



<http://www.fct.pt>

... Arnaldo do Espírito Santo é um *uir bonus*. *Peritissimus*, sim, e em igual medida, mas um perito que jamais pôs a carreira ou o prestígio pessoal – que nunca reclamou ou impôs – à frente da amizade leal para com os colegas e do cuidado e atenção constantes para com os alunos. Gerações e gerações de estudantes foram aprendendo a conhecer (e, por isso, a amar) as línguas clássicas pela mão e a orientação sábia de Arnaldo do Espírito Santo.

Maria Cristina Pimentel e Paulo Farmhouse Alberto

Publicação com o apoio de

U LISBOA

UNIVERSIDADE
DE LISBOA



FCT

FACULDADE
DE LETRAS
UNIVERSIDADE
DE LISBOA



O Centro de Estudos Clássicos é uma unidade de investigação
financiada por

FCT



Vir bonus peritissimus aeque

Estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo



Maria Cristina Pimentel e Paulo Farmhouse Alberto (eds.)

Vir bonus peritissimus aequē.

**Estudos de homenagem
a
Arnaldo do Espírito Santo**

**Maria Cristina Pimentel
Paulo Farmhouse Alberto
(eds.)**

Centro de Estudos Clássicos

**LISBOA
2013**

Título:

Vir bonus peritissimus aequē.

Estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo

Edição de:

Maria Cristina Pimentel

Paulo Farmhouse Alberto

Revisão: Ana Matafome, Ricardo Nobre e Rui Carlos Fonseca

Publicado por:

Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa

Alameda da Universidade

1600-214 Lisboa – Portugal

Tel.: (351) 217 920 005

Fax: (351) 217 920 080

E-mail: centro.classicos@fl.ul.pt

Website: <http://www.fl.ul.pt/cec>

Paginação e impressão:

Grifos – Artes Gráficas, Lda.

Capa: Paulo Pereira

Foto de capa: José Furtado

Número de exemplares: 500

Lisboa | 2013

ISBN: 978-972-9376-29-0

Depósito Legal: 366077/13

À Mesa da Vida. Comunidade e comensalidade em Michel Henry¹

JOSÉ MARIA SILVA ROSA
Universidade da Beira Interior
josemariasilvarosa@gmail.com

I

Uma das mais recentes propostas de leitura dos textos bíblicos, em especial dos evangelhos, a chamada *teologia narrativa*, apresenta a comunidade e a comensalidade como lugares privilegiados de revelação e de relação evangélicas². Foi à mesa, durante as refeições, que Jesus proferiu algumas das suas mais significativas palavras e teve gestos absolutamente reveladores da Vida superabundante em que vivia. Foi também à mesa que operou a inversão entre uma hospitalidade formal, exterior e protocolar, de um fariseu como Simão³, gestos sociais exangues da vida, e a hospitalidade vital e originária das lágrimas e dos perfumes de Maria Madalena, ajoelhada aos pés dessa mesma mesa. E foi ainda à *mesa* – será preciso recordá-lo? – no *pathos* da Última Ceia, que Jesus enlaçou num único e mesmo *logos* de vida quer a narrativa de uma comunidade escatológica quer as realidades vitais por excelência do pão e do vinho de todos os dias: *Tomai e comei todos...; tomai e bebei todos...; fazei isto em memória de mim*⁴.

É para nós significativa a comum orientação (apesar de tudo o que as separa, pois não ignoramos as críticas de Michel Henry às pretensões da Teologia Filosófica) entre

¹ Este texto de Homenagem tem por base uma comunicação ao *Congresso Internacional “(Re)Lire Michel Henry. La Vie et les Vivants”*, que decorreu no Institut Supérieure de Philosophie da Université Catholique de Louvain-la-Neuve, nos dias 15-17 de Dezembro de 2010. O título “À Mesa da Vida” exprime na perfeição o que posso e quero homenagear e, ao mesmo tempo, agradecer ao Professor Arnaldo Espírito Santo: horas e horas de trabalho conjunto à *mesa* dos textos de Santo Agostinho (*Confessiones; De Trinitate...*), labor às vezes prolongado num almoço ou num jantar reparadores, à beira Tejo. Nesse ambiente de comensalidade e de relação, durante alguns anos, nasceu a admiração e o respeito pelo Académico rigoroso e de vastíssima cultura, bem como a amizade pelo Homem generoso e bom. *Plurimos annos!*

² Por exemplo, JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA, *A Construção de Jesus*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2004.

³ Lc 7, 36-50.

⁴ Cf. *Le Fils du Roi*, Paris, Galimard, 1981; MICHEL HENRY, “Narrer le Pathos”, *Phénoménologie de la vie, Tome III. De l’art et le politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 319.

esta abordagem narratológica e o modo como o autor das obras *Eu Sou a Verdade*⁵; *Palavras de Cristo*⁶; e *Encarnação. Para uma Filosofia da Carne*⁷, leu ele próprio ainda mais radicalmente os evangelhos, muito em particular o evangelho de São João. M. Henry vê aí, *in actu exercito*, por antecipação e em abundância, o cumprimento da inversão da filosofia tradicional, na sua matriz fenomenológica grega e husserliana.

Para esta fenomenologia das essências (eidética), o que interessa em primeiro lugar e acima de tudo é ver o *eídos*, a *ideia*, pois “a fenomenologia histórica não é um romance” (antes um projecto de ciência universal). Mas para a integral Fenomenologia da Vida, ao invés, o que importa mais que tudo é a fome singular de Pedro, a angústia concreta e íntima de Ivette⁸, a sede de Lázaro, a escuta atenta de Maria, irmã de Marta, os afazeres desta na cozinha, por *entre tachos e panelas*, o arrependimento, o desejo, as lágrimas e as fragâncias de Maria Madalena, o perdão de Zaqueu em cima do sicómoro, a alegria e o maravilhamento de Maria no *Magnificat*, a solidão e a agonia de Cristo no Getsémani... Quer dizer, os lugares e as relações em que a vida se experiencia a si mesma subjectivamente como vida afectiva, em todas as suas modalidades mais concretas, mais humildes e mais extremas.

São numerosas as passagens em que, nas suas obras (v.g., *Encarnação*, § 12, *Eu Sou a Verdade*, etc.), M. Henry, entregando-se a um refinado e subtil exercício de intertextualidade com os evangelhos – v.g., Mt 25, 35-36: “tive fome e destes-me de comer; tive sede e destes-me de beber; era estrangeiro e recolhestes-me; estava nu..., estava doente..., estava preso...” – nos propõe a hospitalidade, a comensalidade e a comunidade como *oportunidades*, isto é, como as *boas* ou as *melhores ocasiões* (*kairoi*) para uma verdadeira *teologia narrativa* enquanto raconto do *pathos-avec*, do *ser-com*, na sua própria fulgurante adveniência. A mesa da partilha do pão é um dos lugares privilegiados da auto-revelação da Vida dos viventes. Será preciso recordar a propósito, *na sombra do Carvalho de Mambré*, que *hospitalidade* e *pathos* partilham da mesma semântica? Que *hóspede*, do latim *hospes*, *hospitis*, significa simultaneamente *aquele que é recebido* e *aquele que recebe*, designando no mesmo movimento duas pessoas unidas pelos laços da visitaçã e do acolhimento?

Devemos dizer, portanto, que a singularidade desta vida que se experiencia a si mesma em cada sensação de fome, de sede, de frio, em cada cheiro ou sabor se encontra na própria raiz da comunidade e da comensalidade porque a Vida não é nunca uma totalidade abstracta ou uma parcialidade solipsista. Una, declina-se sempre no plural dos muitos viventes enlaçados, resolvendo praticamente, i.e., *pateticamente*⁹, o velho problema grego da relação entre o Uno e o Múltiplo. Se no pensamento ocidental, na sua quase totalidade, o primado foi sempre o da tradição óptica, vigilante, assacando como grosseiras as impressões dos outros sentidos, em especial as do tacto, importa

⁵ MICHEL HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996 [*Eu sou a Verdade. Por uma filosofia do cristianismo*, Lisboa, Vega, 1998].

⁶ MICHEL HENRY, *Paroles du Christ*, Seuil, Paris, 2002.

⁷ MICHEL HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000 [*Encarnação. Uma Filosofia da Carne*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001].

⁸ MICHEL HENRY, *Incarnation...*, § 12, p. 107 : “Voici qu’Husserl nous dit que la singularité de cette vie, de la *cogitatio* et son existence réelle n’ont aucune importance”.

⁹ Em Michel Henry, a noção de *pathos* (paixão, prova, o que se sofre, o que se experimenta...) tem um significado especial que está nos antípodas do sentido depreciativo que o uso comum atribui a *patético*. Podemos mesmo dizer que esta noção está no centro da sua Filosofia. A Vida é *pathos* porque se experiencia a si mesma, porque se auto-revela numa possibilidade radical e inextática.

atender ao que ficou nas margens dessa metafísica da luz, mormente aos sabores e aos aromas que nos chegam da mesa posta¹⁰.

Assim, em primeiro lugar e antes de avançarmos, importa delimitar a nossa intenção e os textos como que dialogámos. Não quisemos seguir aqui as obras principais de Michel Henry, que já uma certa escolástica henryana vem privilegiando, mas antes auscultar os interstícios de pequenos artigos, alguns textos em diálogo, partículas e passagens quase diáfanas, porque na singularidade destes textos encontramos o mesmo *élan* vital que anima o conjunto de toda a sua obra, ainda que, o que é mais importante para nós, de forma tateante, experiencial e sem intenções sistemáticas. Seguimos assim mais de perto apenas três textos de M. Henry: “Pour une phénoménologie de la communauté”, que é o ponto 2 do III.º capítulo de *Phénoménologie matérielle*¹¹ – significativamente intitulado *Pathos-avec* – e os dois últimos estudos (VII, VIII) de *Phénoménologie de la vie, Tomo III. De l’art et le politique*, intitulados “Narrer le pathos” e “Phénoménologie matérielle et langage (ou Pathos et Langage)”. É pois com estes textos que nós próprios nos assentamos à mesa da *lectio* de M. Henry.

II

Apesar de não nos querermos cingir à referida *teologia narrativa*, não podemos deixar de explicitar esta recente proposta de leitura dos evangelhos, para notar sobretudo o que nos parece ser uma sintonia de fundo que, como se disse, não podemos descartar *a priori*. Poderíamos começar por notar que o projecto, ou melhor, a necessidade de uma *teologia narrativa* surgiu já nos anos sessenta do século passado (ainda que a prática dessa leitura seja anterior), contra uma *teologia especulativa e transcendental* que tendia a esvaziar os conteúdos concretos das narrativas e das acções de Jesus, descolorindo as referências vitais e singulares, as histórias de vida, os dramas, as perplexidades e os excessos de que os evangelhos estão cheios. No mesmo movimento, também se erigiu contra uma *teologia moral* ou mesmo moralizante que pretendia retirar dos textos evangélicos ensinamentos intemporais e até dogmáticos, valendo para todos e para sempre, teologia que deixava na sombra as narrativas irredutíveis, as situações problemáticas, as hesitações (v.g., o episódio do jovem rico¹²), os momentos pessoais decisivos de questionamento e/ou de adesão à fé¹³.

Evidentemente que existem muitos matizes diferentes no interior desta leitura orientada que se chama *teologia narrativa*. Temos perfeita consciência de que estamos a esquematizar e a reduzir uma abordagem que é mais complexa e diversificada¹⁴. O que pretendemos por agora é apenas sublinhar a comum orientação, próxima do evangelho de João (e não só) que afirma que a *teo-logia* como tal é *narrativa*, isto é, que Deus se articula em si mesmo como raconto imemorial. Deus não tem palavras: Ele é Palavra. Quer dizer, o *logos* divino é de per si um *logos* narrativo, um *entretien infini* que, nas

¹⁰ Cf. a propósito o texto notável de STANISLAS BRETON, “Saveurs, parfums, couleurs”, in *Poétique du sensible*, Cerf, Paris, 1988, pp. 107-119.

¹¹ MICHEL HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 160-179.

¹² Mt 19, 16-30; Mc 10, 17-31; Lc 18, 18-30.

¹³ PAUL RICŒUR, “Vers une théologie narrative: sa nécessité, ses ressources, ses difficultés”, in Paul Ricœur, *L’herméneutique biblique*, Cerf, Paris, 2000, pp. 326-342.

¹⁴ Cf. JOÃO MANUEL DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Lisboa, Alcala, 2003, pp. 297-378.

palavras, nas histórias, nas parábolas, nos gestos e acções de Cristo, manifestou para nós a sua vida íntima: *o Verbo fez-se carne e habitou entre nós*¹⁵.

Neste sentido, também a *teologia narrativa* é uma *teo-logia* em desenvolvimento e em processo (no sentido do genitivo subjectivo do *Verbum Dei*), muito em especial se temos em conta a linguagem concreta, simbólica e realizante presente nas palavras e acções de Jesus, outrossim nas narrativas de fé das comunidades cristãs primitivas. Por exemplo, nos *Actos dos Apóstolos* ouvimos Pedro a dizer: “Ouro e prata não tenho, mas o que tenho te dou: Em nome de Jesus Cristo, o Nazareno, levanta-te e anda!”¹⁶. Em forma de palavra eficaz, capacitada para realizar taumaturgicamente o que diz, a *narrativa teo-lógica* prolonga-se em *oiko-nomia* salvífica. Não opera, pois, ao nível notional e conceptual (“visível”), logo a seguir dogmático, mas demanda-se o solo vital da fala e do uso em que a linguagem e os símbolos são performativos, quais sacramentos *que realizam aquilo que significam*. Tais símbolos comportam uma inteligibilidade imanente que não se dá a ver de fora: é a inteligibilidade da vida partilhada no interior da comunidade, na qual, ainda segundo os *Actos* (2, 44-46), os primeiros cristãos, *unânimes e assíduos à fracção do pão, tinham tudo em comum*. As histórias individuais de vida encontram a sua significação mais profunda à luz da *communio* que as recebe, as escuta e as celebra como *suas* (como no caso dos discípulos de Emaús, Lc 24, 13-35). Para exprimir isto através das palavras de Hans W. Frei, *trata-se de uma história concreta de vida*¹⁷. A vida nunca se declina no universal abstracto, numa história de todos e de ninguém¹⁸. Aí só há significações noemáticas irreais, vazio, morte... Por isso, no dizer de P. Ricoeur, a *teologia narrativa* não quer ser nem significar uma teologia da história que faça da Bíblia um *récit niveleur*, uma espécie de história prototípica, sinóptica e totalizante, que podemos ver como um todo, aprender e ensinar à maneira de Hegel como uma *fenomenologia do espírito*, por exemplo. Pelo contrário, é olhar de ângulo, obliquamente, é uma *visée* situada num lugar e num momento precisos – é caso para dizer: *ao canto e aos pés de uma mesa*. Urge pois denunciar e recusar as totalizações ilusórias e apressadas, bem assim o cortejo de desmesuras que as acompanham.

Naquela espécie de teologia histórica e moral, a concordância plena dos enunciados leva sempre a melhor sobre a discordância e tragicidade das situações singulares. A dialéctica resolve sempre as contradições. Mas é precisamente o contrário que em muitos lugares nós escutamos e vemos nas palavras, nas parábolas e nos gestos concretos de Cristo: ele veio como sinal de contradição. Fala e dirige-se *in recto* a Simão, por exemplo, mas *volta-se* para Madalena *in obliquo*: “Vês esta mulher? Entrei em tua casa e não me deste água para lavar os pés; mas ela, banhou-mos com as suas lágrimas e enxugou-mos com os seus cabelos. Não me deste o ósculo; mas ela, desde que entrou,

¹⁵ MICHEL HENRY, “Phénoménologie matérielle et langage (ou Pathos et Langage)”, in *Phénoménologie de la vie*, cit., p. 342: “En suivant le célèbre Prologue de Jean, nous prenons en considération l’affirmation abyssale selon laquelle ‘le Verbe s’est fait chair’, c’est-à-dire homme, une seule personne en Jésus Christ, devient alors intelligible ce fait singulier que le Christ a deux paroles : celle d’une vie finie qui dit sa fatigue, qui demande à la Samaritaine, ‘donne-moi à boire’, celle du Verbe, d’autre part, en qui la Vie absolue se dit à elle-même, avec ses déterminations phénoménologiques radicales : ‘Avant Abraham, Moi...’ — ‘Moi, [...] la Vérité, la Vie’”.

¹⁶ At 3, 6: “Petrus autem dixit: “Argentum et aurum non est mihi; quod autem habeo, hoc tibi do: ‘In nomine Iesu Christi Nazareni surge et ambula!’”

¹⁷ Apud PAUL RICOEUR, “Vers une théologie narrative...”, cit., p. 327.

¹⁸ Cf. HANS W. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, Yale University Press, 1974.

não cessou de beijar-me os pés. Não me deitaste óleo na cabeça; mas ela, ungiu-me os pés com perfume precioso. Por isso te digo: se os seus pecados lhe são perdoados, é por causa do seu grande amor. Mas ao que pouco se perdoa, pouco ama”¹⁹.

Nestas observações de Cristo a respeito do ritual de hospitalidade próprio de quem oferecia uma refeição a um convidado vemos a discordância sobrepor-se à concordância; temos o mesmo desacordo, o mesmo poder crítico e profético na perícopa da Mulher Adúltera (Jo 8, 2-11), na parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37), no episódio do Fariseu e do Publicano (Lc 18, 9-14), e em muitos outros lugares. O evangelho não é propriamente um lugar de *bom senso*, mas de uma prodigalidade e de um excesso que incomoda e desconcerta a sensatez do mundo. Em todas estas passagens evangélicas, sublinhadas e reforçadas pela *teologia narrativa*, vemos Jesus falando e agindo *in uno ictu* para descobrir o que está escondido sob o visível, sob o espectacular, para libertar tudo o que é marginal para o pensamento triunfante deste mundo, tudo o que fica sempre quieto e calado *ao canto e aos pés de qualquer mesa*. De acordo com a bela e significativa expressão de J. B. Metz, Jesus vem desligar e soltar as “memórias perigosas”²⁰, quer dizer, libertar as possibilidades mais íntimas da Vida nas quais o passado permanece constantemente aberto a novas significações, mantendo ainda e sempre o seu potencial de transfiguração do presente, v.g., através do perdão. Entrelaçada como a existência concreta, a narrativa tem o poder de ser um lugar de troca e de partilha das experiências cruciais²¹ da nossa vida (para M. Henry a *comunidade de vida* também inclui os mortos)²².

E para concluir esta brevíssima incursão no terreno da *teologia narrativa*, queremos apenas notar mais uma vez a analogia com a inversão da fenomenologia proposta e realizada por Michel Henry. Assim como aquela se erige contra a teologia especulativa, moralizante e paradigmática, assim a fenomenologia radical da vida opera a inversão da fenomenologia histórica, grega e husserliana, a qual, enquanto *ciência das essências*, de escopo transcendental, esquece as histórias singulares, a fome de Pedro, a sede de Lázaro, a angústia de Maria, numa palavra, a vida concreta dos viventes, pois que – para repetir mais uma vez as palavras de Husserl – *a fenomenologia não é um romance*.

Nos dois casos, a narrativa é a linguagem em que a experiência do *pathos-avec* pode dizer-se sem ser traída pelo voyeurismo da intencionalidade exterior e curiosa. Ao invés, o raconto manifesta a vida sem a esvaziar do seu *pathos*; na narrativa o *pathos-avec* experiencia-se como em seu mesmo elemento vital, *chez-soi*... Deste modo, a fenomenologia radical da vida, ao contrário do dizer de Husserl, pode e deve ser nar-

¹⁹ Lc 7, 44-47: “Et conversus ad mulierem, dixit Simoni: ‘Vides hanc mulierem? Intravi in domum tuam: aquam pedibus meis non dedisti; haec autem lacrimis rigavit pedes meos et capillis suis tersit. Osculum mihi non dedisti; haec autem, ex quo intravi, non cessavit osculari pedes meos. Oleo caput meum non unxisti; haec autem unguento unxit pedes meos. Propter quod dico tibi: Remissa sunt peccata eius multa, quoniam dilexit multum; cui autem minus dimittitur, minus diligit”.

²⁰ Cf. JEAN BAPTIST METZ, “A Short Apology of Narrative”, in *Concillium*, 9, 1973, pp. 84-96.

²¹ Cf. “The Storyteller” de WALTER BENJAMIM, apud PAUL RICOEUR, “Vers une théologie narrative...”, cit., p. 329; MICHEL SERRES, *Para celebrar a partilha* (trad. port. José M. Silva Rosa), in *Viragem*, n.º 39 (Setembro-Dezembro), 2001, pp. 19-23 [*Pour célébrer l'échange*, Conferência proferida no dia 5 de Novembro de 1992, por ocasião da inauguração da Villa Kujoyama, em Kyoto, no Japão].

²² Cf. MICHEL HENRY, “Phénoménologie matérielle et langage (ou Pathos et Langage)”, p. 346; Id, “Pathos-Avec 1. Réflexions sur la *Cinquième Méditation Cartésienne* de Husserl”, in *Phénoménologie matérielle*, p. 154: “Considérons une autre communauté, plus vaste et qu'on estimera à ce titre plus significative: la communauté avec les morts”.

rada através do romance. Foi isso, em nosso entender, que levou M. Henry a também escrever vários romances: *Le jeune officier* (1954), *Amour aux yeux fermés* (1976) et *Fils du Roi* (1981)²³. Estes romances não são uma excrescência ou uma qualquer variação diletante do autor. Pelo contrário, eles decorrem directamente do âmago da sua filosofia da vida.

III

No texto “Narrer le pathos”, ele próprio resultante de um diálogo entabulado com Mireille Calle-Gruber, M. Henry reconhecia que tudo o que de importante quisera dizer poderia tê-lo sido à maneira de uma “criação literária”²⁴, que não a do filósofo, do fenomenólogo ou do professor. Estes, de facto, no seu modo de expressão, dependem da instituição escolar, universitária e das suas exigências metodológicas, elas próprias expressão de uma racionalidade tipicamente grega e ocidental que se desenvolveu especialmente no final da Idade Média e sobretudo na Modernidade. Ao contrário, afirma Michel Henry, “desde que pude fazer filosofia compreendi que procurava uma coisa diferente”²⁵. Era a própria intuição da Vida, manifesta em tão diferentes modalidades, que outrossim exigia o romance, a narrativa, o raconto... “O que eu conto [*raconte*], com efeito, é a *história da vida*, uma história de qualquer modo essencial (...). Contar tal história é contar uma história que se explica a partir de si mesma, uma história misteriosa mas compreensível”²⁶. Isto não o pode fazer a filosofia tradicional *que fala grego*, tal como a de Hegel, de Husserl ou de Heidegger: não lho permitem a sua intencionalidade, os seus processos conceptuais, as suas metodologias, o seu desejo de tudo ver na luz do mundo. Para os filósofos que pensam historialmente unicamente a história é compreensível; ela não comporta mistérios em si mesma (de notar que, na origem, *mysterium* não quer dizer ‘misterioso’, como quis a Modernidade, mas *celebração, realização, dramatização vivida*). Ora, as artes como a pintura, a música ou a literatura e outras de que ainda se falará, podem mostrar a *irreducibilidade da vida* de forma certamente mais adequada que a ciência, porque *naquelas artes, o próprio imaginário não é separável do pathos*²⁷, quer dizer, da sensibilidade encarnada.

Enquanto raconto / narrativa, o romance (por exemplo, a autobiografia de José em *O Filho do Rei*) pode manifestar o desvelamento progressivo, a *mobilidade* do *pathos* da vida no seu processo de auto-revelação. Por outras palavras, através da literatura ou da pintura, M. Henry quer dar-nos *o invisível da vida*, para evocar a este propósito a sua

²³ MICHEL HENRY, “Narrer le Pathos”, p. 313: “M. C.-G. – On comprend donc que, si vous avez choisi le roman, ce n’est pas seulement pour éviter l’approche plus (trop?) systématique de la philosophie mais c’est aussi parce que le roman permet peut-être de donner lieu à la part d’irréductibilité de *la vie*, à ce qui dépasse, à ce qui déborde toujours. En quoi le roman offre-t-il la forme adéquate à cet irréductible-là? M. H. – – Adéquate certainement. (...) Le roman repose sur l’imagination. Mais cet imaginaire lui-même n’est pas séparable du *pathos*. (...) Cette relation interne de l’imaginaire et du *pathos* est à l’œuvre dans mon roman [*Amour aux yeux fermés*]”.

²⁴ Idem, p. 309: “Dès le début j’ai été tenté par ces deux modes d’expression: ce que j’avais à dire pouvait recevoir une forme autre que l’analyse philosophique et s’inscrire tout aussi bien dans une création littéraire”.

²⁵ Idem, p. 310.

²⁶ Idem, p. 313.

²⁷ Cf. MICHEL HENRY, “Narrer le Pathos”, p. 313.

obra sobre Kandinsky²⁸. Quer dizer: a ver, a ouvir, a escutar, a tactear e saborear o *pathos* da vida que se frui a si mesma na manifestação de si a si, alguém de qualquer “êkstase” mundano. Na linguagem do romance, como em outras formas de arte, há uma *linguagem mais feliz* que na filosofia. Que quer isto dizer? Quer dizer que na arte (não na fenomenologia intencional, sempre voyeurista) podem coincidir o dito e o *como*, o conteúdo e a forma, o advento e o acontecimento²⁹. A filosofia intencional (constituente, objectivante, mundana), ao invés, exprime-se sempre numa *linguagem infeliz*, tardia, que desrealiza e afasta aquilo de que fala. Nas palavras do autor de “Narrer le pathos”, aquela coincidência encontra-se especialmente na linguagem dos afectos: “Pela minha parte, aquilo que procuro espontaneamente, é uma linguagem que desvele o afecto”³⁰, ou seja, uma linguagem em que o *pathos* e as suas elocuições coincidam. São deste género as *palavras de Cristo*. Sabemos também, porque ele próprio o confessou publicamente, que Michel Henry, depois de ter escrito os seus textos, os lia e revia em voz alta, a fim de os experienciar carnalmente, em todas as suas modulações emocionais e passionais, nas suas impressões mais originais. “É por isso que o estilo, em mim, não é senão uma respiração com tudo o que ela implica pateticamente. (...) A própria linguagem deveria ser o dizer da vida, da vida afectiva”³¹.

Com a respiração vital, o ritmo da voz e dos gestos, com todo este elemento afectivo, somos conduzidos ao coração mesmo onde se enraíza toda a linguagem: “este lugar é o corpo”³². O corpo ou, ainda melhor, a carne³³ é a linguagem originária da vida que se manifesta na sua *Noite*: nas suas dores e alegrias, medos e tristezas, padecimentos e fruições, angústias e enlevos, nas aspirações e desejos – numa palavra: na sua passibilidade radical. Precisamente, a propósito da relação entre a sua filosofia da vida com a *langage du récit* (seja este *conto-romance* seja *conto-corpo*, como se pode ver nas “camadas sedimentares” de um corpo vivido, marcado, sulcado pelo tempo e pelas experiências, em que o rosto, as mãos e as rugas constituem uma narrativa viva, uma “geologia” à flor da pele), M. Henry não deixa de se interrogar como quem procura: “Não sei bem como se poderia realizar na literatura o que fazem os dançarinos.

²⁸ MICHEL HENRY, *Voir L'invisible. Sur Kandinsky*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010; cf. WASSILY KANDINSKY, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, Denoël, Paris, 1989.

²⁹ Mas muitos romancistas, alquebrados na luta corpo a corpo com o seu Anjo nocturno, não concordarão com M. Henry a respeito desta *linguagem feliz*. Muitos deles debatem-se com a mesma desadequação, com a mesma *linguagem infeliz* que M. Henry denuncia na filosofia que *fala grego*. Aliás, noutras passagens M. Henry atribui também esse *poder desrealizante* e essa *infelicidade* à Poesia, o que é para nós muito discutível.

³⁰ MICHEL HENRY, “Narrer le Pathos”, p. 322.

³¹ MICHEL HENRY, “Narrer le Pathos”, p. 323. Consta que Gustave Flaubert, na fase final da criação dos seus romances, na privacidade da sua quinta, *gritava* os textos para lhes detectar os últimos erros, na demanda da coincidência entre *forma* e *fundo*, entre beleza e verdade. Chamava a isso “gueulades”. Agradeço esta observação ao meu caro Colega e Amigo Gabriel Magalhães. Acrescento ainda quanto ao nosso homenagem: quem conhece o modo de trabalhar do Prof. Arnaldo Espírito Santo, sabe que também ele gosta de reler e rever em conjunto, alta voz, as traduções do latim quando feitas em grupo, saboreando-lhes o ritmo, as sonoridades, as modulações, fermentando às vezes por alguns dias o que será a *forma debita*. Lembra-se, por exemplo, de *Confessiones*, VII, 18, 24: “non enim tenebam deum meum Iesum humilis humilem” / “Eu não seguia humilde o humilde Jesus”?

³² MICHEL HENRY, “Narrer le Pathos”, p. 323.

³³ Para um aprofundamento temático da tensão entre “corpo” e “carne” em Michel Henry, vide EMMANUEL FALQUE, “Y a-t-il une chair sans corps?”, in Philippe Capelle (éd.), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Cerf, Paris, 2004, pp. 95-133.

(...) Como chegar aí literariamente? Em todo o caso, foi isso que eu procurei fazer”³⁴. Quer dizer, pelo romance chegar ao quiasma em que a linguagem e o corpo se fundem enquanto presença viva. “O Dizer primitivo portanto não está nunca do lado do que é dito, isto é, mostrado; ele é aquilo que mostra”³⁵. É no exemplo dos dançarinos e da dança que esse quiasma se nos apresenta *in persona*. E neste lugar original em que o corpo-carne e a linguagem coincidem efectivamente e afectivamente chegamos ao nó decisivo daquilo que aqui procuramos transmitir. Assim, para melhor elucidar tal correspondência não queremos reter senão alguns *índices programáticos* de outro texto do autor, “Phénoménologie matérielle et langage (ou Pathos et Langage)”, cruzando-os a partir de dentro com a passagem evangélica de Maria Madalena aos pés de Jesus.

IV

De tudo o que se acabou de dizer pode retirar-se uma conclusão: o corpo-carne, no seu padecer e no seu fruir, no seu sofrer e no seu agir, é ele próprio palavra viva, narrativa carnal, manifestação dos poderes primordiais do *Eu Posso* radicalmente subjectivo e imanente³⁶, “*porque a maneira como a vida revela, é a [mesma] de que ela fala*”³⁷.

Então, podemos – melhor, devemos – reconhecer modalidades do corpo-carne não apenas na dança ou em outras artes consideradas mais nobres (música, pintura, literatura ...), mas igualmente nas actividades mais íntimas (como na entrega dos amantes) e nos ofícios mais quotidianos: o médico, a enfermeira, a ama, o artesão, o actor, o desportista, o construtor, o operário, o jardineiro, o enólogo, a florista, a cozinheira... “Com a linguagem do corpo, a dos gestos espontâneos que acompanham a existência quotidiana, da dança, do teatro, do desporto, etc., é um imenso domínio que se nos revela. Seria um erro pensar que aqui o termo ‘linguagem’ é apenas uma metáfora: um punho tenso, braços que se abrem têm uma significação imediata da mesma maneira que uma palavra”³⁸.

Isto, porém, como é evidente, não implica de modo nenhum uma *fenomenologia regional* nem das actividades ou profissões humanas nem da carne senciente, do corpo vivido, procedimento que daquelas faria um catálogo e retalharia este em partes discretas, fazendo dele um agregado exterior de partes, um conjunto de peças anatómicas, de funções biológicas, órgãos heterogéneos, processos bioquímicos, etc., etc.. Quer as actividades realizadas quer o corpo-carne são indissociavelmente expressões da subjectividade radical da Vida. Assim, porque todos aqueles poderes são poderes da Vida que se experiencia a si mesma na sua afectividade pura, importa remontar do “Eu Posso” primordial no qual se gera a própria ipseidade do vivente para as actividades ordinárias da vida de todos os dias. Então, quer na pintura quer na música, mas já igualmente “nos seus estratos mais elementares, através dos diversos modos de existência – a cozinha, o trabalho, o repouso, o erotismo, a relação com os outros, quer com os vivos quer com

³⁴ MICHEL HENRY, “Narrer le Pathos”, p. 323.

³⁵ MICHEL HENRY, “Phénoménologie matérielle et langage (ou Pathos et Langage)”, p. 327.

³⁶ MICHEL HENRY, *Phénoménologie matérielle*, p. 148.

³⁷ MICHEL HENRY, “Phénoménologie matérielle et langage (ou Pathos et Langage)”, p. 335: “...*car la façon dont la vie révèle, c’est celle dont elle parle*” [itálico do autor].

³⁸ Idem, p. 344.

os mortos em geral, aquilo que se diz de cada vez não será uma forma como a vida se diz a si mesma em cada vivente, uma modalidade da sua palavra?”³⁹.

Confessamos que foi precisamente à luz deste trecho de M. Henry, com a sua referência concreta à cozinha, que se nos impôs a íntima relação entre comensalidade, comunidade e manifestação, tão presente nos evangelhos. Veio-nos também à mente o realismo sadio das palavras de Teresa D’Ávila, no *Livro da Fundações*, segundo as quais o Senhor também *anda na cozinha, entre tachos e panelas*⁴⁰, em significativa sintonia aliás, com a sentença de Heraclito de Éfeso, segundo a qual os *deuses também se encontram na cozinha*, junto à lareira⁴¹. Para a mística doutora, tal não podia deixar de querer dizer que a vida, a verdadeira vida, *mística*, não a vida pensada, conceptualizada e moralizada, está aí presente: no meio dos labores da cozinha, dos gestos, dos aromas, dos sabores e das cores dos alimentos, na fragância de broa acabada de sair do forno... Nada disto é estranho para os cristãos que vêem no pão e vinho sobre a mesa a *presença real* de Cristo no meio daqueles que se reúnem em seu nome – longe de qualquer *cousismo* reificante ou das tentações fisicistas do materialismo ingénuo. É isto que rigorosamente, noutras palavras, também encontramos em M. Henry: “Por um lado a vida, a acção, o conjunto das actividades subjectivas dos homens, o corpo vivo que dela é sede, mostram-se no mundo sob a aparência de comportamentos exteriores: nestes a vida se esconde sem cessar, contudo, de lhes constituir a única realidade. Por outro lado, esta mesma aparência ainda deve à vida ser aquilo que aparece: estas cores, estes sons, estes odores, estes sabores, que ninguém pode arrancar à natureza, como quis Galileu, senão sob a condição de os devolver à sua realidade original, à sua auto-revelação impressional no *pathos* da vida. Mundo-da-Vida, *Lebenswelt* num sentido radical”⁴².

Deste modo, se o autor de *Vie et Révélation*⁴³ tem razão, como nós cremos, então nós, nas nossas actividades mais humildes e mais escondidas, estamos todos sentados *à mesa da vida*, à mesa dos sabores e dos odores, do “caldo caridoso” de *A Cidade e as Serras* ou dos *Novos Contos da Montanha*, numa comensalidade inaudita que nos sacia a fome e a sede e, simultaneamente, as faz crescer em nós, pois se a *fonte vence o sequioso*⁴⁴, é para sempre e cada vez mais, no *pão nosso de cada dia*, revelar a fome à fome, a sede à sede, o desejo ao desejo... E ninguém é excluído desta partilha de vida. O egoísta é quem, paradoxalmente, se auto-exclui pensando poder guardar só para si aquilo que só se tem se for partilhado, e que, como na fracção do pão, quanto mais par-

³⁹ MICHEL HENRY, “Phénoménologie matérielle et langage (ou Pathos et Langage)”, p. 346.

⁴⁰ Cf. THÉRÈSE D’ÁVILA, *El libro de las Fundaciones*, V, 8: “Entendei que até mesmo na cozinha, entre as caçarolas, anda o Senhor a ajudar-vos interior e exteriormente.” A referência à mística espanhola não deverá espantar-nos. Na pág. 319, respondendo à pergunta de M. Calle-Gruber “— Il n’y a d’issue que l’imagination?”, M. Henry respondeu “— Oui. Ou alors l’issue d’une salue intérieur, mystique.” Diga-se que esta “salvação interior” não é nada incompatível, muito pelo contrário, com o realismo chão *dos tachos e das panelas*.

⁴¹ ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, I, 5, 645 a 17-23 [DK 22 a 9]. Diz-se que Heraclito assim teria respondido a estranhos vindos na intenção de o observarem. Ao chegarem onde ele estava, viram-no a aquecer-se ao fogo da lareira, na cozinha ou, noutra leitura, junto do forno do pão (*ipnós*). Vendo-o ali, os visitantes ficaram à porta, de pé, hesitantes. Mas ele encorajou-os a entrar sem medo, dizendo “Aqui também moram deuses.” Cf. PAVEL GREGORIC, “The Heraclitus Anecdote: *De Partibus Animalium* I 5, 645 a 17-23”, in *Ancient Philosophy*, 21 2001, pp. 73-85.

⁴² MICHEL HENRY, “Phénoménologie matérielle et langage (ou Pathos et Langage)”, pp. 346-347.

⁴³ MICHEL HENRY, *Vie et Révélation*, Beyrouth, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l’Université Saint-Joseph, 1996.

⁴⁴ AGOSTINHO, *Sermo* 159, 9: *fons vincit sitientem*; *Sermo* 107/A, 8: *Fontes sunt: fluendo abundant*.

tilhado mais cresce⁴⁵. “Porque tive fome, e destes-me de comer; tive sede, e destes-me de beber; era estrangeiro, e hospedastes-me; estava nu, e vestistes-me; estava enfermo, e viestes visitar-me; estava na prisão, e fostes ver-me. (...) Em verdade vos digo, todas as vezes que o fizestes a um destes mais pequenos dos meus irmãos, a mim o fizestes”⁴⁶.

Comensalidade por conseguinte é sentar-se e comer à mesa da vida, repartir e partilhar pão e vinho⁴⁷ – e roupas, e lágrimas, e perfumes, e tempo, e trabalho, e lazer... Na linguagem da fenomenologia radical da vida tudo isto quer apenas dizer: “estar vivo na Vida” que é *a nossa última condição fenomenológica*⁴⁸. Tal relação arqui-transcendental no preciso momento em que nos singulariza e identifica *in radice* – “ipseidade e hicedade absoluta da subjectividade da vida”⁴⁹ – é igualmente a fonte abissal de toda comunidade concebível. “E isto é *a vida*: uma vida que se sente a si própria”⁵⁰.

V

Podemos, pois, voltar a sentar-nos para a saborosa sobremesa do texto evangélico. No canto, aos *demorados* pés da mesa continua Maria Madalena. O texto não no-lo diz, mas talvez o serviço das mesas tivesse sido também entregue a outras mulheres, como durante séculos aconteceu com aquelas actividades consideradas menores, marginais, ancilares, labores impróprios da seriedade e da importância masculinas. A narrativa informa-nos ademais que Jesus também tinha sido convidado. Mas o fariseu Simão e os outros presentes queriam apenas *ver* Jesus, espiá-lo, murmurar... Na duplicidade de todo o aparecer pode acontecer uma comensalidade falsa, espectacular, astuta, que nem se senta à mesa da vida nem aos pés de Jesus, mas que apenas quer ver e sondar: comensalidade calculada e exterior das recepções diplomáticas e das retribuições convencionais.

E paradoxalmente aos pés de uma mesa farta e cheia de alimentos nos quais não pode tocar – “esta mulher é uma pecadora impura!” – e aos pés de Jesus, Maria Madalena é talvez a única verdadeiramente sentada à mesa da Vida. Esta mulher fala uma outra linguagem, diz uma palavra mais arcaica (de *arkhê*, princípio) que é silêncio ininteligível para este mundo, quer dizer, para Simão e para os outros convidados, cuja conversa não é senão ruído, rumor, falatório, voyeurismo, *superbia et concupiscentia*

⁴⁵ Cf. JOSÉ M. SILVA ROSA, “A fracção do Pão”, in *Viragem*, 39 (Set.-Dez. 2001), pp. 58-59; MICHEL DE CERTEAU, LUCE GIARD, PIERRE MAYOL, *L’Invention du quotidien II. Habiter, cuisiner*, Paris, Flammarion, 1998.

⁴⁶ Mt 25, 35-36.40. STANISLAS BRETON, *Poétique du sensible*, p. 160: “Le ‘Je’ énigmatique qui insinue son mystère au coeur de ceux que n’ont rien et qui ne sont rien, signifierait-il que les opérations les plus divines sont aussi les plus banales: manger, boire, se vêtir, habiter; et que faire advenir Dieu sur la terre de homes c’est, au fond, lui donner un corps en lequel et par lequel il puisse se tenir, et recueillir sur son visage la lumière du soleil?”

⁴⁷ STANISLAS BRETON, *Poétique du sensible*, p. 111: “On goûte un roman ou une poésie. Mais pour goûter un Bourgogne ou un Bordeaux, il ne suffit pas de lire l’étiquette ou de consulter le menu, fût-ce dans le fauteuil.”

⁴⁸ MICHEL HENRY, “Phénoménologie matérielle et langage (ou Pathos et Langage)”, p. 336.

⁴⁹ Cf. MICHEL HENRY, “Pathos-Avec 2. Pour une Phénoménologie de la Communauté”, in *Phénoménologie matérielle*, p. 169: “Ipeité et hiccéité absolue da la subjectivité de la vie.” Com este termo pouco comum, “hiccéité”, M. Henry evoca a imensa riqueza do termo latino, usado por Duns Escoto, “haecceitas”, que significa a qualidade de *este ser aqui*; a singularidade única e irrepitível de um ser; a solidão derradeira (*ultima solitudo*) e incomunicável, ou seja condição *sine qua non* para comunicar e entrar em relação.

⁵⁰ MICHEL HENRY, “Narrer le Pathos”, p. 321.

occulorum... Só a vida toca e experiencia a Vida. Enganar-nos-íamos se pensássemos que Maria Madalena apenas recolhe as migalhas que caem da toalha. Esta mulher nada diz, nada pede, nem sequer levanta os olhos: com os seus gestos – derramar lágrimas, abraçar e limpar os pés com os cabelos, ungi-los com perfume, beijá-los, bafejá-los, *respirá-los* com *gemidos inenarráveis*⁵¹ – esta mulher encontra-se totalmente mergulhada na experiência vital da sua carne patética, “imersa na auto-afecção do seu sofrer e do seu fruir”⁵², na co-pertença imediata ao Abismo da vida. O seu *pathos* é sua própria linguagem na qual a vida se saboreia, se aspira, se escuta, se tacteia e se auto-revela no seu abraço imemorial⁵³. Por isso *Apelo* e *Resposta* enlaçam-se finalmente. Palavra, carne e vida já não fazem senão um só *sopro* na narrativa da boa-nova. “Jesus disse então à mulher: ‘Os teus pecados estão perdoados. A tua fé te salvou. Vai em paz!’” Não é a absolvição exterior de um *estranho*, a palavra alienante que lhe *exproprie* a subjectividade, avive as feridas e exponha o seu *pathos* aos olhares ávidos, lúbricos, falsamente pudicos dos fariseus amigos de Simão. O Mestre tão-só testemunha e sente a vida a sarar, a libertar-se, a revelar-se... Como à Samaritana de Sicar e à filha de Jairo (Jo 4, 23; Lc 8, 54), Jesus diz a Madalena: “Mulher, vai chegar a hora e *é agora...* Levanta-te!” O perdão, o amor, a paz interior, os manjares mais saborosos da mesa da vida revelam-se abundantemente e de forma totalmente gratuita, sempre *agora*. “Oh! Todos vós que tendes sede, vinde às águas, mesmo sem dinheiro! Vinde, comprai e comei! Vinde, comprai vinho e leite, sem dinheiro e sem pagar!”⁵⁴. A esta abundância de Vida *que sopra onde quer, e tu não sabes de onde vem nem para onde vai* (Jo 3, 8), o pensamento, a filosofia, a teologia chegam sempre tarde. Se é certo que os *deuses também podem andar pela cozinha*, já os pensadores muito raramente se chegam ao fogo da lareira ou se aproximam da mesa.

⁵¹ Rm 8, 26.

⁵² MICHEL HENRY, “Phénoménologie matérielle et langage (ou Pathos et Langage)”, p. 336.

⁵³ Encontramos um exemplo desta transfiguração quase floral da sensibilidade em AGOSTINHO, *Confessiones*, X, 27, 38: “Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.” / “Chamaste, e clamaste, e rompestes a minha surdez; brilhaste, cintilaste, e afastaste a minha cegueira; exalaste o teu perfume, e eu respirei e suspirei por ti; saboreei-te, e tenho fome e sede; tocaste-me, e inflamei-me no desejo da tua paz”.

⁵⁴ Is 55, 1: “Heu! Omnes sitientes, venite ad aquas; et, qui non habetis argentum, properate, emite et comedite, venite, emite absque argento et absque ulla commutatione vinum et lac”.

ÍNDICE

<i>De amicitia loquamur</i>	5
MARIA CRISTINA PIMENTEL, PAULO F. ALBERTO	
Tabula Gratulatoria	9
<i>Curriculum uitae</i> de Arnaldo Monteiro do Espírito Santo	25
Contribuições de Arnaldo do Espírito Santo para o estudo da História	59
JOSÉ MATTOSO	

Secção I – Antiguidade Pré-clássica e Clássica

Em volta da <i>Eneida</i>	65
MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA	
O sentido de <i>Dike</i> no poema <i>Trabalhos e Dias</i> de Hesíodo	75
JOAQUIM PINHEIRO	
Aríon e o golfinho. Notas sobre a construção de uma lenda	85
CRISTINA ABRANCHES GUERREIRO	
O banho de Aquiles nas águas do Estige. Reflexão breve sobre a origem e fortuna de um tema clássico	93
LUÍSA DE NAZARÉ FERREIRA	
Variações rítmicas no trímetro sofocliano: dos <i>stiphe</i> com palavras-chave	103
CARLOS MORAIS	
Lirismo a metro ou nova estética euripídiana? As Odes Corais de <i>Fenícias</i>	111
SOFIA FRADE	
As leis comuns dos Helenos nas <i>Suplicantes</i> de Eurípides	123
JOSÉ RIBEIRO FERREIRA	
Apolónio de Rodes 4.1-5: uma teia de sentidos	133
ANA ALEXANDRA ALVES DE SOUSA	
O crime político das mulheres de Lemnos. De Apolónio de Rodes a Valério Flaco	143
FRANCISCO OLIVEIRA	
Zeus nos <i>Fenómenos</i> de Arato: um deus democrata?	157
FOTINI HADJITTOFI	

Utopia, paradoxografia e tradição literária nos <i>Incredibilia de Thule Insula</i> de António Diógenes	165
JOSÉ CARLOS ARAÚJO	
As jogadas de Sólon e a esperteza dos Atenienses: Plutarco e o uso irónico da teatralidade e das metáforas na <i>Vita Solonis</i>	175
DELFIN F. LEÃO	
O recém-nascido em Sorano de Éfeso	187
CRISTINA SANTOS PINHEIRO	
La “patria” romana	195
CARMEN CODOÑER	
<i>Oblitus factorum</i> : memória e esquecimento na <i>Eneida</i>	203
VIRGÍNIA SOARES PEREIRA	
Aspectos da construção da viagem na <i>Eneida</i> de Virgílio: <i>fatum</i> , conhecimento, incidente e obstáculo	215
CLÁUDIA TEIXEIRA	
Herodes-o-Grande na <i>Eneida</i> ? Nota a Verg. <i>Aen.</i> 8.642-645	221
NUNO SIMÕES RODRIGUES	
Ercole, fra Antonio e Augusto (Prop. 4,9)	229
PAOLO FEDELI	
Tiempo mítico y espacio real en la poesía ovidiana del destierro	239
CARLOS DE MIGUEL MORA	
<i>Aliquid Magnum</i> a “épica” de Marcial	247
ANA MARIA LÓIO	
Pertinenza della similitudine del Nilo con la siccità della Argolide. Intertestualità, paradossografia e scoliastica nel quarto libro della <i>Tebaide</i> di Stazio	255
CARLO SANTINI	
A possibilidade da liberdade humana nos <i>Anais</i> de Tácito	265
ANTÓNIO DE CASTRO CAEIRO	
<i>Epicharis quaedam</i>	275
MARIA CRISTINA PIMENTEL	
O destino e a história nas <i>Vidas dos Césares</i> de Suetónio	285
JOSÉ LUÍS LOPES BRANDÃO	
A ética religiosa e social na Assíria (I milénio a.C.)	297
FRANCISCO CAMELO	
O ocaso do Império Ateniense. A batalha por Siracusa 415-413 a.C.	301
JOSÉ VARANDAS	
As cerimónias de coroação real dos Ptolomeus. Formas de reconfiguração política num país multimilenar	307
JOSÉ DAS CANDEIAS SALES	
Sobre a data da introdução do culto de Mitra em Roma	317
PAULO SÉRGIO MARGARIDO FERREIRA	

Em torno da versão portuguesa dos etnónimos do Ocidente peninsular e do nome dos <i>Zoelae</i> em particular	329
AMÍLCAR GUERRA	
Ptolomeu, <i>Geogr.</i> II 5, 6: XPHTINA ou *APHTINA?	343
JOSÉ CARDIM RIBEIRO	
Algumas considerações sobre a onomástica romana na região de Olisipo: os <i>Fabricii</i>	381
MARIA MANUELA ALVES DIAS	
CATARINA GASPAR	
Escavando entre papéis: sobre a descoberta, primeiros desaterros e destino das ruínas do teatro romano de Lisboa	389
CARLOS FABIÃO	

Secção II – Antiguidade Tardia e Idade Média

How to read (and even understand) Cetiuss Faventinus VI, 4	413
DAVID PANIAGUA	
<i>Los De (sancta) Trinitate de Isidoro de Sevilla</i>	419
MARÍA ADELAIDA ANDRÉS SANZ	
O poema astronómico do Rei Sisebuto	427
PAULO FARMHOUSE ALBERTO	
<i>Barbarismus y soloecismus en el Liber Glossarum</i>	437
JOSÉ CARRACEDO FRAGA	
Apostilla a la composición del códice Paris, BnF, latin 11219	447
MANUEL E. VÁZQUEZ BUJÁN	
O legado de Constantino na identidade da Europa cristã: dois casos de estudo.	455
PAULA BARATA DIAS	
Observaciones iconográficas y filológicas al sarcófago paleocristiano (c. V) de Écija (Antigua Astigi, Sevilla)	465
ÁNGEL URBÁN	
<i>Passio</i> de São Sebastião: o poder do discurso martirológico	481
MARIA JOÃO TOSCANO RICO	
Existiram Suevos entre os reis Remismundo e Teodomiro?	491
RODRIGO FURTADO	
El culto a San Benito en Galicia	507
MANUELA DOMINGUEZ	
O culto de S. Tomás de Cantuária em Portugal: um manuscrito de Lorvão como testemunho e outros indícios	517
AIRES A. NASCIMENTO	

Secção III – Do Renascimento ao Século XVIII

Cuidado da alma e poética da solidão em Francisco Petrarca	537
LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS	

D. Duarte, a prudência e a sabedoria	551
† TERESA AMADO	
Isaac Abravanel vulto da cultura luso-judaica quatrocentista	557
SAUL ANTÓNIO GOMES	
Consonância e Proporção na Arte de Edificar: do Mundo Antigo ao Mundo Moderno	563
† VÍTOR MANUEL FERREIRA MORGADO	
Sêneca Revisitado: A Tragédia Quinhentista	575
NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES	
Uma carta de Jacques Peletier a Pedro Nunes	589
BERNARDO MOTA	
HENRIQUE LEITÃO	
Marcelo Virgílio e Amato Lusitano: a utilização do saber alheio para a lenta construção de um saber próprio (breves indicações)	601
JOÃO MANUEL NUNES TORRÃO	
Fernando Oliveira e Louis Meigret: humanistas, gramáticos e tradutores de Columela	611
ANTÓNIO MANUEL LOPES ANDRADE	
<i>Plus ultra e Sphera Mundi</i> . A propósito do termo <i>imperium</i> em Damião de Góis. Para uma abordagem contrastiva dos humanismos peninsulares	619
ANA MARÍA SÁNCHEZ TARRÍO	
Fernão Mendes Irmão Novo	631
LUÍS FILIPE BARRETO	
<i>Loca multum ante descripta</i> . Sobre um passo da <i>Menina e moça</i>	653
RITA MARNOTO	
El influjo de Juan Luis Vives en Juan Lorenzo Palmireno: ¿ <i>Codex Exceptorius</i> o <i>Codex Excerptorius</i> ?	661
JOSÉ MARÍA MAESTRE MAESTRE	
Un caso peculiar de recepción de la obra de Jerónimo	683
M.ª ELISA LAGE COTOS	
JOSÉ M. DIAZ DE BUSTAMANTE	
Percurso histórico do códice seiscentista do <i>Livro que fala da boa vida</i>	699
ANTÓNIO MANUEL RIBEIRO REBELO	
Luís da Cruz no elogio da Rainha Santa: em defesa de Roma, contra os ventos da Reforma	707
MANUEL JOSÉ DE SOUSA BARBOSA	
<i>Mores qualitas fabulae</i> . Acerca de la función de los caracteres trágicos en la <i>Poética</i> de J.C. Escalígero	717
MARÍA NIEVES MUÑOZ MARTÍN	
JOSÉ A. SÁNCHEZ MARÍN	
A Expressão das Relações de Poder no Prólogo da <i>Écloga Gérion</i> de Lucas Pereira	727
JOSÉ SÍLVIO MOREIRA FERNANDES	
Vis & vis viva	735
RICARDO LOPES COELHO	
Camões e Vieira, na senda de Ovídio	745
CARLOS ASCENSO ANDRÉ	

Censura de alguns sermões no processo inquisitorial de Vieira	755
MARIA LUCÍLIA GONÇALVES PIRES	
“As leis da boa e verdadeira retórica”	761
ISABEL ALMEIDA	
O Sermão do Padre António Vieira sobre Santo Agostinho (Lisboa, 1648), com um aceno a Daniel Faria	769
MÁRIO GARCIA, SJ	
Vieira, consciência crítica da Monarquia Restaurada	777
JOSÉ NUNES CARREIRA	
Narratividade mítica da História segundo a epistemologia apocalíptica	787
JOSÉ AUGUSTO RAMOS	
Alexandre Magno no imaginário futurista do Padre António Vieira	795
ABEL N. PENA	
Roma, 1641: Uma Síntese Argumentativa da Restauração	805
ANDRÉ SIMÕES	
Um “ <i>curioso de mãos</i> ”: Tomás Pereira, artífice na Corte de Kangxi (1673-1708)	817
CRISTINA COSTA GOMES	
ISABEL MURTA PINA	
Sobre o ensino dos Jesuítas e o caminho para a descoberta das ciências	825
MARGARIDA MIRANDA	
Os jesuítas no Japão, precursores do mundo global	835
CARLOTA MIRANDA URBANO	
Função e intenção na correspondência enviada pela Rainha D. Mariana Vitória (1718-1781) a seus pais e a seu irmão D. Fernando	843
VANDA ANASTÁCIO	

Secção IV – Do Século XIX aos Nossos Dias

O <i>Discurso historico e critico...</i> , de D. Francisco Alexandre Lobo: um olhar diferente sobre a vida e a obra de Vieira	859
ANA PAULA BANZA	
Vieira, Pascoaes e o Quinto Império	869
MANUEL CÂNDIDO PIMENTEL	
Partes da 1.ª representação de <i>Frei Luís de Sousa</i> , de Almeida Garrett	877
JOÃO DIONÍSIO	
Literatura: uma escola da vida	887
MARIA DO CÉU FRAGA	
Vinte horas de leitura: como se fazem romances?	893
HELENA CARVALHÃO BUESCU	
A música dos versos – Litanias finisseculares e contemporâneas	901
PAULA MORÃO	
Pedro e Inês sob o signo do burlesco	915
MANUEL FERRO	

A sedução impressionista de Walter Pater.	933
TERESA DE ATAÍDE MALAFAIA	
Coimbra. O mito da juventude no imaginário de Vergílio Ferreira	939
MARIA DO CÉU FIALHO	
Filoctetes no Atlântico. Comentários a <i>The Cure at Troy</i> , de Seamus Heaney.	949
HELENA DE CARLOS	
O ponto de vista lutuoso em literatura. O caso de <i>Necrophilia</i> , de Jaime Rocha	957
MANUEL FRIAS MARTINS	
A Vida Moderna de um Conceito Antigo: Democracia em Portugal no Século XIX.	965
RUI RAMOS	
“Meninas prendadas” e “fêmeas ambiciosas”: Portugal, Cajal e o papel da mulher na investigação biológica na primeira metade do século XX.	989
JOSÉ PEDRO SOUSA DIAS	
O que falta ao mundo de hoje, Humanismo ou Teocracia?	1009
RAUL MIGUEL ROSADO FERNANDES	
O tempo do desejo	1017
MANUEL J. CARMO FERREIRA	
Ideologia, ideologia. Uma nótila cursiva.	1023
JOSÉ BARATA-MOURA	
À <i>Mesa da Vida</i> . Comunidade e comensalidade em Michel Henry.	1035
JOSÉ MARIA SILVA ROSA	
Novamente a(s) Literatura(s), a(s) Arte(s) e a(s) Ciência(s). Apontamentos para um Projecto de Estudo Comparativo	1047
ALCINDA PINHEIRO DE SOUSA	
A língua portuguesa e o relativismo linguístico	1051
INÊS DUARTE	
Análise Crítica do Discurso: dimensões teóricas e metodológicas	1059
CARLOS A. M. GOUVEIA	
Português para Fins Académicos: o que conta na produção do significado?	1073
ANTÓNIO AVELAR	
<i>Meminimus quae placidum nobis paruis Arnaldum dictae</i> ou como o latim se tornou clarinho	1087
ANA FILIPA ISIDORO DA SILVA	
RICARDO NOBRE	