
 Nós e Eduardo Lourenço

Não vamos fazer a apologia do mito com direito de cidade na filosofia desde Platão. De resto, a sua perenidade consiste no facto de ser o segredo do homem. Existência que foge de si própria, o homem separa do seu estar fluído, um pensamento que melhor o revela, dá-lhe a forma de imagem que é o dado da exterioridade original e compõe o mito para que viva por ele.

[Eduardo Lourenço, in: *Heterodoxia I*, pp. 39-40]

É talvez um lugar comum assinalar-se a circularidade do discurso de Eduardo Lourenço, discurso todo ele construído sob(re) o fascínio da vasta galeria de mitos que tem povoado ao longo da história o nosso imaginário de portugueses. Tal facto confere à sua obra uma dimensão recorrential e repetitiva quase até à obsessão, que dá lugar, por vezes, a uma sensação de «dejá vu», face aos seus escritos mais recentes. Ora, tal só em parte é verdade, pois que, ao analisar a estrutura, a gênese e o desenvolvimento da mitologia portuguesa ao longo dos tempos, é da própria realidade portuguesa que ele fala, ao tentar captar o seu pulsar nas suas múltiplas e complexas manifestações. Ou seja, parece óbvio que, para o autor, o mito, longe de ser um obstáculo à apreensão da realidade histórico-social, é antes a forma mais autêntica, porque mais profunda, de captação dessa mesma realidade. Embora seja difícil distinguir claras influências (pelo menos confessadas) na sua reflexão, pensamos que o conceito de mito com que E. L. opera, se aproxima do que nos é apresentado por Huizinga, ao considerar a elaboração mítica como uma transformação do existente em imagens, ou mesmo do que é traduzido no seguinte passo de G. Durand: «A investigação dos mitos como presença semântica e da presença (mesmo

manifestamente estruturada) como mito, assenta no princípio de que não se pode separar uma qualquer forma de actividade humana das suas estruturas intencionais profundas (Durand, 1969: 431). Assim sendo, ao tratar dos mitos que a sociedade portuguesa produziu e produz, é dessa mesma realidade social que se trata, na forma como é vista e vivida pelos seus elementos, ou seja da variedade de imagens que os sujeitos constroem e de que se servem para apreender, viver e transformar essa mesma realidade. Fácil se torna, pois, concluir que o mito tem aqui uma carga positiva e dinâmica, pois é algo que, traduzindo a cada momento o existente por imagens, evolui e muda com essa mesma realidade.

Mas, obviamente, realidade não é sinónimo de racionalidade (que nos perdõe Hegel) e essa realidade mítica que no fundo constitui o nível fundador do social, é precisamente aquilo que, em terminologia «jungiana» *aggiornata*, se designa por «isso psicoide». E é aí, exactamente nesse nível fundador, que têm origem os mitos, motores de toda a dinâmica social. Se seguirmos muito esquematicamente a tópica proposta por G. Durand, na sua obra *Mito e Sociedade* (1983), veremos que toda a dinâmica social é traduzida por um movimento de racionalização, culminando no super-ego, que é o máximo de racionalidade, e por um outro de sinal contrário, ou sentido inverso. Assim, da mesma forma que o primeiro movimento corresponde a uma racionalização progressiva do mito, o segundo, inversamente, corresponde a uma desqualificação progressiva da conceptualização ou racionalidade. Como os dois movimentos coexistem, uma dada sociedade é sempre atravessada, em qualquer momento da sua história, por esses dois movimentos de sinal contrário que, por sua vez, se desdobram numa multiplicidade de outros movimentos e assim sucessivamente. Ou seja, a tópica atrás referida apenas pode funcionar como imagem muito simplificadora da realidade, uma vez que o inconsciente social é

difuso, assumindo-se como «uma carcassa mítica global e no interior uma multiplicidade de movimentos, de remoinhos» (G. Durand, 1983: 12). Mesmo assim, e ainda simplificando, é possível identificar e caracterizar épocas e momentos históricos, a partir da predominância de um ou vários desses movimentos sobre o(s) outro(s).

318

A sociedade é, pois, vista em termos de movimentos (circularidade com efeitos de *feedback*) e não em termos de estrutura formada por níveis ou instâncias. E aqui surge necessariamente o conceito de dialéctica. Não cabe aqui uma análise exaustiva desse conceito-chave da reflexão filosófica moderna, e sobretudo das profundas reservas que nomeadamente a dialéctica hegeliana e marxista merecem ao autor, desde os anos longínquos de *Heterodoxia I*, onde lhe dedica expressamente o estudo intitulado «O Segredo de Hegel ou o Equívoco da Dialéctica». Segundo E. L.: «Todo o esforço da dialéctica residirá na tentativa de unir o que parece não poder unir-se, de conciliar o inconciliável, demonstrando através do seu movimento que as contradições do real são vencidas pelo próprio movimento que as põe a descoberto» (*Heterodoxia*: 36). Nessa tentativa frustrada parece residir, pois, o enorme equívoco da dialéctica e, simultaneamente, o seu inegável fascínio sobre o espírito humano, o fascínio do absoluto, pois que na sua opinião, «a sua lei interna não é como poderá parecer à primeira vista, que tudo se contradiz, mas que nada se contradiz» (p. 78). E. L. não aceitou nunca uma tal noção de dialéctica, superadora e anuladora de contradições, embora a noção de luta (não já só de classes, mas antes de funções no interior de uma sociedade determinada) continue a ser um conceito eficazmente operativo, em toda a sua obra. De resto, expressões profusamente usadas nos seus escritos (*labirinto*, *paradoxo*, *contradição*, *esquizofrenia*, *autismo*, *trauma*, *ressentimento*), aí estão a atestar-nos que a linearidade racional de um movimento no sentido de um ponto definido (o fim da história) está ausente do seu método. Subjacente a este, parece estar, antes, a convicção de que a sociedade assenta nessa mesma tensão dialéctica, que a constitui e faz avançar. E, por outro lado, que a contradição e a complexidade que a atravessam constantemente não se podem anular por qualquer aparelho conceptual, sob pena de «deixar entrar pela janela aquilo que fizemos sair pela porta».

Daí que o método seja tão difícil de definir e simultaneamente tão variado, como a própria realidade que pretende traduzir. A questão do método é, aliás, uma das mais difíceis, no conjunto da obra de E. L., sobretudo pela ausência clara de um esquema rigoroso de análise, e pela consequente adopção de um vasto conjunto de conceitos captados em diferentes áreas do saber, aparente e habitualmente separadas: «Da economia, macro e microscópica, da sociologia, da etnografia, da psicologia social, da antropologia, da psicanálise histórico-social, não como campos de estaque e esterilizando saber, mas como elementos de um *puzzle* adequado ao nosso mistério próprio, se pode e deve esperar a renovada imagem capaz de substituir a polarização esquizofrénica da nossa cultura em torno de ópticas globais, decerto elas mesmas justificáveis, mas em excesso simplista, autista, sem referência interior vivida e séria àquilo que negam e que, ao fim e a cabo, as faz viver...» (*Labirinto...*, p. 75). Esse parece ser, pois, o único meio possível de captar com alguma profundidade os fenómenos da cultura em geral, subtraindo-os às visões redutoras que os agrupam, classificam e dividem, provocando a esquizofrenia e as manifestações autistas. Não podemos, no entanto, afirmar com rigor que o método, ou ausência de método do autor, se reduz a um sincretismo vulgar, que dificilmente ultrapasse a visão empírica e superficial dos fenómenos: «Esta perspectiva não é só uma mera formulação ou apelo a uma metodologia sincretista, informe e sem princípios, apta a oferecer da nossa existência de portugueses uma espécie de nevoeiro divino, onde as tensões, os conflitos, quando não o horror ou a mediocridade de um viver comum, se dissolveriam magicamente.» (*Ibidem*)

Pensamos, antes, que na busca de uma coerência significativa profunda para o nosso viver colectivo, o esquema de análise que melhor serve as suas pretensões e para cujo exercício parece particularmente, quase apaixonadamente atraído, é o esquema psicanalítico: «O que é necessário é uma autêntica psicanálise do nosso comportamento global, um exame que nos devolva ao nosso ser profundo, ou para ele nos encaminhe, ao arrancar-nos as máscaras que confundimos com o rosto verdadeiro.» (*Idem*: 51). São efectivamente inúmeras as figuras de comportamento (colectivo e não individual) que E. L. encontra na nossa sociedade passada e presente e que ele classifica, recorrendo

justamente à terminologia psicanalítica (freudiana e jungiana), procurando realizar o seu programa de «psicanálise histórico-social».

Não cabendo neste momento a análise exaustiva de todas essas figuras, não podemos deixar de apontar aquela que acaba por funcionar como *leitmotiv* de toda a nossa existência como povo, e na qual se inscrevem tantos outros aspectos, afinal tributários dessa natureza original, ou seja dessa «peculiar maneira de ser portugueses». Trata-se, afinal, daquilo que acima é designado como «confusão das máscaras com o rosto verdadeiro», ou do «irrealismo prodigioso da imagem que os portugueses fazem de si próprios» (*Idem*: 20-51) ou ainda, da velha questão da nossa identidade, falta de identidade ou mesmo hiperidentidade. Se as designações mudam com as obras, a problemática a que se referem é exactamente a mesma, que perpassa com preocupante insistência, ao longo de toda a sua obra, dando-lhe, apesar da aparente dispersão, uma coerência invulgar. Na verdade, desde *Heterodoxia*, passando pelo *Labirinto* até *Nós e a Europa*, do que se trata fundamentalmente é da imagem que os portugueses foram construindo de si próprios, ou melhor, de uma imagologia, tomada como «discurso crítico sobre imagens que de nós mesmos temos forjado». Para traçar o perfil dessa auto-imagem, tão importante será a relação que mantemos connosco próprios, no espelho do nosso amor próprio, como a relação que a cada momento fomos ou não capazes de manter com os outros (de além ou aquém Pirinéus). E nesse aspecto, o percurso faz-se de um diálogo inexistente com os outros (*Heterodoxia I — Europa ou o diálogo que nos falta*) à tentativa de instauração desse diálogo com a Europa (*Nós e a Europa*), passando necessariamente por um longo, ora desencantado ora exaltante, diálogo (e não monólogo) connosco próprios (*Labirinto da Saudade*).

Mas se algo está a mudar nessa imagem que de nós vamos dando ao mundo, muito parece permanecer ainda. E convém, antes de mais, salientar que essa investigação sobre o fenómeno da nossa superidentidade não é isento de contradições e paradoxos. Portugal parece ser, aliás, no pensamento do autor, o país dos paradoxos, das contradições, enfim da coexistência natural dos contrários, sob formas e graus insuspeitados nos restantes países. A nossa identidade, tão intensamente vivida, aparece, no entanto, muitas vezes

ao longo da história sob máscaras ou disfarces tão variados, que chega até a confundir-se com o seu contrário (fenómeno da denegação e da sublimação).

«Deve ser muito difícil encontrar um país tão centrado, tão concentrado, tão bem definido em si mesmo como Portugal» (*Nós e a Europa*, p. 10). Mas como conciliar tal afirmação com aquilo que no *Labirinto da Saudade* é classificado como «descentragem permanente dos portugueses» (p. 77)? Parece aqui jogar-se precisamente com o par de opostos centralização/descentragem que, no fundo, acaba por se referir ao fenómeno mais vasto e profundo, que é o fenómeno da nossa superidentidade, «da quase mórbida fixação na contemplação e no gozo da diferença que nos caracteriza, ou nós imaginamos tal, no contexto dos outros povos, nações e culturas». (*Nós e a Europa*, p. 10). Tudo se passa, afinal, como se a centralização excessiva, tal como E. L. a descreve, como atitude de obsessiva fixação, acabasse por operar efeitos contrários, ou seja, efeitos de descentragem, um pouco como quando fixamos continuamente a nossa própria imagem no espelho, e ao fim de algum tempo a vemos multiplicar-se por muitas outras, a ponto de não saber mais qual a verdadeira, e quais as falsas. Ora é exactamente esse fenómeno de descentragem, o responsável pelo aparecimento de uma galeria de auto-imagens, de profundo irrealismo, que de nós fomos forjando, e que no seu conjunto acabam por ilustrar a oscilação quase pendular entre imagem positiva/imagem negativa. «Imagens positivas abundam, até com extremos de exaltação; imagens negativas, também não faltam, sobretudo a partir da crise nacional do séc. XIX, e da descolagem fulgurante da Europa da revolução industrial» (*Labirinto*, p. 77). Mas, como se disse, tais distorsões resultam de um mau enquadramento na nossa própria realidade, de um muito difícil convívio connosco próprios. Em todas estas imagens, porém, «é menos o presente concreto que é objecto de referências que um passado ou futuro mistificado, para justificar a esperança desmedida, ou a descrença brutal nos destinos da pátria» (*Ibidem*). Concluimos então, que a nossa relação com o presente, como real vivido aqui e agora, é sempre mediada pela relação privilegiada que mantemos com o nosso passado, (a nossa memória) é tão forte que anula o presente, e consequentemente projecta o passado no futuro, a ponto de podermos dizer que o futuro é o

passado: «o que nós somos por ter sido, não nos parece poder ser dissolvido ou realmente ameaçado por perigo algum, vindo do exterior, improvável federação hispânica ou provável na futura confederação europeia...» (*Nós e a Europa*, p. 11). Mas aqui surge o paradoxo primeiro, o que nos faz efectivamente *ser e não ser... sendo...* e que reside na coexistência em nós de um elevado grau de «segurança ontológica» (subjectiva), a par de uma profunda consciência da nossa «fragilidade objectiva, se nos pensamos em termos de pura força económica, política, técnica ou científica» (*Nós e a Europa*, p. 12). É óbvio que sentimento tão contraditório é responsável, a nível da existência real, por sérias e profundas ambiguidades: «Por um lado, subtrai os portugueses à consciência deprimida que teriam sem esse passado; por outro impede-os de investir na sua vida real, no seu presente, uma energia e uma ambição que sempre parecerão mediocres comparadas com as do século de esplendor.» (*Nós e a Europa*, p. 12). Não possuímos, portanto, o espírito dinâmico e empreendedor dos povos que se pensam em termos de futuro, mas antes a passividade típica de quem vive exclusivamente voltado para o passado.

Esta constante interrogação e interpretação do destino de Portugal e dos portugueses traz consigo a marca indelével de uma dimensão ética profunda (sobretudo visível na sua reflexão política), ou seja, a exigência de que esse auto-conhecimento (auto-análise) só faz sentido, se de algum modo contribuir para uma mudança, uma alteração naquilo que de negativo possa existir nos traços mais salientes do nosso temperamento colectivo, e consequentemente na nossa acção. Subjacente a uma reflexão que parece marcada pelo pessimismo, penso poder encontrar na obra de E. L. marcas claras de um «optimismo trágico», a que não é alheio de forma alguma o ideal de esquerda de que sempre se reclamou, e que o faz acreditar nas capacidades de uma renovação da nossa mitologia clássica: «Nada é mais necessário do que rever, renovar, suspeitar sem tréguas as imagens e os mitos que nelas se incarnam inseparáveis da nossa relação com a pátria que fomos, somos, seremos, e de que essas imagens e mitos são a metalinguagem onde todos os nossos discursos se inscrevem» (*Labirinto*, p. 75-76). Nesse esforço E. L. é conduzido à análise de figuras paradigmáticas da consciência nacional, como Camões, Fer-

nando Pessoa, Miguel Torga, Fernando Namora, Eça de Queirós, ou seja, «todos aqueles que por natureza são vocacionados para a auto-gnose colectiva (artistas, historiadores, romancistas, poetas)» (*Labirinto*, p. 14).

A imagem literária surge, assim, ao autor, como instrumento privilegiado na transmissão e interpretação desse capital simbólico que constitui a nossa cultura. Não será certamente necessário referir, a propósito, que o discurso literário está efectivamente muito mais próximo do mito, do que qualquer outra forma de expressão do imaginário, como por exemplo, a música ou a pintura, como afirmam antropólogos como Mircea Eliade, ou Claude Lévi-Strauss, que dele fizeram meio privilegiado para o estudo das sociedades e seus mitos estruturantes. Também E. L. tenta por esse meio satisfazer a sua irresistível vontade de re-descoberta dessa tão complexa e labirintica realidade que é a portuguesa: «Por gosto, por vocação, mas também por decisão intelectual fundamentada, este nosso esboço de imagologia portuguesa é quase exclusivamente centrado sobre imagens de origem literária e em particular para a época moderna, naquelas que por uma razão ou outra alcançaram uma espécie de estatuto mítico, pela voga, autoridade e irradiação que tiveram ou continuam a ter» (*Labirinto*, p. 14).

Daí que surja a tentação de classificar E. L. prioritariamente como crítico literário, classificação que só será incorrecta, na medida em que possa traduzir um empobrecimento de toda uma reflexão que se quer aberta a todo o fenómeno cultural, mas que deixará de o ser, se se der à literatura o significado que o próprio autor lhe confere: «expressão real de toda a cultura superior» (*Heterodoxia*, p. 13). Mas não é pacificamente que E. L. aceita ou assume a designação de crítico literário. Os numerosos estudos que tem dedicado justamente ao problema da crítica literária, aconselham-nos um extremo cuidado na escolha das expressões e uma prévia clarificação de conceitos. Teremos, pois, que recorrer a textos como *Crítica literária e metodologia* (1966) ou *Tempo e Poesia* (1983), entre muitos outros em que o autor reivindica para a crítica «o estatuto de uma função poética» (*Tempo e Poesia*, p. 26). É esta posição que o faz atravessar incólume o fogo cruzado das escolas: (presencismo, neo-realismo, impressionismo, positivismo crítico, simbolismo, racionalismo), para se colocar na posição

in(cómoda) de simples «aprendiz de poetas» como se afirma: «Decidi, por conseguinte, que os poetas seriam os meus guias, e não os críticos» (*Tempo e Poesia*, p. 23). Tal postura não é, porém, isenta de perigo e ambiguidade. Se, por um lado, parece ditada por um acto de humildade e impotência face à obra literária, cujo carácter enigmático a torna sempre inacessível e irreduzível (mesmo aos críticos), por outro, paradoxalmente, corre o risco de ser considerada manifestação de *hybris*, enquanto, desprezando a postura crítica (e seus inúteis instrumentos de análise), se apresenta como única alternativa: «A obsessão de julgar a obra, antepôs-se-me a urgência de uma espécie de osmose com ela» (*Tempo e Poesia*, p. 22). Ou seja: em vez de uma qualquer metodologia com que parece fazer-se toda a crítica literária, o autor opta pela «experiência vivida da leitura criadora da obra» (*Tempo e Poesia*, p. 23). Mas tal leitura criadora sempre ficará marcada pelo *pathos* da falta, pela sensação de que «há a perda de um objecto desde sempre perdido, e por isso é sobre este horizonte de perdação irredimível que o crítico deverá conduzir a sua fala exilada» (Coelho, 1984: 59).

É possível que Eduardo Prado Coelho tenha razão. É possível até que outros críticos mais severos que o acusam de um discurso narcísico, onde o texto criticado é muitas vezes substituído pelo texto crítico, dando origem a visões pessoalíssimas dos nossos autores mais representativos, tenham também razão...

Não cabe aqui o debate exaustivo de um dos aspectos mais relevantes da produção ensaística do autor. Esta breve digressão pelo campo da crítica literária, apenas teve como intenção assinalar a importância decisiva que para a **imagologia** que E. L. quer construir apresentam as figuras literárias (especialmente os poetas...). Eles são, pois, os protagonistas principais (às vezes, é certo, os únicos) da cena nacional, onde momentos da maior elevação e arrebatamento trágicos alternam constantemente com esse outro sentimento, não menos matizado de trágico, mas diluído na irreverência cômica, que é o picaro. Estes habitam toda a sua obra e, nomeadamente, a mais recente não é excepção. E assim, sem metodologia rigorosa, quer na análise literária, quer noutros campos da cultura em geral, por onde a sua inquietação e talento se espraiam, E. L. é, sem dúvida, autor de alguns dos textos mais belos, sugestivos e apaixonantes da nossa literatura contemporânea, os quais

se, obviamente contribuem para a sua autognose pessoal (de E. L.) contribuirão também para a autognose individual (de cada um de nós) e para a nossa autognose colectiva. Com efeito, os seus textos, nos múltiplos fios labirínticos que os tecem (ou entretecem), nas constantes metáforas e imagens que os velam, mas também na profundidade das verdades (que não *verdade*) que desvelam, remetem para níveis intertextuais, dando plena razão a quem classifica o seu trabalho como uma «análise de imagens e mitologias que guarda contudo um alto grau de relacionamento com o concreto existencial (grupal, individual e epocal)» (Barreto, 1984: 71).

O segredo do êxito das obras deste autor parece-me muito mais fácil de entender, do que o discurso de alguns críticos pode fazer supor. Na verdade, na sua origem talvez esteja, sobretudo, a atitude de verdadeira paixão pelo imaginário escrito de um povo («como sinalização mais adequada aceito o de *literato* se isso significa amor ou paixão pelo imaginário escrito» (Lourenço, 1984: 11); o acto de entrega e quase devoção do «místico sem fé», como E.L. se autodesigna, e que o faz afirmar frequentemente que a nossa relação com os textos é muito mais uma escolha de *nós pelo texto* do que uma escolha do *texto por nós*. ■

Referências Bibliográficas

- Barreto, Luís Filipe (1984), «Em torno de 'O Labirinto da Saudade'». *Prelo*. IN/CM. Maio.
- Coelho, Eduardo Prado (1984), «Fragmentos de um diálogo sobre crítica». *Prelo*. IN/CM. Maio.
- Durand, Gilbert (1969), *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*. Paris: Bords.
- Durand, Gilbert (1983), *Mito e Sociedade. A Mitanálise e a Sociologia das Profundezas*. Lisboa: A Regra do Jogo.
- Lourenço, Eduardo (1982), *Heterodoxia*. Lisboa: Assirio & Alvim.
- Lourenço, Eduardo (1978), *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa: D. Quixote.
- Lourenço, Eduardo (1988), *Nós e a Europa ou as duas razões*. Lisboa: IN/CM.
- Lourenço, Eduardo (1983), *Tempo e Poesia*. Porto: Inova.

Lourenço, Eduardo (1966), In: *O Tempo e o Modo*, 34-39.

Lourenço, Eduardo (1984), «Entrevista». *Prelo*. IN/CM.

Maria Manuela Rocha Cruzeiro

Perfazer o tempo: a propósito de *O tempo das mulheres*, de Isabel Allegro de Magalhães

322

*Time is male
and in his cups drinks to the fair*

[Adrienne Rich,
Snapshots of a Daughter-in-Law]

O tempo das mulheres foi a tese de doutoramento em Estudos Portugueses que Isabel Allegro apresentou à Universidade da Califórnia-Santa Bárbara em 1985, no termo de um período de cinco anos como leitora do ICALP nos Estados Unidos. Mais tarde apreciada para equivalência, e muito justamente aprovada, por um júri de especialistas proposto pela Universidade Nova de Lisboa, onde a candidata tinha entretanto passado a exercer funções docentes, a dissertação viria depois a ser publicada em Lisboa pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda (*O tempo das mulheres: A dimensão temporal na escrita feminina contemporânea* [1987]). E em boa hora. *O tempo das mulheres* é um importante estudo da ficção portuguesa escrita por mulheres nos últimos trinta anos aproximadamente. *A sibila* de Agustina Bessa Luís (1954) e *Lúcialima* de Maria Velho da Costa (1983) marcam o início e o termo cronológicos do seu campo de investigação empírica. Outras obras e outras autoras consideradas no *corpus* do trabalho são ainda Bessa Luís (*Fanny Owen* [1979]), Velho da Costa (*Maina Mendes* [1969]), Olga Gonçalves (*A Floresta em Bremerhaven* [1975] e *Este verão o emigrante lá-bas* [1978]), Teolinda Gersão (*O silêncio* [1981] e *Paisagem com mulher e mar ao fundo* [1982]) e, finalmente, Lídia Jorge (*O dia dos prodígios* [1980]).

O trabalho, de organização muito clara e excelente apresentação, estrutura-se em três grandes capítulos, muito logicamente subdivididos em diversos núcleos teóricos ou temáticos, e rematados por uma sínté-

tica conclusão, aliás, cautelosamente intitulada «Conclusões», cujas palavras de abertura encerram o tom de modesta prudência científica dominante em todo o trabalho: «No termo destas páginas parece possível fixar alguns dos resultados...» (p. 495). O primeiro capítulo, por sua vez, consta de uma primeira parte concebida como uma reflexão preliminar sobre o tempo, de um ponto de vista filosófico, e de uma segunda parte que considera o tempo enquanto categoria estético-literária. Para além de revelarem a vasta erudição académica e a sólida formação filosófico-humanística da autora, que se move com invulgar à-vontade (e invejável domínio de várias línguas) por entre os mais relevantes pensadores da problemática do tempo na tradição ocidental — de Platão a Aristóteles e Santo Agostinho, de Kant a Heidegger e Sartre —, ambas as partes deste primeiro capítulo têm a sua pertinência teórico-metodológica na concepção e elaboração de um trabalho universitário desta natureza. A segunda parte, sobretudo, intitulada «Tempo e ficção», a cujos pressupostos teóricos preside prioritariamente o clássico *Time in Literature*, de Hans Meyerhoff (1955), é em si uma boa síntese de teoria literária sobre o problema da relação entre a experiência do tempo e a criação poética.

Não creio, no entanto, que resulte plenamente conseguida a articulação entre a especulação teórica nesta segunda secção do primeiro capítulo e a análise dos romances no corpo principal do trabalho. Dir-se-ia, com efeito, que as leituras rigorosas e perspicazes que nos oferecem dos romances tratados as diversas secções do longo terceiro capítulo facilmente dispensariam, na sua consistência, o fundamento teórico desenvolvido nesta segunda parte do primeiro capítulo. Ao estudar *A sibila*, por exemplo, a autora socorre-se a dado passo de uma citação de Meyerhoff (p. 216); mas é evidente nessa página que, para o saber que a autora se propõe construir sobre a escrita das mulheres portuguesas de que se ocupa, bem mais importante é a reflexão da própria Agustina sobre o «tempo ético», aliás também aí mesmo utilizada pela autora; e talvez mais importante ainda seria, a meu ver, a ponderação intertextual do tema no tecido mais amplo das outras obras de Agustina, enquanto escritora de um certo *tempo português*. Mas isso seria talvez tema para outro estudo diferente deste, como o que a autora anuncia no final do seu livro, um estudo «relevante em ordem a um enten-