

JOSÉ MANUEL CURADO

DIMENSÕES COGNITIVAS DO TEXTO TANATOLÓGICO:
ALDOUS HUXLEY E A TERRA VISIONÁRIA DO *FÉDON*
(110c-111c)



Centro de Estudos Humanísticos
UNIVERSIDADE DO MINHO
BRAGA — 1994

Dimensões cognitivas do texto tanatológico: Aldous Huxley e a terra visionária do *Fédon* (110c-111c)

JOSÉ MANUEL CURADO
(Universidade do Minho)

«If there is such a thing as 'otherworld journey studies', it is thus a field whose materials are almost endlessly varied and whose contributors, approaching from their separate disciplines, rarely see eye to eye.» (Carol G. Zaleski, *Otherworld Journeys*, 1987).

«The study of death is of crucial importance for the understanding of mental processes.» (Stanislav Grof e Joan Halifax, *The Human Encounter With Death*, 1977).

No momento em que formula a inolvidável questão «Porque são preciosas as pedras preciosas?», Aldous Huxley recolhe, em *Heaven and Hell*¹, um dos mais belos ensaios do século XX, a passagem 110c-111c do *Fédon* de Platão. «(...) *the words of Socrates, in the Phaedo, take on a new significance. There exists, he tells us, an ideal world above and beyond the world of matter. 'In this other earth the colors are much purer and much more brilliant than they are down here... The very mountains, the very stones have a richer gloss, a lovelier transparency and intensity of hue. The precious stones of this*

¹ Aldous HUXLEY, *The Doors of Perception and Heaven and Hell*. («Perennial Library.») New York: Harper and Row, 1963 [1st eds., 1954, 1955], 185 p.

lower world, our highly prized cornelians, jaspers, emeralds and all the rest, are but the tiny fragments of these stones above. In the other earth there is no stone but is precious and exceeds in beauty every gem of ours' » (pp. 103-104). A arquitetura do argumento que subjaz a esta utilização da figura platónica da terra verdadeira é suficientemente explícita. As gemas preciosas são dotadas, em Huxley, de uma diafaneidade que as irmana a elementos que constam em narrações visionárias, e de um «*transporting power*» que arrasta o sujeito delas percipiente para as regiões mais antípodas da sua experiência circadiana e vígil. Que tudo pareça estar no zénite da sua excelência justifica a suspeita sobre se não será antes o visionário, não as suas visões, que se encontra no tónus máximo das suas faculdades. A ênfase nas estruturas do sujeito, importante na medida em que revela a sua valência e plasticidade, atenua a diferença de significados e valores que um mesmo símbolo pode adquirir através de subtis gradações. Um indício disto reside no elevado tónus sensorial presente nas representações das paisagens visionárias de todas as épocas, sobretudo no estranho registo de uma luminosidade e de um cromatismo numinosos — cores mais puras e de maior brilho. «*What are the common features which this pattern imposes upon our visionary experiences? First and most important is the experience of light. Everything seen by those who visit the mind's antipodes is brilliantly illuminated and seems to shine from within. All colors are intensified to a pitch far beyond anything seen in the normal state*»². O forte registo da luz na literatura visionária motiva e é o sintoma da questão do aumento sensorial em geral. O interessante, a este respeito, é ter presente que o trecho do *Fédon* se inclui dentro de um esforço de representação do hipotético estado *post mortem* humano. Posto que Huxley enfatiza sobremaneira as dimensões profundas da estrutura psicológica na reflexão que desenvolve sobre os textos visionários, afigura-se útil a clarificação da complexidade inerente à utilização deste símbolo da sobrevida e do além.

1. «A morte é o ponto final da história da vida.» «Sobre a morte nada pode ser afirmado, porque nada existe.» «As descrições da morte não possuem referente; a terem sentido, reside este no peso

² Aldous HUXLEY, *op. cit.*, p. 89.

da ilusão dos sujeitos ou dos grupos.» São estas três afirmações legítimas, e de argumento defensável, se tomadas individualmente. Todavia, a literatura de representações *post mortem*, de qualquer quadrante de que promane (num inventário atrabiliário: homérico, arcaico, clássico, órfico, egípcio, filosófico, helenístico, gnóstico, judaico, patrístico, medieval, islâmico, xamânico, búdico, moderno...) enche bibliotecas vastas. A existir alguma ilusão, é seguro que não reside esta apenas no lado denotativo das representações mas, igualmente, do lado do sujeito que sobre elas se pronuncia e que as contrói.

O que fazer, pois, da literatura tanatológica? É propósito ostensivo das páginas que se seguem esboçar uma tentativa de resposta a esta questão, valorizando, no modo como Huxley equaciona a figura telúrica de uma das quatro representações platónicas³ de paisagens visionárias e tanáticas, a dimensão cognitiva da mesma. As estratégias de representação da morte desenvolvem, na história vasta das suas manifestações, propriedades implícitas na organização do espaço cognitivo interior. Como se justifica, deste modo, a perspectivação desta classe de representações segundo uma óptica de atenuação dos seus indícios de alteridade (o que nelas é *outro*) e de uma ênfase contrária na mesmidade subjectiva (o que nelas é *si mesmo*)? A resposta é de uma simplicidade incontornável. Se se desejasse a reflexão sobre o modo como se vive *perante* o horizonte final desse viver, dir-se-ia que as suas formas de descrição possuem um objecto determinado, isto é, um sujeito e o conjunto das suas expectativas ostensivas ou implícitas. Todavia, se se procurar o correlato das representações *post mortem* a situação é, em muito, diferente. O objecto é, neste último caso, evanescente ou, no limite da consideração, não existente de todo. A maneira tradicional de meditação sobre a função desempenhada por estas descrições é tributária, frequentemente, da sua inclusão em regimes argumentativos de prova, seja a da permanência da individualidade anímica numa qualquer sobrevida, seja a de éticas de retribuição pós-morte de comportamentos considerados óptimos ou reprováveis, seja a das cosmovisões holísticas em que se postula que o universo é mais do que as fron-

³ Cf. *Górgias*, 522e-527e; *Fédon*, 107c-115a; *República*, X, 614b-621d; *Fédro*, 244a-257b.

teiras da experiência permitem com legitimidade afirmar que é. Considera-se nestas páginas que a perspectiva da prova é insuficiente. Mesmo que todas as representações estejam despojadas de correlato verificável, existem *enquanto representação* e constituem-se em elementos recorrentes da vida mental de indivíduos e grupos.

Perante este conjunto temático, por conseguinte, qualquer investigação filosófica cedo se descobrirá irmanada à surpresa e mal-estar de Kant depois da leitura dos vários volumes dos *Arcana Coelestia*, de Emanuel Swedenborg. Tendo presente que essa surpresa instaura um compulsório *nec plus ultra* da reflexão, o nosso desiderato parte de um estremecimento semelhante, surgido frente a um elemento da descrição de estados tanáticos em Platão. Não que o texto que a seguir se estuda (o *Fédon*, 110c-111c, segundo a leitura huxleyana em *Heaven and Hell*) seja tributário de um inquérito proveniente de uma teratologia da inteligência apaixonada pelas suas próprias construções larvares, íntimas e viajante nos seus limites. Não se trata, por conseguinte, de reiterar a lição kantiana dos *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, de 1766, ou do *Brief über Swedenborg an Fräulein Charlotte von Knobloch*, talvez de 1763, nem de alongar o bestiário mental, perenemente sedutor, do *Libro de los Seres Imaginarios* ou do *Manual de Zoología Fantástica*, de Jorge Luís Borges.

Deste modo, a arquitectura interna do argumento que se propõe neste artigo pode ser enunciada de forma ostensiva da seguinte maneira. Num primeiro momento, procurar-se-á discernir no texto platónico, sobre cuja legitimidade aqui se reflecte, os indícios de uma doutrina incipiente das potências da alma. Bem entendido, com isto pressupõe-se que a organização interna das representações veiculadas pela narração aponta para uma instância cognitiva e que as antevisões da morte são, mais do que a objectivação de medos e expectativas, importantes em ordem à compreensão da actividade perceptiva (visão, audição, tacto, etc.), volitiva (activa, passiva, proairética, abúlica, etc.), emocional (medo, pânico, terror, alegria, etc.), e para o registo de formas como a do espaço (propinquidade, profundidade, dispersão, hierarquia, fragmentação, paralelismo, topologias valorativas e não geométricas, etc.) e a do tempo (cíclico, concentrado, distendido, cronologias de valor e não de sequência, etc.). A ênfase nos aspectos cognitivos implica, por conseguinte, que se liguem os elementos das representações às dimensões mais comuns

de uma dada teoria psicológica, nomeadamente a teoria das faculdades (um problema complexo por direito próximo, pelo menos do *De anima*, de Aristóteles, até a *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, de Jerry A. Fodor, de 1983), e que se passe muitas vezes sobre aquilo em que este texto também se inclui na história vastíssima das esperanças do além ou em capítulos antigos de reflexão teológica. A respeito das estruturas mínimas de sentido presentes no registo da actividade sensorial, procurar-se-á discernir um modo de actividade ou *função vicariante* nas mesmas, isto é, a maneira como o quadro de representação do território evanescente e amorfo que é a morte faculta a verificação de uma oscilação ou latitude nas potências anímicas. Assim, por exemplo, a visão detém uma gradação no registo em que é feita, tal como os dados acústicos e de todas as outras faculdades. Sublinhar o valor noético não se constitui, contudo, numa evidência que decorra da leitura do mito escatológico ou das considerações socrático-platónicas sobre a morte. Procurou-se não olvidar, excessivamente, esta dificuldade, através, sobretudo, da integração do argumento proposto em outros contextos de investigação. Existem, além destes, precedentes importantes na formulação desta perspectiva. Pense-se apenas, por exemplo, no modo como William James, numa das mais interessantes das suas Gifford Lectures (Lectures XVI, XVII), reunidas em *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, de 1901-1902, sublinha uma *noetic quality* na abundante literatura visionária e mística⁴.

⁴ De um conjunto de quatro parâmetros — inefabilidade, qualidade noética, efemeridade, passividade —, a *noetic quality* afigura-se-nos fecunda para o argumento de interpretação que aqui se propõe: «*Although so similar to states of feeling, mystical states seem to those who experience them to be also states of knowledge. They are states of insight into depths of truth unplumbed by the discursive intellect. They are illuminations, revelations, full of significance and importance, all inarticulate though they remain; and as a rule they carry with them a curious sense of authority for after-time*». WILLIAM JAMES, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Edited by Martin E. Marty. Harmondsworth: Penguin Books, 1982 (1st ed., New York, 1902), Lectures XVI and XVII, «Mysticism», p. 380. As abordagens que promanam da história das mentalidades ou da semiótica literária tocam, por vezes, em problemas e perspectivas convergentes com o assunto deste trabalho, valorizando no nível das representações, aspectos cognitivos como o da arquitectura das faculdades no plano *post mortem*. Veja-se, por exemplo, uma análise semiótica

Ao indagar sobre as formas de registo cognitivo, nutre-se, igualmente, o desiderato de verificar a sua modularização funcional, a sua hierarquia segundo o valor e a intensidade, as propriedades significativas de ausência ou omissão desse registo e, quiçá o momento mais frágil do argumento, saber se a organização interna do texto possibilita um sentido de plasticidade na alteração das fronteiras internas e externas, aparentemente sólidas e inalteráveis, do território cognitivo no seu todo. O objectivo desta parte do argumento é o de clarificar uma eventual criatividade do edifício anímico que subjaz às estruturas da representação, processo que se supõe exequível quando a hipótese de trabalho da reorganização das *animi partes* serve como fio condutor a uma compreensão, que se deseja profunda, das descrições dos estados tanáticos.

Esta leitura poder-se-ia concluir, decerto, neste ponto do argumento. Os problemas que coloca já são, por si, suficientemente complexos, tal como é complexa a exigência permanente de definição dos termos que se descobrem e que se utilizam. Julga-se, todavia, que se a exposição do problema se detivesse neste ponto pouco mais se teria conseguido que uma indagação semiótica destes textos. De um ponto de vista moderno, isso seria suficiente. Estes assuntos, hipóteses e perspectivas possuem, porém, outras conotações para

do *Purgatorium Sancti Patricii*, como a de Jacques LE GOFF, «Os Gestos do Purgatório», in *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Trad. A. J. Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 64: «Trata-se portanto de um sistema que atinge todo o corpo e as suas faculdades. Quatro dos cinco sentidos se acham nele envolvidos: a vista, o olfacto, o ouvido e o tacto. Só o gosto parece ausente (porquê?), mas não inteiramente, pois que, por exemplo, um dos suplicios consiste em ser imerso em recipientes cheios de metais em fusão até às sobranceiras (. . .) não se deve esquecer que os gestos do Além estão habitualmente inseridos num conjunto mais amplo que envolve o corpo humano». Do ponto de vista que integra as experiências tanática e mística no quadro evolutivo de uma ontogénese cognitiva geral, veja-se a magnífica conferência de Erich NEUMANN, «Mystical Man», in Joseph Campbell, (ed.), *The Mystic Vision. Papers from the Eranos Yearbooks*. Trans. Ralph Manheim. («Bollingen Series», XXX, 6.) Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1989 (1st ed., 1948), pp. 375-418. São inúmeros, de resto, os propósitos de investigação convergentes com o modo como se estabelece a arquitectura do argumento neste trabalho, em ordem, sobretudo, a inventariar as estruturas cognitivas e psicológicas profundas que subjazem à organização semiótica interna dos textos tanatológicos de diferente proveniência. É recorrente e consensual, todavia, a convicção de que todo o texto, independentemente do

mentalidades e cosmovisões antigas. Assim, a *sua* morte, em todas as variantes através das quais a representaram, não é, de forma alguma, a morte neutra, envergonhada, hospitalar, massificada ou desesperada e desprovida de além com que a *nossa* contemporaneidade a vivencia ou representa. Para além de um comprazimento, com muito de lúdico e terapêutico, com que os gregos se alongavam nas descrições do além, é possível recuperar, a respeito das mesmas, o que talvez se pudesse denominar *pragmática da representação tanática*. Todo o esforço de representação de um território, quando demasiado importante para ser contornado ou atravessado celereamente, impõe uma acção concreta de que é credora, qualquer que seja esta acção. Destarte, o esforço preciosista de desenho de cartografias dos reinos da morte supõe que é viável percorrer esses reinos e que os mapas que deles se possuem são, minimamente, fidedignos.

Por conseguinte, num segundo momento da exposição do argumento, propõe-se uma reflexão sobre algumas das formas de implementação dessa pragmática da representação. Pressupomos, novamente, que o ascetismo (comportamental ou dietético, incipiente ou

seu assunto ostensivo, explicita essas estruturas, se bem que, devido à complexidade da representação da morte e à sua natureza projectiva, se encontre nestes últimos textos tanáticos uma maior pertinência do enviesamento cognitivo. Por conseguinte, salientem-se, como ilustrações, de entre os estudos mais recentes nesta área, alguns projectos metodologicamente homólogos. Veja-se, pois, o título de Patrick BOYDE, *Perception and Passion in Dante's Comedy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1993, sobretudo o conjunto capitular que explicita os principais operadores psicológicos, Part I, «Coming to terms with Aristotle», pp. 1-58), em que as representações da sobrevida em Dante são perspectivadas segundo o conhecimento psicológico, então acessível, de feição aristotélica. As investigações realizadas nas áreas da teoria dos géneros literários e da semiótica têm, por seu lado, apontado para interessantes formas internas de organização cognitiva e epistemológica de uma classe vasta de textos-limite de várias épocas, como sejam os relatos tanatológicos, as narrativas hagiográficas, os textos visionários e os tratados místicos. Como exemplos possíveis desta linha hermenêutica, vejam-se os seguintes títulos. José Augusto Miranda MOURÃO, *A Visão do Túndalo: Da Fornalha de Ferro à Cidade de Deus. (Em Torno da Semiótica das Visões)*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, especialmente o Cap. 2.2., «Para uma Epistemologia do Espaço da Visão», pp. 17-28. Tenha-se em atenção, ainda, Kathryn L. LYNCH, *The High Medieval Dream Vision: Poetry, Philosophy, and Literary Form*. Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1988, especialmente o Chap. 2, «A Grammar of Dream Vision for Medieval Poetry», pp. 46-76.

incompleto, significativo em diferentes contextos, artificial ou induzido) detém, tal como as antevistas da morte, um enorme valor cognitivo, isto é, que os textos e as descrições que, de um ponto de vista duplo (interior, no *Fédon*, e, por complemento, em autores do primitivo orbe monástico cristão, como na *Vita S. Antoni*, de S. Atanásio, ou no *Tratado Prático ou o Monge*, de Evágrio, e exterior, como em algumas das teorias hodiernas sobre os efeitos da privação sensorial, como as de Donald O. Hebb, John Lilly e Christopher Evans), se podem fazer a seu respeito e que dele promanam, são pertinentes a respeito da organização dos módulos cognitivos, da sua eventual plasticidade ou, utilizando uma expressão que se

Com um acento fortemente psicanalítico e historiográfico, Michel de CERTEAU analisa o modo como nos textos mais indecíveis da literatura europeia, se constituíram problemas e figuras epistemológicas importantes, como a do registo da alteridade na procura do Outro radical, as muitas meso-sabedorias, em que os operadores da mesmidade, da intermediação e da ligação se revelam fundamentais, as práticas discursivas, a fabricação de artefactos mentais, a utilização simbólica do corpo e dos regimes da sensualidade, etc. Cf. *idem*, *La Fable mystique (XVI^e-XVII^e siècle)*. Paris, Gallimard, 1982. Seja-nos permitido apontar, ainda, no final deste breve inventário de linhas de actuação metodológica, convergentes com a que aqui se estabelece, se bem que em áreas temáticas distintas, na hermenêutica de uma classe de textos considerados comumente pela modernidade como inúteis ou não tanto como textos *da morte* quanto textos *mortos*, o que se tem como um dos *founding fathers* de abordagens epistemologicamente enriquecedoras de textos antigos. Pense-se, num dos exemplos mais adequados e interessantes, nos esforços de Carl-Gustav JUNG (e.g. *The Psychology of the Transference*, trans. R. F. C. Hull, London, Ark Paperbacks/Routledge and Kegan Paul, 1983, 1st ed., 1946) em extrair do *corpus* de literatura gnóstica e alquímica profundas lições sobre a organização psicológica humana. O desiderato que neste trabalho se realiza é, em muito, semelhante: os textos platónicos que representam a sobrevida possuem, em nosso entender, uma importante lição cognitiva, muitas vezes encoberta por conjuntos semióticos tradicionais e por formas empobrecedoras de interpretação. O que todas estas investigações têm em comum é a confiança de que os textos da morte e do limite possuem uma *espessura significativa*, não sendo possível, por conseguinte, desdobrar a mensagem que encerram através de abordagens horizontais ou positivas. Um operador do discurso tanatológico ou visionário, seja a dama bela e branca anunciadora da morte no sonho socrático, seja a terra verdadeira, seja qualquer um de muitos outros, é mais do que um agregado convergente e composto de elementos históricos ou de fabulações religiosas ou literárias. Talvez seja, com todas as consequências daí decorrentes, merecedor de estar unido ao adjectivo mais importante, isto é, ser uma *representação verdadeira*...

haveria de tornar axial depois do século XVI, da sua *suspensão*, e das formas que, através do ascetismo, se constituem diferentes regimes de representação.

Impõe-se, numa derradeira observação, uma confissão de humildade, como se neste momento inicial já fosse possível antever o que o nosso desiderato gostaria de continuar na linha de investigação que aqui se traça. O problema é, todavia, maior do que a sua formulação efectiva. Com este artigo procurou-se clarificar apenas um episódio de um tema orgânico vasto. Como se poderia, pois, para além dele, retomar o inquerito? Os contextos possíveis são de latitude ampla, e uma lista dos mesmos, por breve que seja, não deixará de desencorajar qualquer aprendiz de investigador: os macro-problemas de uma teoria global das representações da morte (diversidade, semelhança estrutural, indícios da arquitectura profunda do psiquismo humano, testemunhos de alteridade e da procura do Outro radical, etc.), e das muitas doutrinas tanatológicas (história comparada das religiões, estudos clássicos, escatologia cristã e islâmica, perspectivas psiquiátricas e psicológicas, o folclore da morte, as antropologias filosóficas que enfatizam a finitude da condição humana e a evanescência dos propósitos e dos valores perante o horizonte tanático, as políticas e ideologias da morte, etc.); a questão recorrente da filosofia natural ou do estatuto hodierno das cosmologias filosóficas, num século em que vultos como os de Einstein, Hubble e Hawking parecem condenar como anacronismos inúteis e ilegítimos os inúmeros capítulos da reflexão filosófica sobre o universo e sobre a natureza (criação, malignidade, tecitura causal, teleologia, dependência de observadores hipotéticos, razão última, hierarquias organizacionais, etc.); o problema complexo da percepção ou dos graus mínimos da representação e do conhecimento; os modelos e as cartografias do espaço interior⁵, bem como de arquitecturas cognitivas, etc.

⁵ Cf., sobre algumas das modernas cartografias da consciência humana profunda, estruturalmente semelhantes às metáforas zoológicas e geográficas do psiquismo humano em Huxley, que retomam e alargam a esfera de investigação dos modelos psicológicos de Freud e Jung, *vide* Kenneth RING, «Uma Visão Transpessoal da Consciência. Um Mapeamento das Mais Distantes Regiões do Espaço Interior», in Pierre Weil, *et al.*, *Pequeno Tratado de Psicologia Transpessoal*, Vol. 5/1, *Cartografia da Consciência Humana*. Petrópolis (R. J.): Vozes, 1978, pp. 55-97. Ver, igualmente, as notáveis

Julga-se, porém, que o fio de indagação que aqui se tece possui um *contexto* muito interessante e determinado, nomeadamente o da *figuração da Terra na reflexão filosófica*. Os «muitos e admiráveis lugares da terra», segundo a inolvidável expressão do *Fédon* (108c 6), ou as representações da morte e de uma cosmologia visionária, ou apenas perceptível depois de transposta a fronteira de Caronte, em Platão, constituem, no nosso entender, um momento efêmero de uma *never ending story* filosófica que também inclui em si, entre muitos outros aspectos, a «fidelidade à Terra», em Nietzsche, e a forte presença da configuração telúrica no pensamento ontológico e estético de Heidegger.

Se se ousar acrescentar às disciplinas consensualmente filosóficas algumas das ciências contemporâneas em que se discerne a sobrevivência metamorfoseada da imagem da Terra, do mito esca-

sínteses das investigações psiquiátricas e psicofarmacológicas contemporâneas de Stanislav GROF, *Beyond the Brain. Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy*. Albany (N. Y.): State University of New York Press, 1985, Chap. 2, «Dimensions of the Human Psyche: Cartography of Inner Space», pp. 92-137; Chap. 4, «The Architecture of Emotional Disorders», pp. 198-315. Stanislav GROF e Joan HALIFAX, *The Human Encounter with Death*. London: Souvenir Press, 1978, Chap. 4, «Dimensions of Consciousness: a Cartography of the Human Mind», pp. 40-62 (1st ed., New York, E. P. Dutton, 1977). Stanislav GROF, «Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research», in Roger N. Walsh e Frances Vaughn, (eds.), *Beyond Ego. Transpersonal Dimensions in Psychology*. Los Angeles: J. P. Tarcher, 1980, pp. 87-99. Stanislav GROF, *The Adventure of Self-Discovery. Dimensions of Consciousness and New Perspectives in Psychotherapy and Inner Exploration*. Albany (N. Y.): State University of New York Press, 1988, Chap. I, «Dimensions of Consciousness: New Cartography of the Human Psyche», pp. 3-164. Cf. Roland FISCHER, «A Cartography of the Ecstatic and Meditative States», in Richard Woods, (ed.), *Understanding Mysticism*. London: The Athlone Press, 1981, pp. 286-305 (1st ed., *Science*, 174, Nov. 26, 1971, pp. 897-904). Cf. Daniel GOLEMAN, «A Map for Inner Space», in Roger N. Walsh and Frances Vaughn, (eds.), *Beyond Ego*, ed. cit., pp. 141-149. Para uma das formulações teóricas mais conseguidas do projecto de uma cartografia do psiquismo profundo, ver Ken WILBER, *The Spectrum of Consciousness*. Wheaton (Illinois): The Theosophical Publishing House, 1977, 374 p. Ken WILBER, *The Atman Project. A Transpersonal View of Human Development*. Wheaton (Illinois): The Theosophical Publishing House, 1980, 204 p. De um ponto de vista mais tradicional sobre as arquitecturas interiores, veja-se David V. TANSLEY, *Subtle Body. Essence and Shadow*. («Art and Imagination Series.») London: Thames and Hudson, 1977, 96 p. Igualmente, mas de uma outra perspectiva, E. F. SCHUMACHER, *Um Guia para os Perplexos*. Trad. J. M. Vieira de Lima. Lisboa: Dom Quixote, Cap. 1, «Dos Mapas Filosóficos», pp. 11-28.

tológico platónico até ao ensaio de Huxley com as suas metáforas geográficas e zoológicas da arquitectura psicológica humana, não deixaríamos de ficar surpreendidos com a estranha perenidade da temática da terra visionária ou total. Um pequeno inventário⁶ não deixará de ser pungente. Supomos que as principais mostrações hodiernas, em áreas científicas, da permanência deste tema são o evolucionismo cósmico de Pierre Teilhard de Chardin, a ecodinâmica de Kenneth E. Boulding, a noção da *spaceship earth* em R. Buckminster Fuller, a hipótese Gaia na microbiologia evolucionista de James Lovelock, a teoria da causalidade mórfica na biologia de Rupert Sheldrake, etc.

⁶ A bibliografia sobre a utilização da metáfora da Terra global, dotada de consciência e percebida ou representada quase visionariamente, nas ciências hodiernas, é praticamente interminável. Vejam-se, contudo, os seguintes títulos. Pierre Teilhard de CHARDIN, *O Fenómeno Humano*. Trad. L. Bourbon e J. Terra. Porto: Tavares Martins, 1970 (1.ª ed., Paris, 1948), Cap. I. III, «A Terra-Mãe (Deméter)», pp. 141-164; Cap. II. III, «A Terra Moderna», pp. 228-253; e Cap. IV. III, «A Terra Final», pp. 301-321. Um avatar muito interessante da importância da figura telúrica num ramo científico é Rupert SHELDRAKE, *The Rebirth of Nature: The Greening of Science and God*. New York: Bantam Books, 1992 (1st ed., 1991), Chap. 7, «The Earth comes back to life», pp. 149-163. Um propósito idêntico caracteriza James LOVELOCK, *The Ages of Gaia: A Biography of our Living Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1990 (1st ed., New York, W. W. Norton, 1988), Chap. 9, «God and Gaia», pp. 203-223. A economia evolutiva de Kenneth E. BOULDING, bem como a sua epistemologia genética, possui muitos exemplos de metáforas telúricas, e.g. em «The Economics of the Coming Spaceship Earth», in *Beyond Economics: Essays on Society, Religion and Ethics*. Ann Arbor (Mich.): The University of Michigan Press, 1968 (1st ed., 1966), pp. 275-287. Para uma reflexão geral sobre a imagem da Terra total no saber contemporâneo, vejam-se Lawrence E. JOSEPH, *Gaia: The Growth of an Idea*. Harmondsworth: Arkana/Penguin Books, 1991 (1st ed., New York, St. Martin's Press, 1990), Chap. VI, «Gaia: Models and Metaphors for the Living Planet», pp. 112-125. Igualmente, Peter RUSSELL, *The Awakening Earth: The Global Brain*. London, Melbourne e Henley: Ark Paperbacks/Routledge and Kegan Paul, 1985 (1st ed., 1982), Chap. 6, «The emergence of a social super-organism», pp. 80-90. A história da ciência geológica e dos processos de datação de fenómenos geofísicos é, inversamente, uma vasta colecção de metáforas ao serviço da representação de eventos. Veja-se, sobre a mesma, Stephen Jay GOULD, *Times's Arrow, Times's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*. Harmondsworth: Penguin Books, 1990 (1st ed., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987). Para leituras mais tradicionalistas da imaginação telúrica, vejam-se os estudos de Gaston BACHELARD, por exemplo em *A Terra e os Devoios da Vontade: Ensaio sobre a Imaginação das Forças*. Trad. P. Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1991 (1.ª ed., Paris, José Corti, 1948). Igualmente, John

2. O maior desafio que uma interpretação da figura da terra visionária no contexto do mito escatológico do *Fédon* (107c-115a)⁷ enfrenta é o de vencer a forte aparência de objectividade que transmite. A complexidade do cenário, os muitos elementos topográficos, as referências à necessidade cíclica dos ritmos temporais que lhe são inerentes e as anteriores observações a teorias da natureza que se procuram ultrapassar, sobretudo a de Anaxágoras (cf., a esse respeito, uma parte do percurso intelectual de Sócrates, 96a-100a), fazem com que pareça ser um desafio perdido.

A «objectividade» é, porém, as mais das vezes, se não sempre, a formulação explícita de um dado momento da evolução de uma relação dual. As denominações, a autonomia dos processos e a alteridade das distâncias tendem a cristalizar algo de dinâmico, na medida em que, devido ao arbitrário, ao contratual e ao criativo que possuem, permitem a apreensão desse dinamismo. A estrutura do sujeito cognitivo pode favorecer a ilusão do exterior e do alterno, porque uma proveniência única de dados é percebida como

MICHELL, *The Earth Spirit: Its Ways, Shrines and Mysteries* («Art and Imagination Series.») London: Thames and Hudson, 1975. Cf., também, Mircea ELIADE, *Ferreiros e Alquimistas*. Trad. C. Pessoa. Lisboa: Relógio d'Água, 1987, Cap. IV, «Terra Mater. Petra genitrix», pp. 37-44. Veja-se, igualmente, a extraordinária investigação de Marija GIMBUTAS sobre as primeiras manifestações, da Europa paleolítica em diante, da terra como arquétipo feminino e como rosto incipiente da morte, em *The Language of the Goddess*. London: Thames and Hudson, 1989, Chap. 15, «Earth Mother», pp. 141-159; Chap. 18, «Symbols of Death», pp. 187-211.

⁷ São inúmeras as hermenêuticas propostas para a terra visionária, em particular, ou para a representação da morte, em geral, no *Fédon*. Tenham-se presentes, todavia, algumas das mais recentes e importantes. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV, *Plato: The Man and His Dialogues. Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986 [1st ed., 1975], pp. 335-338. M. Helena da Rocha PEREIRA, *Concepções Helénicas de Felicidade no Além, de Homero a Platão*. Coimbra: s/e, 1955, pp. 83-85, 173-176 e 198-200. Ronna BURGER, *The Phaedo. A Platonic Labyrinth*. New Haven and London: Yale University Press, 1984, Chap. XII, «Mythos (107c-115a)», pp. 187-205. A mais ousada e interessante das leituras propostas é, a nosso ver, a de Maurice H. COHEN, «Dying as Supreme Opportunity: A Comparison of Plato's *Phaedo* and *The Tibetan Book of the Dead*». *Philosophy East and West*, XXVI: 3 (July 1976), pp. 317-327. As citações são realizadas com base na seguinte edição e tradução: *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Trans. Harold North Fowler. («Loeb Classical Library», Vol. 36.) Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press, 1990 [1st ed., 1914].

modularizada, seccionada e diferente entre si. Diversos planos de desdobramento lógico corroboram a ilusão funcional da «objectividade»: as oposições básicas eu e isso, aqui e ali, este e aquele, antes e depois, a verificação de diferenças, o ascendente ontológico do continente cognitivo sobre os conteúdos por ele apropriados, o manto envolvente das estruturas de verbalidade, a tutela de uma possível lógica do género textual sobre os seus assuntos, etc.

A tarefa que se impõe será, por conseguinte, a de reconduzir as sugestões de exterioridade nestes textos a uma subjectividade arquetípica e não pessoal, pois que as subtis diferenças de nível da sua hierarquização incluem uma verticalização dos registos de pessoalidade (do lado *visionário*, a corporeidade e a ênfase no excesso sensorial, do lado *místico* o *ἄνευ τε σωμάτων* das moradas celestes dos filósofos), e do nível médio de oposição sujeito *versus* objecto. Assim, a respeito desta última oposição, a presença e a descrição da topografia dos rios do reino dos mortos estabelece, pela sua aparente heterogeneidade, uma grande oposição entre ambos, enquanto que o registo de uma forte intensidade cromática diminui essa distância cognitiva.

Tomando como um todo a geografia visionária do *Fédon*, é possível discernir uma estrutura vertical e ascendente em que os dados cosmográficos se unem a, e parecem ser signos de, uma cartografia profunda do aparelho psíquico. A frequente abordagem ética dos estratos e instâncias deste último não esgota toda a amplitude da alma, pois que no zénite místico da verticalidade desta talvez não possa existir a separação implícita nas avaliações éticas. Contudo, é o elemento ético que começa por desconstruir a ilusão do objectivo e do alterno, tal como, aliás, a anterior alusão ao modelo cosmológico de Anaxágoras havia demonstrado pelo abandono da forma de explicação meramente causal e natural.

Este núcleo ético obriga, num contexto *post mortem* e do destino último das almas, a uma mostraçãõ do mesmo sob as figuras do julgamento, tal como no *Górgias* (522e-527e), e da escolha dos destinos, tal como no mito de Er (*República*, X, 614b-621d), o que, num momento anterior do diálogo, já havia sido abordado (81d-82b). A compreensão profunda das instâncias e características psíquicas articula-se, através de uma duplicação mimética e funcional, com a representação de uma geografia visionária. O contacto inicial com esta transmite imediatamente a suposta complexidade dessa geografia

da peregrinação tanática. Não é directa nem única a via que conduz ao Hades, pois que, se assim fosse, não haveria necessidade de guias no outro mundo nem de rituais e sacrifícios propiciatórios antes da morte (cf. 108a). A diversidade e dificuldade dos caminhos conduzem às inúmeras e admiráveis regiões da terra («πολλοὶ καὶ θαυμαστοὶ τῆς γῆς τόποι», 108c).

A proporção e a analogia são os métodos utilizados para organizar verticalmente os lugares da morte. Tal como o elemento ético⁸ em muito contribui para o afastamento da ilusão fisicista na etiologia cosmológica, assim também a sucessão de três planos telúricos oferece a possibilidade de uma leitura de um ponto de vista psíquico. O fundo do mar, a terra quotidiana e a terra verdadeira, mais do que constituírem um eixo físico, exemplificam diferentes amplitudes das capacidades ou faculdades humanas. A verificação disto dá-se de um modo tipicamente platónico. A relação que se estabelece de um plano com um outro, sobretudo um que lhe seja superior, é difícil e involuntária, como se a decisão de um indivíduo em transcender a banda média da sua actividade, do seu conhecimento e do seu cuidado exigisse uma intervenção alterna de auxílio de proveniência externa. Este processo motiva, e talvez só seja possível por, uma metamorfose do indivíduo em trânsito. A distância dos lugares é a formulação ostensiva e quantitativa de capacidades qualitativas de percepção. A debilidade e a indolência («ὕπ' ἀσθενείας καὶ βραδυτήτος», 109d) impedem o agente de percorrer o ar até ao limite último e extremo deste. Com o recurso à imagem dos peixes que saltam da água para o ar («ὥσπερ ἐνθάδε οἱ ἐκ τῆς θαλάττης ἰχθύες», 109e), aquele que fosse capaz de atingir esse nível superior da tripartição telúrica e suportar e persistir nessa contemplação, conhecerá, enfim, o verdadeiro céu, a verdadeira luz e a verdadeira terra («γνώμαι ἂν ὅτι ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀλητῶς οὐρανός καὶ τὸ ἀληθινὸν φῶς καὶ ἡ ὥς ἀλητῶς γῆ», 109c-110a). A estes três níveis da terra total, ou da tripla capacidade dos sujeitos a perceberem, junta-se, pelo

⁸ Cf. R. J. O'CONNELL, «Erös and Philia in Plato's Moral Cosmos», in H. J. Blumenthal and R. A. Markus, (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*. London: Variorum, 1981, p. 6: «it is significant that this central piece of Platonic Philosophy is here said to have as its original aim, to attempt an explanation of our universe as 'moral'».

método da *praeteritio*, um outro destinado a, ou conquistado por, uma perfeita vida filosófica.

A reunião que este eixo faz dos regimes da espacialidade⁹ (lugares, níveis, contornos, encruzilhadas, etc.) implica a de dados

⁹ Para uma reflexão importante sobre o modo como as estruturas da narrativa literária incorporam em si a espacialidade (a fascinação na descrição dos lugares e das paisagens, o espaço inerente à própria linguagem como sistema, as figuras ou os efeitos de sentido, a dimensão holística e intemporal da literatura no seu conjunto, a materialidade espacial dos suportes concretos do texto, etc.), para além da óbvia temporalidade que actualiza no acto de leitura os seres virtuais do discurso, veja-se o ensaio de Gérard GENETTE, «La Littérature et l'Espace», in *Figures II* (Paris, Éditions du Seuil, 1969), pp. 43-48. A sua lição fundamental — «la spatialité manifeste de l'écriture peut être prise pour symbole de la spatialité profonde du langage» (p. 45) — implica, para a reflexão que aqui se propõe sobre a representação tanatológica, uma atenuação da intencionalidade platónica nos registos de descontinuidade espacial *post mortem*. Deste ponto de vista, qualquer que seja o conteúdo ostensivo da narrativa (a morte ou muitos outros), é legítimo considerar o espaço presente nas formas de representação como um efeito compulsório e incontornável da linguagem utilizada. Porém, se esta é a virtude (ou a deficiência...) da narrativa, é igualmente oportuno sublinhar que a questão da topologia nas representações da morte em Platão se encontra num nível superior ao da linguagem, sendo empobrecedor tomar as grandes figuras topológicas como a das Ilhas dos Bem-aventurados ou a das *Khásmaia* como objectos obrigatórios e não reflectidos da argumentação. Tenha-se presente, por outro lado, que os regimes da espacialidade nas representações *post mortem* não esgotam o conjunto de estratégias de expressão em que este objecto se explicita, como as temporais, as existenciais ou as ontológicas. O problema encontra-se em todos os propósitos e empreendimentos, pessoais ou colectivos, de argumentação e reflexão sobre o estatuto epistemológico das representações da morte. Cf., a este respeito, um modo muito elegante e conciso de equacionar este tema, em sede da escatologia, tanatologia e história da salvação cristãs, em André GOUNELLE e François VOUGA, *Après la mort, qu'y a-t-il? Les discours chrétiens sur l'au-delà*. (Coll. «Théologies»). Paris: Éditions du Cerf, 1990, especialmente o Cap. 1, «La Conception spatiale», pp. 23-36. Impõe-se um discernimento das tonalidades assumidas pela topologia das representações do além. O espaço não significa o mesmo em todas as épocas ou em diversos círculos culturais: «La conception moderne de l'espace ne permet pas de localiser quelque part le paradis, le purgatoire et l'enfer. Il n'existe pas d'endroit imaginable qu'ils pourraient occuper. A quoi, on a essayé de répondre en proposant une réinterprétation existentielle des 'demeures' de l'au-delà qui ne désigneraient pas des endroits extérieurs, mais des états intérieurs» (*idem*, p. 35). Para um ponto de vista mais tradicional sobre a imagética da espacialidade e as formas da sua manifestação, cf. Gaston BACHELARD, *La poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992 (1.ª ed., 1957), 215 p. Os regimes de organização topológica da percepção têm uma indubitável raiz filogenética. Sobre algumas das investigações que, neste âmbito, se efectuam, veja-se, de um ponto de vista antropológico, Edward T. HALL, *A Dimensão*

temporais, pois que a mudança de regiões é tutelada segundo um ritmo e um tempo certo para isso. Pelo menos quatro sugestões de

Oculto. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1986, Cap. 8, «A Linguagem do Espaço», pp. 107-117, Cap. 9, «A Antropologia do Espaço», pp. 119-131. As ciências cognitivas têm em muito aumentado o conhecimento disponível sobre o modo como as estruturas topológicas influenciam a organização do conhecimento. Veja-se, da perspectiva de novos modelos de compreensão da inteligência humana, Howard GARDNER, *Frames of Mind. The Theory of Multiple Intelligences*. 2nd ed. New York: Basic Books, 1985, Chap. VIII, «Spatial Intelligence», pp. 170-204. Do ponto de vista da integração entre a motricidade e a espacialidade, veja-se, Jacques PAILLARD, «Comment le corps bâtit l'espace», *Science et Vie*, 158 (mars 1987), pp. 36-43. A respeito da existência de eventuais centros cerebrais de processamento de informação topológica, veja-se Nicolas DAUVIN, «Le cerveau et l'espace», *Science et Vie*, 162 (mars 1988), pp. 92-101. Pelo menos desde a obra de Benjamin Lee WHORF, a constituição de organizações topológicas encontra ligações profundas com as linguagens naturais. Veja-se, sobre a correlação entre língua e representação do espaço, B. L. WHORF, «An American Indian Model of the Universe», in John B. Carroll (ed.), *Language, Thought, and Reality*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1956, p. 62: [no contexto da língua hopi] «as far as space is concerned, the subjective is a mental realm, a realm of no space in the objective sense, but it seems to be symbolically related to the vertical dimension and its poles the zenith and the underground, as well as to the 'heart' of things, which corresponds to our word 'inner' in the metaphorical sense. Corresponding to each point in the objective world is such a vertical and vitally inner axis which is what we call the wellspring of the future». Sobre algumas das mais recentes investigações sobre a relação entre espaço e linguagem, veja-se Jean PETITOT, «Syntaxe topologique et grammaire cognitive». *Langages*, 103 (1991), pp. 97-128. Como a representação de topologias diversas exerce uma atracção perene, veja-se, numa reflexão sobre algumas das utopias mais recentes, Pierre JOURDE, *Géographies Imaginaires de quelques inventeurs de mondes au XX^e siècle: Gracq, Borges, Michaux, Tolkien*. Paris: José Corti, 1991, pp. 11-22; cf., igualmente, Chap. XVI, «L'imagination spatiale», pp. 285-296. Todavia, as utopias ou as descrições de geografias hipotéticas com propósitos literários ou políticos em pouco contribuem para esclarecer a constituição de representações visionárias de topologias alternas, que impõem a quem sobre elas reflecte a incontornável questão da proveniência dos regimes de organização interna das imagens. Henry CORBIN, na sua análise dos textos de visionários persas, com as suas descrições do «oitavo clima» e do *Nâ-kojâ-Ábad*, o «país do não-onde», foi especialmente sensível a este aspecto do órgão que, na estrutura anímica, serve de fonte às complexas representações visionárias: «un monde aussi réel ontologiquement que le monde des sens et le monde de l'intellect; un monde qui requiert une faculté de perception qui lui soit propre, faculté ayant une fonction cognitive, une valeur noétique, aussi réelles de plein droit que celles de la perception sensible ou de l'intuition intellectuelle. Cette faculté, c'est la puissance imaginative, celle justement qu'il nous faut nous garder de confondre avec l'imagination que l'homme dit moderne identifie avec la 'fantasie' et qui, selon lui, ne secrète que de l'imaginaire». *Idem*, «Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal», in *Face de Dieu, Face de l'Homme. Herméneutique*

tempo¹⁰ estão relacionadas com as almas, o seu grau de maturação, as melhorias e purificações entretanto alcançadas e as suas deslocamentos topológicas: depois de cumprido o destino que cada alma merece, aguardam que um guia de novo as conduza no *decurso de numerosas e prolongadas circunvoluções de tempo* («έν πολλαῖς χρόνου καὶ μακρᾶς περιόδους.», 107e); algumas almas erram na mais completa indigência, antes de serem forçadas às moradas que lhes são atribuídas, até que determinados tempos se cumpram («έως ἄν τινες χρόνοι γένωνται», 108c); antes que as almas dos mortos sejam remetidas para as gerações de seres vivos, esperam que determinados tempos se tenham cumprido («τινας εἰμαρμένους χρόνους μείνασαι», 113a); as almas dos indivíduos que cometeram crimes graves, como os homicidas e os que ultrajaram pela agressão física o respeito devido aos proge-

et Soufisme. Paris: Flammarion, 1985, pp. 15-16. A lógica interna dos espaços visionários e *post mortem* pode, contudo, ser abordada de pontos de vista axiológicos, culturais e evolutivos. Particularmente atento à metamorfose das topologias tanáticas foi Jacques LE GOFF: «O Purgatório está também ligado a novas concepções do espaço e do tempo. Está associado a uma nova geografia do além que já não é a dos pequenos receptáculos justapostos como mónadas senhoriais, mas grandes territórios, reinos (. . .). A cartografia terrestre, reduzida até então a uma espécie de ideogramas topográficos, ensaia o realismo da representação topográfica. A cartografia do além completa esse esforço de exploração do espaço, por muito carregado de simbolismo que ele estivesse então». *Idem*, *O Nascimento do Purgatório*. Trad. M. F. Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Estampa, Cap. VII, «A Lógica do Purgatório», pp. 271-272 (cf., igualmente, p. 18 e p. 30, notas 6 e 7). Sobre a importância da dimensão topológica no fantástico, no imaginário e no visionarismo, vide Gilbert DURAND, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário. Introdução à Arquetipologia Geral*. Trad. H. Godinho. Lisboa: Presença, 1989, Cap. III. 2, «O Espaço, Forma a priori da fantástica», pp. 272-283.

¹⁰ Cf., no contexto da abundante literatura de visões e de viagens ao outro mundo na Idade Média ocidental, Giuseppe GATTO, «Le voyage au Paradis: la christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age», *Annales: Économie, Sociétés, Civilisations*, 34: 5, pp. 929-942 (esp. II, «La durée miraculeuse du temps», pp. 934-935). Na terapia de sujeitos com disfunções psiquiátricas são observáveis fenómenos extremos de percepção do tempo ou da sua superação: «In nonordinary states of consciousness, many subjects experience concrete and realistic episodes which they describe as fetal and embryonal memories. (. . .) Sometimes the historical regression goes even further and the individual has a convinced feeling of reliving memories from the lives of his or her ancestors, or even drawing on the memory banks of the racial or collective unconscious», in Stanislav GROF, *The Adventure of Self-Discovery: Dimensions of Consciousness and New Perspectives in Psychotherapy and Inner Exploration*, ed. cit., Chap. «Transcendence of the Boundaries of Linear Time», p. 74.

nitores, são forçadas a despenharem-se no Tártaro, até que uma onda («τὸ κῦμα», 114a) os devolve de novo, decorrido um ano («ἐνιαυτὸν», 114a) de aí estarem.

Mais uma vez, uma estratégia narrativa organizada quantitativamente afigura-se ser a mostraçãõ exterior de processos psíquicos, como a libertaçãõ do desejo passional e a dessomatizaçãõ progressiva, e de retribuiçãõ ética dos comportamentos, como os de expiaçãõ de culpas e puniçãõ de crimes. Uma outra alusãõ à temporalidade une a aparente alteridade das estações do ano da terra verdadeira à longa duraçãõ da vida dos seus habitantes. As estações do ano que aí acontecem têm uma tal amenidade e equilíbriõ que os seus habitantes vivem isentos de doençã («ἀνόσους», 111b) e durante muito mais tempo do que os habitantes da terra pré-tanática («καὶ χρόνου τε ζῆν πολὺ πλείω τῶν ἐνθάδε», 111b).

Os três tipos de retribuiçãõ *post mortem* — puniçãõ eterna, expiaçãõ purgatória, recompensa bem-aventurada — a três tipos de culpa e de curabilidade dos efeitos dos actos malignos cometidos — os que não são susceptíveis de cura devido à magnitude extrema dos seus crimes, os que aos crimes juntaram o arrependimento e que são susceptíveis de cura e de purgaçãõ dos mesmos, os que levaram uma vida sem qualquer mácula moral —, em três níveis da terra total, são tutelados e normalizados por uma tal necessidade e obrigatoriedade nos ritmos temporais que os enquadram e dinamizam que indirectamente se transmite a noçãõ de uma ausênciã de volição em todos estes processos, semelhantes em estrutura, aliás, à involuntariedade da mudançã de lugares e de níveis. A ténue resistênciã à conduçãõ por um guia ou a docilidade na aceitaçãõ dos novos estados não chegam a constituir sugestões de volição por desempenho de iniciativa, mas, pelo contrário, de um automatismo, que já é discernível incipientemente na representaçãõ escatológica do *Górgias*, decorrente dos actos feitos durante a vida. A semelhança entre as habitações da terra quotidiana e da terra verdadeira, tal como a comunicaçãõ entre humanos e deuses nos bosques e templos¹¹ divinos desta última, só de modo muito evanescente aponta para qualquer actividade volitiva.

¹¹ Porquê a presençã de «habitações», de cidades, de fortificações ou de templos nas representações da morte? Como justificar, por outro lado, a antiguidade

Este notável grau diminuto do tónus da vontade choca grandemente com o excesso do registo sensorial até ao nível da terra verdadeira. As moradas antevistas dos filósofos implicam, de facto, a ausênciã de corpo, logo, por recurso a um argumento previamente desdobrado em que se irmana a utilizaçãõ dos sentidos à utilizaçãõ do corpo (79c), a ausênciã dos sentidos de percepçãõ externa. A descriçãõ deste lugar de bem-aventurados é caracterizada por extraordinárias sugestões de cor e de pureza. As cores de toda a terra verdadeira («πᾶσαν τὴν γῆν», 110c) são mais puras e luminosas («λαμπροτέρων καὶ καθαρότερων», 110c) do que as que comumente se percebem: o púrpura é mais belo, o amarelo é de ouro, o branco é superior ao giz ou à neve. A pureza é um atributo recorrente de todas as realidades desse lugar. A terra na sua pureza total encontra-se num céu puro («αὐτὴν δὲ τὴν γῆν καθαρὰν ἐν καθαρῷ κεῖσθαι τῷ οὐρανῷ», 109b), as cores são mais puras (110c) e até mesmo as rochas na sua totalidade são mais puras («οἱ λίθοι εἰσὶ καθαροὶ», 110e).

e freqüência do aparecimento destas figuras urbanas do trabalho humano? Alan E. BERNSTEIN, em *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1993), aponta, num outro contexto de representaçãõ, de mentalidade e de experiênciã da morte, para um factor de exorcismo e de atenuaçãõ de medos colectivos: «*The fortress or city of the dead, called Ganzir in Sumerian, Kurnugi in Akkadian, has its laws, its monarch, its guardians in their towers, a bureaucracy of judges, and a palace guard of demons. (. . .) Boundaries in the land of the dead imaginatively reinforce distinctions the living require to maintain their own peace of mind. (. . .) That is why the defenses of their underworld fortress so resemble the defenses of their physical cities and storehouses*» (pp. 8-9). Julgamos, todavia, que este ponto de vista não esgota o problema das construções ou cidades visionárias na instância das representações da morte. Tenham-se presentes, por exemplo, noutros círculos culturais, figuras semelhantes, como a da Jerusalém celeste e as cidades místicas de Jâbalqâ, Jâbarsâ e Hûrqalyâ nas narrações visionárias de Sohrevardi. Cf., a este respeito, Henry CORBIN, «*Mundus imaginis* ou l'imaginaire et l'imaginal», ed. cit., pp. 11-12. Cf., igualmente, Colleen MCDANNELL y Bernhard LANG, *Historia del Cielo*. Trad. J. A. Moreno Tortuero. Madrid: Taurus, 1990, pp. 73, 78, 96, 97, 110, 113-120, 135, 145-146, 160-162, 172, 173, 191, 250-253, 255-256, 354, 418. Quiçã em grau superior às representações tanatológicas, o discurso visionário é pródigo na representaçãõ de moradas, palácios, castelos ou cidades celestes. Nos raros exemplos em que as narrações com estas propriedades apresentam uma justificaçãõ para tal facto — inútil, de resto, por uma dupla razãõ, pois que o registo visionário não obriga compulsoriamente a qualquer justificaçãõ, nem, a existir esta, se altera o regime de prova, já que a 'justificaçãõ' é tão visionária quanto as moradas paradisíacas — avança-se uma teoria geral, ou cosmovisãõ, de *correspondência* ou

A estrutura sensorial do mundo humano e quotidiano (o «nosso» mundo) é aí elevada a um expoente máximo, tal como a das restantes faculdades anímicas, mas não chega, contudo, a desvanecer-se. É interessante a passagem subtil deste plano em que a modularização da percepção sensorial externa ainda continua a existir, como um dado da tecitura representacional, para o da alusão, pelo método da *praeteritio*, ou da indicação por omissão, da existência suposta de algo, às moradas dos que se purificam pela vida filosófica perfeita. Os que através da filosofia alcançaram uma vida purificada e ascética viverão sem corpo («ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι», 114c) nas mais belas moradas («εἰς οἰκῆσεις ἔτι τούτων καλλίους», 114c).

Está-se perante uma descontinuidade qualitativa de planos de realidade em que a fronteira é indiciada mais pelas propriedades éticas da alma do que por uma existência autónoma de cada um deles. É unicamente esta rápida alusão, semelhante à das *χάσματα*, ou aberturas do céu e da terra, no mito de Er, na *República* (X, 614d, 615a), que ultrapassa a ainda grande proximidade da terra quotidiana com a terra verdadeira. Os exemplos sugeridos por analogia — as cores, as árvores, as flores, os frutos, as pedras preciosas, o ouro, a prata, as estações do ano, as moradas filosóficas, os templos, as faculdades anímicas dos habitantes, o mar, o ar, os corpos celestes — não constituem apenas as pontes para que se compreenda e se entre nesse lado superior da terra. A verdade sobre o conjunto da representação é que *não existem quaisquer outros elementos* estranhos e nas fronteiras do irreconhecível que desvelem uma alteridade positiva ou, o adjectivo é frágil, real.

homologias entre o mundo humano e os mundos espiritual e celeste. Se no primeiro existem habitações e cidades, por maioria de razão, no contexto de uma lógica de correspondências, também existem habitações e cidades nos segundos. Estas últimas são aqui caracterizadas, todavia, por um ascendente qualitativo, isto é, são tão cidades quanto as outras ou quanto qualquer cidade o pode ser, mas *são mais*, sendo este excesso ontológico organizado segundo um registo de aumento da notação sobre a actividade sensorial, bem como segundo juízos valorativos do único ou do arquétipo irrepetível e singular. A arquitectura da representação visionária é, a este respeito, tributária de avaliações teleológicas, como se os elementos naturais ou os objectos de fabrico humano tivessem alcançado a sua forma final perfeita, matriz primeira e/ou última da sua génese. Cf. uma das emergências mais extraordinárias, preciosistas e barrocas da representação de habitações e de moradas na sobrevida, em Emanuel SWEDENBORG, *Heaven and Hell*. [*De Caelo et ejus mirabilibus, et de Inferno*.]

Platão parece querer mostrar e representar não três realidades paralelas mas uma única realidade percebida de três maneiras diferentes, em que apenas a superior permite aceder aos entes em si mesmos, tais quais são — o sol, a lua, os corpos celestes são vistos (pelos habitantes) tais quais podem bem ser («Καὶ τὸν γε ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄστρα ὁρᾶσθαι ὑπ' αὐτῶν οἷα τυγχάνει ὄντα», 111c). O modo quotidiano de percepção não permite o espectáculo dos bem-aventurados, pois não são os objectos que são melhores mas as propriedades das faculdades anímicas que a eles se abrem. A referência a estas últimas é extremamente importante porque se constrói através de um típico argumento de proporção — o grau de pureza da vista, da audição, da inteligência e de todas as demais faculdades («καὶ ὄφει καὶ ἀκοῇ καὶ φρονήσει καὶ πᾶσι», 111b) dos habitantes da terra superior é *proporcional* à distância que aparta a água do ar ou este último do éter.

Qual o significado deste argumento que desloca a atenção dos objectos, ou correlatos supostos da representação, para o nível de acuidade e apuramento das faculdades pelas quais os sujeitos a eles se abrem pela percepção? A inexistência de uma alteridade permite o escalonamento, neste texto, de diversos planos ou regiões do real tanático segundo diferentes níveis de percepção estreitamente ligados a níveis de eticidade. Os inferiores são constituídos por rios (Oceano, Aqueronte, Piriflegetonte, Cócito) e pelos *τόποι* de expiação e de punição eternas, símbolos de estados de alma negativos. Se os

Trans. George F. Dole. New York: Swedenborg Foundation, 1982 [1st ed., London, 1758], Chap. 21, «Angels' Homes and Houses», p. 228: «*Their dwellings are just like the dwellings on earth which we call homes, except that they are more beautiful. (. . .) the houses are adjoining, one beside another, arranged in the form of a city with avenues, streets, and squares just like cities on earth. (. . .) I have seen palaces of heaven so noble as to defy description. The higher parts glowed as if they were made of pure gold, the lower as though made of precious gems; each palace was more splendid than the last.*» Com a leve nota de graciosidade ou ironia setecentista que caracteriza tantas das suas páginas, Swedenborg chega a estabelecer, neste contexto, uma posição inversa. Não é tão surpreendente a existência de cidades visionárias, habitadas por espíritos e anjos, quanto a de cidades humanas, pois que a arte da arquitectura tem a sua origem no céu: «*The designs of heaven's buildings are so perfect that you could say they represent the very essence of the art; and small wonder, since the art of architecture comes from heaven*» (*ibid.*, Chap. 21, § 185, p. 229)! Vejam-se, ainda, outros

elementos principais da descrição da terra verdadeira são a intensidade luminosa preternatural e a pureza ominosa, discerníveis por um excesso sensorial predominantemente óptico, os elementos ou operadores da representação dos lugares purgatórios apresentam um elevado tónus táctil. As águas dos rios são quentes ou frias, os jactos e torrentes revelam o contacto, a pressão e o peso, a lava e o fogo indiciam uma grande amplitude térmica, tal como a lama aponta para a consistência e a densidade. Não é por acaso que estes traços se ligam ao nível inferior desta paisagem visionária. A sensibilidade antiga já havia ponderado a diferente importância dos sentidos externos: de um lado a visão (e.g. *Fedro*, 250d, «Ὅφεις γὰρ ἡμῖν ὄξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων»; cf. *República*, VI, 507c, em que se afirma que o demiurgo que fez os sentidos modelou com mais cuidado a faculdade de ver e ser visto) e a audição, do lado oposto o tacto.

exemplos da presença obsessiva do tema das cidades angélicas e perfeitas no contexto da cosmologia visionária swedenborguiana. Ao descrever os contactos que manteve com os espíritos e habitantes das muitas terras do céu estrelado, Swedenborg não se olvida nunca de os inquirir sobre as particularidades das suas habitações e moradas. «*Their cottages were also shown to me. They were oblong (. . .). On the side opposite the door is a circular recess, before which is a table, and behind this a fireplace, by which the whole room is lighted.*» Id., *The Earths in Our Solar System which are Called Planets and the Earths in the Starry Heaven, and Their Inhabitants; also the Spirits and Angels there, from Things Heard and Seen*. In John Whitehead, (trans., ed.), *Miscellaneous Theological Works of Emanuel Swedenborg*. New York: Swedendorg Foundation, Inc., 1988¹⁸, § 152, p. 484; cf., igualmente, § 166, p. 494, e § 176, p. 502. A imagem da(s) cidade(s) arquetípica(s) é recorrente e estruturante de uma grande parte da primitiva imaginação visionária de índole cristã. Encontra-se nesta profundamente interligada às noções de revelação, de história humana, de actualização do futuro escatológico, da presença do eterno no devir temporal e da morte destinada aos eleitos. Sobre algumas das mais acabadas emergências deste motivo no primeiro pensamento cristão e em alguns místicos medievais, da *civitas Dei*, de Santo Agostinho, passando pelo *Pastor*, de Hermas, até à cosmologia sagrada de Hildegarda de Bingen, veja-se o interessante ensaio de Peter DRONKE, «As Cidades Simbólicas de Hildegarda de Hingen.» Trad. Dídia M. Reckert. In Y. K. Centeno e Lima de Freitas, (eds.), *A Simbólica do Espaço: Cidades, Ilhas, Jardins*. Lisboa: Estampa, 1991, pp. 29-42. Para um ponto de vista arquitectural do conjunto simbólico da cidade celeste, muito próximo da simbologia do Centro, do *axis mundi*, do lugar primeiro da criação e da união entre planos telúricos e celestiais do ser, veja-se um inventário elegante dos seus principais semas (e.g. o castelo, o poço, a cidade, o ribeiro, a serra

É sintomática a ausência de referências aos sápidos e odores nesta antevisão escatológica, tendo-se em atenção, porém, que as flores e os frutos da terra verdadeira assumem aí um significado predominantemente visual e não gustativo ou odorífero. É provável que as flores e os frutos surjam nas paisagens visionárias pela sua proximidade morfológica às formas geométricas elementares (círculo, organização radial, simetrias, volumetrias indiciadoras de uma semântica da auto-suficiência, etc.). A simetria e a esfericidade convidam, nomeadamente, a que se estabeleça esse paralelo, se bem que possam adquirir outros valores, tais como os mnésicos¹².

Tal como a volição é bastante atenuada ao nível de um automatismo (o tema da escolha dos destinos em *República*, X, 617d-620e, é mais tributário da potência mnésica do que da volitiva), já nos julgamentos, já nos lotes de vidas futuras, assim, também, os dois módulos sensoriais do olfacto e do gosto são quase inexistentes. A visão e a memória são as capacidades predominantes nessas regiões do ser. A audição desempenha um papel importante no mito de Er e talvez revele algo da natureza destes quadros.

Poder-se-á concluir pela natureza operatória das potências da alma no desempenho da actividade de percepção do mundo, como se o investimento cognitivo feito em algumas pudesse ser deslocado para outras, sintonizando e representando, desse modo, uma outra

ou montanha, os rios, geralmente em número de quatro, a fina ou ampla ponte de injustos e justos, as donzelas, as aves, o pomar, o mar, a barca, etc.) em algumas das emergências desta construção arquetípica em textos visionários e hagiográficos portugueses. Cf. Maria Clara de Almeida LUCAS, «A Cidade Celeste na Hagiografia Medieval Portuguesa.» In Y. K. Centeno e Lima de Freitas, (eds.), *A Simbólica do Espaço: Cidades, Ilhas, Jardins*, ed. cit., especialmente o § 9, «A Cidade Celeste», pp. 91-94.

¹² «Among people who have no knowledge of precious stones or of glass, heaven is adorned not with minerals, but flowers. Preternaturally brilliant flowers bloom in most of the Other Worlds described by primitive eschatologists, and even in the begemmed and glassy paradises of the more advanced religions they have their place», in Aldous HUXLEY, *Heaven and Hell*, ed. cit., p. 104. Cf. M. Helena da Rocha PEREIRA, *Concepções Helénicas de Felicidade no Além*, ed. cit., p. 164, nota 1: «Em Safo (. . .) encontra-se uma maneira de descrever o Hades que não tem paralelo conhecido na literatura grega: parece adoptar-se a flor-de-lótus como um belo símbolo poético do olvido». As conotações mnésicas das flores e, sobretudo, da flor-de-lótus já estão presentes no episódio da Terra dos Lotófagos na *Odisseia* (IX, 65-102).

realidade? O tema das potências da alma encerra dificuldades que obrigam a que reiteradamente se reconsidere o argumento que se está a construir. Se se defende uma hermenêutica dos mitos escatológicos sob uma tendencial aproximação às estruturas arquetípicas do sujeito, o que possuem de indícios de alteridade é, menos, o exterior cósmico do que uma criatividade na organização das faculdades humanas. A questão será, pois, a de como as imagens do mundo *post mortem* se constituem em representações de modos possíveis de organização das estruturas interiores de conhecimento, como a percepção sensorial externa, a volição, a memória, a imaginação, a afectividade, etc.

No quadro visionário que se analisou isso afigura-se evidente: um esplendor visual e um alto nível de situações mnésicas opõem-se ao baixo tónus volitivo e à quase total omissão de referências aos outros sentidos, sendo possível discernir, neste conjunto de referências, uma hierarquia de intensidades claramente delineada. Tudo isto conduz ao primeiro problema acima formulado, o da alteridade inexistente ou de difícil argumentação sobre juízos de existência, e ao mistério da organização das faculdades nas suas várias dimensões (porque existem estas faculdades e não outras, porque tomam umas um claro ascendente sobre outras, qual o seu regime de temporalidade, qual a fiabilidade do conhecimento que disponibilizam em relação ao mundo ou aos correlatos de que se apropriam, etc.). Sublinhe-se, contudo, que a análise realizada se restringe às dimensões estruturais, sobretudo as sensoriais, deste texto, pois que também encerra elementos astronómicos e teológicos que, numa leitura anacrónica, podem eventualmente forçar, mas não demonstrar, a afirmação de existência de alteridades.

3. Colocou-se acima a questão da criatividade no uso das potências da alma, da possibilidade do valor operativo de uma (por exemplo, a volição) ser deslocado para outra (por exemplo, a percepção sensorial externa) e, no limite, de serem atenuadas ou suspensas. A que conduzem, por mínimas que sejam, uma reorganização sensorial do mundo vivido, uma alteração na amplitude e nos objectos do foco da atenção, uma doutrina da purificação progressiva e uma ênfase em diferentes planos da memória? Se breves e diminutas oscilações no registo circadiano das faculdades são sufi-

cientes para que a plasticidade da percepção se desdobre, como se constituirá o plano da representação na sequência de um programa deliberado de modificação do tónus e do equilíbrio relativo de cada uma delas? Estas interrogações irmanam na mesma suspeita fundamental um número elevado de religiões e de obras da literatura mística. Todavia, a sua formulação a propósito de Platão não deixa de ser surpreendente, o mesmo acontecendo com a importância que a noção de uma prática ascética adquire em *Heaven and Hell*.

O *Fédon* tem um problema ascético no aparente confronto entre a característica valorização helénica da sensualidade e das formas corporais e uma actividade, justificada por um ideário, de desconstrução desses valores. Vários elementos convergem em ordem a criarem uma forte impressão de um motivo intemporal nas crenças humanas, de não especificamente grego e clássico. Um programa de conduta ascética e um conjunto de crenças que se supõem efectivas na figura socrática opõem-se, na sua pragmaticidade pouco usual, a um âmbito de especulações filosóficas. Estas recolhem dentro de si a estranheza de uma doutrina da acção que supera e substitui o nível de pensamento sobre a acção. A ascese é diferente da ética ou, pelo menos, um modo pouco ortodoxo desta se realizar.

Um segundo elemento importante deriva da posição central neste diálogo da conduta ascética. Encontram-se, por um lado, perspectivas sobre o corpo, as paixões e os sentidos; por outro lado, uma antevisão, estruturada pelo método da *praeteritio*, da existência e da felicidade não unidas a qualquer grau de corporeidade. Como conciliar estas duas posições extremas senão pela convicção de que a primeira é a antecâmara da segunda e o objecto moldável cujo trabalho que sobre ele se exerce possibilita esta última? A disciplina sobre o nível sensorial da arquitectura psíquica parece ser o acesso único para a sua superação. Como realidade intermédia, a ascese não vale por si mas pelo que oferece através de si. Neste sentido, é menos uma tutela definida sobre o comportamento, mais um método que, pela implementação do que propõe, se ultrapassa operatorialmente.

Um terceiro elemento é o da proximidade da morte. A inelutabilidade desta fronteira final atenua-se pela mortificação que a antecedeu. Dir-se-ia, paradoxalmente, que a mortificação mata a morte. A calma socrática perante o inelutável e o momento oportuno, já

de um périplo vital, já da teoria, em que se representa com preciosismo e exaustividade um quadro escatológico amplo, são fundamentalmente diferentes dos tradicionais poderes mânticos dos velhos e dos moribundos a que Platão se refere noutras passagens (*Apologia*, 39c, *República*, I, 330e). A morte não é o efémero momento da divisão de dois estados mas o processo complexo em que uma unidade se recolhe sobre si, ascendendo, desse modo, a planos progressivamente menos pessoais. A doutrina ascética desloca e faz anteceder esse processo para que o possa decidir ulteriormente. A volição antevê um período não volitivo, o que constitui o paradoxo interior de todo o ascetismo. Deliberadamente quer nada querer.

Estes três elementos — a pragmaticidade, o método e a proximidade da morte — cristalizaram-se noutras tradições sob o aproveitamento sapiencial da figura do deserto¹³. Porém, o horizonte distante da compreensão não impossibilita as diligências próximas das tentativas de interpretação. O que se passa nesses lugares? Porque são recorrentes como rostos de algo autêntico e poderoso? Até que ponto os ascetismos filosóficos, como o socrático, estão aquém, devido à sua excessiva moralização e à substituição das paixões sensuais pelas paixões do pensamento, destas formas ascéticas? Estão estas igualmente aquém do que se poderia denominar, no recurso a experiências hodiernas de privação de estímulos sensoriais, ascetismo artificial total?

¹³ Um inventário das principais configurações do trabalho ascético sobre a sensualidade e a arquitectura cognitiva, em ordem à sabedoria, seria, talvez, impossível. Cf., todavia, a respeito da tradição cristã, St. ATHANASIUS, *The Life of Saint Antony*. («Ancient Christian Writers.») Trans. Robert T. Meyer. Westminster (Maryland): The Newman Press, 1950. Cf., igualmente, Hans von CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia, I, Padres Griegos*. Trad. S. Fernandez. Madrid: Cristiandad, 1974, Cap. VI, «Atanasio», pp. 105-106. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Personal Religion Among the Greeks*. («Sather Classical Lectures», Vol. 26.) 2nd ed. Berkeley and Los Angeles: The University of California Press, 1960, Chap. IV, «The Inclination to Retirement», pp. 53-67 (especialmente, §§ «The Christian Use of Anachoresis», pp. 66-67). Ver, igualmente, R. ARNOU, «Platonisme des Pères», in A. Vacant, E. Mangenot et A. Amann, (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Tome XII. Paris: Letouzey et Ané, 1923, coll. 2258-2392. Neste extenso e correctíssimo artigo, ver, sobretudo, os parágrafos «Saint Athanase», col. 2309, e «La purification, condition de la vision de Dieu», coll. 2375-2379. Se bem que a metodologia ascética seja nestas duas tradições — platónica e cristã —

Estas questões, que contextualizam o inquerito sobre a representação platónica de um ascetismo socrático como propedêutica à representação da terra visionária, não têm resposta fácil. Suspeita-se, todavia, que sob os signos da alteridade e da disciplina exterior se desdobram processos fundamentais da construção perceptiva do mundo. A topologia dos muitos lugares tanáticos, as listas de preceitos de conduta e a fragilidade textual dos relatos convergem num propósito legítimo de investigação das estruturas arquetípicas do sujeito cognitivo. Assim, se se tivesse de ilustrar de modo conciso o perfil do argumento que se propõe, o seguinte paralelo não deixaria de ser pertinente. Por exemplo, perante a ilustração das tentações a

estruturalmente semelhante, os propósitos últimos da sua implementação são, todavia, diferentes em cada uma delas: «*pour affirmer la nécessité d'une purification, les Pères se trouvent d'accord avec les philosophes platoniciens et empruntent même souvent leurs formules, mais, quand il s'agit d'exprimer la nature de cette purification, bien qu'ils portent encore parfois la trace des mêmes influences, c'est, peut-on dire, par accident: l'esprit est autre. La marque du platonisme est reconnaissable dans les passages où est recommandé une séparation complète de l'âme et du corps par l'ascèse, et dans ceux, plus nombreux, qui accablent le corps d'injures. C'est une tradition dans cette école — prison, bourbier, infect, mur qui cache la vue de Dieu. Séparé de leur contexte, ces passages feraient croire à une conception dualiste de la nature humaine*». *Ibid.*, col. 2377. O texto de S. Atanasio, conhecido no Ocidente pela tradução evagriana para latim em 371 (cf. Santo Agostinho, *Confissões*, VIII. 6), constitui o quadro clássico do ascetismo e um dos paradigmas da vida monástica. Entre Pispir e Dêr Mar Antonios, mais do que o percurso de uma vocação pessoal, esboça-se uma atitude intemporal de sabedoria. Aí, tal como no cárcere de S. João da Cruz ou nos *tsham* e *rita* tibetanos, desdobrou-se algo superior ao que publicamente se pode compreender. Cf., para o rosto islâmico do ascetismo, T. W. JUYNBOLL, «Itikaf» e L. MASSIGNON, «Zuhd», in H. A. R. Gibb e J. H. Kramers, (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*. London: Luzac & Co. Leiden: E. J. Brill, 1953, pp. 189, 661. Cf., igualmente, R. A. NICHOLSON, «Sufis: The Mystics of Islam», in Richard Woods, (ed.), *op cit.*, p. 181: «*Early in the third century of the Hegira... we find manifest signs of new leaven stirring within it. Not that the Sufis ceased to mortify the flesh and take their pride in their poverty, but they now began to regard asceticism as only the first stage of a long journey, the preliminary training for a larger spiritual life than the mere ascetic is able to conceive*». Cf. Laleh BAKHTIAR, *Sufi. Expressions of the Mystic Quest*. («Art and Imagination Series.») London: Thames and Hudson, 1976, Chap. «Spiritual Retreat. *Khalwat*», p. 94. Sobre os estádios ascéticos preparatórios do treino místico tibetano, ver Alexandra DAVID-NEEL, *Místicos e Mágicos do Tibete*. Trad. M. T. Rendeiro. Mem Martins: Europa-América, s/d, Cap. VIII, «Teorias Místicas e Aprendizagem Espiritual», pp. 211-239.

Santo António pelo gravador medieval Martin Schongauer, com toda a sugestão de que a mensagem icónica é susceptível, é difícil não deslocar os demónios que rodeiam o Santo para dentro da mente do Santo. . . . Sob a mesma óptica, as paisagens visionárias de Platão inscrever-se-iam dentro de uma doutrina da alma. A concentração de todas estas figuras do ascetismo numa subjectividade arquetípica não é, contudo, o único modo de as perspectivar. O que parecem ser empreendimentos individuais talvez indiciem os sintomas de possibilidades históricas e colectivas. Emergências finitas e pessoais de representações *post mortem* são, quiçá, tributárias de hipotéticos ciclos qualitativos da história. Deste ponto de vista, não são só indivíduos que no ascetismo estão em causa; se, nesse processo, algo de verdadeiro se permite a mostraçã, tudo está em causa. Os embaixadores da raça¹⁴ não seriam apenas indivíduos. Poder-se-ia perguntar, pois, o que faz a frágil ilha filosófica no imenso oceano da literatura visionária, mística e de representações *post mortem*? O esforço de apreensão lógica do a-lógico entrevê o magma ou limite que subjaz a toda a instalação, falaz e insuficientemente autónoma, no ser. A visão estruturada do olhar filosófico necessita do esplendor perceptivo do olhar místico. Comece-se, deste modo, pela verificação de uma estranha semelhança semiótica, ao nível da estrutura narrativa, entre o que acima se analisou da terra verdadeira e o que a seguir se apresenta, derivado de um programa de investigação contemporâneo.

¹⁴ Esta é uma noção querida, de que compartilhamos, de resto, numa das mais perspicazes meditações sobre o tipo de textos que se têm vindo a analisar e sobre as experiências de conhecimento que a eles subjazem. Cf. Evelyn UNDERHILL, «The Mystic as Creative Artist», in Richard Woods, (ed.), *op. cit.*, p. 400: «*The great mystic's loneliness is a consecrated loneliness. When he ascends to that encounter with Divine Reality which is his peculiar privilege, he is not a spiritual individualist. He goes as the ambassador of the race. His spirit is not, so to speak, a 'spark flying upwards' from this world into that world, flung out from the mass of humanity, cutt off; a little, separate, brilliant thing. It is more like a feeler, a tentacle, which life as a whole stretches out into that supersensual world which envelops her. Life stretches that tentacle out, but she also draws it again with the food that it has gathered, the news that it has to tell of the regions which its delicate tactile sense has enable it to explore*».

Uma das investigações hodiernas de privação sensorial total, de John Lilly, estabelece um belíssimo paralelo com a terra verdadeira do *Fédon* (110a-111c). «*I have left my body floating in a tank on the planet Earth. This is a very strange and alien environment. It must be extraterrestrial, I have not been here before. (. . .) I am in a peculiar state of high indifference. I am not involved in either fear or love. I am a highly neutral being, watching and waiting. This is very strange. This planet is similar to Earth but the colors are different. There is vegetation but is a peculiar purple color. There is a sun but it has a violet hue to it, not the familiar orange of Earth's sun. I am in a beautiful meadow with distant, extremely high mountains. Across the meadow I see creatures approaching. They stand on hind legs, as if humans. They are brilliant white and seem to be emitting light. Two of them come near. (. . .) They seem to be transmitting thoughts and ideas directly to me. There is no sound*»¹⁵. Qual o significado do momento em que a estrutura das potências da alma recria a espacialidade e o regime de representação? A extrema raridade deste fenómeno dificulta uma compreensão mais profunda do que se tem por *normal* e *quotidiano*? A pergunta sobre se o ascetismo do *Fédon* é um caminho incompleto adquire uma grande pertinência perante estes exemplos hodiernos do que se poderá denominar um ascetismo artificial, porque desprovido de um quadro de valores que o contextualize e justifique. Chame-se apenas a atenção para a novidade das passagens 84a e 87d-e. O corpo, ao ser representado como tecitura da alma, parece ter a sua solidez comprometida. Um programa ascético total pode, com este pressuposto, reformular o aparentemente inelutável. Contudo, não se verifica que a antevisão desse caminho extenso tenha sido de facto substituída por um percurso no mesmo. O ascetismo filosófico é um episódio do ascetismo total.

¹⁵ John LILLY, *The Scientist. A Novel Autobiography*. Philadelphia: J. B. Lippincott, 1978. Citado por Stanislav Grof, *The Adventure of Self-Discovery. Dimensions of Consciousness and New Perspectives in Psychotherapy and Inner Exploration*. Albany (N. Y.): State University of New York Press, 1988, p. 88. Cf., igualmente, Michael TALBOT, *Mysticism and the New Physics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1987, Chap. II, «A Holographic Model of Consciousness», pp. 54-55 e Chap. VIII, «The Reality-Structurer», pp. 141-159.

4. É interessante verificar, a este respeito, como a acção sobre as potências anímicas pode ser interpretada de formas divergentes. Quando em 1945, na Universidade de McGill, Donald O. Hebb empreendeu uma investigação sobre a inactividade total e a privação de estímulos sensoriais, os distúrbios emocionais e de orientação espacial dos sujeitos voluntários em estudo foram interpretados como fenómenos de etiologia alucinatória¹⁶. Estes escondiam, talvez, uma reorganização dos módulos de percepção externa do mundo, de tal modo que, do ponto de vista desses sujeitos, o próprio mundo se afigurava outro. É muito raro que o grau de privação sensorial atinja o nível de estudos deste tipo em condições reais (quicá, histórica e indirectamente, Milarepa na sua caverna tibetana ou alguns monges cristãos na Tebaida), mas parece não ser necessário que isso aconteça para que a criatividade das estruturas de percepção se desdobre.

O símile dos fluidos talvez auxilie a compreensão do que se propõe neste ponto do argumento. O empreendimento através do qual a inelutável relação entre continente e conteúdo se quebra só é possível numa direcção contranatural da corrente. A potência volitiva sustenta o mundo no cuidado pelos objectos da volição. O horizonte desiderativo, deste ponto de vista, confunde-se com o horizonte último dos seres. (Assim, verifica-se que a criatividade da instalação, aparentemente inalterável da volição, é patente na metamorfose da evolução pessoal desse horizonte desiderativo. Para o bebé só é importante o que deseja e necessita. Talvez a aparente objectividade da percepção adulta do mundo possua as suas raízes em idênticos, mas mais complexos, desejos, como o da identidade, o da permanência temporal, o da ocupação exclusiva de um lugar do espaço

¹⁶ Cf., num resumo sobre as investigações psicológicas de Hebb, Peter M. MILNER, «The Mind and Donald O. Hebb», *Scientific American*, 268: 1 (January 1993), pp. 104-109. Cf., igualmente, Aldous HUXLEY, *op. cit.*, pp. 87-88 (cf. App. II, pp. 149-156): «Another inhibitor of visionary experience is ordinary, everyday, perceptual experience. Experimental psychologists have found that, if you confine a man to a 'restricted environment', where there is no light, no sound, nothing to smell and, if you put him in a tepid bath, only one, almost imperceptible thing to touch, the victim will very soon start 'seeing things', 'hearing things' and having strange bodily sensations». Veja-se, também, Christopher EVANS, *Landscapes of the Night. How and Why We Dream*. London: Hodder and Stoughton, 1985, Chap. 11, «Sleep Deprivation», pp. 136-146.

por cada ser, etc.). Uma alteração dos cuidados ou da direcção da corrente é o primeiro momento em ordem a ultrapassar a unilateralidade totalitária do suporte volitivo da exterioridade. Para que a potência volitiva queira nada querer necessita começar por *querer de outro modo*. A pressão do fluido é deslocada noutra direcção. Procura-se que o capital de atenção empregue pela volição seja totalmente reutilizado, mas não numa outra potência anímica.

A importante tese de Arthur J. Deikman¹⁷, subsidiária dos pontos de vista da investigação psiquiátrica e da teoria geral de sistemas aplicada à psicologia e à fenomenologia da religião, sobre a desautomatização das faculdades como um instrumento operativo útil para o entendimento profundo das experiências patológica, visionária, mística e peritanática, apresenta um fecundo equacionamento dos textos visionários e dos fenómenos místicos como alterações na intensidade e ritmo do foco de atenção, na relação entre estímulos sensoriais e estruturas modalizadas de recepção (potências, faculdades ou sentidos) e outras formas de organização da consciência (lógica, verbal, judicativa, valorativa).

Estas alterações parecem oferecer a possibilidade, já de perceber o mundo sob aspectos anteriormente ignorados, já de alcançar outras versões da representação da realidade. A renúncia e a contemplação são tomadas como as duas técnicas místicas básicas. «*The meditative strategy is carried over into all segments of the subject's life. The mystic strives to banish from awareness the objects of the world and the desires directed toward them. To the extent that perceptual and cognitive structures require the 'nutriment' of their accustomed stimuli for adequate functioning, renunciation would be expected to weaken and even disrupt these structures, thus tending to produce an unusual experience*»¹⁸. Uma característica

¹⁷ Cf. Arthur J. DEIKMAN, «Deautomatization and the Mystic Experience», in Richard Woods, (ed.), *op. cit.*, pp. 240-260. [1st ed., *Psychiatry*, 29 (1966), pp. 324-338]. Reimpr. in Charles T. Tart, (ed.), *Altered States of Consciousness. A Book of Readings*. New York: John Wiley, 1969, pp. 23-43. Tradução portuguesa in Pierre Weil, *et. al.*, *Pequeno Tratado de Psicologia Transpessoal*. Petrópolis (R. J.): Vozes, 1978, pp. 19-52. Cf. Arthur J. DEIKMAN, «Bimodal Consciousness and the Mystic Experience», in Richard Woods, (ed.), *op. cit.*, pp. 261-269. [1st ed., in Philip R. Lee, *et. al.*, *Symposium on Consciousness*]. New York: Viking, 1976.

¹⁸ Arthur J. DEIKMAN, *op. cit.*, p. 251.

importante a sublinhar na análise de Deikman da fenomenologia visionária é a da não obrigatoriedade de existência de uma única, ou padronizada, organização perceptiva do mundo. A selecção de alguns estímulos em detrimento de outros e a aprendizagem de múltiplas competências cognitivas tornam este processo em cada indivíduo uma aventura criativa, por um lado, mas empobrecedora, por outro lado. Dir-se-ia, recuperando um verso de William Blake, em *The Marriage of Heaven and Hell*¹⁹, que a abertura de uma das portas da percepção implicou o encerramento de muitas outras. É nesta latitudinarietà que se funda o argumento principal da compreensão de Deikman da sintomatologia visionária, a possibilidade de reformular o equilíbrio interno das *animi partes*. Assim, a «*deautomatization may be conceptualized as the undoing of automatization, presumably by reinvesting actions and percepts with attention*»²⁰.

O zénite desta tarefa desconstrutiva, ou, utilizando uma paralela imagem platónica do *Fédon*, o desfazer da teia de Penélope da noite dos sentidos, mostra uma fundamental variação da intensidade do sentimento²¹ que o sujeito percipiente possui da realidade. Naturalmente, o nível da representação da mesma e da sua vivência

¹⁹ Cf. William BLAKE, *The Marriage of Heaven and Hell / A União do Céu e do Inferno* (Bilingue). Trad. J. Ferreira Duarte. Lisboa: Via Editora, 1979, pp. 78-79.

²⁰ Arthur J. DEIKMAN, *op. cit.*, p. 248.

²¹ A problematização do processo de variação do sentimento que o sujeito percipiente possui da realidade é de enorme complexidade, pois que nela radica uma das origens prováveis da fabulação sobre o além. Uma forma de administrar esta complexidade é a de enfatizar a sua etiologia ontogénica. É, deste modo, interessante verificar, de um ponto de vista psicanalítico, que a perda do sentimento de realidade, da função do real (Freud recolhe de Janet a expressão pertinente, mas estranha, por este utilizada, de *fonction du réel*), é um dos operadores principais na génese da neurose. O surpreendente, a este respeito, para a argumentação que aqui se propõe, é a perspectivação deste processo não já em termos de indivíduo, mas de estruturas colectivas de representação. A substituição do princípio do prazer pelo princípio de realidade produziu um legado duradouro na religião e na constituição de uma imagética do além com funções compensatórias. É assim que «*la impresión endopsíquica de esta sustitución ha sido tan poderosa, que se refleja en un mito especial. La doctrina de que la renuncia — voluntaria o impuesta — a los placeres terrenales tendrá en el más allá su recompensa no es más que la proyección mística de esta transformación psíquica. (...) las religiones han podido imponer la renuncia absoluta al placer*

subjectiva será em muito alterado. «*When one considers that meditation combined with renunciation brings about a profound disruption of the subject's normal psychological relationship to the world, it becomes plausible that the practice of such mystique techniques would be associated with a significant alteration of the feeling of reality. (...) Through what might be termed 'reality transfer', thoughts and images become real*»²². Uma atenção não fragmentada nos muitos cuidados diminui a solidez do sólido e a continuidade do contínuo e do que está durando.

É, contudo, o processo através do qual se outorga uma propriedade qualitativa — o sentimento de realidade — ao plano de representação que merece uma maior ponderação. A pragmática da representação, isto é, o comportamento ascético em geral como figura de sabedoria, desdobra uma latitude ampla; a descrição que se começa por ter do exterior é susceptível de alteração. O resultado deste empreendimento sobre si mesmo recai, sem quaisquer dúvidas, sobre o sujeito iniciador desse processo. Reside aqui, todavia, um problema de enorme complexidade. As descrições ou imagens resultantes acompanham o que caracteriza de forma recorrente e compulsória a actividade dos continentes cognitivos ou da instância da representação: apontam para o seu exterior, para um eventual correlato, numa palavra, para um objecto. O reinvestimento da tecitura imagética adquirida com a ilusão de um novo sentimento de realidade oferece um modo de articulação com o texto tanatológico de que aqui nos ocupamos. É nele pregnante, sintomaticamente, a aparência de realidade. Afirmou-se isto de múltiplos pontos de vista, como sejam os do preciosismo ou exaustividade representacional (as imagens da morte são explicitadas segundo uma retórica do excesso, isto é, são menos uma ilha e mais o oceano que a rodeia), os do mimetismo (a despeito das diferenças, os planos tanáticos duplicam mimeticamente, já pela hierarquia da sua organização

terrenal contra la promesa de una compensación en una vida futura». Sigmund FREUD, «Los dos principios del suceder psíquico», in *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*. Trad. R. Rey Ardid y L. López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza, 1984, p. 141 [edição original, *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*, 1911].

²² Arthur J. DEIKMAN, *op. cit.*, p. 253.

interna, já por continuidade, a vida anterior à morte) e os da autonomia (afiguram-se como verdadeiros mundos possíveis, sendo disto um dos operadores mais importantes a representação de um espaço *post mortem* fragmentado e não contínuo, em que, por exemplo, o Tártaro está apartado das moradas filosóficas, bem como das ilhas dos bem-aventurados). É legítimo, em consequência, ancorar os mitos escatológicos em alguma hipotética experiência humana efectiva, por muito longínqua e inacessível que seja. Constituem-se, deste ponto de vista argumentativo, em manifestações susceptíveis de uma arqueologia dos modos de representação e da sua criatividade histórica. Esta é, assim, a base que permite uma leitura cognitiva e filosófica da enigmática figura da terra verdadeira.