
- 32 O adjetivo vivo (*hay*) no singular é atributo não só da forma singular do nome 'él (Js 3,10; Os 2,1; Sl 42,3; 84,3), mas também da forma plural 'élohím (2R 19,4.16 // Is 37,4.17).
- 33 Cf. Jb 10,8-12; 33,6; Is 64,7.
- 34 Armindo dos Santos VAZ, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24: coerência temática e unidade literária*, Lisboa, Edições Carmelo – Edições Didaskalia, 1996, pp. 87-98.
- 35 Is 42,5.
- 36 Jb 34,14-15; Sl 104,29-30.
- 37 Tradução alemã de Wolfram VON SODEN, in *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (TUAT) III/4, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1994, 612-645; tradução portuguesa de extractos em José Nunes CARREIRA, *Literaturas da Mesopotâmia* (Centro de História da Universidade de Lisboa. Cadernos Clio 3), Lisboa, 2002, pp. 99-111.
- 38 I, 189-241.
- 39 Tradução alemã, in TUAT III/4, pp. 565-602; tradução portuguesa de extractos em José Nunes CARREIRA, *Literaturas da Mesopotâmia* (supra, n. 37), pp. 111-121.
- 40 VI, 1-44.
- 41 Gianfranco RAVASI, «L'universalismo dei Salmi 8 – 47 – 87», *Rivista Biblica* 43 (1995) 77-79 (77-84); Walter HARRELSON, «Psalm 8 on the Power and Mystery of Speech», in M. COGAN et alii (eds), **Tehillah le-Moshe. Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg**, Winona Lake, Indiana, 1997, pp. 69-72; James L. MAYS, «“Maker of Heaven and Earth”: Creation in the Psalms», in W. P. BROWN and S. D. McBRIDE JR. (eds), *God Who Creates. Essays in Honor of W. Sibley Towner*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., William B. Eerdmans, 2000, pp. 76-79 (75-86); Helmut SCHNIERINGER, *Psalm 8. Text – Gestalt – Bedeutung* (Ägypten und Altes Testament 59), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag in Kommission, 2004.
- 42 Francolino J. GONÇALVES, «O Messianismo no Antigo Testamento», *Cadernos ISTA* 14 (2002) 58-63.
- 43 Francolino J. GONÇALVES, «A versão sacerdotal da criação (Génesis 1.1-2,4^a) no seu contexto bíblico e próximo oriental», *Cadernos ISTA* 8 (1999) 15-18.
- 44 No livro da vida estão escritos os dias e as acções dos homens. O livro da vida é comparável às «tabuinhas do destino» babilónicas onde estavam escritas as vontades dos deuses; cf. J. BOTTERO, *La plus vieille religion : En Mésopotamie* (Folio/Histoire), Paris, Gallimard, 1998, pp. 189-193 e 313.
- 45 Sl 7,10; 26,2; Jr 11,20; 17,10; 20,12.
- 46 Th. BOULI, «Psalm CXXXIX: Text, Syntax, Meaning», *Vetus Testamentum* 55 (2005) 1-19.
- 47 Cf também Gn 3,19; Ecl 5,14. Nalgumas tradições mesopotâmicas o homem emerge da terra como uma planta; cf. *La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien* (Supplément au Cahier Évangile 64), Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, pp. 20-24.

- 48 Sl 22,30; 90,3; 103,14; 104,29; Jb, 7,21; 10,9; 17,16; 20,11; 21,26; 34,15; Ecl 3,20; 12,7.
- 49 Raymond Jacques TOURNAY et Aaron SHAFFER, *L'Épopée de Gilgamesh. Introduction, Traduction et Notes* (Littératures Anciennes du Proche-Orient 15), Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, pp. 203 ; José Nunes CARREIRA, *Literaturas da Mesopotâmia* (supra, n. 37), p. 156. A epopeia conta as aventuras de um rei de Uruque (na Babilônia) que viveu talvez no séc. XXVIII a.C. e se tornou uma personagem lendária.
- 50 Is 40,6-7; Sl 90,5-6; 103,15-16; Jb 14,1-2. O Sl 37,2 reserva esse destino aos ímpios.
- 51 Jb 7,7. Outros textos usam o termo *hebel* em vez de *ruah* (Sl 39,6-7.12; 62,10; 144,4).
- 52 Sl 39,7; 144,4; Jb 14,2.
- 53 Joseph BLENKINSOPP, «Life Expectancy in Ancient Palestine», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 11 (1997) 44-55.
- 54 120 anos é também a duração máxima da vida humana prevista numa versão bilingue do conto popular *Enlil e Namzitarra* encontrado em Emar (Síria do Norte, séc. XIII a.C.). Os 120 anos, que são o dobro de 60, enquadram-se num sistema numérico sexagesimal, de origem suméria, que tem por base o número 60; cf. J. KLEIN, «The 'Bane' of Humanity: A Lifespan of One Hundred Twenty Years», *Acta Sumerologica* 12 (1990) 57-70.
- 55 O papiro Insinger 17,11-18,4, um documento egípcio, expressa a esperança duma vida de 100 ou de 110 anos; Miriam LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature. Volume III: The Late Period*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 199.
- 56 Em Israel esses estudos são dificultados por razões religiosas: a impureza ritual devida ao contacto com os restos mortais humanos.
- 57 Joseph BLENKINSOPP, «Life Expectancy in Ancient Palestine» (supra, n. 54), pp. 52-55.
- 58 Athalya BRENNER, «Age and Ageism in the Hebrew Bible, in an Autobiographical Perspective», in Ingrid Rosa KITZBERGER (ed.), *Autobiographical Biblical Criticism: Between Text and Self*, Leiden, Deo Publishing, 2002, pp. 105-113.
- 59 Francolino J. GONÇALVES, «Mundos Bíblicos», *Cadernos ISTA* 18 (2005) 10-14 e 18-27.
- 60 Em vez de “a felicidade recompensa os justos”, a versão grega dos LXX tem “a felicidade apoderar-se-á dos justos”.
- 61 B. COUROYER, « Le chemin de vie en Égypte et en Israël », *Revue Biblique* 56 (1949) 412-432.
- 62 Pr 3,18; 11,30; 13,12; 15,4.
- 63 Pr 14,27 diz outro tanto do temor de Iavé; cf também Pr 10,11 e 16,22.
- 64 A taberneira divina faz praticamente a mesmas recomendações a Guilgamexe, tentando dissuadi-lo de prosseguir a sua vã demanda da imortalidade; José Nunes CARREIRA, *Literaturas da Mesopotâmia* (supra, n. 37), p. 155.
- 65 Brian B. SCHMIDT, «Memory as Immortality: Countering the Dreaded “Death after Death” in Ancient Israelite Society», in A.J. AVERY-PECK and J. NEUSNER (eds), *Judaism in Late Antiquity* (supra, n. 3), pp. 87-100.
- 66 Pode ver-se J. LÉVÊQUE, *Sagesses de Mésopotamie augmentées d'un dossier sur le “juste souffrant” en Égypte* (Supplément au Cahier Évangile 85), Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, pp. 60-107.
- 67 Francolino J. GONÇALVES, «Mundos Bíblicos», *Cadernos ISTA* 18 (2005) 14-18 e 27-31.

- 68 Seguindo o texto grego dos LXX.
- 69 Maurice GILBERT, « Sagesse et histoire », in Michel HERMANS et Pierre SAUVAGE (éds), *Bible et histoire. Écriture, interprétation et action dans le temps* (Le livre et le rouleau 10), Bruxelles, Éditions Lessius, 2000, pp. 57-82.
- 70 Albert-Louis DESCAMPS, « La mort selon l'Écriture », in Julien RIES (ed.), *La Mort selon la Bible, dans l'Antiquité Classique et selon le Manichéisme* (Collection Cerfaux-Lefort 5), Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1983, pp. 15-89.
- 71 R. J. TOURNAY et A. SHAFFER, *L'Épopée de Gilgamesh* (supra, n. 49) pp. 203-204 ; José Nunes CARREIRA, *Literaturas da Mesopotâmia* (supra, n. 37), p. 155.
- 72 A palavra "feliz" traduz nos três casos o hebraico (*tobâ*), literalmente, "boa".
- 73 Para obviar de algum modo a falta de descendência criou-se o levirato (Dt 25,5-10).
- 74 R. J. TOURNAY et A. SHAFFER, *L'Épopée de Gilgamesh* (supra, n. 49), pp. 198-246.
- 75 Gn 14,5; 15,20; Dt 2,11.20; 3,11.13; Js 12,4; 13,12.
- 76 Is 14,9; 26,14.19; Sl 88,11; Pr 2,18; 9,18; 21,16; Jb 26,5. É também aos mortos que se refere o termo em fenício e ugarítico.
- 77 Cf. também Nm 25,2 lido à luz do Sl 106,28.
- 78 Saul M. OLYAN, *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions*, Oxford, University Press, 2004; Hélène NUTKOWICZ, *L'homme face à la mort au royaume de Juda. Rites, pratiques et représentations* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Éditions du Cerf, 2006.
- 79 Num dos manuscritos hebraicos dessa passagem (Ms B), lê-se ídolo em vez de túmulo, supondo uma polémica não contra o culto dos mortos, mas contra o culto dos ídolos.
- 80 Nm 20,29; Dt 21,13; 34,8.
- 81 Gn 37,34; 2S 1,11-12; 3,31; 13,31.
- 82 1R 13,30; Jr 22,18-19; 34,5; Am 5,16-17. Podiam ser entoadas pelos parentes ou por carpideiras profissionais.
- 83 Os 9,4; Jr 16,7; Ez 24,22.
- 84 Julio Trebolle mostra que, de facto, existem dois textos de 2R 13,20-21. Segundo o mais antigo, representado pela versão grega luciânica (LXX^L) e pela *Vetus Latina*, o beneficiário da ressurreição é um membro do bando de moabitais. Segundo o mais recente, representado pelo Texto Massorético, pelo códice Vaticano (LXX^B) e pela Vulgata, o beneficiário da ressurreição é um israelita. É esta a versão que se lê nas traduções modernas da Bíblia; Júlio TREBOLLE BARRERA, « Dos textos para un relato de resurrección: 2 Re 13,20-21 TM LXX^B / LXX^L VL », *Sefarad* 43 (1983) 3-16.
- 85 Na literatura académica o mundo dos mortos é chamado com frequência o "país sem regresso"; cf. Jean BOTTÉRO, « Le "Pays sans retour" des Mésopotamiens », *L'Histoire* 237 (Novembre 1999) 56-62.
- 86 Gn 47,30; 49,29.33; Dt 31,16.
- 87 Is 38,18; Jn 2,5; Sl 6,6; 115,17.
- 88 Is 7,11; Am 9,2; Sl 139,8; Jb 26,6; Pr 15,11.
- 89 Émile PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future : Immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien, I. La résurrection des morts et le contexte scripturaire* (Études Bibliques 21), Paris, Gabalda, pp. 33-98 ; Maurice GILBERT, « Immortalité ? Résurrection ? Faut-il choisir ? », in Ph. ABADIE et J.-P. LÉMONON (dir.), *Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne* (Lectio Divina 186), Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, pp. 271-297.
- 90 G. del OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canan según la tradición de Ugarit*.

Textos, versión y estudio, València, Institución San Jerónimo / Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, pp. 213-235; John DAY, «Resurrection Imagery from Baal to the Book of Daniel», in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Cambridge 1995* (Supplements to *Vetus Testamentum* 66), Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, pp. 125-133.

- 91 M.-J. STEVE, «L'Au-delà zoroastrien: le 'Paradis des Lumières infinies'», *Akkadica* 122 (2001) III-XIII.
- 92 Mary BOYCE, *A History of Zoroastrianism, vol 2. Under the Achaemenians* (Handbook of Oriental Studies / Handbuch der Orientalistik 8.1.2.2A.2), Leiden, Brill, 1982.

O QUE É UMA MORTE BOA?

Mateus Cardoso Peres

1. **Generalidades.** O título que atribuíram à minha intervenção é uma pergunta a que, honestamente, não sei responder. E não sei, assim como a maioria dos mortais - para não dizer totalidade- porque não sei de que se fala quando se fala de morte: é uma realidade que, em larga medida, nos escapa. Já Epicuro disse: «Enquanto nós existimos, não existe a morte; quando a morte existe, não existimos nós». A vinte e quatro séculos de distância, Wittgenstein retoma a ideia, dizendo: «A morte não é um acontecimento da vida, pois não vivemos a morte». Será isto exactamente assim? Não se pode concluir, penso eu, que se trata de um falso problema, muito longe disso, mas convém não perder inteiramente de vista esta dificuldade de reflectir sobre o que escapa à experiência.

Dizem-nos, além disso, historiadores e sociólogos que as nossas sociedades industrializadas, marcadas pelos parâmetros da rentabilidade e da eficiência, têm enorme dificuldade em admitir e considerar a morte e escamoteiam tanto quanto podem o próprio facto. Ao que se deve acrescentar o que, a meus olhos, pesa muito mais num plano mais pessoal: cada um de nós - salvo raras e honrosas excepções - se esforça por não enfrentar e assumir a sua própria mortalidade, o facto de a sua vida única ser um inexorável aproximar da morte pessoal. A morte, a nossa própria morte que se avizinha, mesmo se «não existe», é causa de medo¹ e de repulsa ou asco, como o episódio da agonia de Jesus no horto manifesta². Se tentarmos ser verdadeiros, temos de admitir que a morte é a ameaça maior, o inimigo por excelência, e que, apesar de toda a nossa angústia, somos, em última análise, perfeitamente impotentes perante ela.

E, no entanto, muito da dignidade humana passa por esse assumir. «Tudo tem um preço porque é meio. O homem, porque é fim em si mesmo, tem dignidade. Na progressiva tomada de consciência

desta dignidade, foi decisivo o conceito de pessoa, que é um legado fundamental do cristianismo ao mundo. Este legado da dignidade inviolável da pessoa tornou-se património colectivo da humanidade, e assumiu garantias jurídicas nas várias gerações dos direitos humanos. Não é a morte que é digna. Quem é digno é sempre o ser humano, que, por amor, é capaz de sacrificar a própria vida, e cuja dignidade frágil e sempre ameaçada requer o nosso cuidado permanente. Precisamente porque sabe antecipadamente da sua morte, o homem ouve o apelo a uma existência na dignidade, e é na configuração ética da vida que sabe que não morre como gado»³.

Há excepções, é certo. Há quem assuma e viva o próprio acto de morrer com lucidez e serenidade, o que é admirável. Dessa admiração se fez eco S. Francisco de Assis, no Cântico das Criaturas, ao louvar a Deus «pelos que passaram os tormentos do mundo dolorosos/ e, contentes, sorrindo, perdoaram;/ pela alegria dos que trabalharam,/ pela morte serena dos bondosos». A serenidade de que fala S. Francisco tem a ver com o aceitar a naturalidade da morte tanto quanto o vê-la, na perspectiva da esperança cristã, como passagem para Deus. Por isso o poema conclui, dizendo «Louvado seja Deus na mãe querida/ a natureza, que fez bela e forte:/ Louvado seja pela irmã Vida,/ louvado seja pela irmã morte».

Há, contudo um sentido mais restrito, quase técnico, de «morte boa», de que nos iremos ocupar, sem esquecer inteiramente o que fica dito. Morte boa seria aqui sinónimo e tradução do francês «mort douce», do alemão «[der] Gnadentod», do inglês «mercy killing», numa palavra, de eutanásia.

Noção e Tipos. Eutanásia significa morte suave, rápida, bela e mais precisamente significa acção ou omissão para provocar a morte de quem se encontra em estado considerado irreversível da doença, com grande sofrimento e que pede que, por piedade, lhe acabem com esse sofrimento, o que não está em condições de fazer por si mesmo. Francis Bacon, no *Novum Organum* [1620], inventa a palavra, dizendo que a função do médico é dar a saúde e suavizar os

sofrimentos e dores não só quando pode levar à cura, mas também quando isso pode levar a uma morte suave e rápida, uma morte bela e/ou boa, uma *eu-tanásia*.

Nem sempre as coisas são assim tão simples e impõem-se, algumas distinções. Assim, fala-se de eutanásia «utilitária», de inspiração social, no quadro de uma supremacia indiscutível do Estado e da sociedade sobre o indivíduo. A sociedade teria o direito de encarregar os médicos de eliminar todos os gravemente inaptos para a vida social, os incuráveis e intoleráveis, ou mesmo os inúteis. Tanto Platão, no III livro da República, como Tomás Morus, na Utopia se fazem eco desta abordagem. A ela se associam também algumas práticas do nazismo, que o mundo descobriu com horror, no rescaldo da guerra de 1939-1945. Desta eutanásia se distingue a eutanásia «por misericórdia», ou seja, pedida por doente incurável e em situação de grande sofrimento [ou talvez sem ele, mas sem vontade de suportar a sua situação]; estamos, portanto, em perspectiva mais pessoal, mais humanista. Incapaz de se suicidar, o doente pede, incapaz de pedir, pedem os seus familiares, quando ninguém pede, decide, sempre por piedade, o pessoal médico ou paramédico. Será tudo isto igual, em termos humanos, no plano ético?

A apreciação da eutanásia poderá fazer-se em termos éticos [mas em perspectiva objectiva, pois quanto à culpa subjectiva aqui mais do que em muitas outras situações, ultrapassam-se as possibilidades de avaliação] e no plano jurídico. Apesar de a eutanásia ser considerada crime em quase todas as legislações, quando se chega a julgar casos concretos, verifica-se uma enorme relutância em condenar quem a praticou por piedade, mesmo por parte de quem eticamente a reprova; talvez já não seja assim quando se trata de uma prática sistemática de instituições vocacionadas para o tratamento ou o apoio à 3ª idade.

Recorre-se também com frequência à distinção entre eutanásia activa, em que a morte é o resultado directo de uma acção e eutanásia passiva, em que apenas se deixa morrer. Apesar da sua clareza, esta distinção é, por vezes de difícil aplicação: desligar as máquinas que

asseguram [ou substituem?] o funcionamento do coração e dos pulmões é activo ou passivo? Deixar de alimentar será meramente passivo?

2. A **posição do magistério** da Igreja católica é em geral bem conhecida⁴; e digo no geral porque, por vezes, é-lhe atribuída uma rigidez, que, no meu entender, não comporta, além de que poderá ser frequentemente desrespeitada na prática, como se poderia esperar. Essa posição como é sabido e seria de esperar é de reprovação da eutanásia, entendida em sentido restrito, ie, como o acto pelo qual se provoca a morte, tanto por eugenismo como por piedade, seja por iniciativa do doente seja com o seu consentimento.

Admite-se, no entanto, como perfeitamente legítimo [e corrente] o administrar a um doente, moribundo [ou até antes], analgésicos para o aliviar dos seus sofrimentos, mesmo sabendo de antemão que isso muito provavelmente apressará o momento da morte. Diz-se, em defesa da prática da eutanásia, de que as pessoas sofrem dores intoleráveis, mas de facto há hoje recursos [e já existem há umas dezenas de anos] para que isso não aconteça. E na maioria dos casos esses recursos estão ao alcance das equipas médicas. Além de que cabe perguntar se se trata dos sofrimentos do doente ou [também] de quem o assiste. De parte dos textos do magistério manifesta-se uma certa ressalva no sentido de se garantir o estado de consciência até ao fim. Porquê? Viver com consciência a própria morte é a possibilidade de fazer dela um acto de fé, de dom de si.

Admite-se ainda como perfeitamente legítima a recusa de tratamentos onerosos no sentido de caros, dolorosos, desproporcionados. Não será preferível deixar morrer em paz o doente a assediá-lo com cuidados negativos e inúteis? Sem dúvida. Por outras palavras, utilizando a distinção entre meios [de tratamento] ordinários e extraordinários, proporcionados e desproporcionados, considera-se que os segundos não são moralmente obrigatórios. Uma tal opção não pode ser considerada eutanásia negativa. Por outro lado, a decisão de, por todos os meios, nomeadamente com cuidados intensivos e francamente desproporcionados, afastar o mais

possível o momento da morte, actuação a que por vezes se dá o nome de distanásia, não se justifica. É neste contexto que se fala de assédio, de obstinação, ou de encarniçamento terapêutico, o que, de forma alguma, é proposto por este magistério. Percebe-se que as equipas médicas, para não falar já das famílias, se sintam inclinadas a tentar mais qualquer coisa, a não desistir ainda; mas a condição mortal de todo o ser humano, a aproximação da morte deste ou daquele paciente têm que finalmente ser assumidas com serenidade e coragem. Não se trata, porém, de pura e simplesmente abandonar a si mesmos aqueles que se sabe não se poder curar. Perante estas situações consideradas irreversíveis e em fase terminal, tem-se vindo valorizar cada vez mais os chamados cuidados paliativos, assim como a categoria mais genérica do acompanhamento.

Acontece, ainda, e cada vez mais, que as equipas médicas dispõem de técnicas de reanimação tão potentes que triunfam de mortes aparentes. Consegue-se, nalguns casos, uma recuperação parcial e mantém-se uma vida meramente vegetativa, sem que o paciente tenha consciência de si próprio e do ambiente que o rodeia. Valerá sempre a pena? Pode instalar-se, com efeito, uma situação de impasse – nem acontece a morte, nem se recupera a vida consciente e independente das máquinas -, de longa duração, que num caso recorde foi até aos 37 anos; os meios de comunicação informam-nos de situações destas [o caso Quinlan, muito recentemente, o caso Schiavo, ambos nos Estados Unidos] e das polémicas em torno dessas situações. Manter indefinidamente uma vida meramente vegetativa - fala-se nestes casos de estado vegetativo persistente [PVS]⁵ ou mesmo de coma irreversível - é capaz de não ser solução. A questão prende-se com a da definição da morte. É que só a morte do tronco cerebral determina a incapacidade orgânica das funções do coração e dos pulmões, a morte do cortex, não. Verificada esta, mas não aquela, estamos numa situação de impasse. Como definir a morte? Como actuar em cada caso concreto? A este preciso respeito, deveria manter-se uma certa abertura.

Pessoalmente, considero esta posição, tanto no seu todo como nos pormenores, uma contribuição bastante válida para o esclarecimento das implicações humanas e éticas desta temática.

3. Mas, como é sabido, nem toda a gente assim pensa. Assistimos hoje – penso que é facto indiscutível - a uma campanha em favor da **liberalização** da eutanásia, em moldes algo paralelos aos das campanhas a propósito da liberalização do aborto. Argumenta-se em favor de uma limitada despenalização «só nos casos mais graves», mas na prática é muito difícil ficar por aí. A campanha visa a mudança nas mentalidades [daí a enorme cobertura mediática dos casos que vão aparecendo] e nas leis, visto que, pelo menos nos sistemas jurídicos ocidentais, a eutanásia é considerada um crime e para ela se prevêem sanções penais. Já tinha havido na primeira metade do séc. XX, na URSS dos anos '20, assim como nalguns estados americanos, alterações legislativas nesse sentido que depois foram abandonadas. O conhecimento das práticas de eugenismo do regime nazi, ie, a eliminação, em paralelo com a política racista do genocídio anti-judaico e anti-cigano, de doentes mentais e incuráveis, prática aliás designada por *Gnadentod*, [!], deve ter contribuído negativamente para o avanço da «causa». Esta, porém, recomeçou, nas duas ou três últimas décadas e já alcançou mudanças nas leis, no sentido da despenalização, em alguns países europeus como a Holanda, a Bélgica e talvez outros.

Os argumentos a favor são aqueles que obviamente se poderiam esperar: o prolongado sofrimento dos pacientes, visto como desumano e absurdo, a que se põe cobro, o direito a dispor da sua vida [afirmação de autonomia], o direito a morrer com dignidade, são argumentos invocados. Haverá outros? Quanto ao sofrimento, já referimos que há hoje meios indiscutivelmente eficazes de o diminuir ou fazer desaparecer, sem que a sua utilização levante qualquer tipo de reserva de natureza ética; devendo ainda acrescentar-se que os pedidos por parte de doentes de que lhes dêem a morte por causa dos sofrimentos exigem interpretação correcta: serão, na maioria dos casos, mais pedidos de apoio, de atenção e carinho, de

acompanhamento, do que de morte; além de, frequentemente, não serem dirigidos se não a quem se sabe que não passará à acção, diz-se. Quanto à invocação da dignidade, há que confessar uma grande perplexidade: em que consiste? Não se pode deixar de pensar no facto histórico de, em nome da dignidade pessoal e da honra ofendidas, se terem eliminado inúmeras vidas humanas, no espaço sociocultural do Ocidente, durante séculos. Refiro-me, claro está, à prática do duelo, sem esquecer que, naquele tempo a sua justificação parecia uma evidente exigência da dignidade humana e hoje um perfeito absurdo. Mais convincente será a referência à livre disposição de si mesmo que, importa reconhecer, choca com a convicção de que a vida é dom recebido, sobre o qual não se tem poder absoluto, discricionário.

Argumentando contra esta posição, é frequente afirmar-se que enferma de uma boa dose de ambiguidade: esta realidade é, com efeito, demasiado complexa para ser tratada uniformemente; começa-se por colocar apenas a questão jurídica da despenalização, e dos casos mais graves somente, e unicamente a pedido, mas depois dá-se a escalada. Não deixam de ter alguma razão aqueles que invocam o paralelismo com o processo de despenalização do aborto [aliás, as duas campanhas, para lá das razões, diferentes entre si, que possam ser invocadas num caso e noutro, surgem do mesmo fundo sociocultural e ideológico]. É aqui referido o efeito de dique. Um pequeno passo que se dê no sentido da despenalização é como uma racha que se abre num dique e que vai crescendo até que o dique já não o seja e deixe passar tudo: começa a pedido do próprio, passa à família ou representante legal, vem parar às mãos do pessoal médico. Começa pelos moribundos, estende-se aos incuráveis, e daí às crianças anormais, abarca depois os alienados e velhos, para, mais tarde, pelo menos, como possibilidade, se ocupar de todos os inúteis e, até, de todos os indesejáveis. Seria, além disso, extremamente negativo que o público perdesse a confiança na classe médica e paramédica, o que aconteceria se, à partida, nunca soubesse se o interesse dos profissionais seria o de curar, pelo menos tratar, de assistir o nosso desejo de viver, ou, pelo contrário, o de eliminar.

Além destas críticas aos argumentos a favor de uma certa despenalização da eutanásia, os que se lhe opõem falam ainda do carácter sagrado da vida humana, do valor positivo, mesmo redentor, do sofrimento, do respeito pela vontade de Deus, de leis inscritas na natureza, etc. Há que reconhecer que este novo tipo de argumentação, a própria linguagem de que se serve não convencem se não os já convencidos; aos outros parece se não incompreensível, de recusar liminarmente. Pelo menos, em alguns países europeus [Reino Unido, França] sente-se um certo agudizar e uma certa dose de crispação ideológica entre os dois campos (um pouco como já aconteceu com o aborto). Embora correndo o risco de grande injustiça em relação a algumas pessoas, suspeita-se, além disso, que, para muitos, talvez mais do que o bem dos pacientes em fase terminal, interessa a vitória ideológica. Parece inegável, com efeito, a componente ideológica.

4. Poder-se-á ir mais longe, na perspectiva do **diálogo cultural**? Na raiz da campanha e do «lobby», detecta-se, pois, a presença de uma cultura que se pretende afirmar como alternativa. Com efeito, as questões em torno do valor da vida são hoje indiscutivelmente um dos pontos-chave do desentendimento entre a Igreja, ou o seu magistério mais oficial, e a sociedade. Enfrentam-se duas concepções da vida e da morte, duas percepções da dignidade humana, dois humanismos, duas culturas. Sem diálogo, só com condenações recíprocas. Pelo menos, por ora.

A própria convicção de que há efectivamente uma importante dimensão cultural nesta confrontação nos abre uma pista de aprofundamento, ou mesmo de aproximação. De um lado, uma cultura de emancipação e de autonomia, de afirmação humanista, de secularização: que se pense na posição daqueles [P. Singer] que consideram que o erro a evitar, quando se fala de eutanásia, é a referência ao carácter sagrado da vida humana. Em face, da parte do magistério da Igreja e talvez mais ainda de certos meios que dele se reclamam, mas que o endurecem, a recusa de evoluir e aprender, a defesa das posições adquiridas, a condenação. Mais: pelo menos em algumas das suas formulações, os argumentos parecem provar

demais, ie, deixam transparecer um respeito pela ordem natural que, tomado à letra, acabaria por proibir toda a intervenção médica e cirúrgica. Que se pense também na denúncia do que se intitula «relativismo ético», considerado como a raiz dos erros pró-eutanásia e não só⁶. Mas essa questão, que não é para aqui, é muito mais complexa e a simples recusa de qualquer relativismo em ética conduz a uma série de impasses sem solução. Aliás, qual seria a alternativa? Haverá alguém que defenda contra toda a tradição, em domínio moral, tanto do magistério com da teologia, o «absolutismo ético»?⁷ Há que reconhecer que estamos perante mais um dos episódios da difícil relação histórica entre Igreja e sociedade, que dura desde o humanismo renascentista e em que a Igreja, exaltando os valores da intransigência e da fidelidade a si mesma, um pouco contra sua vontade [pelo menos assim parece] acaba por aderir ao que primeiro condenou, mas sempre com algumas reservas, tantas vezes meramente formais. Que se pense na ciência, de que o caso Galileu é o triste paradigma, na liberdade religiosa, nos direitos humanos em geral, na democracia.

Esta simples constatação nos mostra como é urgente o diálogo, como também aqui é urgente passar do anátema ao diálogo. Nunca será demais repeti-lo: a atitude de diálogo, no que tem de escuta e até de aprendizagem com o Mundo⁸ constitui o contexto próprio para o testemunho da esperança cristã, com a sua mais-valia de sentido para o homem, a sociedade, a história, e, preconizada pela Constituição conciliar *Gaudium et Spes*, é «constitutiva» no que diz respeito às relações Igreja-Mundo. Na sua base está o discernimento, que obviamente não é sinónimo de condenação. «*O Povo de Deus... esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações, em que participa juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou do desígnio (consilium, no sentido de plano providencial) de Deus*⁹. Não só os acontecimentos, mas as exigências e aspirações dos seres humanos, pessoas e grupos, são reveladoras do plano de Deus. E não haverá aspirações humanas válidas, significativas do desígnio de Deus, presentes nestas maneiras de pensar e sentir? Na base desse discernimento, encontra-se uma

postura de fé, a fé na bondade intrínseca da criação e em Deus, Senhor da história.

Em GS 36¹⁰, reconhece-se a legítima autonomia das realidades terrenas, nomeadamente *dos homens, das sociedades e das ciências*¹¹, nestes termos: *«Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia. Para além de ser uma exigência dos homens do nosso tempo, trata-se de algo inteiramente de acordo com a vontade do Criador. Pois, em virtude do próprio facto da criação, todas as coisas possuem consistência, verdade, bondade e leis próprias, que o homem deve respeitar, reconhecendo os métodos peculiares de cada ciência e arte...»*¹² Este texto, com as suas ramificações em tantas outras passagens do magistério conciliar, deveria ter posto fim à concepção de uma Igreja que sabe tudo, e que só ela sabe: o monopólio da verdade que se lhe reconhece no que diz respeito à Revelação não pode, nem deve, ser alargado indiscriminadamente para além disso. Neste mesmo sentido, a famosa afirmação do Papa Paulo VI, no seu discurso à Assembleia Geral da ONU de que a Igreja é «perita em humanidade» deve ser interpretada sem extrapolações indevidas. O mesmo se diga da passagem da *Gaudium et Spes*¹³, tantas vezes citada pelo Papa João Paulo II, segundo a qual «Cristo revela o homem a si mesmo». Neste último caso, aliás, o que se segue, a saber, «e descobre-lhe a sua vocação sublime», mostra muito claramente em que consiste essa revelação: o que Cristo revela, e a Igreja testemunha, é o destino divino, a vocação sobrenatural oferecida aos seres humanos, a comunhão com Deus. Saber, na obscuridade da fé, aquilo para que se caminha, projecta seguramente alguma luz sobre a condição presente, e é um bem precioso, mas nem por isso deixa de ser diminuto, e de interpretação bem difícil.

No prolongamento deste reconhecimento da legitimidade da autonomia das realidades terrenas, o mesmo documento conciliar explicita a atitude dialogante da Igreja face ao mundo actual e à sua

cultura quando diz: «Cresce cada vez mais o número dos homens e mulheres, de qualquer grupo ou nação, que têm consciência de serem os artífices e autores da cultura da própria comunidade. Aumenta também cada dia mais no mundo inteiro o sentido da autonomia e responsabilidade, o qual é de máxima importância para a maturidade espiritual e moral do género humano. O que aparece ainda mais claramente, se tivermos diante dos olhos a unificação do mundo e o encargo que nos incumbe de construirmos, na verdade e na justiça, um mundo melhor. Somos assim testemunhas do nascer de um novo humanismo, no qual o homem se define antes de mais pela sua responsabilidade em relação aos seus irmãos e à história»¹⁴. Não será deturpar, antes explicitar ainda mais o sentido deste magnífico e generoso texto, seguramente uma das chaves da compreensão de toda a Constituição pastoral, e até certo ponto do próprio Concílio, afirmar, paralelamente à responsabilidade em relação aos irmãos e à história, responsabilidade em relação a si mesmo. O que me parece poder ser legitimamente aproximado do ensino de Tomás de Aquino¹⁵ que reconhece o ser humano como «providência para si e para os outros». E providência para si mesmo não será o que em linguagem mais actualizada se denomina por autonomia?

Admitindo isto, reconhecendo o «silêncio de Deus» particularmente perante as novas situações nascidas do progresso [longevidade, técnicas de reanimação, etc], buscando, além disso, uma plataforma de entendimento e de diálogo construtivo com quem não tem as nossas referências de fé, que se pode dizer?

5. Tentemos esboçar **uma resposta** a estas interrogações, e primeiro em termos genéricos, perguntando-nos o que é aceitável, ou melhor, já que resulta mais fácil a abordagem pela negativa, o que não é aceitável, neste domínio de intervenções sobre a vida humana, e em especial na sua fase terminal.

A fronteira intransponível deverá ser constituída pelo carácter sagrado da pessoa humana. A vida, em si mesma, não é um valor sagrado, e por isso é que pode ser sacrificada a uma causa, a um

ideal, a um grupo de pessoas, ou mesmo a uma pessoa, como fez o Padre Kolbe. Mas o ser humano, esse sim, por ter sido criado «à imagem e semelhança de Deus» tem qualquer coisa de sagrado¹⁶. Uma pessoa não é uma coisa, uma pessoa não pode ser tratada como uma coisa. Com isto se prende a questão da violência, porque tratar pessoas como coisas é não as tratar humanamente e isso é fazer violência sobre os outros.

Para H. T. Engelhardt¹⁷, neste contexto cultural, marcado pelo silêncio de Deus e a impotência da razão, existe, apesar de tudo, uma norma universal que obriga em absoluto: a proibição de usar da violência contra aqueles que tiverem, por seu lado, renunciado à violência, os inocentes. Na aplicação deste princípio, quem o usa não tem de ocupar-se com o estilo de vida dos outros membros da comunidade pacífica, nem com a sua escala de valores: por muito aberrante que lhe pareça, deve respeitá-la, desde que não implique o uso da violência contra o inocente. Assim, a respeito de eutanásia, esse autor defende que nos devemos perguntar não se é moralmente correcta ou incorrecta, mas se constitui um recurso à violência contra inocentes. Por isso considera os argumentos invocados contra essa prática como paternalistas, como pretendendo justificar, em nome de uma concepção particular de vida, a intrusão na vida dos outros, de tipo privado ou estatal e, em contrapartida, aceita que o indivíduo tem a liberdade de escolher o seu estilo de morte, assim como tem o de escolher o seu estilo de vida. Independentemente destas conclusões, parece-me que o critério proposto, não recorrer à violência, pode e deve ser assumido por aqueles, como os cristãos, para quem a fronteira a não transpor é constituída pela inalienável dignidade da pessoa humana. Ajuda mesmo a definir os contornos práticos dessa dignidade. Com efeito, exercer violência sobre outros seres humanos, ou seja não os tratar com humanidade, é praticar a desumanidade e é ser-se desumano. Por respeito por si mesmo, pela humanidade em si mesmo e nos outros, em suma, porque se é pessoa deve tratar-se os outros como pessoas. Humanamente.

6. **Em conclusão**, frente à eutanásia, que se pode dizer, de forma específica?

Da argumentação que acaba de ser resumidamente apresentada, conclui-se que se deve recusar inequivocamente qualquer transferência para o Estado, como para a classe médica, por maioria de razão, da decisão de praticar a eutanásia. Tratar-se-ia de uma intolerável violação da autonomia pessoal, uma indiscutível violência. Tem-se um pouco a impressão de que, no campo dos que militam em favor da despenalização da eutanásia, esta consideração não funciona com a mesma clareza, o que suscita o argumento do «efeito do dique», atrás citado. No meu fraco entender, a falta de sensibilidade neste ponto, o não se estabelecer uma recusa formal nesse sentido, desclassifica um tanto a argumentação da despenalização e levanta a suspeita de que mais do que o interesse das pessoas é qualquer outro objectivo, a que chamei ideológico para facilitar, que motiva as intervenções desse cariz.

Pela mesma lógica, há que admitir como legítima a renúncia pelo próprio paciente não só aos tratamentos extraordinários e desproporcionados como a todos, mesmo aos normais, mantendo, porém, as funções de cuidados básicos [alimentação, hidratação, higiene, aquecimento, etc]. Trata-se, em última análise, de aceitar a condição mortal própria de todo o ser vivo, o ser humano compreendido; com efeito, em fim de vida, perante a iminência da morte, que como que passa de longinquamente inevitável a próxima, não são todos os tratamentos inúteis e desproporcionados? A distinção entre uns e outros, na fase terminal, nem sempre será fácil.

Mesmo a questão da manutenção dos cuidados básicos, como alimentação e hidratação, que já não podem ser considerados propriamente tratamentos¹⁸ e que tanta polémica tem provocado, admite, como ficou dito, excepções. As únicas mencionadas explicitamente nesses documentos são o tubo de alimentação não funcionar, ser inútil e o facto de a alimentação por meios artificiais provocar «sofrimento físico». Afirma-se, com alguma lógica, que,

nesses casos, cortar a alimentação tem o seu quê de levar alguém a morrer à fome. Mas, por outro lado, é claro que uma alimentação que se só pode ser conseguida por meios artificiais e assegurada por pessoal médico ou paramédico, se assemelha muito a um tratamento que, além disso, em termos de hipótese de recuperação da saúde ninguém duvida em considerar completamente improvável, sobretudo após um longo período. A questão é realmente muito complexa e delicada e eu pergunto-me se não haverá outras situações de PVS – talvez não seja fora de propósito lembrar que essas situações são, de facto, relativamente raras: fala-se de 1 pessoa em 10.000, nos Estados Unidos e de 1 em 50.000 na Europa¹⁹ - para além das já mencionadas, que também justifiquem a interrupção desses cuidados. Sem saber dizer positivamente quais, acho que não é prudente afirmar taxativamente que não haverá nem poderá haver outras excepções. Importa manter abertos os canais do diálogo em torno destas interrogações.

Legítimo parece ser também que alguém tome de antemão, por escrito ou oralmente, posição sobre a eventualidade de vir a estar numa destas situações limite e, nessa perspectiva, deixe claro que não deseja ser mantido em PVS nem objecto de prolongadas e insistentes tentativas de reanimação. Como legítimo será revogar esta decisão a qualquer momento.

Afinal o que poderá ser uma morte boa, uma morte boa e bela? Não é seguramente a que nos acontece, sem nosso consentimento, já porque é decidida por outros, já porque na fragilidade da condição humana não se consegue evitar, mas a que, apesar de tudo, é ainda, a seu modo, um acto pessoal e livre e floresce da nossa liberdade. Mas aqui convém ainda distinguir entre a morte provocada para escapar a uma situação de degradação física ou moral, de dependência ou de «desonra», e essoutra vivida como quem consente na verdade dessa sua condição humana e até faz desse momento um movimento de confiança e de doação de si mesmo. Uma oferta, uma expressão de amor. Uma bela morte será a de uma vida oferecida, dada até ao extremo, por uma causa, por alguém.

Notas:

- 1 Somos «os que, pelo medo da morte, passamos a vida inteira em escravidão», segundo He 2:15.
- 2 cf. Mt 26: 36ss.
- 3 Cf. Anselmo Borges. *Morrer Dignamente. A Obstinação Terapêutica*, in *Bioética*, coord. de Luís Archer, Jorge Biscaia e Walter Osswald, ed. Verbo, 1996, p. 363.
- 4 cf. Declaração da Congregação para a Doutrina da Fé sobre a Eutanásia de 5 de Maio de 1980 e Encíclica *Evangelium Vitae* de João Paulo II [1995], nn. 64-67. No primeiro caso, é de facto uma declaração pois consiste fundamentalmente na síntese e actualização da linguagem de várias intervenções dos Papas, principalmente de Pio XII.
- 5 Recentemente houve uma intervenção do magistério sobre esta situação que levou muitos a pensar ter havido uma mudança de orientação. A Congregação para a Doutrina da Fé, em resposta às perguntas postas pela Conferência Episcopal norte-americana, na sequência do Caso Schiavo [ver essas respostas, com a data de 1/8/2007, e o comentário que as acompanha in *Osservatore Romano* de 15/9/2007], e o discurso de João Paulo II, de 20 de Março de 2004, que está na sua base, no entanto, apenas clarificam que a alimentação e a hidratação dos doentes em PVS, mesmo por meios artificiais, devem ser considerados, «regra geral» [sic] meios ordinários e proporcionados e como tal, moralmente obrigatórios.
- 6 Veja-se a Encíclica *Evangelium Vitae*, n° 70.
- 7 O reconhecimento básico de um Absoluto, próprio da fé dos cristãos, não implica de si a afirmação de que o restante é relativo? Alguém pretende afirmar que tudo é absoluto? Em campo ético, não é indiscutível que nem tudo tem o mesmo valor? Ver Mt 23:23.
- 8 «...A Igreja, embora nem sempre tenha uma resposta já pronta para cada uma destas perguntas, deseja, no entanto, juntar a luz da revelação à competência de todos os homens...» [GS 33 § 2°; v. também 43, § 2°].
- 9 GS 11, § 1°.
- 10 Ver também 41 §2° in fine, 55, 56 § 6°, 71 § 2°, 75 § 3°, 76 § 3°, AA 11 § 3°, GE 10 § 1°.
- 11 Ibid., § 1°.
- 12 Ibid., § 2°. No § 3°, o mesmo texto recusa radicalmente uma concepção da autonomia das realidades temporais que negue a criação por Deus; ver supra GS 20.
- 13 GS 22, § 1°.
- 14 GS 55.
- 15 1-2, q. 91, a. 2: « *rationalis creatura...fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens*».
- 16 Este carácter, absolutamente excepcional em toda a criação, é muito claro na Revelação bíblica, vg, em Gen. 1: 1ss e Sl 8, 4ss.
- 17 Citado por Jean-Yves Goffi, art. *Euthanasie*, Dict. d'Éthique et de Philosophie Morale, dir. Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 1996, 546.
- 18 Ver supra a nota 5.
- 19 *Preserving Life? The Vatican and PVS*, in Daniel Sulmasy, OFM, *Commonweal*, 7/12/2007.

The first part of the paper discusses the importance of the problem and the need for a new approach. The second part describes the proposed method and its theoretical properties. The third part presents simulation results and compares the proposed method with existing methods. The fourth part discusses the application of the proposed method to real data. The fifth part concludes the paper and discusses future research directions.

The proposed method is based on the idea of using a mixture of distributions to model the data. The mixture components are chosen to be flexible enough to capture the underlying structure of the data. The parameters of the mixture are estimated using an iterative algorithm. The theoretical properties of the proposed method are derived under certain regularity conditions. Simulation results show that the proposed method performs well in terms of bias and variance. The application of the proposed method to real data shows that it is able to capture the underlying structure of the data.

The proposed method is a new approach to the problem of mixture modeling. It is based on the idea of using a mixture of distributions to model the data. The mixture components are chosen to be flexible enough to capture the underlying structure of the data. The parameters of the mixture are estimated using an iterative algorithm. The theoretical properties of the proposed method are derived under certain regularity conditions. Simulation results show that the proposed method performs well in terms of bias and variance. The application of the proposed method to real data shows that it is able to capture the underlying structure of the data.

RESSURREIÇÃO DOS VIVOS RESSURREIÇÃO DOS MORTOS

Frei Bento Domingues, O.P. e Maria Julieta, rscm

E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus de entre os mortos habita em vós, Aquele que ressuscitou Cristo de entre os mortos, também dará vida aos vossos corpos mortais, por meio do seu Espírito que habita em vós (Rm 8, 11).

Introdução

1 - A nossa abordagem situa-se no campo teológico. Tem, como referências emblemáticas:

- a perspectiva de S. Pedro: *estai sempre prontos a dar razão da vossa esperança* (1Pd 3, 15);

- a da teologia medieval: *intellectus fidei* (inteligência da fé);

- a de Tomás de Aquino: *como é que é verdade aquilo que se confessa ser verdade da fé?*

- as teologias do século XX, teologias contextuais (europeias, asiáticas, africanas, latino-americanas, feministas, etc.)¹.

2 - Convém não confundir a fé teologal e a fé cristã com as suas enunciações, teologias, interpretações e conceptualizações, necessariamente plurais: *actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* – o terminal sem termo do acto do crente não são os enunciados do credo, mas a infinita, inabarcável, realidade de Deus (ST, II-II, q.1, a.2, ad 2).

Esta não é uma distinção absoluta, dado que há sempre interpretação nas próprias formulações da fé e presença da fé no questionar teológico. Temos consciência de que hoje, mais do que nunca, estamos na era da *interpretação*. O que isto pode significar, na chamada era pós-Moderna, e as consequências que pode ter para o futuro das religiões, da Igreja e da teologia, não se decide só no seu

espaço interior. Implica o diálogo com as ciências e as filosofias. No tocante à relação com a pós-Modernidade, é sugestivo o diálogo de dois filósofos, Richard Rorty e Gianni Vattimo, confrontados com o cristianismo.

3 - Em todos os enunciados da fé e conceptualizações teológicas (tudo o que se refere a Deus), isto é, no advento de Deus na linguagem, é sempre maior a dessemelhança do que a semelhança (quando falamos de Deus, temos de ter em conta esta *maior dissimilitudo* apontada no IV Concílio de Latrão).

A arte da *teologia negativa* – que teve no Pseudo Dionísio, Aeropagita, uma das suas grandes expressões – foi muito atendida na teologia de S. Tomás de Aquino, na própria esquematização e elaboração da *Summa Theologiae*, não esquecendo que toda a negação supõe uma afirmação e a negação não é nihilista. Logo depois de mostrar que é razoável afirmar, a partir de vários caminhos, que Deus existe (embora o próprio verbo existir não tenha o mesmo sentido aplicado a Deus e a uma pedra...), quando se esperava que S. Tomás fosse responder à pergunta: mas, então, o que é Deus?, temos uma resposta programática para toda a sua construção teológica que o levará a dizer, no fim da vida – numa experiência mística – que tudo quanto havia escrito não era mais do que palha. Por isso, observa, no prólogo à questão 3: dado que, acerca de Deus, não podemos saber o que Ele é, mas apenas o que Ele não é, não poderemos apresentar (no tratado de Deus) como é Deus, mas, antes, como Ele não é. Daí que, em primeiro lugar, vamos abordar como Ele não é; em segundo, como pode ser conhecido por nós e, finalmente, como pode ser nomeado³.

Tendo isto em conta, não podemos esquecer, quando falarmos de *ressurreição dos vivos e dos mortos*, que estamos a lidar com metáforas religiosas e teológicas, vigiadas pela via da teologia negativa⁴. Além disso, como diz Wittgenstein, a significação das palavras depende do seu uso. Dentro da teologia, nunca poderemos esquecer esta lei, tanto mais que a significação literal de *ressurreição* é banalíssima: levantar-se do chão, erguer-se do sono, etc.

4 - Não podemos, por outro lado, deixar de ter presente as famosas perguntas de E. Kant na sua *Lógica*: o campo da filosofia, nesta

significação cosmopolita, pode reduzir-se às seguintes perguntas: 1) que posso saber?, 2) que devo fazer?, 3) que me é dado esperar?, 4) que é o homem?. À primeira pergunta, responde a metafísica; à segunda, a moral; à terceira, a religião; e à quarta, a antropologia.

5 - A antropologia engloba-as a todas. Se é no campo da terceira, a da religião, que se situa a esperança, será bom pensar nisto: quem espera é sempre o ser humano na sua totalidade⁵.

6 - Antes, porém, a grande questão continua a ser esta: terá sentido a vida humana? Recorro, mais uma vez, à observação de Wittgenstein:

Que sei eu sobre Deus e o sentido da vida?

Sei que este mundo existe.

Que estou nele como o meu olho no seu campo visual.

Que algo nele é problemático, a que chamamos o seu sentido.

Que este sentido não reside nele, mas fora dele.

(...) Ao sentido da vida, i.é, ao sentido do mundo, podemos chamar Deus.

E associar-lhe a metáfora de Deus como um pai.

A oração é o pensamento do sentido da vida.

(...) Crer em Deus significa compreender a pergunta pelo sentido da vida.

(...) Crer em Deus significa ver que a vida tem um sentido⁶.

A morte, a morte dos amigos, como questão radical

7 - A morte, queira-se ou não, levanta a questão radical, embora haja formas de a iludir com subterfúgios, o mais frequente consiste em não pensar nela porque incomoda e, além disso, parece impensável. É, no entanto, a consciência da morte que marca a nossa diferença.

Quando se diz que o homem é um animal diferente, são apresentadas razões ou características da sua diferença: racional, fabricante, falante, social, simbolizante, ético, auto-consciente, religioso, inseguro. A estas diferenças há quem acrescente, e bem a propósito, a de *sepultante*.

Como fóssil, a sua característica – aquela que serve para determinar a presença do homem no mundo – manifesta-se, precisamente, nos vestígios de sepulturas, porque pressupõem, de modo inequívoco, a

hominização. Alguém cuidou de quem morreu. Os cultos funerários levantam a pergunta: porque será que só os seres humanos são religiosos, enquanto os outros animais o não são? (F.J. Ayala).

Este fenómeno situa-nos para além da biologia. Há quem diga que é a auto-consciência e, em conexão com ela, o pré-saber da morte própria, que predispõe os homens para as crenças religiosas. Os outros animais ou ignoram totalmente a morte dos outros indivíduos da mesma espécie ou tratam-nos como restos ou como alimento.

8 - Para G. Marcel, F. Wiplinger, P.-L. Landsberg e os pensadores da filosofia dialógica em geral, a relação com a minha morte não se compreende sem a relação com a morte do outro, concretamente com a *morte da pessoa amada*.

G. Marcel, em 1937, num congresso sobre Descartes, respondeu, em controvérsia com Léon Brunschvicg: «*O que conta não é a minha morte ou a sua, mas a morte de quem amamos*». Com outras palavras: o problema, o único problema essencial, é levantado pelo conflito do amor e da morte». No amor autêntico, enquanto esquecimento de si e entrega incondicional ao outro, faz-se a experiência de um vínculo, de um “nós” ontológico e, nele, abre-se a esperança da imortalidade. *Se amar é dizer ao outro: tu não morrerás*, pois tu és digno de ser tu mesmo – e portanto, para sempre – então, resignar-se à sua morte, como aniquilação, implicaria um acto de traição e de infidelidade radical. Neste sentido, também para F. Wiplinger, que arranca igualmente da experiência fundamental do “nós”, a morte não deve ser entendida como separação da alma e do corpo, mas *“separação daquele que amamos”*.

Foi sobretudo P.-L. Landsberg que primeiro terá chamado a atenção para a seguinte experiência: perante o outro amado morto, o que eu experimento é uma indizível ausência: *essa boca que vejo nunca mais falará comigo e esses olhos apagados nunca mais olharão para mim. Formávamos uma comunidade que se rompeu*. E quais são as consequências? “Esta comunidade, em certa medida, era eu mesmo e, nessa medida, faço a experiência da morte no interior da minha própria existência”.

Santo Agostinho, na famosa passagem do livro IV das *Confissões*, descrevendo a sua experiência da morte do amigo e confessando

a Deus, com tristeza inconsolável, a miséria em que se encontrava, inaugura a filosofia existencial. Para Agostinho, o núcleo da amizade consiste na comunidade de duas pessoas, que se traduz na experiência do “nós”. Por isso, com a morte do amigo, a sua própria morte entra no mais profundo de si mesmo: “Admirava-me que os outros mortais continuassem a viver, quando tinha morrido aquele que eu amava como se ele não tivesse de morrer! E, sendo eu outro ele, mais me admirava de eu ainda viver, estando ele morto”. Estava, aí, a questão essencial, enorme e inevitável: *factus eram ipse mihi magna quaestio* (tinha-me tornado para mim próprio – note-se a força da forma latina passiva – uma enorme questão).

9 - Por outro lado, ninguém poderá dizer diante do seu próprio cadáver: eu morri. Fala-se sempre em terceira pessoa: ele morreu. Repare-se na observação de Jankélévitch: “A morte é a passagem de alguma coisa a absolutamente nada. Não é uma passagem, é algo infinito, é uma janela que dá sobre nada. Então, o pensamento abisma-se, suprime-se a si mesmo, quando tenta representar esse abismo (...). mas a morte está, aí, monstruosa, única no seu género, reportando-se a absolutamente nada, portanto, literalmente impensável, absurda”.

Desta forma, Jankélévitch mostra, paradoxalmente, os limites das concepções naturalistas e empíricas da morte. Perante o abismo da morte da pessoa amada, que me abala até à raiz de mim mesmo – pois dela só resta o cadáver como coisa que apodrece – protesto contra o irredutível mecanismo da natureza e o outro, o amigo, aparece-me no seu carácter misterioso, inefável e insubstituível. Não pode ser reduzido a um simples exemplar da espécie.

Estamos, pois, perante um paradoxo: o ser humano tem consciência da sua singularidade e, ao mesmo tempo, verifica, de forma empírica, perante a morte dos outros, que os seres humanos acabam em nada, em cinza ou estrume. Eis um fenómeno muito estranho! Desde há muitos milhares de anos, que existem testemunhos da não resignação perante essa evidência empírica e vem a pergunta: *Poder-se-á esperar que haja algo ou Alguém que seja mais forte do que a morte?*⁷

A ressurreição dos vivos

10 - O tema deste dia não se circunscreve à *ressurreição dos mortos*. Fala também da *ressurreição dos vivos*.

Para abordar este aspecto, teríamos de ir muito longe. Escolho três linhas de orientação.

a) Começo pelas narrativas do Novo Testamento. A referência fundamental diz-se com a palavra: *conversão*. Vai um bocado mais longe do que o aforismo da sabedoria: *há um caminho que leva à vida e há um caminho que leva à morte*. No entanto, como dizia Jesus, há uma forma de preocupação pela vida que leva a perdê-la, destino do egoísmo, mas também se pode salvar a vida, gastando-a em favor dos outros: *Aquele que quiser salvar a sua vida, vai perdê-la; mas, quem perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho, vai salvá-la* (Mc 8, 34ss e par.).

A *conversão* pode significar, não só uma mudança de rumo, mas um *nascer de novo*. Nicodemos tornou-se o símbolo de quem, mesmo estando empiricamente vivo, precisa de nascer de novo (Jo 3, 1-31). Também a parábola do *filho pródigo* é construída a partir de uma perda: o filho mais novo andava perdido, “estava morto” e voltou à vida (Lc 15, 11ss). O *Samaritano* salvou da morte, pela prática da *compaixão*, alguém que foi abandonado pelos funcionários da religião ritual (Lc 10, 29-37). Jesus salvou da morte a *mulher adúltera* ao denunciar a hipocrisia da lei (Jo 8, 1-11) e salvou o odiado publicano *Zaqueu* de se perder no mundo do dinheiro (Lc 19, 1-10). E aqui não me estou a referir aos “milagres”, aos sinais de uma morte biológica que Jesus faz regressar à vida – o caso de Lázaro – que também não é a ressurreição no sentido que usamos para nos referir à ressurreição de Cristo e à nossa ressurreição escatológica⁸. Estou a referir-me a todos aqueles que são arrancados, pelo exorcismo, aos inimigos da vida em comunhão, à vida humana como relação, e àqueles que, por motivos religiosos ou rituais, eram considerados impuros, também eles mortos para o convívio.

b) A celebração explícita da vida cristã é concebida a partir do baptismo que, por sua vez, significa a morte e a ressurreição espirituais na morte e na ressurreição de Cristo (Rm 6, 1-11): a Páscoa de Cristo torna-se fundamento contemporâneo da nossa páscoa. A vida pós-

baptismal é apresentada como uma fidelidade à nova vida e uma contínua recusa da vida antiga, a verdadeira morte (Cl 3, 1-11)⁹.

Nesta linha, mas já numa perspectiva de Igrejas cristãs, o Apocalipse descreve as traições dos seus dirigentes. Ao Anjo da Igreja de Sardes é dito, *conheço a tua conduta: tens fama de estar vivo, mas estás morto* (Ap 3, 1ss); ao Anjo da Igreja de Laodicéia, *assim fala o Amén: conheço a tua conduta: não és frio nem quente. Oxalá, fosses frio ou quente! Assim, porque és morno, nem frio nem quente, estou para te vomitar da minha boca* (Ap 3, 14-16).

c) A outra perspectiva consiste em representar a morte como ódio e a vida como a passagem do ódio ao amor. É nessa perspectiva que, na *Primeira Carta de João*, o mistério pascal se apresenta na vida de cada um: *Sabemos que passamos da morte à vida porque amamos os irmãos* (1Jo 3, 14).

Note-se que poderia fazer outra arrumação. Esta apresenta-se como algo evidente. No fundo, é esta que interessa, a transformação contínua da vida. É neste mundo que se vive de maneira que a morte não poderá ter poder sobre nós, como se diz a propósito de Jesus, nos *Actos dos Apóstolos* 2, 24. O capítulo 25 de Mateus, na parábola final, também indica que é na vida da compaixão que se entra na vida definitiva com o juiz da história. Sabemos se estamos do lado da vida ou do lado da morte, segundo nos ligamos pelo amor compassivo aos que são deixados à margem do mundo, que estão isolados, que estão fora do convívio dos outros. No *Evangelho* de Lucas (16, 19-31), o *pobre Lázaro e o rico avarento* mostram que a relação definitiva com a vida e a morte é estabelecida no interior da nossa história, na forma como encaramos os que estão à margem da vida¹⁰.

Ressurreição dos mortos

11 - Quando dizemos “ressurreição dos mortos”, podemos pensar a partir do que diz Ap 2, 8: *O Primeiro e o Último, aquele que esteve morto, mas voltou à vida. Jesus Cristo é apresentado como a Testemunha fiel, o Primogénito dos mortos* (Ap 1, 5. 8) Jesus é o Vivente (Ap 1, 18).

Estamos num plano da fé, não da história empírica. Esta não precede o nascimento nem vai além da morte. As confissões da

fé pascal e as suas narrativas podem ser estudadas, no âmbito da história, apenas quanto à verosimilhança da sua apresentação ao leitor. O historiador não pode, por método, dizer se é verdade ou mentira o conteúdo desses acontecimentos e mensagens. Mas pode estudar a forma como estas produções literárias apareceram e se desenvolveram. O método histórico-crítico, aplicado a estes textos, não pode ir além da forma como a fé das discípulas e dos discípulos se apresenta ao leitor, não da verdade ou mentira sobrenaturais.

12 - A Páscoa é de importância central para a compreensão de Jesus e a auto-compreensão dos seres humanos à luz da fé. Paulo é muito claro a este respeito: *se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a vossa fé* (1Cor 15, 14). Esta fé é inserida na *ressurreição dos mortos: se se prega que Cristo ressuscitou dos mortos, como podem alguns de entre vós dizer que não há ressurreição dos mortos?* (1Cor 15, 12).

13 - As fontes decisivas para o estudo da Páscoa de Cristo são as seguintes: 1Cor 15, 3-11; Mc 15, 42 – 16, 8 (9-20); Mt 27, 57 – 28, 20; Lc 23, 50 – 24, 53; Act 1, 1-11; Jo 19, 38 – 21, 25.

Gerd Theissen / Annette Merz apontam 6 fases na discussão sobre a fé pascal¹¹. Depois, referem as fontes da fé pascal e sua avaliação¹². Mostram que todos os evangelhos representam o acontecimento pascal em 3 “unidades” comparáveis. Em primeiro lugar, há uma narrativa sobre o túmulo com uma concordância relativamente ampla, no curso das narrativas; em segundo lugar, há a história de uma primeira aparição com grandes variantes: ocorre com Maria de Magdala (Jo) ou com três mulheres, incluindo Maria de Magdala (Mt), com dois discípulos de Emaús (Lc) ou com Pedro, André e Levi (Evangelho de Pedro, considerado apócrifo, mas talvez uma das mais antigas narrativas); em terceiro, há uma aparição aos discípulos, como grupo, e com uma tarefa para eles. A historicidade de cada uma destas “unidades” deve ser julgada diferentemente. O autor estuda-as com um cuidado que, aqui, não podemos reproduzir.

14 - Não é apenas sobre a ressurreição de Cristo, mas também sobre a ressurreição dos mortos – S. Paulo situava o caso de Cristo no interior da ressurreição dos mortos (1Cor 15) – que nos devemos ocupar neste dia. S. Tomás de Aquino, em razão da sua antropologia,

sustentava que o ser humano, a personalidade humana é um desejo de ser feliz para sempre. Desejo que não pode ser frustrado. É mais forte do que a morte, porque desejo da natureza individual que afecta todas as suas dimensões essenciais. A pessoa humana é desejo implícito de Deus, na medida em que é apetite do bem sem limites, do infinito. O credo na ressurreição de Cristo, como primícias da ressurreição universal, faz parte do núcleo da fé de S. Tomás. Esta não liquida a sua antropologia filosófica. Situa-a num clima infinitamente mais amplo onde pode respirar. Esta fé não dispensa o exercício da razão, antes o estimula. Optou pela antropologia realista de Aristóteles. Para este, o ser humano é um todo. É o facto informante da alma humana que faz da matéria corpo humano. A alma humana é a interioridade e a profundidade do corpo e o corpo, a face empírica da presença da alma ao mundo ou do ser humano como um todo. A pessoa humana é um microcosmos: comunhão com todo o universo, com toda a realidade, não só porque é feita de tudo, mas porque está unificada e personalizada pela informação transcendente do espírito na sua abertura sem limites.

O que preocupa S. Tomás não é, em primeiro lugar, provar a imortalidade da alma. Esta é compatível com a perda do homem criado à imagem de Deus. Aliás, o Verbo de Deus também não se fez alma. O que lhe interessa é mostrar que a afirmação central da fé cristã – a ressurreição do ser humano, enquanto humano – é mais pensável a partir da antropologia de Aristóteles do que a partir da concepção platónica. Usa uma argumentação que nos pode parecer pesada, mas, nos limites do seu sistema, é fecunda. Para ele, quem negar a ressurreição do ser humano vai ter muitas dificuldades em afirmar a imortalidade da alma. E porquê? No seu sistema, é da natureza da alma ser forma, informação do corpo e estar-lhe, portanto, substancialmente unida. A sua existência fora do corpo é contrária à sua própria natureza. Sem corpo, a alma humana é imperfeita. Ora, é impossível que aquilo que é natural, próprio, acabe ou fique reduzido a uns poucos anos, e aquilo que é contra a natureza e accidental seja definitivo. Tal seria o caso se a alma pudesse ficar para sempre sem o corpo. Isto não significa, para S. Tomás, que o princípio espiritual do homem se esgote na animação da matéria. A mente e as suas

operações, realizadas a partir das informações dos sentidos, excedem a sua actividade de “informação” da matéria, mas nem por isso a alma pode renunciar à sua natureza de energia animadora da vida do corpo.

Tomás de Aquino argumenta ainda de outra maneira a favor da ressurreição. É a razão do desejo, mais profunda e forte do que as evidências empíricas. O ser humano deseja, por natureza, a sua salvação. Ora, a alma é só parte do ser humano, não é o todo do ser humano: a minha alma não é o meu eu (*anima mea non est ego*), uma expressão diametralmente oposta à de Sócrates. Por isso, quando se diz que a alma se salva na outra vida, não significa que eu ou qualquer outro ser humano esteja salvo. Dado, porém, que o ser humano deseja, por natureza, a sua salvação – salvação também da sua face corporal – se não houvesse ressurreição seria frustrado o desejo natural, seria o ser mais frustrado de toda a criação. A salvação do ser humano sem o corpo humano – mas que é o corpo humano? – é a perdição do homem (cf. Tomás de Aquino, *In I ad Corinthios, cap. 15, lectio II*). Para S. Tomás, quem não admitir a ressurreição só lhe sobra a re-encarnação!¹³.

15 - Esta digressão por S. Tomás de Aquino não resolve a questão da ressurreição dos mortos. Diz apenas que o ser humano deseja ser humano para sempre e que isto faz parte da sua natureza. Não é um desejo descartável nem uma veleidade. Na sua perspectiva, quem deu ao ser humano esta natureza deverá saber como é que vai ser fiel à sua criatura. Não é por acaso que Jesus exultou no Espírito Santo, quando lembrou aos discípulos a raiz da nossa esperança, da nossa alegria: *alegrai-vos porque os vossos nomes estão inscritos nos céus*, isto é, no coração de Deus (Lc 10, 20).

No meu ponto de vista, este acontecimento de revelação é talvez dos mais importantes do Novo Testamento. O próprio Jesus explicou, a sós, aos discípulos: *felizes os olhos que vêem o que vós vedes! Pois eu vos digo que muitos profetas e reis quiseram ver o que vós vedes, mas não viram, ouvir o que ouvís, mas não ouviram* (Lc 10, 23-24).

16 - Nada sabemos da vida para além da morte e será ridículo imaginar o que é o tempo e o lugar – haverá tempo e lugar? – nessa vida de plenitude. A concepção antropológica de S. Tomás é um bom

protesto contra o dualismo, mas não lhe podemos pedir o que são as investigações actuais das neurociências e da reflexão filosófica e teológica que devem provocar¹⁴. O grande teólogo galego, Andrés Torres Queiruga, fez um trabalho exemplar para desviar o pensamento teológico de alguns becos sem saída. Não significa que deixou tudo esclarecido. Não seria um pensamento da ressurreição, mas da morte do pensamento¹⁵.

17 - Vida, morte, ressurreição, re-encarnação, geografia do além não são abordadas apenas pelas religiões, filosofias e ciências mais cotadas, mas também pelas crenças, aparentemente disparatadas. As ciências sociais podem, no entanto, estudar esse mundo de vivências e representações.

18 - Note-se, porém, que nenhum pensamento religioso, filosófico, científico ou teológico poderá substituir a música, as artes e a literatura que interpretam a vida, a morte, a ressurreição de Cristo e a nossa. Os textos do Novo Testamento e a Liturgia Pascal são uma poética da fé. Fora da atenção ao alcance da linguagem metafórica, simbólica, parabólica das convicções da fé, é impossível pensar teologicamente a ressurreição dos vivos e dos mortos¹⁶.

Síntese da primeira parte: Ressurreição / insurreição¹⁷

19 - As actuais discussões sobre a eutanásia exprimem os paradoxos insuperáveis da vida e da morte e a ambiguidade dos princípios morais e dos conceitos básicos da bioética que se referem à fase final da vida humana¹⁸. Procura-se ocultar a separação irremediável: não se morre em casa, no seio da família e dos amigos, as crianças são impedidas de ter contacto com os moribundos. No entanto, as televisões transmitem a morte em directo e nas suas expressões mais violentas e horrorosas. A morte tornou-se omnipresente e obscena. Mas, no fundo, só é verdadeiramente real quando se torna um acontecimento pessoal, quando sentimos a impossibilidade de comunicar com as pessoas que mais amamos.

Vivemos, hoje, o culto do corpo. No adágio latino, *mens sana in corpore sano*, a mente parece sacrificada. Não é bem assim. Surgem sempre novas formas de espiritualidade. Para alguns, esse grande investimento dissolve-se na terra ou nas cinzas. Depois da morte

não há mais nada. Quando morre uma personalidade célebre, faz-se o elogio da obra. A pessoa não conta. O sujeito desaparece. Só há “imortalidade”, e mesmo esta limitada, para as produções de grande valor artístico, filosófico ou científico. Não há esperança para as pessoas, apenas para o seu património.

O ser humano é, todavia, o único que tem conhecimento reflexo de que é mortal. Há um milhão de anos que existe um tratamento ritual do cadáver. Cerca de 100 mil anos atrás, os sepultamentos humanos seguiam regras rituais que expressavam a esperança de que a vida continuava. Existem, no entanto, várias formas de pensar “o depois da morte”: a sobrevivência da alma, a reencarnação, a ressurreição, etc.. Dentro de cada uma dessas formas, ainda há variantes.

A mim repugna-me a aniquilação do ser humano. Conheço pessoas que me dizem: não confundas desejos e medos com realidades. Para elas, tudo acaba com a morte. Não creio que sejam a maioria. Mas a geografia do além, variável de cultura para cultura, parece ser uma transferência do que vemos, experimentamos, desejamos ou tememos neste mundo. Em certas concepções orientais, a reencarnação é um castigo até chegar à iluminação final. No Ocidente, fala-se da reencarnação como uma simpática segunda oportunidade, um melhoramento de nota.

Na catequese da minha infância, estava tudo muito bem arrumado: o céu imediato para os excepcionalmente bons, alguns até estavam canonizados; outros, teriam de passar pelo purgatório para não estragarem o céu; os muito maus, os que morriam em pecado mortal, iam para o inferno, de onde nunca poderiam sair; para as criancinhas que morriam sem o baptismo, havia um lugar neutro sem alegria nem sofrimento, o limbo. O céu e o inferno eram demasiado para elas: não tinham feito pecados que merecessem o inferno nem actos virtuosos que abrissem as portas do céu.

Às vezes, tenho de assistir a homilias que continuam com essas aulas de geografia do além, da qual os pregadores não podem saber rigorosamente nada. Quando, porém, essa geografia imaginária é transfigurada pela arte, pode suscitar uma profunda interrogação sobre a condição humana e sobre a nossa ignorância de Deus.

A ressurreição, no judaísmo do tempo de Jesus, não era uma crença unânime. E, pelos vistos, o mesmo acontecia entre os primeiros cristãos. Daí, a argumentação de S. Paulo: «se os mortos não ressuscitam, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a vossa fé» (1Cor 15, 13-14).

Paulo afirma que, como ele, foram muitos os que testemunharam a presença de Cristo ressuscitado, mas não tem uma teoria sobre a ressurreição. Recorre às sugestões da imagem da semente que morre e se transforma numa planta. Sugere que a morte não pode ser mais forte do que o amor que Deus nos tem.

A vida humana é uma evolução contínua. Se a morte fosse a última palavra, a pessoa humana estaria a evoluir para o nada. Jesus tem outra maneira de ver esta realidade: a alegria da fé consiste em acreditar que a personalidade de cada um de nós está inscrita no coração de Deus (Lc 10, 20). A morte não poderá vencer este amor eterno.

Aqui, devemos ser modestos, dar espaço ao silêncio, rever os nossos conceitos e a nossa imaginação. A questão teológica não deve resvalar para o “como” da ressurreição, mas para os avisos da “teologia negativa”: quando se trata de Deus e de tudo o que lhe diz respeito, sabemos sobretudo como não é. Basta-me que ressurreição signifique que a personalidade de cada um de nós não se confunde com os restos mortais – que foram cremados ou enterrados – e que seja refeita pela infinita misericórdia de Deus.

Ser racional é dar-se conta dos limites da razão. A fé não tem respostas prontas para todas as questões, mas põe a nossa vida em questão. Quem se preocupa com a ressurreição dos mortos comece por se ocupar com a insurreição contra tudo o que estraga a vida e deixe o resto nas mãos de Deus.

Narrativas da Ressurreição

20 - A natureza das narrativas do processo de Jesus e da ressurreição merecem uma atenção especial. São estas interpretações narrativas, situadas na vida das Igrejas, que, ao fazer memória, testemunham a presença do Ressuscitado que as constitui e alimenta.

Facto extraordinário. São as mulheres que testemunham a vida, a morte e anunciam a ressurreição. Os apóstolos, dominados pela esperança messiânica e, em face da derrota dessa esperança, desistem. São novas experiências que suscitam uma nova esperança, com a iniciativa do Ressuscitado e das mulheres.

21 - As narrativas evangélicas são um tecido feito com fios de história, com fios de teologia e com fios da fé testemunhada. Ora, aconteceu que Jesus de Nazaré, durante as festas da Páscoa, foi preso, condenado à morte e crucificado. O grupo de mulheres e homens que o acompanhava, desde a Galileia, punha nele grandes esperanças: *profeta poderoso em obra e palavra, diante de Deus e diante de todo o povo, (...) esperávamos que fosse ele quem iria redimir Israel* (Lc 24, 19.21). As evidências indicavam, porém, que tudo tinha acabado com a morte. Os homens frustrados dispersaram, retomando o caminho de casa. As mulheres, que tinham presenciado tudo, ficaram para chorar o morto e prestar-lhe a última homenagem: ungir o seu cadáver que a observância do Sábado tinha impedido.

Vou ter em conta apenas duas narrativas: os chamados discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35) e Maria Madalena (Jo 20, 1. 11-18).

Discípulos de Emaús

22 - Nada mais havia a esperar. A morte era o fim de tudo. Ainda esperaram pela tarde do terceiro dia e nada. É certo que algumas mulheres nos assustaram dizendo que tinham tido visões de anjos a declararem que Ele está vivo. Mulheres! Quem pode acreditar nelas? *Alguns dos nossos foram ao túmulo e encontraram as coisas tais como as mulheres haviam dito, mas não o viram. Só restava uma atitude: regressar a casa de rosto sombrio, abandonando Jerusalém depois de terem esperado em vão. No caminho, iam partilhando as suas decepções, a grande humilhação das suas vidas: esperávamos que fosse ele quem iria redimir Israel e nós com Ele... Afinal, nada. Todos troçarão de nós... Não faltará quem nos humilhe por termos acreditado Nele... Discorriam assim, quando se aproximou um forasteiro que mete conversa com eles e os leva a explicitar a causa da humilhação que sentiam: O que aconteceu a Jesus, o Nazareno, que foi um profeta poderoso em obra e palavra, diante de Deus e*

diante de todo o povo: os nossos sumos sacerdotes e os nossos chefes entregaram-no para ser condenado à morte e crucificaram-no. Tudo acabou. Não há mais nada a esperar.

Não há nada a esperar? O que dizem as Escrituras? Os profetas como anunciaram o Messias? O engano não estará nas vossas cabeças e no vosso coração? Não era preciso que o Messias sofresse tudo isso e entrasse na sua glória? O forasteiro interpretou-lhes, nas Escrituras, o que a Ele dizia respeito. Foi bom ouvir toda aquela explicação. Até parecia que uma vida nova começava... e puseram em prática os ensinamentos de Jesus de Nazaré: cada um dá o que tem e todos ficam saciados (cf. Mc 6, 30-44; 8, 1-10 e par.). Fica conosco porque se faz tarde. Tu apaziguaste a nossa dor e nós recebemos-te em nossa casa.

Sabemos o que aconteceu. Sentaram-se à mesa e, ao partir o pão, os seus olhos abriram-se e reconheceram-no, deixando de o ver. Viram o invisível e isso lhes bastava.

É verdade que foi preciso percorrer a esperança do seu povo, na voz dos profetas passados, e deslocar a sua atenção para o forasteiro, acolhendo-o em sua casa, para compreenderem o verdadeiro sentido de tudo o que tinha acontecido. De frustrados e humilhados, passaram a uma vida nova que os exaltava. Sentiam-se como Ana, abençoada por Deus que a libertara da angústia e fizeram deles o seu Magnificat (1Sm 2, 1-10; Lc 1, 46-55).

Lucas põe este cântico na boca de Maria de Nazaré porque a apresenta como paradigma do discipulado, quando ainda não havia hipótese de discípulos. É, por antecipação, a primeira testemunha da ressurreição. Inicia os dois livros com ela. No Evangelho, como a primeira a acolher o Filho de Deus – não sem dificuldades e contradições: 2, 7.9. 33-37.41-50 – e nos Actos dos apóstolos, como uma entre iguais, na comunidade dos crentes, recebendo o Espírito Santo (Act 1, 14).

Os de Emaús foram ter com os outros a Jerusalém e contaram como O haviam reconhecido na fracção do pão, no sacramento do amor.

Maria Madalena

23 - Maria Madalena encontrara Jesus e, nesse e por esse encontro, foi libertada de todas as amarras culturais, psicológicas, religiosas e sociais que prendem um ser humano (*sete demônios*, diz o texto: Lc 8, 2). Não mais abandonou o seu libertador: seguiu-o desde a Galileia até à sepultura.

A sua ida ao túmulo, *no primeiro dia da semana, de madrugada, quando ainda era escuro* (Jo 1, 1. 11-18) mostra-nos uma mulher apaixonada que vai chorar o seu amado onde o colocaram morto. A dor de ter perdido o seu querido Mestre para sempre leva-a ao lugar da morte. Fica desvairada ao dar conta de que nem o seu corpo podia chorar porque desaparecera: *Levaram o meu Senhor e não sei onde o colocaram*. Mais do que a escuridão própria da hora, é a escuridão da morte que não a deixa ver, que a impede de compreender, de reconhecer o Vivente: *se foste tu que o levaste, diz-me onde o puseste e eu o irei buscar!*

Entretanto, ouve o seu nome com aquela entoação que ela tão bem conhece e é inundada pela luz do meio-dia, pela luz do *Espírito da Verdade* que conduz à verdade plena (Jo 16, 13): *Rabbuni!* – querido Mestre! – a morte não teve poder sobre ti, estás vivo!

Está vivo, Aquele que viera à terra trazer o *poder de entregar a vida* para que os outros a tenham em abundância. Foi a primeira a entender, em todo o seu ser, que a morte não tem poder sobre a vida que se dá por amor e fez disso a sua razão de viver. Ela sabe, por experiência, o que isso significa: no seguimento de Jesus, ela encontrou a Vida que nada nem ninguém pode roubar – e, agora sabe que nem a morte! Mas também ninguém pode agarrar o Vivente, ninguém O pode transformar em propriedade privada, nem mesmo em atitude de adoração: *Não me retenhas... vai dizer a meus irmãos...* Teve de se converter à Vida ressuscitada e aceitar que nem ela podia reter o *Autor da Vida* (Act 3, 15). O Cristo Ressuscitado só pode ser anunciado e é o que ela faz: *Vi o Senhor!*

Maria Madalena recebeu o *poder de anunciar e de convocar*, mas nada fez para deter o *poder de mandar*. Ela percebeu, como ninguém, esse *poder* que Jesus Cristo veio trazer à terra: o *poder de entregar a vida* para a vida dos outros.

Por isso, Hipólito, bispo de Roma (170-235), diz que «Maria Madalena é a apóstola dos apóstolos» e Santo Agostinho, nada complacente com as mulheres, dirá que «os apóstolos, futuros evangelistas, receberam das mulheres o anúncio do Evangelho», a Boa Nova da Vida Ressuscitada.

24 - A Ordem dos Pregadores (Dominicanos) tem Maria Madalena como a sua especial protectora por ser, precisamente, a mãe da pregação da ressurreição.

Notas:

- 1 *O futuro da religião* (org. Santiago Zabala), Coimbra, Angelus Novus, 2006; Christian Berner, *Au détour de sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Paris, Cerf, 2007.
- 2 Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo, ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur (cf. I, q. 3, prol; q. 12, q. 13). Thierry-Dominique Humbrecht, *La théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, J.Vrin, 2005; Jean-Pierre Torrell, o.p., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Paris, Cerf, 1996.
- 3 Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Lisboa, Edições 70, 1996, 57-81: *Metáfora e Símbolo*.
- 4 Frei Bento Domingues, o.p., *O que é o homem?*, in Pedro Lemos, *A experiência de Dolly Park*, Vigésima, 2000 pp. 9-15; Id., *Isto de ser homem...in Reflexão Cristã* 2-3 (1976), 40-43; Pedro Laín Entralgo, *O que é o Homem?*, Lisboa, Ed. Notícias, 2002.
- 5 Tradução de A. Morão, *Fé cristã e pós-modernidade*, *Communio* VII (1990) 6, p. 490; cf. M. Boero Vargas, *Ludwig Wittgenstein: Fuentes, contenidos y aportes místico-religiosos*, in *Studium*, Vol. XLVIII, fasc. 1, pp.29-62.
- 6 Para as referências dos números 8-10, cf. Anselmo Borges, *Morte e esperança*, Igreja e Missão (1993), 162-164 e 179-180. Ter presente, Philippe Ariès, *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*, Lisboa, Teorema, 1989.
- 7 John P. Meier, *Un Certain Juif. Jesus*, II, Cerf, 2005, pp. 557-636
- 8 S.Paulo marca bem estes contrastes: 1Cor 1,17; 2, 2. *Sou uma nova criatura; para mim, viver é Cristo e morrer um lucro* (1Cor); Rm 6, 1-11: *Ou não sabeis que todos os que fomos baptizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos baptizados? Pois, pelo baptismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova (...)*; Rm 12, 1-2: *Exorto-vos ... a que ofereçais vossos corpos como hósta viva, santa e agradável a Deus... este é o vosso culto espiritual*; (1Cor 11, 17ss: a Ceia do Senhor).
- 9 Acerca da ressurreição, na vida presente, ver o nº excelente da revista “Concilium” 318 (2006/5): *A Ressurreição dos Mortos*. Sobre o aspecto bíblico, ver *Concilium* 60 (1970/10): *Imortalidade e Ressurreição*.
- 10 *O Jesus Histórico. Um Manual*, São Paulo, Loyola, 2004, pp. 501-509.

- 11 Ibidem, pp. 510-530. Ver também, Daniel Marguerat, *Résurrection. Une histoire de vie*, Moulin, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- 12 Cf. Frei Bento Domingues, o.p., *A minha alma não sou eu*, in *Retratos da Alma. Fotografia* (Catálogo da exposição de 21 de Abril a 6 de Maio), Lisboa, Papel & Companhia, 1995, pp. 21-26.
- 13 Cf. Alfredo Dinis, SJ, *O que é ser humano? O desafio das ciências cognitivas*, in *Brotéria* 156 (2003) 431-451; F. S. Collins, *A Linguagem de Deus – bibliografia; v.v.aa, Fé e Ciência*, in *Estudos*, nova série, nº2, Junho 2004, pp. 75-167; Polkinghorne, *Science and Christian Belief*, Cambridge University Press, 1997; Ian G. Barbour, *Religión y ciencia*, Madrid, Trotta, 2004; Jacques Arnould, *A Teologia Depois de Darwin*, São Paulo, Loyola, 2001; *Darwin, Teilhard de Chardin e Cia.: a Igreja e a Evolução*, São Paulo, Paulus e toda a sua obra publicada no Cerf.
- 14 *Repensar a ressurreição. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Madrid, Trotta, 2005.
- 15 Sobre metáfora e símbolo, ver Paul Ricoeur, *Teoria da interpretação*, Lisboa, Edições 70, 1996.
- 16 Esta síntese final aproveita um texto que já publiquei, mas que resume o meu pensamento acerca do tema deste dia (PÚBLICO, 08 de Abril de 2007).
- 17 Emílio García Estébanez, *La eutanasia activa y la muerte digna*, in “Estudios Filosóficos” LV (2006), 339-380.

O MOSTRADO E O ESCONDIDO: O CONHECIMENTO DO INCONSCIENTE

Emílio Salgueiro

I

Tal como me acontece há muito tempo com a aproximação do Verão, este ano foram emergindo lembranças bem antigas, adquirindo, a pouco e pouco, detalhe e consolidação, em primeiríssimo plano, de um Sol muito claro, por vezes inclemente e de um calor envolvente, umas vezes bafo benigno, outras vezes ‘boca de forno’; depois, de campos áridos e enegrecidos por esse Sol, onde pequenos bosques de pinheiros, ou árvores isoladas, forneciam protecção e refúgio para com a sua perseguição e insistência, ligados a recordações do falar quase permanente das cigarras, tão mais intenso quanto mais a pino ia o Sol; ainda, de imagens de paredes brancas, caiadas, contrastando com o azul intensíssimo do céu e de lembranças do interior, acolhedor e escurecido, de casas de paredes espessas; recordações de noites límpidas, com o céu polvilhado de estrelas, riscado aqui e ali por uma ‘estrela cadente’; e, ainda e sempre, de imagens de água, do anseio pela água fresca de beber, do prazer de olhar e de ouvir a corrente de um ribeiro, com miríades de pequeníssimos peixes ocupados na sua vida, com libélulas de rubis e esmeraldas, em voos rasantes e com ‘alfaiates’ pernudos, procurando flutuar e avançar à superfície, por fim, com a lembrança fortíssima do mar, da sua extensão quase aflitiva, das suas mudanças imprevisíveis de som e de cor e da procura de um entendimento pessoal com as suas profundezas e as suas ondas.

No Algarve procuro reencontrar, reatualizar, ano após ano, este novelo de lembranças. Levei, agora, comigo, o *Livro Sexto* da Sophia de Mello Breyner (2003, edição definitiva. Lisboa: Caminho), companheira de bordo na busca deste paraíso distante, recuperado e reconstruído, nele encontrei, logo na abertura, este

ALGARVE

1

A luz mais que pura
Sobre a terra seca

2

Eu quero o canto o ar a anémoma a medusa
O recorte das pedras sobre o mar

3

Um homem sobe o monte desenhando
A tarde transparente das aranhas

4

A luz mais que pura
Quebra a sua lança
e, colado a ele, surge este outro poema

AS CIGARRAS

Com o fogo do céu a calma cai
No muro branco as sombras são direitas
A luz persegue cada coisa até
Ao mais extremo limite do visível
Ouvem-se mais as cigarras do que o mar

No talento poético de Sophia reencontrei uma forma superior para as minhas reminiscências de um Verão fundador, ciclicamente recriado pela minha imaginação e fantasia.

Sabia, desde antes deste Verão, que tinha que preparar uma exposição para apresentar na Semana de Verão de Teologia, em Fátima, assim respondendo, pela positiva, ao amável convite da irmã Maria Julieta Dias e do Frei José Augusto Mourão. Neste sentido, ia,

lentamente, deixando que surgissem dentro de mim os pilares de uma ponte possível entre o título que propusera, *O mostrado e o escondido – O conhecimento do inconsciente*, e o tema geral da Semana, *A vida e a restante vida*.

Senti ter, neste Verão, reencontrado, nas minhas reminiscências antigas e na Sophia de Mello Breyner, aliados preciosos para este empreendimento.

Já no Algarve, descobri uma escritora inglesa com quem me entendi muito bem, Carol Drinkwater, através do seu livro de 2007, *The olive route* (London: Phoenix.) ou *A rota da oliveira* ou da *azeitona*, e que tem como subtítulo, *A personal journey to the heart of the Mediterranean*, ou *Uma viagem pessoal ao coração do Mediterrâneo*.

Carol Drinkwater fala-nos na sua paixão pela oliveira e pelo azeite, que considera estarem na base da civilização mediterrânica, origem de toda a civilização ocidental.

Ela e o marido adquiriram em França, na Provença, uma pequena quinta de oliveiras, que acarinhos e de onde procuram extrair, anualmente, um bom azeite, o que não se tem revelado fácil, como seria de esperar de cultivadores de paixão mas pouca experiência.

O interesse da Carol pela oliveira ultrapassa em muito o conseguir ou não conseguir produzir um azeite de qualidade. Já, antes deste livro, escrevera três outros sobre a azeitona e as oliveiras: *The olive farm*, *The olive season* e *The olive harvest*, ou *A quinta*, *A época* e *A colheita das azeitonas*.

A vontade de escrever este último livro, a *Rota da azeitona* ou da *oliveira*, talvez à semelhança da Rota da seda, da Rota dos escravos ou da Rota das especiarias, levou-a a viajar, quase sempre sozinha, muitas vezes em circunstâncias difíceis e, até, perigosas, pelo Líbano, Síria, Turquia, Malta, Tunísia, Líbia, Grécia, Creta e Israel.

Procurou oliveiras antigas, olivais e modos ancestrais de colher as azeitonas e de espremer o azeite, pedras de lagar e prensas, os jarros ou as ânforas em que era guardado e transportado, candeias para a iluminação, e quis descobrir a origem e a importância que foi tendo ao longo dos tempos, e que ainda actualmente teria, na vida de largas populações dos campos e, até, de cidades, tudo o que às oliveiras e ao azeite dissesse respeito.

Carol Drinkwater mostra, ela própria, um respeito quase sagrado pelas oliveiras e pelos seus frutos, tendo encontrado, no Líbano, na aldeia de Bechealeh, nas escarpas do Monte Líbano, um renque de oliveiras vivas, plantadas há seis mil anos, da espécie *Olea europea*, e que ainda davam azeitonas! Antecediam, em muito, o Islamismo, antecediam o Cristianismo em quatro mil anos e antecediam, mesmo, o Judaísmo, em dois mil! Carol afirma, mesmo, que uma oliveira, desde que bem cuidada, não morre, é eterna!

A ilha de Creta terá abrigado a civilização minóica três mil e quinhentos anos de Cristo, e a cultura da oliveira e a produção de azeite ocupavam seguramente um lugar muito importante, tanto no dia a dia da população, como no seu regime alimentar, constituindo, ainda, o azeite, o único recurso de iluminação (Drinkwater, 2007, pág. 349). Interroga-se Carol Drinkwater, se terão os Minóicos trazido as suas primeiras oliveiras do Líbano, onde, como vimos, existiam já pelo menos cinco séculos antes.

De qualquer modo, os primeiros registos escritos sobre a cultura da oliveira e a produção e circulação do azeite, foram encontrados em Creta, marcados em placas de argila, com os sistemas de escrita Linear A e B, anteriores ao alfabeto fenício, nos palácios de Festos e de Knossos (Drinkwater, 2007, pág. 355).

Nessas placas figuram, também, registadas, em detalhe, oferendas de azeite às divindades, que eram maioritariamente do sexo feminino, sobretudo no período inicial da civilização minóica (J. Lesley Fitton, 2004, *The Minoans*. London: The Folio Society.). Acrescenta

Drinkwater, que se tratava de uma cultura centrada na deusa-mãe, na ligação entre a fertilidade e a natureza, "antes do metal e do homem tomarem as rédeas [da civilização]". (Drinkwater, 2007, pág. 356). A oliveira pertencia ao âmbito do sagrado.

Mil e quinhentos anos antes de Cristo terá ocorrido na ilha de Thera/Santorini – situada a pouco mais de duzentos quilômetros a norte de Creta – uma terrível explosão vulcânica que arrasou a ilha e que espalhou cinzas e um 'tsunami' de enormes dimensões por todo o Mediterrâneo oriental, atingindo brutalmente a ilha de Creta. Esta teria sido seria uma das razões, talvez a principal, da decadência e desaparecimento rápida, por essa época, da civilização minóica. Aqui se poderia ver, segundo Carol Drinkwater (ibidem, pág. 360), talvez, a inspiração para a história do dilúvio do Velho Testamento, mostrando, o detalhe de, no baixar das águas, uma pomba trazer no bico um ramo de oliveira, a importância desta árvore na sobrevivência da espécie humana, quase uma intermediária respeitada entre Deus e os homens.

Carol Drinkwater visita Israel em último lugar. Encontra, no Monte das Oliveiras, árvores provavelmente contemporâneas de Cristo, reflecte sobre a Sua solidão e paixão, e conclui valorizando, sobretudo, o papel humanizador, quase que intemporal, da oliveira, da azeitona e do azeite, a sua importância decisiva na pacificação dos homens, ainda tão longe de ter sido conseguida em Israel.

II

Que tem tudo isto a ver com *A vida e a restante vida* ou com *O mostrado e o escondido*? Façamos uma digressão e tentemos contar uma história do desenvolvimento humano.

Começemos pelo feto, ligado indissolavelmente à mãe, que o transporta, o protege e o alimenta e, em princípio, o ama, sem nada pedir em troca. Flutua no líquido amniótico materno,

movimenta-se precocemente e com facilidade, e a complexização e o amadurecimento crescentes do seu sistema nervoso e dos seus órgãos dos sentidos, vão-lhe fornecendo meios para um começo de descoberta de si próprio e do que o rodeia: entendimento rudimentar, aos nossos olhos, provavelmente **primordial e decisivo**, para o sentir do próprio feto.

Poderemos imaginá-lo com um sentimento crescente de **integração num tudo**, e este seu **narcisismo originário** talvez tenha alguma correspondência com o que os adultos designaram por um **sentimento oceânico** ou de ligação/fusão universal (Sandor Ferenczi, 1977, *Thalasse – Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*. Paris: Payot) ou, ainda, como um **sentimento originário de infinito**.

O nascimento introduz uma rotura primordial, um rasgão nessa ilusão de totalidade, de homeostasia permanente e definitiva, no feto-bebé, sem ele ter que fazer qualquer esforço para o conseguir: o Outro faz a sua aparição e o recém-nascido só a pouco e pouco vai recuperando deste **rasgão narcísico primordial**, desta fissura que se abriu à sua frente, para não mais fechar. **O tudo quebrou-se em partes**, para não mais se reconstituir na totalidade, como o Humpty Dumpty, da *Alice no país das maravilhas*.

Neste sentido, designo, o outro inicial, a mãe, como o **objecto dramático primordial**, que se ajusta / desajusta, encontra / desencontra, entende / desentende, com o seu bebé, **o sujeito dramático primordial**.

Na **arena dramática primordial** dos primeiros tempos de vida, ambos têm de se sujeitar a uma **travessia dramática primordial**, até conseguirem chegar ao bom porto de uma sintonia afectiva dominante: há bebés e mães felizes.

Embora haja **desentendimentos primordiais**, inevitáveis e, mesmo, necessários, para a construção de uma mãe e de um bebé, emocionalmente separados e aceitando-se como diferentes,

a comunicação rica que emerge de um **fundo de fascínio mútuo**, de uma **partilha primária de afectos**, ajuda a que se 'destoxifiquem' um ao outro (Michael Eigen, 1999, *Toxic nourishment*. London: Karnac Books.).

Persiste e persistirá, no entanto, no bebé, no que vai ser toda a sua vida, o sentimento de uma **falha básica**, no sentido de Michael Balint (1968, *Le défaut fondamental*. Paris: Payot, 1971.), isto é da inultrapassibilidade do **rasgão narcísico primordial** de que acima se falou, por melhor que seja o entendimento mãe-bebé. E ainda não falámos na aparição do pai e do seu papel fundamental, o que faremos um pouco mais adiante.

A área dramática primordial é **enigmática** para os dois parceiros, mais para o bebé, que procura descobrir e aprofundar, no objecto dramático primordial, áreas ou aspectos ou facetas, a que atribui quase um estatuto de objectos separados: de um **objecto passional**, de um **objecto estético** e de um **objecto religioso**, todos no campo dos afectos. Ao lado, ainda cria um **objecto científico**, onde procura exercer uma compreensão desafectada.

O **objecto passional** pressupõe um sujeito apaixonado, apropriador do objecto desejado, recorrendo à violência, sempre que necessário; o **objecto estético** é criado pelo sujeito espantado e fascinado pela beleza do mundo, onde se destaca a beleza da mãe – canto, música e dança, luz, cores e formas; o **objecto religioso** parte de uma confiança sem limites e de uma adoração reverencial experimentada pelo sujeito, conduzindo a um sentimento de transcendência quanto ao objecto da adoração. Estes vários 'objectos' espraiam-se por tudo que os rodeia e deles emergem **as musas** e as **anti-musas primordiais**.

Eros e **Tanatos**, ou afectos eróticos e afectos destrutivos, vão desempenhando o seu papel de instrumentos exploradores da realidade, conduzindo a **distinções** e a **arrumações primordiais**, tanto quanto ao outro, como quanto ao próprio, blocos construtores de uma complexidade crescente da vida mental.

O bebê aprende a distinguir o prazer do desprazer, o bem-estar do mal-estar, o bem-estar que só pode vir dos outros do bem-estar que poderá vir de si, a presença da ausência, o bom do mau, por fim, o bem do mal; cria o eu e o tu, depois, também o outro e os outros, distingue os sexos e que pertence só a um deles, 'arruma-se' numa geração diferente da dos pais.

Vai emergindo o **sujeito criativo**, o **sujeito sonhador**, progressivamente mais capaz de **vivências ilimitadas**, de **vivências infinitas**.

Buscando suporte no sentimento originário de infinito, fetal, chega-se a uma capacidade para um **infinito consolidado**, por uma travessia dramática primordial conseguida.

Neste infinito, campo da subjectividade enriquecida, *que procura cerzir a falha básica*, situar-se-á a **arte**, todas as artes e a **metafísica**, todas as metafísicas. Dominam as qualidades.

A caminhada para a compreensão científica do objecto, conduzirá aos **indefinidos**, parciais, distintos do infinito que só pode ser **total** (René Guenon, 1946, *Les principes du calcul infinitésimal*. Paris: Gallimard; René Guenon, 1984, *Les états multiples de l'être*. Paris: Guy Trédaniel/ Les Éditions Vega) e às **ciências** no sentido mais tradicional do termo, outro modo de *procurar cerzir a falha básica*. Distingue-se a inclusão da exclusão, o dentro do fora, a tangência da secância, o fechamento da abertura; depois, a numeração (cardinalidade) e a sua ordem ou sequência. Tendem a dominar as quantidades.

Urge falar no pai, que desigmo por **terceiro salvador**, por levar à formação dinâmica de um **triângulo**, onde antes só havia um **segmento de recta** a ligar o duo bebê-mãe: introduz respiração, introduz diferença, introduz lei, cria-se o **objecto ético**. Poderá, talvez, distinguir-se um terceiro salvador **afectuoso** de um terceiro salvador **cognitivo**. De todo o modo, passou-se para uma **travessia dramática consolidada**, salvadora para todos, que vai ocorrendo

numa **arena dramática** que se tornou **de reequilíbrio** e que conduz a **objectos consolidados de amor, de ódio e de conhecimento**.

III

Consciente e inconsciente: é a altura de falar neles, de caracterizá-los e de distingui-los. Será que tudo o que até agora se descreveu, ocorre só num plano consciente? Seguramente que não, mesmo para o senso comum.

Para Freud, o que é inconsciente ocupa uma parcela muito importante da vida mental e é bem mais vasto do que o que, num determinado momento, não figura no campo da consciência, embora seja facilmente consciencializável, campo de consciência onde seria impossível a coexistência, em simultaneidade, de todos os conteúdos da memória. A parte mais importante mas menos visível do inconsciente, seria a constituída por conteúdos recalçados, expulsos do campo da consciência, por inaceitabilidade afectiva e ética, só recuperáveis indirectamente pela interpretação de ‘sintomas de compromisso’, que os representariam (Jean Laplanche & Jean-Bernard Pontalis, 1967, *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris: P.U.F, pág. 197.).

O conceito de inconsciente foi sendo posteriormente enriquecido pela afirmação da existência de um **inconsciente originário**, não recalçado, criado na fase pré-verbal do bebé.

Embora partindo de Freud, o psicanalista chileno Ignacio Matte-Blanco, deu, nos anos setenta e oitenta do século passado, um gigantesco passo em frente na descrição e entendimento do inconsciente, pelo recurso a lógicas matematizáveis. Procurarei resumir apenas alguns pontos que podem ter interesse para esta conferência, retirados dos seus livros *The unconscious as infinite sets – An essay in bi-logic*, de 1975 (London: Duckworth) e *Thinking*,

feeling and being – Clinical reflections on the fundamental antinomy of human beings and the world, de 1988 (London: Routledge); colhi, ainda, elementos do livro *Unconscious logic*, escrito em 1995, por Eric Rayner (London: Routledge), onde este autor procura mostrar a fecundidade do pensamento de Matte-Blanco.

Começemos por uma primeira distinção entre a **lógica científica** e a **lógica do inconsciente**.

Na lógica científica – por definição, consciente ou procurando, mesmo, ser hiperconsciente – encontram-se, pelo menos, **o princípio da identidade** – A é idêntico a A –, **o conceito da lógica de dois valores ou bivalente** – ou é A ou não é A –, **o princípio da contradição formal** – duas afirmações contraditórias não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo –, **o princípio da incompatibilidade** – A não pode ser diferente e totalmente igual a B –, e a **operação da subtracção** – se uma parte é subtraída a um todo positivo, esse todo tem de ficar menor.

As lógicas do inconsciente, segundo Freud, incluem, a **Ausência de contradição mútua e de negação**, o **Deslocamento**, a **Condensação**, a **Ausência de tempo** e a **Substituição da realidade externa pela realidade interna**. Matte-Blanco ainda encontra, implícitas nas ideias de Freud, outras características dessas lógicas, como a **Presença simultânea de contraditórios**, a **Alternância entre ausência e presença de sucessão temporal**, a **Conexão lógica representada como simultânea no tempo**, a **Causalidade como sucessão**, a **Equivalência entre identidade e conjunção de alternativas**, a **Semelhança**, a **Co-presença do pensar e do não-pensar** e a **Desorganização profunda da estrutura do pensamento** (Matte-Blanco, 1988, *Thinking, feeling and being*. London: Routledge, págs. 7-9).

A parte verdadeiramente original de Matte-Blanco e em que me vou deter um pouco, embora, inevitavelmente, de um modo simplificado,

vem da sua caracterização inovadora destas lógicas, a consciente e a inconsciente, centrada na teoria matemática dos conjuntos: a lógica consciente, que anda próxima da lógica científica, seria uma **lógica assimétrica**, baseada em **processos assimetrizantes**, enquanto a lógica inconsciente seria **lógica simétrica**, baseada em **processos simetrizantes**. Que quer ele dizer com isto?

Um exemplo simples da distinção assimetria/simetria. A afirmação, *O João é o pai do António*, é, na lógica consciente, uma afirmação assimétrica, pois que a relação de paternidade só pode ir de pai para filho e não pode ser invertida. Mas, numa lógica simétrica, como a que pode surgir num sonho, seria idêntico dizer *O João é o pai do António*, como *O António é o pai do João*: o que aí importaria seria a característica *pai*, ou ser pai como modo de ligação entre duas pessoas, independentemente de a quem ela se pudesse aplicar.

Matte-Blanco afirma que toda a nossa vida mental é constituída por conjuntos de processos de assimetria e de simetria, dir-se-ia em somatório ou em íntima ligação, mas em que as proporções de uns e de outros varia, raras vezes surgindo em estado puro. Por isso designa como uma **bi-lógica**, a lógica que organiza a nossa vida mental.

Como já dissemos, Matte-Blanco utiliza como conceito matemático básico, para fundamentar as suas ideias, a teoria dos conjuntos.

A mente seria formada por uma série infinda de estratos ou de conjuntos, dos mais à superfície, onde dominaria a assimetria, aos mais na profundidade, onde a simetria se imporia progressivamente: de um modo dominante, à superfície, de divisão e diferenciação, chegar-se-ia, na profundidade, a uma indivisibilidade e indiferenciação progressivas.

Estes estratos podem ser reunidos em cinco principais.

O **primeiro estrato** seria o da diferenciação e da assimetria máxima, correspondendo a estados de consciência plena. Já incluiria, no entanto, alguns processos em que, ao lado de uma diferenciação predominante, surgiriam semelhanças.

No **segundo estrato**, as semelhanças já seriam o mais importante, com as emoções a ligar os elementos do estrato: as emoções seriam simetrizantes. Conteria, ainda, algumas diferenciações.

No **terceiro estrato**, as semelhanças acentuam-se, com os elementos de uma classe, a serem tomados pela classe inteira. Seria o estrato das emoções e dos preconceitos intensos, e nele haveria uma grande tendência para as simetriações, com atenuação progressiva das diferenças. Iniciar-se-iam os **processos de intemporalização**, com os instantes tenderem a ter todos as mesmas características.

No **quarto estrato**, as semelhanças tornam-se extremas, as diferenças muito reduzidas. As classes juntam-se a outras classes, formando classes mais abrangentes, de grande poder simetrizante.

É o estrato da **ausência de contradição**, em que qualquer afirmação é igual à sua negação. Chega-se à **identidade da realidade psíquica com a realidade externa**.

No **quinto estrato**, o mais profundo, os processos de simetriação tendem para a **indivisibilidade**, onde tudo é igual a tudo. Residiria, aqui, o conceito de **infinito** e de **eternidade**, aqui se poderia criar o conceito de **transcendência**, daqui poderia emergir o conceito de **Deus**.

Esta separação em estratos é, no entanto, apenas uma simplificação da realidade, para melhor entendimento destes conceitos, havendo, sim, uma continuidade na vida mental, regida por uma dinâmica de processos bi-lógicos, de intensidade variável. Não esqueçamos, também, que à medida que os processos de simetriação se intensificam, mais eles se estruturam de um modo

inconsciente, inacessível ao indivíduo em situação de predomínio da lógica assimétrica.

IV

Continuando com Matte-Blanco e procurando aplicar as suas ideias ao desenvolvimento afectivo e cognitivo da criança pequena, os processos de simetria antecipariam os de assimetria, sendo a sua estratificação mental – com todas as restrições a pôr ao conceito de estratos – da profundidade para a superfície, o que ajudaria a entender o seu lento acesso à racionalidade e a impossibilidade de recuperar memórias do inconsciente profundo, formado quando os processos de assimetria eram rudimentares e as emoções fortes, com as suas vincadas capacidades de simetria, dominavam. Só com a aparição da linguagem se vai conseguir dar uma ordem consolidada a estes estratos mais profundos, adquirindo pujança os processos de assimetria, mais à superfície.

No entanto, os estratos profundos não desaparecem, continuam a influenciar tudo o que sentimos e pensamos e, sobretudo, como **nunca nos conformamos com a nossa falha básica**, procuramos buscar, em toda a nossa vida mental e no nosso encontro com os outros e com o mundo, projectos para a sua superação, embora, no fundo, a saibamos irrealizável.

Daqui brotam os meus sonhos sobre o Verão e o Algarve, aqui nasce a procura da oliveira pela Carol Drinkwater, daqui emerge, sob a forma bi-valente, superior, da poesia, o canto que tanto nos toca, da Sofia de Mello Breyner Andersen.

Começámos acompanhados pela Sophia, neste périplo de conhecimento do inconsciente, de confiança no inconsciente e de aproximação da *Vida e da restante vida* – terminemos na sua companhia:

MUSA

Aqui me sentei quieta
 Com as mãos sobre os joelhos
 Quieta muda secreta
 Passiva como os espelhos

Musa ensina-me o canto
 Imanente e latente
 Eu quero ouvir devagar
 O teu súbito falar
 Que me fogue de repente