



Maria João Mayer Branco

EXPECTATIO



colecção
Frente à Obra. Arte e Filosofia

Do Erótico, Paulo Pires do Vale
[*Torso*]

Memento Mori, António de Castro Caeiro
[*São Jerónimo*, Dürer]

Expectatio, Maria João Mayer Branco
[*Virgem da Expectação*, atribuído a Mestre Pero]

Sobre o Absurdo, João Constâncio
[*Tentações de Santo Antão*, Bosch]

Ecce Ignotus, Tomás Maia
[*Ecce Homo*, anónimo]

(A) *colher o que Está Perdido*, Golgona Anghel
[*Camponesa Transportando Lenha*, Hoppner]

A presente colecção reúne as conferências apresentadas no ciclo «Frente à Obra. Arte e Filosofia», que teve lugar no Museu Nacional de Arte Antiga, entre 2 e 7 de Maio de 2022, como resultado de uma colaboração entre o Plano Nacional das Artes, o Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, o Instituto de Filosofia da Nova e o MNAA.

Os oradores foram convidados a escolher uma obra do Museu e a propor uma reflexão filosófica na presença da mesma, antecedida por uma contextualização histórica apresentada por um membro da equipa do Museu.

A publicação das conferências vem agora a público, entendendo-se como uma partilha e um testemunho das possibilidades que a relação entre a arte, a história e o pensamento abrem a todos nós.

Maria João Mayer Branco

Paulo Pires do Vale

Tomás Maia

*If*ILNOVA
INSTITUTO DE FILOSOFIA DA NOVA

fct
Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

Maria João Mayer Branco

EXPECTATIO

frente à *Virgem da Expectação*
atribuída a Mestre Pero

introdução histórica à obra
Adelaide Lopes

DOCUMENTA

Atribuído a Mestre Pero, *Virgem da Expectação*, 1340-1350
Calcário policromado (repolicromado) e dourado, 111 × 35 × 31 cm
(Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa)

Crédito fotográfico: Museus e Monumentos de Portugal, E.P.E.
Arquivo de Documentação Fotográfica, José Pessoa



Virgem da Expectação

Adelaide Lopes

Atribuído a Mestre Pero (ativo 1325-1350?)

Virgem da Expectação

1340-1350

Calcário policromado (repolicromado) e dourado, 111 × 35 × 31 cm

Proveniência: Doação, Coleção Comandante Ernesto Vilhena (herdeiros), 1980

Museu Nacional de Arte Antiga, Inv. 1090 Esc

O culto da maternidade está presente na vida da Humanidade desde os seus primórdios, tendo-se traduzido em diferentes mitos e imagens artísticas ao longo dos tempos. No contexto da civilização cristã, esse culto foi associado à imagem da Virgem Maria, sendo as formas mais comuns da sua representação a Virgem com o Menino Jesus (habitualmente ao colo), a Virgem do Leite (expondo um dos seios e/ou amamentando Jesus) e a Virgem da Expectação (grávida).

Apesar de as imagens mais antigas da Virgem Maria datarem dos primeiros séculos do cristianismo, o culto da Virgem da Expectação terá tido origem por volta do século VII, sendo a celebração da Expectação do Parto da Beatíssima Virgem Maria a 18 de dezembro e decorrendo durante a última semana do Advento, oficialmente instituída no Concílio de Toledo, em 656, por influência de Santo Ildefonso. «O Papa Gregorio XIII aprovou esta Festa, que não só se faz em Hespanha, e Portugal, mas em França, e outras partes. Também se lhe dá o nome do O, porque nas primeiras Vesperas da Festa, a 17 de Dezembro, começam as Antifonas do O, que são sete, chamando ao Senhor que venha a salvar-nos.»¹

¹ AZEVEDO, Joaquim de, *Pantheon Sacro. Templo de Deus vivo: representa as festas do Senhor, da Virgem mãe e dos Santos por todo o anno*. Lisboa: na Regia Officina Typografica, 1793, Tomo IV, p. 488.

A imagem da *Virgem da Expectação*, com o número de inventário 1090 Esc da coleção do MNAA, poderá ser integrada num conjunto de obras realizadas em Portugal durante o segundo quartel do século XIV, num tempo de intensificação do culto na Península Ibérica, e aproximada à obra de Mestre Pero e sua oficina, pelas características estilísticas que apresenta.

Esculpida a 3/4, com as costas desbastadas, talvez tenha sido projetada para integrar uma estrutura arquitetónica onde seria vista apenas de frente e de lado. Assim, figurada de pé, em posição frontal, ergue o braço direito num gesto de saudação ou aceitação. A mão desaparecida estaria levantada, a palma aberta e virada para a frente. A mão esquerda, grande, roliça e de dedos compridos, pousada sobre o ventre, acompanha a sua forma redonda e proeminente, como num gesto de proteção, e leva o nosso olhar a fixar-se nele.

A enorme dimensão e a forma da cabeça coberta por um véu a par da existência de pequeníssimos orifícios, deixam adivinhar a passada existência de uma coroa, que remeteria para a simbólica de Maria como Rainha do Céu. O véu permite ver o cabelo comprido, encaracolado, emoldurando a face e pousando sobre os ombros.

O rosto oval, alongado, apresenta testa alta, olhos amendoados, nariz de narinas salientes, lábios finos e unidos realçados a vermelho, queixo pequeno com ligeiro queixo duplo.

O vestido, hoje de cor vermelha, é decorado a dourado com um padrão circular, rematado e intercalado com flores. De decote redondo, caindo em pregas diagonais e sobrepostas a cobrir os pés (mas deixando ver a ponta do sapato esquerdo), é abotoado à frente com pequenos

botões, ordenados em conjuntos de três, descendo abaixo do ventre. Um cinto, imitando couro, cruza o alinhamento de botões. O manto colocado sobre os ombros, azul, com motivos florais enquadrados por linhas curvilíneas e retas a dourado, prende à frente com firmal quadrangular. Agrupado sob o antebraço direito, cai em pregas escalonadas, acompanhando o vestido lateralmente.

A escultura terá sido objeto de diversas intervenções ao nível da policromia entre 1414-1694 e 1726-1811, podendo por este motivo deduzir-se do apreço pela imagem ao longo do tempo e da sua continuidade ao culto. Entre 1918 e 1950, terá sido alvo de uma nova intervenção no seu acabamento policrómico.²

O escultor, conhecido em Portugal como «Mestre Pero das imagens», terá chegado ao reino no final dos anos 1320, ligando-se ao círculo artístico da rainha D. Isabel de Aragão. Possivelmente natural de França (Bonneuil-sur-Marne?), seria o mestre documentado em algumas empreitadas na Catalunha, particularmente ligadas à Coroa de Aragão. Os nomes *Petrus de Bono Oculo*, ou *Pere de Bonneuil*, ou *de Bonnul*, que aí surgem na documentação, poderão corresponder à mesma pessoa.³ Em Portugal, Mestre Pero está documentalmente associado às obras do túmulo do arcebispo de Braga D. Gonçalo Pereira (c. 1280-1348)

² SÁ, Sara; HENDRIKS, Laura; CARDOSO, Isabel Pombo; HAJDAS, Irka, *Radiocarbon Dating of Lead White: Novel Application in the Study of Polychrome Sculpture*, 2021, pp. 2, 8-10.

³ FERNANDES, Carla Varela, *Pero. O Mestre das Imagens (c. 1300-1350)*. Lisboa: Imprimum, 2018, pp. 15-47.

e do túmulo de D. Vataça Lascaris (1270-1336) em Coimbra.⁴ Com base nessas obras, e através da comparação estilística e material, diversas peças escultóricas existentes no país têm sido aproximadas e atribuídas a Mestre Pero e à sua oficina. Esta *Virgem da Expectação* é um desses exemplos.

A escultura foi incorporada na coleção do MNAA proveniente da coleção do comandante Ernesto de Vilhena (1876-1967). Maria João Vilhena de Carvalho, analisando as *Notas de Arte e Archeologia* redigidas por Ernesto de Vilhena e a correspondência trocada entre o colecionador e António Saraiva Nunes (comerciante de arte e intermediário para diversas aquisições), formulou a hipótese de esta *Virgem da Expectação* ter sido adquirida ao prelado da Igreja Matriz de Ansião, em 1957, não sendo no entanto certo que esta imagem, ali armazenada desde 1910, tivesse originalmente estado ao culto naquele espaço religioso.⁵

Esculturas deste tipo, designadas como Virgem da Expectação ou Virgem do Ó ou Nossa Senhora do Ó, são também denominadas de Virgem Pejada e associáveis a nomeações como Nossa Senhora da Esperança, Nossa Senhora da Espera, Santa Maria de Ante Natal, Nossa Senhora do Parto/Bom Parto, Nossa Senhora da Boa Hora,

⁴ *Idem*, pp. 16-18.

⁵ Informação e documentação transcrita gentilmente cedidas por Maria João Vilhena de Carvalho.

Nossa Senhora da Encarnação, Nossa Senhora do Advento ou Maria Grávida.

São «imagens esculpidas onde os volumes e os gestos ofereciam às parturientes uma referência real, muitas vezes táctil, que garantia uma resposta eficaz à graça pedida».⁶

⁶ CARVALHO, Maria João Vilhena de, 2000. «Virgem da Expectação», in ANDRADE, Sérgio Guimarães de, *O Sentido das Imagens. Escultura e Arte em Portugal [1300-1500]*. Lisboa: Instituto Português de Museus, cat. 93, p. 178 e p. 255.

Edições utilizadas:

- ANDRADE, Sérgio Guimarães de, *O Sentido das Imagens. Escultura e Arte em Portugal [1300-1500]*. Lisboa: Instituto Português de Museus, 2000. Catálogo de exposição.
- AZEVEDO, Joaquim de, *Pantheon Sacro. Templo de Deus vivo: representa as festas do Senhor, da Virgem mãe e dos Santos por todo o anno*. 4 volumes. Lisboa: na Regia Officina Typografica, 1790-1793, Tomo I, p. 25, Tomo II, p. 166, Tomo III, p. 342, Tomo IV, pp. 487-489.
- CARVALHO, Maria João Vilhena de, *A Constituição de uma Coleção Nacional. As Esculturas de Ernesto Vilhena*. Lisboa: Caleidoscópico, 2017.
- CARVALHO, Maria João Vilhena de, «Virgem da Expectação», in *Museu Nacional de Arte Antiga*. Lisboa: Edições Inapa, 1999, cat. 9, p. 69.
- FERNANDES, Carla Varela, *Pero. O Mestre das Imagens (c. 1300-1350)*. Lisboa: Imprimatur, 2018.
- RÉAU, Louis, *Iconographie de l'art chrétien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957, Tome II, pp. 90-91.
- SÁ, Sara; HENDRIKS, Laura; CARDOSO, Isabel Pombo; HAJDAS, Irka, *Radiocarbon Dating of Lead White: Novel Application in the Study of Polychrome Sculpture*, 2021. [em linha]. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41598-021-91814-y>
- TRENS, Manuel, *María. Iconografía e la Virgen en el arte español*. Barcelona, Editorial Plus-Ultra, 1947.

Expectatio

Em memória do meu pai
e do seu nome, Padrão Branco

Não foi para morrer que nós nascemos.

JORGE DE SENA

1.

Proponho que nos detenhamos frente à *Virgem da Expectação* atribuída a Mestre Pero e tentemos o exercício a que, na nossa tradição, se chamou filosófico. Proponho que nos coloquemos diante desta obra com um olhar tão virgem quanto a Virgem: como se fosse a primeira vez, e nada soubéssemos ainda a seu respeito, e o sentido que habitualmente lhe atribuímos não escondesse o problema que ela nos dá a pensar.

Acontece que, nesta obra, nada parece problemático. Tudo nela é suave, as linhas deslizam sem atrito, desde o cair dos cabelos às pregas do vestido, à mão que repousa docemente sobre o ventre ou à ligeira inclinação da cabeça. Exceptuando a mão direita amputada, tudo aparece sem ângulos, toda ela é redonda, a começar, evidentemente, pela maravilhosa proeminência do ventre da Senhora. Redondos são também os motivos circulares dourados do seu vestido vermelho, o contorno do véu que a cobre, as formas do rosto, do decote, dos ombros ou dos compridos dedos da mão que lhe resta. É uma imagem da *suavitas*, e até o peso da gravidez nos aparece de tal modo que nele vemos o seu contrário — vemos, ou podemos ver,

a graça, quer dizer, a chegada do alívio que vem tornar o mundo mais leve, libertá-lo das suas penas, justificar as nossas dores, dar, por fim, um sentido ao que nos faz questionar, sofrer, duvidar.

Nada aqui parece, pois, fazer problema. E de acordo com a perspectiva que lhe deu o nome, esta obra representa até o contrário de um problema filosófico: representa a gravidez da mãe de Deus, ou seja, a iminência de uma solução, de uma resposta ao que é problemático, questionável, bicudo na vida humana. Considerada deste ponto de vista, a *Virgem da Expectação* parece, assim, poder suspender as interrogações e despedir o exercício de problematização do humano no qual, desde sempre, consistiu a filosofia.

Mas para que esta obra nos dê respostas temos de nos relacionar com ela através do sentido que lhe foi dado pela religião, e que é o horizonte no interior do qual nos habituámos a contemplá-la. Só então a peça pacifica as nossas perguntas. Esse terá, de resto, sido o propósito com que foi encomendada, feita e decerto maioritariamente acolhida, pertencendo à tradição da celebração da Virgem grávida disseminada na Península Ibérica durante a Alta Idade Média. As origens dessa tradição permanecem, contudo, incertas, sabendo-se apenas que elas antecederam a sua inclusão no calendário litúrgico da Igreja

Romana Católica. E essa antecedência legitima a pergunta sobre que relação com estas imagens estaria em causa quando ela não dependia da religião que as veio a consagrar.

As informações históricas ajudam a esclarecê-lo. Sabemos que a integração das estátuas na liturgia se deu apenas quando a popularidade e o reconhecimento daquele «antigo costume» levaram à sua oficialização, no século VII, pelo Concílio de Toledo. Autorizada a celebração da festa com o nome de Expectação do Parto da Beatíssima Virgem Maria, ela acabou por integrar o calendário litúrgico na última semana do Advento e as cerimónias incluíam aquilo a que julgo poder chamar uma componente musical, as chamadas Antífonas do Ó, que inspiraram, em Portugal, a designação popular destas obras. É também sabido que, paralelamente à liturgia oficial, se foi intensificando uma relação, digamos assim, oficiosa com as imagens da *Virgem da Expectação*, sobretudo entre as fiéis, e muito em particular entre as gestantes. Estas procurariam participar da graça de Nossa Senhora não apenas através da sua voz e durante o Advento, mas também ao longo do ano e através do tacto ou do toque, conhecendo-se o costume de aflorar o ventre das estátuas para pedir uma «boa hora».

A multiplicação dos relatos dos milagres e intercessões da Senhora do Ó na gravidez de muitas mulheres terá, porém, aca-

bado por ditar a sua condenação pelas autoridades religiosas. Decretado o afastamento dos altares, por indecorosas, das imagens de Maria exibindo a sua gravidez, inúmeras estátuas foram então mutiladas, emparedadas ou sepultadas. Mas a expulsão não impediu a continuação e mesmo uma renovação do interesse por estas obras ao longo dos séculos subsequentes. Um interesse agora independente da tutela da liturgia, que perdurou após a condenação das representações da demasiado humana gravidez da mãe de Deus, e que tinha já antecedido a sua oficialização.

O que nos diz, então, esta obra, ou o que nos dá ela a sentir e a pensar, que é irredutível à sua interpretação oficial? A hipótese que proponho é a de que a imagem da expectativa de Maria nos interpela acerca de qualquer coisa sobre a qual a filosofia se debruçou de um modo diferente do da religião, e que a figura da mãe de Deus ajudou certamente a aprofundar, mas não tão certamente a pacificar.

2.

No tempo em que a religião respondia ao que a filosofia via, e vê, como problemático ou digno de questionamento, entendia-se que o acesso à verdade não se dava por meio de interrogação

e discussão, mas por revelação, e que a revelação se dava pela fé. À filosofia foi então atribuída a função de *ancilla theologiae*, quer dizer, de instrumento dialéctico que fornecia ao pensamento teológico princípios formais que tornavam discutíveis e argumentáveis as questões da fé. Instrumentalizada pela religião e reduzida à dialéctica, a filosofia viu-se, assim, equiparada a uma técnica argumentativa e usada como ferramenta ao serviço de uma verdade inacessível ao pensamento e ao questionamento, ou seja, ao serviço de uma verdade que lhe permaneceria para sempre vedada: a verdade suprafilosófica, porque supra-humana e mundana, de Deus.

Nesse mesmo tempo, também as imagens da Virgem grávida foram postas ao serviço da verdade revelada de que a arte se tornara igualmente uma *ancilla*. Mas as estátuas da expectação da Senhora continuavam a suscitar desafios ao pensamento, desafios a que a religião chamou mistérios e aos quais respondeu com dogmas. Para a filosofia, contudo, tais mistérios não indicam um limite dogmático, mas crítico, quer dizer, o limite que incita a pensar, a questionar e a compreender que nem todas as boas respostas anulam a necessidade de perguntar, e de assim manter vivos a atenção e o espanto por tudo aquilo com que deparamos aqui, neste modo de existir a que chamamos a nossa vida.

Acontece que as respostas tranquilizam. Elas preenchem o vazio do qual nasce a interrogação, ocupam-no com palavras, nomes, explicações que se insinuam no nosso acesso ao mundo e nos sossegam. Ora, a filosofia não conhece o sossego. Ela jamais poderá sossegar, ou sossegar-nos, esconder o mesmo vazio do qual nasce e se alimenta. A filosofia nunca será uma doutrina ou um saber, pois vive da privação que a anima como uma fome. Ela interroga o sabido, o já respondido, o já sossegado, e reanima o que de espantoso ali vive ainda. A filosofia não sabe, e por isso não pode responder.

É aqui que ela parece encontrar-se com a arte, também nascida de um acesso que não é explicativo, que não dá respostas, nem soluções. As obras de arte também nascem de um vazio, de uma ausência a que procuram dar uma forma, uma aparência, uma configuração humanamente acessível, humanamente suportável. É também a privação que alimenta a arte e a torna fecunda, e que nenhuma obra visa suprimir. Como explicar de outro modo tantas representações da Virgem Mãe, do filho de Deus, do amor, da morte, do tempo? Para quê tantas escolas, tantos estilos, toda a história da arte? Nenhuma obra definitiva, nenhuma desprezável, cada uma suspendendo as respostas e solicitando infinitamente a nossa atenção, a nossa aproximação à carência que as viu nascer e que o artista torna fértil, pródiga, geradora.

Mas é bem conhecido o nosso humano horror ao vazio, que a religião procura apaziguar com os dogmas com que responde aos mistérios. Por exemplo, ao mistério da concepção humana de um divino, que levanta, entre outros, os problemas da relação entre um finito e um infinito e da articulação do tempo com a eternidade.

3.

Com estes problemas em mente, o Padre António Vieira escreveu um maravilhoso sermão onde procura esclarecer e legitimar a festa da celebração de Nossa Senhora do Ó. O texto discute a possibilidade da contenção ou da circunscrição do divino no interior de limites humanos e mundanos. A questão é filosófica, e as perguntas que levanta são, por um lado, como foi possível que Deus, sendo «imenso», admitisse ser encerrado «num círculo tão breve como o ventre de uma virgem»; por outro, como foi possível que Deus, sendo eterno, admitisse ser retido na duração temporal finita de uma gravidez humana «que foi somente de nove meses». A gravidez de Maria surge, assim, tratada como um desafio à inteligibilidade, e é a esse desafio que Vieira procura responder, desafiando, por sua vez, os argumentos dos «filósofos».

A sua argumentação inspira-se na forma geométrica do círculo, cuja perfeição é apresentada como uma imagem da perfeição de Deus. E a tese é a de que o Ó que dá nome à Senhora da expectação do parto designa também ele um círculo que cercou e conteve em si Deus. O problema é, então, compreender como pôde o círculo ou o Ó divino — infinito, insusceptível de ser medido no espaço ou no tempo, ou «insusceptível de circunferência» —, como pôde esse imenso e eterno ser ele mesmo contido num Ó finito e temporário, de extensão e duração limitadas. A «maior dificuldade deste dia», admite, então, Vieira, consiste em mostrar que tanto o ventre de Nossa Senhora, como o Ó que é entoado nas Antífonas, são «círculos» que delimitam ou contêm o ilimitado. E reconhecendo embora a dificuldade, Vieira defende que ela tem resposta, e que a resposta é Deus, para quem «não há nada impossível» (Lucas 1,37).

O sermão toma por mote uma frase do anjo a Maria na cena da Anunciação — *Ecce concipies in utero, et paries Filium* (Lucas 1,31) — e discute, primeiro, a circunscrição de Deus no espaço do ventre da Virgem e, em seguida, a circunscrição de Deus no tempo, com referência já não ao ventre, mas ao coração de Nossa Senhora. Para analisar a questão do espaço, Vieira reflecte nas palavras «*in utero*» proferidas por Gabriel, que parecem, à primeira vista, redundantes — pois se o anjo tinha já

dito a palavra *concupies*, qual a necessidade de explicitar *in utero*? Esta precisão espacial revela-se, porém, decisiva porque ela indica que, embora correspondendo apenas a uma pequena parte do imenso Ó que é o mundo, o espaço onde o imenso encontrou a sua circunferência não foi um espaço finito, mas infinito. A imensidão de Deus encontrou, então, necessariamente ali um outro imenso, ou um outro infinito. E se a imensidade se define filosoficamente como «uma extensão sem limite, cujo centro está em toda a parte, e a circunferência em nenhuma parte», então o «útero virginal» venceu «esse impossível que a essência e definição da imensidade não permitia».

Resolvido o problema da circunscrição do divino num espaço finito, resta responder à pergunta sobre como pôde a eternidade de Deus ser contida na duração limitada aos nove meses da gravidez de Nossa Senhora. E a resposta é a de que, tal como o ventre de Maria não foi um espaço finito, mas capaz de infinito, também o tempo da sua gravidez foi um tempo onde coube a eternidade. Para o esclarecer, Vieira volta-se agora para a segunda parte da citação de Lucas — «*et paries Filium*» — e concentra-se na conjunção «*et*». O seu uso para ligar esta oração à precedente — «*Ecce concupies, et paries*» — sugere que a gravidez da Senhora foi uma sucessão de momentos, uma sequência de «antes» e «depois», susceptível de ser

calculada ou medida em meses e dias e horas. Mas o que Vieira pretende demonstrar é que o tempo daquela gravidez foi um tempo capaz de eternidade, quer dizer, um tempo sem medida e, portanto, incalculável, cujas partes não se sucederam umas às outras, mas coexistiram todas num presente sem passado nem futuro, sem princípio nem fim. Mais precisamente, a ideia é a de que, na expectativa de Maria não aconteceu, primeiro, a concepção, e só depois o parto, uma vez que, já durante a primeira, a Senhora suspirava pelo segundo trocando o «*et*» do anjo por um Ó, ou melhor, pelos Ós que repetia ao longo da gravidez, ansiando pelo nascimento do Filho:

O, quando chegará aquele dia? O, quando chegará aquela ditosa hora, em que veja com meus olhos, e em meus braços ao Filho de Deus e meu? O, quando? O, quando? O, quando?

A troca da conjunção pelo vocativo prova, então, que os dois momentos coexistiram num tempo caracterizado, não pela sucessão cronológica passado-presente-futuro, mas pela sua simultaneidade. Pois, ao contrário do que o «*et*» do anjo sugere, o parto estava presente já durante a concepção nos Ós continuamente proferidos pela Senhora, e que vinham do seu coração.

Só assim se explica que o tempo da gravidez tenha sido um tempo em que, estando já cheia de Deus, ou tendo já Deus presente em si, Maria tenha também tido presente o Deus ainda não nascido ou ainda ausente pelo qual chamava, fazendo coexistir o presente e o futuro no tempo da expectativa.

A expectativa perturba, então, a contagem do tempo e a cronologia. Porque ao tornar presente um tempo ainda ausente e, portanto, insusceptível de cálculo — o tempo futuro do encontro com o Deus nascido —, ela faz descobrir que a totalidade do tempo não é a soma de uma sequência de partes, mas a simultaneidade de todos os tempos, ou a eternidade. E à presença do futuro no coração de Nossa Senhora Vieira chama o desejo ou a expectativa do parto, defendendo que o que é próprio de qualquer desejo é ser infinito ou eterno («não há desejo, se é grande, que na tardança e duração não tenha muito de eterno»). Pelo que, sendo eterna, a expectativa de Maria foi sem fim, quer dizer, não terminou no dia do nascimento do Filho e perdurou no anseio de estar junto de Deus para sempre.

Ainda assim é legítimo perguntar, como fazem «os filósofos», como podia Maria suspirar por aquilo que tinha já presente e «mais que presente, porque o tinha dentro de si mesma». Acontece, responde Vieira, que «a presença para ser presença, há-de ter alguma coisa de ausência», quer dizer, «não

há-de passar a íntima, nem há-de estar totalmente ausente, se não de algum modo distante». Estar na presença de algo é estar frente ou face a isso, ou seja, separado, não «pregado» a isso, mas apartado «para se poder ver». Por isso, o verdadeiro desejo da Senhora não era ter Deus dentro de si, quer dizer, tão próximo de si que Ele se lhe tornava invisível. Era que Ele se apartasse dela para, com «distância», o poder ter «junto a si» e poder «vê-Lo» sempre, e para sempre.

4.

O fito do sermão é explicitado no fim com referência ao ritual da Eucaristia. A festa do Advento exorta todos os que comungam — ingerindo o círculo ou o Ó que é a hóstia e recebendo, deste modo, Deus dentro de si — a abandonar qualquer «desejo do mundo» e a desejar o mesmo que desejou a Senhora: tendo Deus em si, ansiar estar frente a Ele. A ideia é, então, clarificada: a felicidade de ter Deus dentro de nós, «possuindo-O sem o ver», essa felicidade «deve excitar o desejo de outra maior, que é chegar a estar com Ele, onde O vejamos e gozemos por toda a eternidade». A expectativa é, portanto, entendida como um desejo ou uma espera de Deus, quer dizer, como a antecipação de um tempo ainda não chegado, mas já sentido e

previsto, que é concebido como um tempo feliz e sem fim, como um tempo que é a negação do tempo, que é o tempo sem tempo da eternidade.

Ora, este tempo que, ainda não sendo, já está presente no coração do crente, determina o modo como ele vive cada instante da sua vida, tal como o momento do parto é vivido e determina a experiência de cada instante dos nove meses de uma gravidez, seja ela a de Nossa Senhora ou não. Pois qualquer gravidez é a vivência, a cada instante, do nascimento que está sempre presente no coração da grávida e daqueles que a rodeiam. Contudo, o nascimento de alguém não é esperado como se espera a eternidade — não é uma espera do fim do tempo, mas a espera de mais tempo, do tempo ainda por ser ao qual chamamos o futuro. Assim, se é verdade, como Vieira indica, que todas as crianças nascem muito antes do parto, existindo já na expectativa e no coração de todos os que aguardam a sua vinda ao mundo, é também verdade que a expectativa não termina no dia do seu nascimento, perdurando e vigorando em nós diante do recém-nascido e, na verdade, diante de qualquer criança. Pois em todas as crianças vemos e sentimos a presença do futuro, de um tempo ainda por ser que se manifesta também nos adolescentes e, em bom rigor, ainda nos adultos, por muito idosos que sejam.

A data de um nascimento não é, portanto, o ponto de chegada ou o término de uma gravidez e da expectativa a que ela corresponde. É um momento que faz perdurar a expectativa e a experiência do futuro em que ela consiste, abrindo e empurrando, por assim dizer, os limites do tempo para diante e tornando-os dificilmente determináveis ou mensuráveis. Considerada deste ponto de vista, nenhuma gravidez tem um fim propriamente dito, pois nenhum nascimento é um fim, mas um começo ou um recomeço do tempo, quer dizer, a chegada de mais tempo para ser, que é o tempo da vida daquele que nasceu.

O futuro distingue-se da eternidade porque ele é no tempo, e não depois ou fora do tempo. E também porque o futuro não é apenas a presença, agora, de um tempo que ainda não chegou, mas igualmente a presença, agora, de um tempo que pode nunca chegar. O futuro existe, mas não é real. É um tempo que está entre o ser e o não-ser, e que se define como aquele tempo que pode sempre não vir a ser. Expectação é o nome da experiência desse tempo ainda inexistente e sempre incerto a que chamamos futuro. E o nome convém à experiência de uma gravidez, que é a espera de um tempo que pode sempre ser ou não ser, do tempo inteiramente incalculável, imprevisível e não antecipável de uma vida humana.

5.

A expectativa é certamente conhecida de todas as grávidas, e ela explicará porventura a razão da procura das estátuas da Senhora do Ó pelas gestantes num contexto extralitúrgico. Essa procura diz-nos mais alguma coisa para além daquilo que o Padre António Vieira descreve tão acertadamente sobre a experiência da expectativa do parto, não apenas de Nossa Senhora, mas em geral, se o posso formular assim. Ela diz-nos, por um lado, que a expectativa não depende da crença ou da fé, às quais é, na verdade, anterior; por outro lado, que ela é uma experiência do tempo sem a qual nenhuma existência digna de se chamar humana é possível, seja ela a de um crente ou não.

É assim que a filosofia entende a expectativa: não como a espera de um tempo já conhecido e previsível, que pode ser antecipado e até preparado — *e.g.*, o tempo de estar junto de Deus —, mas antes, e antes disso, como a experiência de um tempo que pode ser ou não ser, do tempo incerto, sempre imprevisível e desconhecido do futuro. Nós não sabemos o futuro, e a expectativa é a experiência desse não-saber. Ela é, portanto, a experiência de um tempo frente ao qual estamos sempre impreparados, somos sempre ignorantes, principiantes, virgens.

Se considerarmos a obra de Mestre Pero deste ponto de vista, podemos talvez não despedir Deus, mas colocá-Lo em suspenso e olhar a Senhora do Ó, digamos, de fora ou à distância: fora da nossa humana angústia por respostas e à distância do sentido no interior do qual ela é habitualmente contemplada. Podemos tentar olhar esta imagem como se fosse a primeira vez, e fazer da ausência de um sentido já estabelecido a expectativa de um encontro. A Senhora não seria, então, a imagem de uma resposta, e em particular de uma resposta à nossa condição temporal, finita ou mortal, mas uma configuração do problema em que consiste essa mesma temporalidade, essa finitude, essa mortalidade. E não entenderíamos a expectativa como a experiência de um tempo que podemos antecipar, mas de um tempo frente ao qual nos encontramos de mãos vazias, desprovidos de instrumentos de cálculo, incompetentes e inexperientes. Um tempo que não ignoramos, porque ele se faz sentir a todo o instante, mas que sabemos desconhecer. A obra de Mestre Pero daria, então, a ver não a experiência de uma espera determinada, ou por algo determinado — *e.g.*, a eternidade, ou a beatitude —, mas de uma espera do que é incerto ou indeterminado, quer dizer, desse tempo problemático, que nos dá que pensar e que interrogar, e que é o futuro.

6.

É a Santo Agostinho — citado por Vieira, e inspirador das suas considerações sobre o tempo — que a filosofia deve a transformação da expectativa num problema. Ele é formulado nas famosas páginas das *Confissões* que discutem a noção de eternidade à luz da experiência humana do tempo, que é a experiência de um tempo finito, de um tempo que passa e que, porque passa, pode ser contado ou medido. Ora, se o tempo passa, como podemos nós medi-lo? Como é possível contar qualquer coisa que não subsiste? Julgamos saber o que é o tempo e dizemos «passado», «presente» e «futuro» organizando-o numa sequência ordenada. Mas o passado é o que já não é, o futuro é o que ainda não é e o presente é o que não dura. O que é, afinal, o tempo? Existe ou não existe o tempo?

O tempo, que todos julgamos saber o que é, converte-se, assim, num problema. E a proposta de Agostinho é a de que nós medimos o tempo, mas não como medimos os outros objectos porque o tempo não tem uma existência objectiva. O tempo é o que se faz sentir em nós, ou o que tornamos presente na nossa alma, ou seja, o presente do passado através da memória, o presente do presente através da atenção e o presente do futuro através da expectativa. Acontece que a memória, a

atenção e a expectativa não são contagens de unidades objectivas de tempo, não são um cálculo que mede quantidades de tempo à maneira de um cronómetro. Elas são modos de a alma se tornar presente a si mesma, são o fazer-se tempo da alma a que Agostinho chama a sua distensão. A alma distende-se porque a alma não é uma medida fixa, não é um tiquetaque sempre idêntico, mecânico e indiferente ou ausente, insensível ou inconsciente do tempo que mede. A alma distende-se porque a alma existe no tempo que ela própria é e faz ser, dando vida ou existência ao passado, ao presente e ao futuro.

O tempo só existe, portanto, na e para a alma humana — não tem uma existência objectiva, tal como não existe para Deus, que é eterno. Não que Deus ignore o passado, o presente e o futuro, pois, sendo eterno, Deus conhece a totalidade do tempo. Mas ao contrário de nós, Deus existe num «hoje» que não passa, o seu tempo é «um só dia» no qual os anos «existem todos ao mesmo tempo». Deus conhece, portanto, o passado, o presente e o futuro, mas não vive neles, não tem experiência deles, o seu conhecimento do tempo é imune ao tempo. Que Deus é eterno significa justamente que não é afectado pela passagem do tempo, que não muda e permanece idêntico através dos tempos, que permanece sendo aquele que é, que sempre foi e será.

Nós, pelo contrário, que somos tempo e fazemos o tempo ser, nós ainda não somos. Nós ainda não somos porque existir temporalmente, humanamente, é estar vivo, e viver é ter ainda futuro, é ser um tempo ainda por ser, que afecta e pode até decidir o nosso presente e o nosso passado. Ao contrário de Deus, que é já sempre aquele que é, nós somos sempre e a cada momento aqueles que viremos a ser. Vivemos, portanto, à nossa espera, na expectativa: é também ela, e não apenas o nosso passado ou presente, que nos define.

Hannah Arendt compreendeu bem que a lição filosófica de Santo Agostinho é a de que o tempo humano (e não há, em rigor, mais nenhum) não é uma sucessão cronológica passado-presente-futuro, na qual o antecedente é a causa, ou condiciona aquilo que lhe sucede. O que Agostinho ensina é que o tempo que somos é antes regido pela primazia do futuro, mesmo sendo nós finitos, ou mesmo apesar da nossa condição de mortais. É verdade que o tempo pode ser por nós medido, que podemos contar o tempo como algo que tem princípio, meio e fim porque a vida humana, a nossa experiência de existir, é a experiência de um tempo limitado e por isso contabilizável. É porque morremos, porque acabamos, e porque vemos morrer e acabar, que podemos medir o tempo que somos e entendê-lo como um intervalo mensurável entre um princípio e

um fim. No entanto, como Agostinho mostra, esse cálculo só pode ser feito por uma alma que é guiada, a todo o momento, pela expectativa do que se vai seguir, tal como o 2 só pode ser concebido na expectativa gerada pela presença do 1, expectativa essa que perdura com a chegada do 2 e faz esperar pela possibilidade de um 3, etc., etc.

É porque o futuro está presente na alma, ou porque a alma o faz existir esperando ou chamando necessariamente por ele na sua ausência, que ela pode reter «no seu presente a expectativa do que ainda não é, ao qual depois presta atenção e do qual se recorda quando isso passa». Pelo que, embora sejamos finitos, não é apenas a nossa morte que nos torna temporais, mas igualmente a vida ou a distensão da nossa alma, e a sua orientação para o futuro.

7.

Ora, o futuro é no tempo, mas não tem limites, não tem princípio nem fim. O futuro é o tempo que é sempre mais do que o tempo que há. E a expectativa é a nossa relação com este tempo de dimensões incalculáveis, que experimentamos como um tempo vazio, ainda em branco ou por preencher.

Acontece que o vazio suscita medo: medo do que pode ou não ser, medo de algo que se faz sentir sem se dar a conhecer. E tal como tememos o vazio, nós tememos o futuro, tememos a sua indeterminação, a sua indefinição, a sua incomensurabilidade. Para sossegar o medo, projectamos no futuro que ignoramos conteúdos do tempo que já vivemos e conhecemos, do tempo que nos é já familiar. Preenchemos o calendário com tarefas, determinamos em que dia e hora vai acontecer isto ou aquilo, procuramos tornar o futuro inofensivo. Mas um futuro inofensivo não é bem um futuro. É apenas mais do mesmo tempo homogéneo, que apenas se repete a si mesmo. Um tempo sem ameaças, mas também sem segredos nem surpresas, sem novidade, sem a possibilidade do inesperado.

A ser possível, o controlo do tempo futuro anularia tanto o medo como o seu antídoto, que não é a domesticação do tempo, mas a esperança. A esperança é tão constitutiva da expectativa como o medo. Porque se a expectativa é a espera de um indeterminado, ela é também um desejo do inesperado, quer dizer, do que pode acontecer contra ou apesar de todas as previsões, e até contra ou apesar de nós, do que somos capazes de fazer, de pensar ou de imaginar. A esperança é a espera do imprevisível, ou até do improvável, de um tempo sem garantias que pode sempre vir a ser, e que ela própria

desconhece. A esperança é sem garantias, e também sem conteúdo, ela é branca e capaz de transformar a incerteza na expectativa de um possível.

A expectativa ensina, então, que o medo e a esperança são dois modos de sentir o tempo que não se opõem, nem se excluem mutuamente. A crer em Hannah Arendt, eles estão «intimamente ligados» e tendem a converter-se ou a desviar-se constantemente um para o outro quando nos encontramos frente à região sempre incerta do futuro: «Cada esperança transporta em si um medo, e cada medo se cura a si mesmo voltando-se para a esperança que lhe corresponde.»

Poderemos nós pensar estes desvios e conversões frente à obra de Mestre Pero?

Eles são difíceis de conceber do ponto de vista da interpretação que se vulgarizou a seu respeito. Pois, de acordo com o entendimento mais comum do relato de Lucas, Maria é a jovem que, quando surpreendida pelo anúncio da sua espantosa situação, acolhe a incrível notícia sem hesitar, sem questionar, sem duvidar, tornando-se, assim, a figura de uma credulidade sem reservas, de uma confiança sem porquês. A ideia habitual, e um tanto superficial, é, portanto, a de que, quando confrontada com as palavras de Gabriel, a Virgem não teme, não questiona, nem duvida — apenas responde «*faça-se em mim*»

(Lucas 1,38). E deste abandono ao que teve já lugar no seu corpo, e à sua revelia, infere-se também geralmente uma entrega obediente e passiva à graça recebida, que faz de Nossa Senhora um modelo para todas as grávidas.

Mas o que esta perspectiva não considera é que Maria sabe aquilo por que espera, pelo menos em certa medida: ela é informada por um mensageiro do próprio Deus do que irá acontecer, e o anúncio da sua gravidez, incrível e inaudita, é também o de uma gravidez caucionada pelo divino, ou seja, de uma gravidez sem risco. E este aspecto separa a sua experiência da de qualquer outra grávida. Pois se Maria é uma grávida a quem estão dadas todas as garantias, ela é uma grávida que nada tem a temer. Deste ponto de vista não há, de facto, lugar para ângulos, receios ou questionamentos: a expectativa do parto de Nossa Senhora é redonda, suave, abençoada e exclui tudo o que é da ordem do temor, exclui a dúvida, o medo, exclui a angústia da incerteza. Donde o entendimento da expectativa que é comumente associado a estas imagens: uma disposição confiante, uma espera do que está já assegurado, da boa hora pela qual todas as grávidas anseiam, mas que nenhuma pode, em bom rigor, tomar por certa.

Acontece, porém, que esta interpretação da história não é consentânea nem com a experiência da expectativa, nem com

as palavras do Evangelho, que não descrevem o assentimento da Senhora como automático, a-problemático ou irrefletido. A sua primeira reacção à saudação do anjo é a de um espanto tal que a deixa sem palavras, «perturbada» e pensativa (Lucas 1,29). E quando Gabriel a procura sossegar («Não temas»), Maria ainda questiona a verdade do que lhe é dito, consciente que está da sua virgindade. Só depois, na sequência da menção da gravidez de Isabel, vem o *fiat* — como se a gravidez de outra mulher, «a quem chamavam estéril», validasse a verdade do espantoso anúncio. Portanto, Maria espantou-se, o anúncio intimidou-a e deu-lhe que pensar. Depois, questionou a verdade das palavras do anjo. E só então assentiu. O *fiat* não foi, pois, um «sim» imune à dúvida e ao temor sentidos por qualquer mulher grávida. Porque a expectativa não é isenta do medo que oscila com a esperança sempre que nos pomos a pensar no futuro, sentindo a sua presença na alma e no coração.

8.

Mas como identificar esta oscilação na imagem que nos ocupa e cujo semblante, algo inexpressivo, não sugere nenhum estado de ânimo em particular, nenhum sentimento positivo ou negativo? Na nossa Senhora do Ó não é possível identificar uma

emoção clara e inequívoca, como acontece, por exemplo, nas representações mais expressivas de Maria, que são as do sofrimento da mãe de luto. Nestas últimas, não apenas o rosto, mas todo o corpo exprime o peso da dor e da perda, pendendo abatido sobre o cadáver do Filho, ou tentando reter uma última vez nos braços o bendito fruto do seu ventre. São imagens de uma dor que é, na verdade, pressentida e temida por todas as grávidas, conscientes, como Rilke bem viu, que no ventre sobre o qual pousam as mãos há sempre «*dois* frutos: uma criança e uma morte».

Também a Senhora de Mestre Pero ostenta esse gesto protector. E a mão aberta sobre o ventre, com os longos dedos estendidos e desproporcionados em relação às dimensões dos restantes membros do corpo, é o ponto para o qual, na ausência da mão direita amputada, o nosso olhar é insistentemente atraído. Se o rosto é inexpressivo, a enorme mão que defende a barriga diz-nos, então, e do modo mais eloquente, que a expectativa do parto não é sem gravidade, pois não é sem consciência da inevitabilidade do fim daquele que ainda vai começar. Ela diz-nos, portanto, o mesmo que a pungente expressão da *Madonna del Parto* de Piero della Francesca: que da gravidez fazem parte o medo e a consciência da morte.



Piero della Francesca, *Madonna del Parto*, c. 1460, fresco
(Musei Civici Madonna del Parto, Monterchi)

A exemplaridade da Senhora não reside, assim, na sua imunidade ao medo. Ela reside, antes, no que mais incompatível parece ser com a gravidez em geral, e que é a sua virgindade. Ora, mais do que a virgem grávida, Maria é a grávida que permanece virgem, e ciente da sua virgindade («Como pode isso ser, se sou virgem?» Lucas 1,34-35). A virgindade da Senhora jamais implicou, portanto, inconsciência, impotência ou indiferença ao que lhe acontecia. Maria nunca se ausenta, nem do tempo, nem de si mesma. A virgindade exprime isso mesmo: que, mesmo grávida, e apesar da experiência da gravidez, a Senhora mantém-se — conscientemente — disponível ou ainda por preencher, ainda em branco ou por fazer. Virgem quer, então, dizer pronta para o preenchimento e o acolhimento, e pronta, de cada vez, como se fosse a primeira vez.

O *faça-se em mim* não significa, portanto, uma aceitação passiva do que quer que venha, um seja o que Deus quiser sem que me importe ou me envolva, sem mim. E as Escrituras parecem confirmar esta perspectiva, descrevendo a Virgem como aquela que «guardava todas estas coisas, meditando sobre elas no seu coração» (Lucas 2,19; Lucas 2,51). Maria mantém-se presente, e consciente, guardando e reflectindo em todos os acontecimentos e sofrimentos, com o coração num futuro que ainda desconhece, mas ao qual se oferece sem cálculo, sem

pretensões de controlo, mas também não como um mero receptáculo neutro e indiferente ao que vai chegar. É talvez isto que nela mais dá que pensar, a possibilidade de uma inocência activa na nossa relação com o tempo da nossa vida. De uma vigilância do coração, pulsando entre o medo e a esperança que o mantêm vivo, ora contraído, ciente do que pode perder, ora dilatado e exposto ao que pode acontecer.

A mão que falta na obra de Mestre Pero permitiria compreender esta pulsação. Mas podemos senti-la, na sua ausência, se pensarmos nas direcções aparentemente opostas dos dois gestos que caracterizam em geral as estátuas da Senhora do Ó: uma mão sobre o ventre, defensiva e temente, enquanto a outra se ergue, vazia e aberta «em gesto de saudação», como dizem os historiadores, pronta a acolher o tempo por vir.

9.

Desde que a arte procurou, tal como a filosofia, e depois de Mestre Pero, distanciar-se da tutela da religião e da resposta que ela forneceu para isto de existirmos, descobrimos que o tempo das obras de arte, mesmo que antigas e já consagradas, está sempre a tempo de começar. Que também elas fazem tempo, saudando o olhar que se aproxima como se fosse a pri-

meira vez, exercitando a virgindade possível e pronto a acolher o inesperado. Desde então pudemos compreender, como ensina Kant, que «a arte dá que pensar», e que o futuro das obras de arte acontece sempre que elas nos incitam a perguntar, a suspender as respostas já dadas ou vigentes e a esperar o que ainda não foi pensado, visto ou compreendido no que desde sempre ali esteve. O temor passou então a ser o de, frente à obra, apenas podermos repetir ou confirmar o que sobre ela foi já dito e é já sabido, o de apenas podermos sentir e pensar a seu respeito «faça-se sem mim».

Ora, ver pela primeira vez algo que já lá estava é um modo de definir a possibilidade em que a filosofia consiste: ver novidade no que julgávamos já conhecer, ver como surpreendente, como digno de atenção e de interrogação algo que, de tão explicado e já expectável, parecia simplesmente poder passar sem nós. O tempo da filosofia é também o dos começos, ou recomeços, da interrupção da continuidade e da previsibilidade que adormece o pensamento. A filosofia conhece o ritmo da expectativa e vive, também ela, da expectativa do encontro com um inesperado, com um inexplicado, com um ainda não-pensado. Do encontro, por exemplo, com esta Senhora do Ó.

Acontece que Nossa Senhora e o nascimento de Jesus de Nazaré pouca atenção receberam ao longo da história da filo-

sofia, mais se importando, em geral, com a morte do que com o nascimento, também do filho de Deus. A finitude é o conhecido mote filosófico, e muitos pensadores definiram o tempo da vida humana como o tempo que tende para o seu fim: viver é perder a vida, existir é estar, a cada instante, a deixar de ser, nascer é começar a acabar. Tudo isto é bem sabido, e decerto irrefutável. Mas esta mesma compreensão do tempo revela que, sem o finito que somos, também o nosso nascimento não seria concebível. E que, tal como o tempo, «embora devam morrer, os homens não nascem para morrer, mas para começar» (Hannah Arendt). Para considerar esta perspectiva, e em jeito de conclusão, gostaria de invocar um texto de Nietzsche, um dos raros filósofos que se interessaram pela expectativa que está em causa na gravidez, à qual chama «consagração» na seguinte passagem:

Existe algum estado de consagração mais pleno do que a gravidez? Fazer tudo o que se faz com a indizível confiança de que tudo favorece o nascituro em nós! De que tudo tem de elevar o seu misterioso valor, no qual pensamos com encanto! Evitamos então muitas coisas sem grande esforço! Calamos as palavras violentas, estendemos a mão, conciliadores: a criança deve nascer do que é

mais suave e melhor. Trememos perante a nossa aspereza e precipitação: como se estes vertessem uma gota de infortúnio na taça da vida do mais querido dos desconhecidos! Tudo está velado, cheio de presságios, não sabemos como se passam as coisas, esperamos e procuramos estar *prontos*. Ao mesmo tempo, reina em nós o sentimento puro e purificador de uma profunda irresponsabilidade, quase como o de um espectador perante a cortina corrida — *aquilo cresce, aquilo vem à luz do dia*: não podemos determinar nem o seu valor, nem a sua hora. Apenas podemos confiar nas influências indirectas que abençoam e protegem. «É algo maior do que nós, o que aqui cresce», tal é a nossa esperança mais secreta: dispomos tudo para que venha ao mundo de modo propício: não apenas tudo o que é útil, mas também as ternuras e grinaldas da nossa alma. — *É nesta consagração que se deve viver! Que se pode viver!* Quer esperemos por um pensamento, ou por uma acção — não temos nenhuma outra relação com todas as realizações essenciais senão a da gravidez, e devíamos lançar ao vento a conversa arrogante do «querer» e do «criar»! É este o verdadeiro *egoísmo ideal*: cuidar e velar continuamente, e manter a alma serena para que a nossa fecundidade

conheça *uma realização feliz!* Assim, desta maneira indirecta, cuidamos e *velamos em benefício de todos*; e a disposição em que vivemos, esta disposição orgulhosa e suave, é um bálsamo que se espalha à nossa volta sobre as almas inquietas.

A proposta de Nietzsche ocorre-me quando olho a Senhora da Expectação. Trata-se, em ambos os casos, de uma relação com o tempo da nossa vida que é muito difícil de manter, e que não despede a consciência da morte. Quem conseguirá dispor-se a esperar e procurar estar continuamente pronto, a tentar ver de novo pela primeira vez, quando o tempo se fecha em si mesmo e nos retrai o coração? Ou quando as expectativas são devastadas, e o sofrimento desmente o que parecia prometido, e cala os Ós da expectativa? Como tornar tudo isso fecundo e recomeçar, renascer, «estender a mão conciliadora» ao improvável, ao incalculável que, apesar de tudo, continuamos sempre sendo?

«Não saber como se passam as coisas» — disse inicialmente que era esse o ponto de partida da filosofia, e também a origem das obras de arte. Um não-saber consciente e disponível para voltar ao princípio, à página em branco, e para esperar do tempo o que ele nos parece tirar: o poder de interromper, de nascer, de começar. A morte é o fim, mas não a finalidade,

não o sentido do tempo que nos é dado a viver. Nascemos para começar, para interromper o tempo que passa, ou que simplesmente continua, com a sempre absoluta novidade que cada um de nós é. Para ser o que nunca foi, nem poderia ter sido previsto — o imprevisível e inédito em que cada vida humana consiste, mesmo, e talvez sobretudo, para si própria.

«O milagre que salva o mundo», escreveu Arendt, é o facto do nascimento e a possibilidade do nascimento, pois só eles, só o poder de começar, permitem «fé e esperança» nos assuntos humanos. E ela acrescenta: «Esta fé e esta esperança no mundo talvez nunca tenham sido expressas de modo tão sucinto e glorioso como nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram a “boa nova”: *Nasceu uma criança entre nós.*»

10.

Miracles are to come. With you I leave a remembrance of miracles: they are somebody who can love and who shall be continually reborn, a human being; somebody who said to those near him, when his fingers would not hold a brush «tie it to my hand» —

Edições utilizadas:

- ARENDR, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1998.
- ARENDR, Hannah, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York, 1978.
- CARVALHO, Maria João Vilhena de, «Virgem da Expectação», in *Museu Nacional de Arte Antiga*, Lisboa, Edições Inapa, 1999.
- CUMMINGS, E. E., *Collected Poems*, Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York, 1972.
- MACEDO, Diogo de, *A Escultura Portuguesa nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Edição da Revista *Ocidente*, 1945.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, München/Berlin/New York, 1999, vol. 3.
- RAMOS, Ana Sofia Oliveira da Silva, «Da Anunciação à Virgem da Expectação: imaginário e iconografia entre o Românico e o Barroco em Portugal», Dissertação de mestrado em História da Arte Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2016.
- RILKE, Rainer Maria, *Os Cadernos de Malte Laurids Brigge*, O Oiro do Dia, Lisboa, 1983 (prefácio e versão portuguesa de Paulo Quintela).
- SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, INCM, Lisboa, 2021 (tradução de Arnaldo Espírito Santo).
- VIEIRA, Padre António, *Sermões*, Tomo X, Lello & Irmão Editores, Porto, 1959.

Índice

<i>Virgem da Expectação</i> , Adelaide Lopes	11
<i>Expectatio</i> , Maria João Mayer Branco	19

© Sistema Solar, Crl (Documenta)
Rua Passos Manuel 67 B, 1150-258 Lisboa

Textos © os Autores

© IFILNOVA, 2024
Instituto de Filosofia da Nova
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade NOVA de Lisboa

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais
através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia
no âmbito do projecto UIDP/00183/2020

DOI: <https://doi.org/10.34619/alnu-aclq>

ISBN: 978-989-568-173-0
1.ª edição, Outubro de 2024

Revisão: Helena Roldão

Depósito legal: 539214/24
Impressão e acabamento: Maiadouro
Portugal

Maria João Mayer Branco

EXPECTATIO

frente à *Virgem da Expectação* atribuída a Mestre Pero

introdução histórica à obra

Adelaide Lopes



Frente à Obra. Arte e Filosofia | 3

DOCUMENTA