UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Andrés Bruzzzone

**Hermenêutica e subjetividade, de Agostinho de Hipona a Paul Ricoeur
Três estudos sobre o si, a memória e a identidade**

São Paulo

2012

Andrés Bruzzone

**Hermenêutica e subjetividade, de Agostinho de Hipona a Paul Ricoeur
Três estudos sobre o si, a memória e a identidade**

Dissertação entregue à Coordenação de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP) como requisito
parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Professor
Doutor Franklin Leopoldo Silva

Versão corrigida após a defesa. Original disponível no CAPH da FFLCH

São Paulo

2012

RESUMO

BRUZZONE, Andrés. *Hermenêutica e subjetividade, de Agostinho de Hipona a Paul Ricoeur – Três estudos sobre o si, a memória e a identidade*. 2012. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

A leitura das *Confissões* de Agostinho de Hipona com elementos da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur, especialmente a noção da identidade narrativa, põe em evidência elementos da obra que outras abordagens ocultam ou apagam. O si, a memória e a identidade são pontos de encontro em que as filosofias de ambos os autores dialogam e se iluminam reciprocamente.

Palavras-chave

Agostinho
Ricoeur
Si
Memória
Identidade
Hermenêutica

ABSTRACT

BRUZZONE, Andrés. *Hermeneutics and subjectivity, from Augustin to Ricoeur – Three studies on the self, memory and identity*. 2012. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Reading Augustine's *Confessions* with the help of Paul Ricoeur philosophical hermeneutics, specially the notion of narrative identity, emphasizes aspects of the book that are hidden by other approaches. The self, memory and identity are the areas where the authors meet to a mutual dialogue that enlightens both philosophies.

Key words

Augustine
Ricoeur
Self
Memory
Identity
Hermeneutics

Para Fabiana

Agradecimentos

Ao meu orientador, o professor Franklin Leopoldo Silva.

Aos meus orientadores de outrora, professores Moacyr Novaes e José Carlos Estevão.

Aos meus professores de graduação e de mestrado, especialmente Dulce, Sílvia, Marília, Leon, Vladimir, Ivo e Ricardo, por alargar o horizonte e enriquecer o mundo.

Aos professores que leram meu trabalho para a qualificação, Hélio Gentil e Ricardo Fabrini, pelas observações, todas pertinentes.

Aos professores Joel e Lorenzo, que o leram e comentaram com generosidade na defesa.

Ao paciente pessoal do Departamento, especialmente Marié e Maria Helena.

Aos meus colegas do CEPAME, pelas leituras, pelas sugestões de bibliografia, pelo incentivo e pelos conselhos.

Aos meus colegas de leitura e amigos Giovane, Vinicius e Manoel, por permitirem que eu me iluminasse com o brilho de sua mente jovem.

Aos meus colegas ricoeurianos, por me acolherem, me tolerarem, me orientarem, especialmente Hélio, Cláudio, Noeli.

Aos que me impulsaram a caminho da filosofia, especialmente Dora, Margarita, Pino, Zé Wilson e Maurizio.

Aos colegas de trabalho, pela paciência para com as minhas ausências físicas e mentais.

Aos meus amigos, os que estão, os que já não estarão e os que talvez regressem, porque me ajudam a ser.

Aos meus pais e irmãos, pelo suporte e pelo afeto.

Aos meus filhos, pelo tempo roubado.

A Fabiana, por tudo.

Sumário

I – Prefácio.....	8
II – Introdução.....	16
a) Presença de Agostinho no pensamento de Paul Ricoeur.....	16
b) Uma introdução à filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur.....	17
c) Estatuto do sujeito: entre a morte e a reivindicação do <i>cogito</i>	19
d) A identidade narrativa.....	26
III – Três estudos	
1) Primeiro Estudo. O eu frágil e a marca da interrogação	
a) Do que fala Agostinho quando diz “eu”.....	36
b) Um arco do nada ao nada.....	45
c) A infância, o estranhamento, a alteridade interior.....	52
d) O eu frágil se desfaz.....	62
e) Conclusões.....	70
2) Segundo Estudo. Os caminhos da memória	
a) Memória em Agostinho.....	74
b) Memória e si nas <i>Confissões</i>	77
c) Identidade narrativa e memória.....	93
d) Memória agostiniana em <i>La mémoire, l’histoire, l’oubli</i>	95
e) Conclusões.....	100
3) Terceiro Estudo. Identidade ou identidades	
a) A identidade narrativa em exercício.....	106
b) É possível falar de uma identidade nas <i>Confissões</i> ?.....	107
c) Identidade narrativa: <i>ipse</i> e <i>idem</i> , entre o caráter e a palavra mantida.....	113
d) As <i>Confissões</i> e a pergunta “quem eu sou?”.....	128
e) Identidade narrativa nas <i>Confissões</i>	138
f) O <i>idem</i> nas <i>Confissões</i>	141
g) Conclusões.....	147
IV – Conclusões	
a) Pertinência do exercício.....	151
b) O que aprendemos de Agostinho.....	154
c) O que pensamos com Ricoeur.....	157
V – Posfácio – <i>Fé e razão</i> ou <i>fé ou razão</i>	
a) Das margens ao centro – a caminho da obsessão.....	161
b) Par ou ímpar?.....	162
c) <i>Le soi dans le miroir des Écritures</i>	166
d) <i>Le soi “mandaté”</i> ou <i>my prophetic soul</i>	175
e) Conclusões da leitura das duas últimas <i>Gifford lectures</i>	183
f) Crítica e convicção, razão é fé.....	184
VI – Bibliografia.....	192

*Voilà, j'ai laissé ma variante dans une conversation
qui a commencé bien avant moi, et qui continuera après moi*
Paul Ricoeur

I – Prefácio

No décimo Estudo de *Soi-même comme un autre*, Paul Ricoeur traça as linhas de uma ontologia possível que se depreenderia dos estudos dedicados à hermenêutica do si. “Uma ontologia é ainda possível nos nossos dias – diz – na medida em que as filosofias do passado permaneçam abertas a reinterpretações e reapropriações, em prol de um potencial de sentido não empregado, até mesmo reprimido, pelo processo mesmo de sistematização e de escolarização.” E completa: “Se não pudermos despertar, liberar estes recursos que os grandes sistemas do passado tendem a asfixiar e a mascarar, nenhuma inovação seria possível, e o pensamento do presente não teria escolha fora a repetição e o perambular”.¹ Essa afirmação sobre as relações entre a filosofia sendo feita e a história da filosofia, como ele mesmo diz, remete o autor às relações entre tradição e inovação.

E, se essa atitude é necessária para tornar possível uma ontologia, ela também serve como justificativa para o exercício que aqui nos dispomos a encarar: uma leitura dialética das obras de Paul Ricoeur e de Agostinho de Hipona com atenção especial para alguns temas que orbitam em torno da identidade pessoal.

Ricoeur, que se aproxima de Agostinho precedido por uma tradição de leitura e por interpretações sedimentadas ao longo de séculos, busca extrair das *Confissões* sentidos novos. A memória agostiniana e a interioridade, as perguntas e as respostas agostinianas sobre o tempo são incorporadas à filosofia de Ricoeur em operações que pretendem menos devolver um sentido original, recuperar a intencionalidade do autor, e mais pôr em movimento potencialidades filosóficas não exploradas. Surge assim um novo Agostinho,

¹ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, p. 347, tradução nossa.

que, em diálogo com Aristóteles e à luz das modernas teorias da narração, serve de ponto de partida para uma teoria da identidade narrativa.

Neste trabalho, colocamos as *Confissões* sob a luz dessa teoria da identidade narrativa: empregamos a noção como chave de leitura. O que resulta é que a compreensão da obra muda, se enriquece com novos contornos e com perguntas e respostas que antes não víamos. E nesse exercício também Agostinho interpela Ricoeur desde o solo de uma razão que não conhece sujeito nem subjetividade, que não sabe da *Aufklärung* e da restrição imposta quanto ao pensar Deus. E, como consequência deste exercício, devemos retornar a um Ricoeur que, assim, também se fez novo.

Além de empregar ferramentas ricoeurianas para ler Agostinho, também desenvolvemos em Ricoeur elementos agostinianos que vão além do que ele mesmo fez. Ali onde Ricoeur abandona a senda das *Confissões* para tomar um outro autor, nós procuramos avançar, continuar buscando o que poderia haver como *potencial de sentido* ainda inexplorado. Na questão da identidade narrativa, por exemplo, consideramos a possibilidade de operar com a fenomenologia da memória no plano da identidade pessoal, dando a Agostinho uma centralidade que Ricoeur não considera.

E, por fim, questionamos e propomos alternativas ao Agostinho que Ricoeur apresenta, buscamos leituras alternativas às plasmadas na obra ricoeuriana. Reformando o Agostinho de Ricoeur, não procuramos devolver um Agostinho original ou puro. Nossa intenção continua a mesma: liberar potencial de sentido que abone, enriqueça ou ilustre a filosofia de Paul Ricoeur. Potenciais de sentido presentes nas *Confissões*, certamente, mas também nas leituras que delas faz Ricoeur. E também potencial de sentido que o texto de Ricoeur possui e que Agostinho pode deixar descoberto. Com efeito, é reinterpretar e reapropriar Agostinho e é reinterpretar e reapropriar o próprio Ricoeur o que queremos.

Faremos isso andando para a frente e para trás, e às vezes também em círculos. Por momentos, poderemos aparecer como se defendendo uma ortodoxia agostiniana diante de leituras não convencionais de Ricoeur. Mas, em outros segmentos de nosso texto, será o contrário: oporemos uma leitura afastada da tradição corrente dos grandes agostinistas, acreditando que abordagens menos canônicas podem, nesses casos, servir melhor ao propósito de liberar sentidos reprimidos ou ocultos.

Ao longo do processo de produção deste texto, não foram poucas as ocasiões em que paramos para nos perguntar sobre o sentido de nosso trabalho. O sentido como propósito ou justificativa e o sentido como direção, rumo, encaminhamento.

Partimos sabendo que queríamos aproximar Agostinho e Ricoeur, mas sem muita clareza sobre o que isso queria dizer. De início, aproximar ambos os filósofos é impossível porque eles já estão mais do que próximos: eles estão embrenhados de uma maneira que, por momentos, custa diferenciar um do outro, ao ponto em que há comentadores que sugerem que Ricoeur usou mais de Agostinho do que ele explicita². Mas também não ficava de todo claro se queríamos ler Agostinho em Ricoeur, Agostinho com Ricoeur ou Ricoeur com Agostinho.

Há um pouco de cada coisa. É por isso que diremos que se trata de “leitura dialética”.

Trata-se, por momentos, de utilizar algumas ferramentas do arcabouço ricoeuriano para, com elas, atacar o corpo do texto agostiniano na busca de joias ocultas por camadas sucessivas de interpretações consagradas. E muitas vezes são as posições ortodoxas que Ricoeur parece adotar em suas leituras, que, utilizando conceitos dele próprio, iremos questionar.

Em alguns casos, deste exercício surgem possibilidades abertas; em outros, damos de cara com caminhos sem saída. Mesmo quando é assim, quando deparamos com uma impossibilidade, o resultado é positivo: aprendemos sobre o conceito ao testar seus limites, conhecemos melhor o autor quando, ao aproximá-lo de uma obra com a qual partilha muitos elementos, fica evidente a impossibilidade de continuar. Quando isso acontece é porque um elemento idiossincrático, medular, se impõe e, nesse momento, fica ao descoberto, claro e distinto.

Por isso nossa leitura também é crítica. Não no sentido de buscar corrigir ou desautorizar o modo como Ricoeur se aproxima de Agostinho, mas no sentido kantiano de não aceitar asserções sem nos questionarmos sobre seus valores e seus conteúdos. E porque, seja quando questionamos o Agostinho apresentado por Ricoeur, seja quando queremos ir para além de onde Ricoeur foi na apropriação de Agostinho, nosso propósito será o mesmo: produzir do encontro entre os filósofos uma nova luz que ilumine a ambos. Inspira-nos nessa atitude Ricoeur, mas também Agostinho, que, como Ricoeur, fez uso dos filósofos que serviam a seu projeto de maneira criativa, apropriando-se de um esquema de pensamento e colocando-o em um contexto totalmente diferente³.

Poderíamos dizer, de maneira mais simples e mais direta, que procuramos compreender de que maneira a filosofia de Ricoeur se relaciona com a obra de Agostinho. Mas, ao

² Apresentaremos essa hipótese de Isabelle Bochet no corpo deste texto

³ BOCHET, I. *Le firmament de l'Écriture, l'herméneutique augustinienne*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004, p. 14.

fazer isso, deveremos colocar limites e fazer ressalvas indispensáveis, pois sabemos de partida que esse escopo não será atingido.

Dar conta plenamente da forma como a obra de Ricoeur se relaciona com a de Agostinho exigiria algumas condições prévias que não cumprimos.

A primeira delas, conhecer os modos como Ricoeur lê outros filósofos, qual é seu processo de abordagem e de compreensão e também como ele os incorpora ou usa em sua própria construção filosófica. Como opera esse processo de, primeiro, imersão na filosofia estudada, explicitação dos problemas, resposta com os elementos do próprio sistema e aparição de novos problemas que também surgem do interior da filosofia em questão. O recorte de questões, de encaminhamentos e de respostas ou de soluções, ou a apropriação de aporias ricas de potencial como novo ponto de partida para o pensamento. Como, por fim, essas filosofias são postas em relação entre elas para encontrar novos caminhos ou novas aporias. Isso significa conhecer profundamente o modo de fazer filosofia particular de Paul Ricoeur, no sentido mais estrito e profundo.

Mas, para que este saber fosse de utilidade, deveria vir acompanhado e complementado por um conhecimento acabado da obra agostiniana e dos diversos “estados da questão”, na hora das leituras de Ricoeur e na atual, das divergências entre os vários modos de interpretação possíveis e as consequências filosóficas dessas divergências, para assim poder reconhecer a filiação das abordagens de Ricoeur, separar a interpretação que lhe é própria daquelas herdadas ou adotadas.

Assim, estaríamos em condições de realmente tratar em profundidade da relação entre ambos os autores, penetrando nos meandros das interpretações, das apropriações, da torção operada neste ou naquele conceito, do motivo profundo dessa torção e de suas consequências.

Contudo, ainda haveria um *conhecimento* faltante que nos impediria de chegar ao coração dessa relação estreita entre o bispo do século V e o filósofo do século XX. Falamos, claro, da relação entre fé e razão.

Como essas duas dimensões da alma operam em Agostinho é um tema em si mesmo que está presente de maneira muito especial nas *Confissões*, assim como em Paul Ricoeur ao longo de sua vasta obra. Com efeito, desde as primeiras leituras de Jaspers e Kierkegaard, do diálogo com Marcel e das indagações sobre os problemas do voluntário e do mal, a filosofia de Ricoeur é marcada por uma tensão entre os dois saberes que o apelam.

E, se essa tensão (que por momentos parece enriquecedora e em outros dá a impressão de cercear, de mutilar, de anquilosar) é presente e marcante ao longo de toda a filosofia

ricoeuriana, ela se faz mais relevante e mais presente no confronto com uma obra como a de Agostinho, que é definida justamente pela harmonização entre ambos os polos. Ricoeur não parece duvidar em momento algum: ele extrai do discurso de Agostinho aquilo que pode ser considerado claramente filosófico, sem se preocupar com aquilo que sobra à decupagem.

Sabemos que fé e razão são entidades que se complementam em Agostinho, o que pressupõe que elas sejam claramente diferentes. Mas filosofia e teologia não existem como campos do saber, não são disciplinas, práticas ou escopos que possam ser nomeados independentemente: quem diz filosofia diz teologia – ou seja, não se põe a questão da situação do filósofo cristão, nem poderia.

Assim, fé e razão, Escritura e história de vida são pares tensos para o século XX e pares harmônicos no agostinismo. Já filosofia e teologia são um par para nós, e um não-par para Agostinho. Bochet demonstra muito claramente como a distinção moderna entre filosofia e teologia não pode ser “projetada” na obra agostiniana: *“Prétendre isoler les développements dits ‘philosophiques’ et en faire l’étude, abstraction faite du contexte, c’est se condamner à méconnaître la portée exacte de ces développements”*.⁴

A questão da fé e da razão, da inclusão ou não do religioso na leitura ricoeuriana, sem estar propriamente ausente em nossa dissertação, não irá aparecer de maneira efetiva senão no final, no Posfácio, quase como início de uma fase nova de pesquisa e de reflexão. Parece-nos evidente que Deus, Verdade e Escritura são conceitos embrenhados de tal maneira no texto agostiniano que resulta necessariamente violento retirá-los do texto, que o texto restante é texto amputado.

Com essa menção ao religioso, assim como o resto, não estamos propondo a busca de uma *intenção* de Agostinho, senão de deixar o texto manifestar a sua própria intenção, de fazer aparecer aquilo que está no texto. O que isso é senão uma hermenêutica do texto agostiniano? E não é também uma hermenêutica do texto de Ricoeur que fazemos, ou buscamos fazer?

Com efeito, nossa leitura pretende ser hermenêutica. Esta liberação de potenciais de sentido, o exercício de aproximação dialética entre os autores e a postura crítica estão a serviço de uma atitude hermenêutica, de um esforço por deixar os textos falarem.

Não é leitura de especialista, certamente, e nos perguntamos qual é a nossa posição nesse sentido, em particular na situação que é própria do mestrado. Espera-se do mestrando domínio especializado de área de conhecimento, e até certo ponto esperamos

⁴ BOCHET, p. 15.

dar conta dessa demanda. Apenas, nossa área de especialização é *sui generis*: somos *quase especialistas* na aproximação Ricoeur-Agostinho em alguns temas pontuais em que eles confluem.

Não somos especialistas agostinianos, não somos especialistas ricoeurianos, isso é fato. Queremos afinar nosso conhecimento de cada um deles, sim, mas não a partir de uma busca do estado da questão, não em um percurso pelas literaturas especializadas que nos permita consolidar a ciência em um aspecto pontual, como poderia ser a memória agostiniana (não estamos escrevendo uma dissertação cujo título poderia ser “A memória nas *Confissões* de Agostinho de Hipona”), ou a identidade narrativa (“A noção de identidade narrativa em Paul Ricoeur”). Assim, nosso texto não fecha, e, se isso for defeito, não é defeito de execução, mas de ponto de partida, de intenção. Modesta ou imodestamente, das alternativas propostas por Ricoeur, à história da filosofia preferimos a filosofia se fazendo. E, se Agostinho usa os filósofos a seu alcance para produzir sua própria obra, é na inspiração, ou, melhor, na emulação dele que o lemos e sobre ele escrevemos.

Tomamos assim de nossos filósofos muito mais do que conceitos e textos: tomamos, ou pretendemos tomar, um espírito, uma forma de ler e de escrever filosofia. Na velha querela, preferimos aprender a filosofar antes que aprender filosofia.

Consequência dessas escolhas, a estrutura de nosso texto foge do esquema tradicional de uma dissertação. Em uma homenagem a Ricoeur, escolhemos chamar de “estudos” os três textos principais que, precedidos de uma introdução, compõem o corpo principal de nosso trabalho – adotamos assim uma forma análoga à de *Soi-même comme un autre*. Cada um destes estudos busca dar conta de um aspecto específico da pesquisa e deveria poder ser lido de maneira independente do resto e funcionar de forma autônoma, sem deixar de, ao mesmo tempo, ganhar quando colocado no contexto, junto dos outros.

Em sua última grande obra, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paul Ricoeur afirma que Agostinho conhece o homem interior, mas não a equação entre a identidade, o si e a memória. O que leva Ricoeur a essa conclusão? Seria possível uma abordagem diferente que mostrasse os três elementos da equação em jogo na trama “autobiográfica” das *Confissões*?

Partimos da premissa (que resta ser provada) de que as *Confissões* podem ser lidas em chave hermenêutica, aplicando o conceito de identidade narrativa, e que assim o conjunto dos treze livros ganha unidade e harmonia, que se resolve a “quebra” suposta entre os nove livros iniciais (“autobiográficos”) e os três últimos, os livros “exegéticos”.

Fazendo isso, vemos emergir, em primeiro lugar, um si claramente distanciado do sujeito moderno e, na interioridade agostiniana, um sustento interessante e rico para uma leitura que se quer equidistante da morte e da exaltação do *cogito*, como propõe Ricoeur. O si das *Confissões* é um si marcado pela interrogação e pela dúvida, que se mostra como carência, decididamente insubstancial ou não substancial. Essa indagação ocupa o primeiro de nossos estudos: *O eu frágil e a marca da interrogação*.

O caráter frágil, etéreo do si agostiniano atinge seu apogeu nas aporias da memória, do Livro X. Mas, quando vamos conferir na obra de Ricoeur qual é o papel que tem a memória agostiniana no desenvolvimento da identidade narrativa, encontramos uma leitura que nos parece demasiadamente *moderna e metafísica*. Uma leitura que oculta o que nos parece serem aspectos de grande riqueza para uma filosofia hermenêutica, para uma filosofia de um sujeito autoconstituído na narração, que no exame dos fatos da própria vida faz uma busca do que podemos, com todos os cuidados do caso, chamar de “uma identidade narrativa”. Encontramos, assim, uma relação interessante entre si e memória que nos parece merecer uma maior atenção aos efeitos de nossa pesquisa e que nos ocupa no segundo estudo: *Os caminhos da memória*.

O texto das *Confissões* é conduzido pela busca de um si. A memória tem um rol central na obra em geral e na questão da busca desse si em particular. Podemos também dizer que a identidade desse Agostinho que se pergunta “o que eu sou?”⁵ e “quem eu sou?”⁶, e também “que e qual?”⁷, e que sofre pela multiplicidade de sua vida dispersa, está em jogo? Talvez sim. O que Agostinho busca para esse si talvez seja uma identidade, e é essa a indagação que conduz o nosso terceiro estudo: *Identidade ou identidades*.

Vemos, assim, como, na nossa leitura das *Confissões*, os três elementos da equação de Paul Ricoeur são postos em jogo: o si, a memória e a identidade. Mas precisamos levar em conta qual é o lugar desde o qual abordamos as três questões. O si, ou talvez o eu, e a memória estão de maneira explícita em Agostinho, ainda que sejam, especialmente o eu, artefatos diferentes daquilo que a modernidade entende por eu e por memória e, possivelmente, como procuramos mostrar, do que o próprio Ricoeur viu.

⁵ *tu quis es?*, *Confissões* X, vi, 9. Para as citações das *Confissões* empregaremos a tradução portuguesa de João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa-Pimentel, alterada. As alterações são de dois tipos: adequação de palavras ao português brasileiro (ex.: *caráter* por *carácter*) e adequação conceitual à nossa leitura. Quando for este segundo caso, advertiremos ao leitor.

⁶ *quid ergo sum, deus meus? quae natura sum?*, *Confissões* X, xvi, 25.

⁷ *quis ego et qualis ego*, *Confissões* X, i, 1.

Com a identidade, porém, nos é exigido ainda mais cuidado: ela não aparece em momento algum nas *Confissões*. Ao falarmos em identidade, será sempre sabendo que estamos colocando em jogo um elemento estranho ao texto e, dependendo de como o fizermos, estamos violentando-o mais ou menos.

Finalizamos nosso exercício com um texto que leva o título, talvez impróprio, de “Conclusões”. Esse escrito não pretende fechar as questões abertas pelos três que o precedem, e sim trabalhar com elas de maneira bastante solta. Antes elas o excedem, são sobras do trabalho ou excrescências da leitura.

Mais do que concluir, nosso escrito pretende iniciar e propor, e por isso há ainda espaço para um posfácio. Também de inspiração ricoeuriana, essa forma de fechar um escrito permite trabalhar algo que surge na pesquisa, mas não cabe nela, encaminhando um tema novo que ao mesmo tempo joga novas significações sobre o que foi dito antes dele. É, assim, parte do trabalho desde uma quase exterioridade.

II – Introdução

a) Presença de Agostinho no pensamento de Paul Ricoeur

Isabelle Bochet dedicou um pequeno mas instigante livro à presença de Agostinho no pensamento de Paul Ricoeur⁸. Na primeira linha do primeiro parágrafo da primeira página é colocada a questão de como conciliar o trabalho filosófico com a convicção religiosa. Ricoeur aparece respondendo com listas de textos fundamentais em filosofia e em religião. São textos diferentes os que compõem cada lista, com a exceção notável de Agostinho, que pode ser situado com os Padres da Igreja ou com os filósofos. Entre os Padres, Agostinho teve uma espécie de preferência, diz Ricoeur.

Agostinho tem um status particular na obra de Ricoeur, na intersecção da textualidade filosófica e do *corpus* religioso, e, em alguns momentos, recebe uma valoração extremamente positiva e um grande reconhecimento por parte do hermeneuta – como Padre da Igreja ou como filósofo. Bochet se propõe um relevamento cronológico que permita expor, diz, o impacto efetivo do pensamento agostiniano na reflexão filosófica de Ricoeur.⁹

O primeiro encontro significativo acontece em torno da questão do mal, em dois artigos de 1960, publicados em *Le conflit des interprétations*. O segundo, em *Temps et récit* (1983-1985), que abre com uma análise da questão do tempo no livro XI das *Confissões*, tema que volta no terceiro volume. Agostinho é referido novamente nas últimas duas *Gifford lectures* (1986) e em *Penser la Bible* (1998), em ambos casos no registro da hermenêutica escriturária. O Livro X das *Confissões* ocupa um lugar importante em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), e há ainda um artigo publicado em *Archivio di filosofia* (2001) sobre a memória, que se apoia em *De trinitate*. No nosso trabalho, acompanharemos alguns dos textos de Ricoeur em que a presença de Agostinho é mais visível ou mais marcante: *Temps et récit*, *Soi-même comme un autre* e *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

⁸ BOCHET, I. *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, Paris: Editions facultés jésuites de Paris, 2004.

⁹ A figura de impacto nos soa inapropriada: algo que chega de fora, percute, chacoalha, penetra, golpeia; preferimos outras ligadas às ideias de fonte, enraizamento, espalhamento (crítico), fios de uma trama, palimpsesto... Não impacto, certamente.

Observa Bochet que todos os encontros de Ricoeur com Agostinho se referem à questão do sujeito: “*plus précisément, tous sont l’occasion de manifester la négativité qui affecte la subjectivité humaine*”¹⁰. Há ainda o fato de o tempo e o mal serem duas aporias que Ricoeur trabalha em profundidade. Mas o que une os diversos campos é a hermenêutica, da interpretação da simbólica do mal à hermenêutica da condição histórica, “*en passant par l’explorations des ressources de la poétique du récit et par l’herméneutique scripturaire*”¹¹.

Todos os três aspectos interessam nesta pesquisa. Em primeiro lugar, a subjetividade agostiniana em relação ao esforço que Ricoeur faz para garantir um espaço a um sujeito sem que este caia nas ambições de primazia e de autofundamentação. Esse será o fio condutor de nosso primeiro estudo: procuraremos deixar à vista o caráter eminentemente interrogativo desse eu ou, à maneira ricoeuriana, desse si das *Confissões*. Trabalharemos também as aporias do si, do tempo e da memória, e isso tudo ao longo dos três estudos. Procuraremos mostrar como as aporias têm uma função medular na economia do texto agostiniano e como delas surgem elementos que aproximam ainda mais alguns aspectos do pensamento de Ricoeur e de Agostinho. Mas será sobretudo na “pegada hermenêutica”, nessa maneira de se aproximar do mundo, que encontraremos o material mais rico para tecer este diálogo entre autores tão afastados no tempo, tão próximos em alguns dos aspectos que fundamentam seus pensamentos respectivos.

b) Uma introdução à filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur

Apresentamos aqui, de maneira sintética e esquemática, um panorama da hermenêutica filosófica ricoeuriana. Neste resumo de intenção propedêutica, trabalharemos a partir de textos fundamentais do próprio Ricoeur, especialmente *Interpretação e ideologias*, *Le conflit des interprétations* e *Du texte à la action*. Como apoio, a *Introdução à hermenêutica filosófica*, de Jean Grondin, *Hermenêutica filosófica – Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*, de Luiz Rhoden, *Razão e subjetividade em Paul Ricoeur*, de Abraão Costa Andrade, e *Elementos de uma filosofia da experiência na obra de Paul Ricoeur*, do mesmo autor.

¹⁰ BOCHET, I. 2004, pp. 9-10.

¹¹ Ibid., p. 11.

O que nos interessa de maneira primordial na filosofia hermenêutica de Ricoeur é a questão da subjetividade, o *si*, e de sua constituição perante o texto, naquilo que irá cristalizar na forma de uma identidade narrativa. Procuraremos mostrar a gênese do conceito como resultado de tentativa de desfazer o nó da dicotomia entre explicar e compreender.

Vejamos como isso se dá no desenvolvimento histórico que virá desaguar em Ricoeur – segundo o próprio Ricoeur. Para isso, será útil recorrer a *Interpretação e ideologias*¹², em que são apresentados os movimentos iniciais que viriam dar na filosofia da ação, a partir da definição primária: “(...) a hermenêutica é a teoria das operações de compreensão em sua relação com a interpretação dos textos”¹³.

O percurso da hermenêutica se inicia na linguagem, mais especificamente na linguagem escrita. Sua relação privilegiada com as questões da linguagem parte do caráter polissêmico das línguas naturais, que exige um trabalho de interpretação na mais simples e banal das situações dialógicas.

(...) o manejo dos contextos, por sua vez, põe em jogo uma atividade de discernimento que se exerce em uma permuta concreta de mensagens entre os interlocutores, tendo por modelo o jogo da questão e da resposta. Esta atividade de discernimento é, propriamente, a interpretação: consiste em reconhecer qual a mensagem relativamente unívoca que o locutor construiu apoiado na base polissêmica do léxico comum¹⁴.

Isso é o que marca o domínio limitado da escrita, o que Dilthey chama de “expressões da vida fixadas pela escrita”,¹⁵ que, por se subtraírem ao jogo de pergunta e resposta, demandam técnicas específicas de interpretação que permitam *re-produzir* as mensagens.

Schleiermacher tinha ficado preso na encruzilhada de duas formas de interpretação, a interpretação gramatical e a interpretação técnica. Dilthey abre espaço para a hermenêutica histórica, isto é, a interpretação dos fatos do mundo à luz da grande invenção alemã do século XIX, que é a história como ciência de primeira magnitude. Isso ocorre no contexto da entronização do positivismo na filosofia, ou seja, a instauração de um modelo de inteligibilidade que reproduz o das ciências (empíricas) da natureza. Nesta

¹² RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*, trad. JAPIASSU, Hilton. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

¹³ Ibid., p. 17.

¹⁴ Ibid., p. 19.

¹⁵ DILTHEY, W. *Origine et développement de l'herméneutique* in *Le Monde de l'Esprit*. Paris, 1947, pp. 319-322, 333s.

situação, Dilthey procura dotar o conhecimento histórico de ferramentas metodológicas e epistemológicas “tão respeitáveis quanto as das ciências da natureza”.¹⁶

Assim, sob a égide da questão das condições de possibilidade do conhecimento histórico surge a grande oposição entre a *explicação da natureza* e a *compreensão da história*. Essa distinção estabelece uma clivagem entre as modalidades de conhecimento disponíveis para o homem: o conhecimento daquilo diferente dele mesmo, os fenômenos naturais; e aquilo que é próprio do homem, aquilo do qual o homem recebe sinais que autorizam a compreensão. Essa é a diferença que institui a distância entre o *explicar* e o *compreender* e que funda o edifício das ciências humanas sobre o alicerce da psicologia, ciência do indivíduo, fundamentalmente considerado como ente singular – mesmo quando agindo na sociedade e na história. Ricoeur aponta esse movimento como uma tentativa de “voltar as costas a Hegel”, para retomar uma perspectiva kantiana, dotando o kantismo de um conhecimento histórico.

A chave crítica do conhecimento histórico, que tanta falta fez ao kantismo, deve ser procurada do lado do fenômeno fundamental da conexão interna, ou do encadeamento mediante o qual a vida de outrem, em seu jorrar, deixa-se discernir e identificar. É porque a vida produz formas, exterioriza-se em configurações estáticas, que o conhecimento de outrem torna-se possível: sentimento, avaliação, regras de vontade tendem a depositar-se em uma aquisição estruturada, oferecida à decifração de outrem. Os sistemas organizados que a cultura produz sob a forma de literatura constituem uma camada de segundo nível, construída sobre esse fenômeno primário da estrutura teleológica das produções da vida.¹⁷

Husserl fornece a pedra de toque que Dilthey procurava ao estabelecer a intencionalidade do psiquismo. Se o psiquismo em si permanece inatingível, podemos ter acesso àquilo por ele visado. Mas para chegar a essa intencionalidade não bastam as expressões imediatas do psiquismo: supõe-se um processo de interpretação com base em signos fixados pela escrita ou por algum procedimento equivalente. À hermenêutica cabe o papel de garantia de interpretações universalmente válidas, uma “camada objetivada da compreensão”.

c) Estatuto do sujeito: entre a morte e a reivindicação do *cogito*

Em *La métaphore vive* (1975), Ricoeur se interessa por uma questão específica da filosofia da linguagem: a metáfora como produção de um novo sentido por meio de

¹⁶ RICOEUR, P. 1990, pp. 23-24.

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 25.

processos linguísticos, como criação ordenada, e sua relação com a produção de *enredos*. (Questão essa que viria ser esclarecida em *Temps et récit*, de 1983.) Essas concepções tinham sido delineadas em dois ensaios de *Le conflit des interprétations: la structure, le mot, l'événement* e *La question du sujet: le défi de la sémiologie*.¹⁸ O que está no horizonte é a implicação de um sujeito no discurso. O sujeito que se conhece não diretamente, mas por meio dos signos depositados na memória e na imaginação pelas grandes tradições literárias.¹⁹

Em *La symbolique du mal*, Ricoeur esboçara uma definição de hermenêutica:

Uma decifração de símbolos, eles próprios entendidos como expressões, contendo duplos sentidos: o significado literal, usual, comum, que guia o desvelamento do segundo, aquele a que verdadeiramente se dirige o símbolo através do primeiro.²⁰

Nesse contexto surge a máxima: “O símbolo dá que pensar” – ainda não chegou o momento em que o objeto da hermenêutica é o texto. Ricoeur reconhece na fenomenologia da religião a fonte dessa compreensão do signo como portador de um duplo sentido que pode, em si mesmo, ser eloquente e revelador; Ricoeur adota ainda o conceito de Mircea Eliade segundo o qual essa concepção do símbolo constitui a estrutura fundamental da linguagem religiosa.

O seguinte movimento será o que leva ao texto entendido como unidade genérica do discurso. O mito considerado ele mesmo como texto em relação ao símbolo, assim como o poema é texto em relação à metáfora. A narrativa ocupará o lugar do texto por excelência; a noção de enredo cobra uma importância central, e faz-se visível de maneira privilegiada a relação dialética entre explicação e compreensão – relação que virá ocupar o centro das preocupações do filósofo (“o tema e os fundamentos da hermenêutica”).²¹

Ricoeur procura um caminho capaz de superar a relação de antagonismo proposta por Dilthey, antagonismo baseado na aplicação de três critérios:

- a) A observação de fatos nas ciências naturais, que corresponde nas ciências humanas à apropriação de sinais exteriores, significativos de uma vida espiritual interior.

¹⁸ RICOEUR, P. *Da metafísica à moral*, trad. MOREIRA TEIXEIRA, António. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 89.

¹⁹ Ibid., p. 70.

²⁰ Ibid., p. 72.

²¹ Ibid., p. 95.

- b) À objetividade e ao *descomprometimento* das ciências naturais corresponde uma transferência para uma vida exterior por meio da empatia.
- c) O exame analítico das relações de causalidade, das ciências naturais, que se opõe à apreensão da coesão das ligações significativas.

Nas palavras de Ricoeur, que considerava essa dicotomia desastrosa, “um dualismo ontológico que opunha espírito e matéria duplicava, desta forma, o dualismo epistemológico entre compreensão e explicação”, situação na qual a interpretação aparecia como subdivisão da compreensão ligada à escrita. A esse esquema Ricoeur propõe como alternativa uma relação dialética, na base da fórmula “explicar mais para compreender melhor”, fundamento do arco hermenêutico da interpretação. Ainda aconteceria um deslocamento da semântica do texto para a semântica da ação, ponto de inflexão da filosofia do autor que permitirá uma mediação entre o texto e a história, além de um desdobramento prático e político da hermenêutica. Com efeito, Ricoeur estabelece uma distinção entre *vontade*, ou *projeto*, que se define pela sua intenção e que pode ser solitária, e *ação*, definida pelo resultado e necessariamente pública ou coletiva, isto é, inserida em relações de cooperação e de competição. Isso faz com que a ação seja mais expressiva do que a vontade.

Estão postos assim os fundamentos de uma ontologia da ação, que caracteriza o ser humano como um ser ativo e sofredor²². O caminho para um sujeito constituído na confrontação dialética com o texto começa a ganhar contornos mais claros, e isso acontece no cerne de um debate entre uma fenomenologia que pressupõe o sujeito cognitivo (como intuição intelectual imanente à consciência) e uma hermenêutica que exige a mediação de uma interpretação. É nesse espírito que devemos ler a seguinte tomada de posição de Ricoeur:

A forma mais radical da hermenêutica, questionar o primado da subjetividade, é colocar como a sua pedra de toque a teoria do texto. Com efeito, na medida em que o sentido de um texto se tem autonomizado em relação à intenção subjetiva do seu autor, a questão essencial deixou de ser a redescoberta da intenção perdida por detrás do texto, mas a revelação perante o texto, tal como é o “mundo” que ele abre e esconde²³.

Assim, desloca-se o eixo da interpretação: o que deve se interpretar, em um texto, é o mundo: “o projeto de um mundo que eu posso habitar e no qual se possam revelar as

²² Ibid., p. 102.

²³ Ibid., p. 104.

possibilidades que me são mais próprias”²⁴. A subjetividade não constitui a categoria fundamental de uma teoria da compreensão, que deve se perder enquanto origem, recuperada como sujeito falante que recebe a matéria do texto, a faz sua, dela se apodera, equilibrando o distanciamento da experiência textual. “Troquei o ego, senhor de si mesmo, pelo discípulo do texto”²⁵, afirma Ricoeur, que vê nesse movimento uma antecipação do que viria ser a oposição entre o si e o eu (*soi e moi*).

Com isso tudo, porém, Ricoeur não vê uma relação de oposição entre fenomenologia e hermenêutica: a segunda, diz, pressupõe a primeira, no sentido de que, para a fenomenologia, toda questão referida ao ser é uma questão que leva ao sentido desse ser.

Se é verdade que a fenomenologia começa quando, descontentes com o viver – ou o reviver –, interrompemos a vida para poder atribuir-lhe um significado, podemos sugerir que a hermenêutica prolonga o gesto primordial de *distanciamento* numa área que é a sua, das ciências históricas e, de um modo mais abrangente, das ciências humanas. A hermenêutica começa quando, descontentes em pertencermos ao mundo histórico, entendido sob a forma de transmissão de uma tradição, interrompemos a relação de pertença para poder atribuir-lhe um significado.²⁶

Isto é, há uma aproximação possível entre a *epoché* fenomenológica e o distanciamento da hermenêutica.

Neste ponto, a hermenêutica se torna um exercício de autocompreensão mediada por signos, símbolos e textos – deixando para trás a visão de uma hermenêutica como interpretação amplificada de expressões simbólicas.

Tornam-se centrais a questão das referências metafóricas e seu poder de redescrever e refigurar o mundo do leitor por meio dos enredos narrativos (próprios da narração), a noção do *ser-para-dizer*.²⁷ A ligação fundamental entre a função narrativa e a experiência humana do tempo, que irá guiar a escrita de *Temps et récit*, a partir da ideia segundo a qual a narrativa completa seu caminho na experiência do leitor, cuja experiência temporal refigura.

²⁴ Ibid., p. 105.

²⁵ Ibid., loc. cit.

²⁶ Ibid., p. 106.

²⁷ Ibid., p. 109.

De acordo com esta hipótese, o tempo constituiria (...) o referente da narrativa, enquanto a função da narrativa seria a de articular o tempo de tal modo que lhe desse a forma da experiência humana²⁸.

Trata-se do que, “citando uma vez mais Proust”, Ricoeur chama de “tornar-se o leitor de si próprio”²⁹.

A questão do tempo, central na obra de Ricoeur, emerge vinculada diretamente à preocupação com a ideia de função narrativa, diferente da ideia de forma ou de estrutura narrativa, e da certeza de que “narrar é um ato discursivo que aponta para fora de si mesmo, em direção a uma reelaboração do campo prático de que o recebe”, agindo na dimensão temporal do campo prático³⁰.

Para essa elaboração, Ricoeur parte da questão do tempo como “um nó de dificuldades e aporias aparentemente insolúveis” em qualquer abordagem que procurasse derivar o tempo do mundo do tempo da alma³¹. Agostinho põe-se, assim, como o mestre nas “aporias constitutivas da experiência de um tempo interior (...) sem quaisquer meios de se ligar ao tempo cosmológico”.

Poder-se-á dizer que as minhas reflexões sobre o tempo e a narrativa seguiram caminhos distintos até a “invenção” do ponto de intersecção exemplificativo que encontrei no entrecruzamento do conceito de *distentio animi*, retirado do Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho, e da teoria do *muthos* trágico, emprestada pela *Poética* de Aristóteles. Falo aqui de invenção pela simples razão de que poderia igualmente sustentar-se que a intersecção agora mencionada tinha sido encontrada já “construída”. À aporia do tempo da alma “distendida” entre o passado da memória, o futuro da expectativa e o presente da intuição, correspondia o “enredar” da *peripetia* da ação externa. A tônica fundamental é colocada na relação invertida entre as características da concordância e da discordância, passando do plano da experiência do tempo, em que a discordância prevalece sobre alvos intencionais, para o plano do enredo trágico, onde a concordância estabelecida pelo *muthos* prevalece sobre a discordância da *peripetia* da ação trágica.³²

Esse cruzamento dos conceitos de *distentio animi* com a teoria do *muthos* trágico da poética aristotélica é, destaca o autor, claramente uma “invenção” (as aspas são dele), e com isso significa que se trata de uma apropriação filosófica de conceitos alheios a serviço de uma construção própria. Pois, esclarece, nem Agostinho teria considerado a

²⁸ Ibid., p. 113.

²⁹ Ibid., p. 125.

³⁰ Ibid., p. 115.

³¹ Ibid., p. 116.

³² Ibid., p. 117.

possibilidade de a narração responder às aporias do tempo nem Aristóteles teria reconhecido o uso de sua noção de *muthos* em uma dimensão temporal.³³

Se o tempo conforme abordado nas *Confissões* serve como ponto de partida para a reflexão, o debate central de *Temps et récit* parece também referir a Agostinho (mas não o faz):

A narrativa constitui, a este propósito, um cruzamento entre as três categorias agora mencionadas: a composição narrativa, que opera ao nível textual; a ação humana, que é imitada pela narrativa; e, finalmente, a história, que é o que a narrativa relata.³⁴

A partir deste ponto, Agostinho parece uma presença constante ou recorrente em Ricoeur, sem que Ricoeur o mencione de maneira explícita. Esquecimento do filósofo, incompreensão nossa, revelação somente possível após o percurso feito por outros caminhos? Restam ainda muita leitura e muito pensamento para que (talvez) possamos responder a essas questões.

(...) cheguei então a conceber a relação entre a narratividade, essa de ambos os historiadores e romancistas, como uma resposta oferecida às aporias do tempo. Foi desta forma que coloquei, frente a frente, uma “aporética” do tempo e uma poética da narrativa. Estávamos longe da simples correlação, levemente assinalada por paradoxos, entre a *distentio animi* agostiniana e o *muthos* aristotélico. Entre os dois polos, as mediações eram de alguma forma forçadas e confusas. Em seguida, no que diz respeito à bifurcação da narrativa, entre a narrativa histórica e a narrativa ficcional, a noção de refiguração estava ela própria dividida em duas: a ficção remodelando a experiência do leitor por meio de sua irreidade, a história remodelando a experiência através da reconstrução do passado na base de vestígios deixados.³⁵

Como consequência da crítica ao *cogito* cartesiano e kantiano, Ricoeur desenvolve uma reflexão sobre o sujeito e a possibilidade de explorar a articulação entre o si e o Eu: “O Eu egoísta deve recuar se o si – o trabalho da leitura – está para nascer”³⁶. Ele parte do que chama de uma certa equivalência entre a reflexão e o termo “si” e as consequências que isso poderia ter na pretensão fundadora de verdade do *cogito* cartesiano e kantiano. O desafio se colocava em questionar essa vocação de primazia do ego sem, com isso, descartar toda noção de subjetividade, e a distinção entre eu e si se punha como o caminho a seguir.

³³ Ibid., p. 118.

³⁴ Ibid., p. 121.

³⁵ Ibid., pp. 125-126.

³⁶ Ibid., p. 127.

São três as direções que toma a investigação a partir deste ponto: distinguir o ego imediato e o si reflexivo, com o suporte da filosofia analítica anglo-saxã; distinguir entre as formas de identidade, identidade *idem* e identidade *ipse*; abrir espaço para uma nova figura do outro, que Ricoeur chama de “coração de corações” ou consciência, e que leva ao regresso do si ao si-mesmo como outro. É em referência a essa alteridade inserida no si que nasce o título *Soi-même comme un autre*, livro em que Ricoeur centra a investigação sobre a identidade narrativa e que nós aproveitaremos em nossa pesquisa.

Essa reflexão se dá como continuidade a *Temps et récit*, no contexto das *Gifford lectures*. Das dez conferências pronunciadas em 1986, oito servem como base para *Soi-même comme un autre*. As duas restantes são *Le soi dans le miroir des Écritures* e *Le soi “mandaté”*, publicadas em um outro contexto, postumamente. Ainda que exista um *hiato* entre os dois grupos de textos, há também o que Ricoeur chama de intensificação e transformação das determinações do si, que estes dois escritos produzem em relação com os que os precedem.³⁷ A decisão de não publicar esses textos junto com as conferências que os precedem é explicada pela promessa de manter afastadas as fontes não filosóficas dos argumentos filosóficos.³⁸ Adicionalmente, Ricoeur atribui às “incursões regulares no campo da exegese bíblica” um papel relevante no seu interesse pela questão da narrativa.³⁹

A preocupação de alçar um muro entre fé e razão, de manter sua filosofia protegida contra qualquer acusação de dogmatismo é recorrente. Mas essa decisão posterga o debate sobre o que o filósofo chama de relação entre os argumentos da filosofia e suas fontes não filosóficas, conforme enunciado no final de sua *Autobiografia intelectual*:

(...) não posso dizer enquanto filósofo de onde vem a voz da consciência – essa expressão última da alteridade que assombra o em-si-mesmamento! Virá ela de um pessoa que é outra que eu posso ainda *envisager*, dos meus antepassados, de um deus morto ou de um Deus vivo, mas um tão ausente da nossa vida como o é o passado de toda a história reconstruída, ou até de algum espaço vazio? Com esta aporia do Outro, parece-me que tanto o discurso filosófico atinge o seu termo, como também a sentença que me foi dirigida para, se ainda me restar tempo, enfrentar a questão no prefácio de *Soi-même comme un autre*, respeitante à relação entre os argumentos da filosofia e as suas fontes não filosóficas; mais especificamente, a questão da relação conflitual-consensual entre a minha filosofia que recusa o absoluto e a minha fé bíblica que é alimentada mais pela exegese do que pela teologia.⁴⁰

³⁷ RICOEUR, P. *Amour et justice*, Paris: Seuil, 2008, p. 54.

³⁸ Idem, 1997, p. 131.

³⁹ Ibid., p. 114.

⁴⁰ Ibid., p. 135.

d) A identidade narrativa

Em *Temps et récit*, o que está em questão é a dimensão temporal do homem, ou, como afirma Bochet, o círculo hermenêutico ganha uma nova forma: é o círculo entre narração e temporalidade⁴¹. Nas palavras do próprio Ricoeur:

*Je vois dans les intrigues que nous inventons le moyen privilégié par lequel nous re-configurons notre expérience temporelle confuse, informe et, à la limite, muette: 'qu'est-ce donc le temps?' demande Augustin. Si personne ne me pose la question, je sais; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus'. C'est dans la capacité de la fiction de re-figurer cette expérience temporelle en proie aux apories de la spéculation philosophique que réside la fonction référentielle de l'intrigue.*⁴²

A primeira parte de *Temps et récit* busca dar conta da seguinte afirmação, presente na sua Introdução: “O tempo se faz humano na medida em que se articula de maneira narrativa; por sua vez, a narração é significativa na medida em que desenha os traços da experiência temporal”⁴³. Assim, inicia o livro com um capítulo dedicado à aporética da temporalidade (o título é: *Les apories de l'expérience du temps*) e com uma leitura do Livro XI das *Confissões*. A medida do tempo e o não ser do tempo ocupam a atenção de Ricoeur, como também a solução da *intentio/distentio*.⁴⁴

A questão da medida do tempo, como aporia, se vincula de maneira direta à do ser/não ser do tempo: somente pode ser medido aquilo que é, e a tentativa de medir faz com que o ser mostre suas carências ou dificuldades. Mede-se o passado, mas o passado já não é: a memória tem a função de colocar o passado no presente, assim como a espera coloca o futuro no presente.⁴⁵ Mas o ser do presente também é problemático e a solução se mostra insuficiente. Agostinho precisa buscar na experiência, articulada pela linguagem e iluminada pela inteligência, a via de escape da tentação cética. Substitui a

⁴¹ BOCHET, 2004, p. 38.

⁴² RICOEUR, P. *Temps et récit*, I, Paris: Seuil, 1983, p. 12.

⁴³ Ibid., p.17.

⁴⁴ Cf. a crítica de Goulvain Madec: “Mais si l'on se reporte aux *Confessions* – et je souhaite que tous les lecteurs de *P.R.* le fassent, car le texte est beaucoup plus clair, plus facile que le commentaire – force est de constater la rareté des emplois d'*intentio* dans ce contexte: le mot n'apparaît que trois fois (aux § 23, 36 e 39) dont une seule en opposition expresse à *distentio*. Ce n'est donc pas l'une de ces 'antithèses sonores' qui abondent en effet dans les *Confessions*”. MADEC, G. *Bulletin augustinien, Revue des Etudes Augustiniennes*, 1984, 30, p. 373.

⁴⁵ RICOEUR, 1983, pp. 26-33.

noção de presente pela de passagem, de transição, que a linguagem coloca em evidência: “existem, pois, coisas futuras e coisas passadas”; passado e presente viraram adjetivos de qualidades temporais. Agostinho deixa de se perguntar “como” e se pergunta “onde”: busca-se um local para as coisas presentes e futuras enquanto elas são narradas. O deslocamento da pergunta, do como para o onde, irá reorientar os próximos passos a caminho da solução das aporias. O que é lembrar? É ter uma imagem do passado, traço que os fatos deixam e que permanece no espírito; a previsão é análoga à memória. Memória e espera ganham seu lugar em um presente alargado e, afirma Ricoeur, dialetizado: presente das coisas passadas, presente das coisas presentes e presente das coisas futuras. Para que isso funcione, a memória precisa ter o poder de fazer referência a coisas passadas, o que é problemático: o traço existe agora, mas vale para coisas passadas, que (por isso) ainda (*encore/adhuc*) existem na memória. “*Encore/adhuc*” é a palavra que soluciona a aporia, mas coloca um novo problema, qual seja a natureza ontológica destas entidades que são presentes, mas são do (“*au sujet du*”) passado. O mesmo problema se põe para a antecipação: as imagens presentes na mente são já, mas ainda não são... Ricoeur se interroga a respeito:

*Ce qui fait énigme, c'est la structure même d'une image qui vaut tantôt comme empreinte du passé, tantôt comme signe du futur. Il semble que pour Augustin cette structure soit purement et simplement vue telle qu'elle se montre. Ce qui fait plus encore énigme c'est le langage quasi spatial dans lequel la question et la réponse sont couchées.*⁴⁶

Ricoeur nota que Agostinho se pergunta “onde as coisas (passadas e futuras) são” (*Confissões*, X, xiv, 23) e enfatiza esta solução local: na alma, na memória (*dans l'âme, dans la mémoire*). Há na solução agostiniana para a aporia do ser e não ser do tempo, por via do tríptico presente, um caminho ainda insuficiente na medida em que não foi resolvido o enigma da medida do tempo. Falta o selo da *distentio animi*, falta retirar da alma qualquer forma de espacialidade que ainda permita estabelecer uma dependência do tempo do movimento físico. A medida do tempo se baseia na noção de passagem do tempo, do futuro, pelo presente, para o passado. Isso parece confirmar que a medida do tempo se faz em algum espaço e que os intervalos de tempo correspondem a intervalos de espaço (*spatia temporum*). “Trânsito” parece exigir um lugar: por onde se transita?

Ricoeur acompanha a argumentação agostiniana contra o tempo cosmológico pelos seguintes passos:

⁴⁶ Ibid., p. 34.

1. Por que somente vincular a passagem do tempo ao movimento dos astros e não fazê-lo a outros movimentos como o da roda do oleiro ou a produção de sílabas pela voz humana?
2. Se os astros parassem e a roda do oleiro continuasse, seria mister um outro elemento para medir o tempo;
3. Acompanhando a Escritura, os astros estão chamados a marcar o tempo, não a sê-lo ou constituí-lo pelo seu movimento;
4. Se o Sol acelerasse seu movimento e fizesse todo o seu recorrido em uma hora, o movimento do Sol já não mais serviria para medir o tempo.

Tratou-se, até aqui, de distinguir *ser do tempo* de *medida do tempo*: os astros servem como medida do tempo, mas não constituem o ser do tempo. Atenção para o fato, pede Ricoeur, de que Aristóteles não dizia que o tempo é o movimento, mas “algo do movimento”.

Ao final deste argumento aparece, destaca Ricoeur, a primeira menção do tempo como *distentio* ou dilatação.⁴⁷ Com efeito, lemos nas *Confissões*: “Daí que me tenha parecido que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas distensão de que coisa, não sei, e será surpreendente se não for uma distensão do próprio espírito” (XI, xxvi, 33). É a fundamental noção de *distentio animi*: uma distensão da alma, do espírito – e não do espírito do mundo, como em Plotino, mas da alma humana. É preciso *pensar o triplo presente como distensão e a distensão como a do triplo presente*; é neste ponto que encontra Ricoeur a revelação da genialidade do Livro XI das *Confissões* que fundamentou as leituras de Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty.⁴⁸

A distensão da alma aparece vinculada à medida do tempo, no exemplo da voz (ponto de articulação da teoria da *distentio* com a do triplo presente) que começou a soar, soou e parou de soar (fala-se do presente em passado). Entrando no próprio coração do *enigma* (Ricoeur insiste no uso desta expressão) é que fica evidente que, ao passar (a voz soante), ela se estendia em um espaço de tempo em que podia ser medida, mas o presente carece desse espaço. A resposta deve ser procurada naquilo que passa, e não no presente *pontual*. Na variação deste primeiro exemplo, Agostinho não fala mais da passagem em termos retrospectivos, mas em presente; procura-se medir a passagem da voz enquanto ela está acontecendo, mas isso coloca também uma dificuldade insalvável: com efeito, é preciso que a passagem acabe para que existam um começo e

⁴⁷ Ibid., p. 38.

⁴⁸ Ibid., p. 41.

um fim, e assim um intervalo que possa ser medido. Mas, se medirmos apenas o que não existe mais, volta-se a cair na aporia anterior, um pouco mais profundamente.

Será somente no terceiro exemplo que Agostinho vai encontrar uma solução para a aporia, e o fará pela recuperação da memória como elemento fulcral. Este terceiro caso trata da recitação memorizada de um verso, com a complexidade adicional sobre os anteriores de que se devem alternar sílabas longas e curtas em uma única expressão ou verso. Isso, com a mediação da memória, restabelece a vinculação entre a questão da medida e do triplo presente. Com efeito, para diferenciar sílabas curtas de sílabas longas é necessário comparar umas com as outras, o que não se pode fazer de fato, pois as sílabas são sucessivas, nunca simultâneas: o que se mede são os traços das sílabas na memória e seus signos na espera. Mede-se alguma coisa que está gravada na memória, e não aquilo que deixou de existir.

Essa passagem é fundamental, pois permite prescindir de qualquer movimento exterior e oferece no seio do espírito o elemento fixo que permite comparar tempos curtos e longos. Resolvem-se assim dois enigmas (a expressão é ainda de Ricoeur): o do ser e não ser do tempo e o da medida daquilo que não tem extensão. Mas não está ainda completa a construção agostiniana: precisa contrastar a passividade da impressão com a atividade do espírito tendido em direções opostas, entre a espera, a memória e a atenção, que somente assim pode se distender.

Compor, confiar na memória, começar, percorrer o texto: são operações ativas às quais duplicam, na sua passividade, as imagens-signo e as imagens-traço. Recitar é uma ação que procede da espera dirigida para o poema inteiro, e ao que resta do poema até esgotar a operação. Nesta descrição, aponta Ricoeur, o presente muda de sentido: não é um ponto, nem sequer um ponto de passagem, é uma intenção presente, transição ativa que traslada o futuro para o passado, consumindo futuro e aumentando o passado. Essa dinamização da representação tem o efeito de nos colocar como “vítimas” da representação de dois lugares, dos quais um se enche enquanto o outro se esvazia. Não haveria futuro que diminui nem passado que aumenta sem o espírito, que é quem realiza a ação. Há uma tensão entre passividade e atividade nas três ações: o espírito *espera*, *atende* e *lembra*, e o resultado é o que se espera, o que se atende e o que se lembra. Nota Ricoeur a oscilação da linguagem entre a atividade e a passividade, entre ato e afeição: o espírito espera e lembra, mas espera e memória estão no espírito como imagens (traços e signos). O contraste se concentra no presente: enquanto passa, se

reduz a um ponto (ausência de extensão do presente), mas, enquanto faz passar (ao não ser o que é), a atenção perdura.

A distensão é, assim, o contraste entre três tensões. Ricoeur vê nos parágrafos xvi, 33 e xxx, 40 o tesouro do Livro XI das *Confissões*, e em xxviii, 38, a joia desse tesouro.⁴⁹

Tenho intenção de recitar um cântico que sei: antes de começar, a minha expectativa estende-se a todo ele, mas, logo que começar, a minha memória amplia-se tanto quanto aquilo que eu desviar da expectativa para o passado, e a vida desta minha ação estende-se para a memória, por causa daquilo que recitei, e para a expectativa, por causa daquilo que estou para recitar: no entanto, está presente a minha atenção, através da qual passa o que era futuro, de molde a tornar-se passado. E quanto mais e mais isto avança, tanto mais se prolonga a memória com a diminuição da expectativa, até que esta fica de todo extinta, quando toda aquela ação, uma vez acabada, passar para a memória. E o que sucede no cântico na sua totalidade sucede em cada uma das suas partes e em cada uma das suas sílabas; sucede igualmente numa ação mais longa, da qual, talvez, aquele cântico seja uma pequena parte; sucede ainda na vida do homem, na sua totalidade, da qual são partes todas as suas ações; isto mesmo sucede em todas as gerações da humanidade, de que são parte todas as vidas dos homens (*Confissões*, XI, xxviii, 38).

Aponta Ricoeur para o fato de que esse parágrafo tem como tema a dialética da espera, da memória e da atenção, não isoladamente, mas interagindo. A expectativa e a memória se estendem, enquanto a atenção consiste na passagem do que era futuro para o que passa a ser passado. A *distentio*, diz Ricoeur, é a defasagem, a não coincidência entre as três modalidades da ação.

Ricoeur estabelece uma relação entre a passividade da *afectio* e a *distentio animi* para reforçar a discordância: não é apenas a não coincidência entre os três atos, mas há também uma discordância, um se contrariar, entre atividade e passividade, assim como há discordância entre duas formas de passividade, uma a da expectativa e a outra a da memória. Mais o espírito se faz *intentio*, mais ele sofre *distentio*.

Assim, conclui-se, fica resolvida a aporia do tempo longo ou breve se admitirmos que: 1) o que se mede não são as coisas futuras ou passadas, mas a sua espera ou a sua lembrança; 2) que estas são afeições que apresentam uma espacialidade mensurável de um gênero único; 3) que estas afeições são como a contracara da atividade do espírito que avança; que esta ação é ela mesma tríplice e, assim, se distende na medida em que se tende.

Mas Ricoeur parece não ter certeza ainda. Ele qualifica de “enigma” cada passo da solução:

⁴⁹ Ibid., p. 46.

Como medir a espera ou a lembrança sem se apoiar em marcas que delimitem o espaço percorrido por um móvel, sem levar em conta a mudança física;

- Qual pode ser o acesso independente à extensão da marca, que está puramente no espírito;
- Existe alguma forma de superar (*aufhebt*) a metáfora da passagem, do trânsito dos fatos pelo presente, como maneira de expressar o vínculo entre *affectio* e *intentio*?

A última tese (e ele se pergunta se ela pode ser chamada de tal) é a que mais intriga:

- A alma se distende na medida em que ela se tende.

“Este é o enigma supremo”, diz Ricoeur sobre essa perplexidade que constitui a solução da medida do tempo.

E não é apenas enigma supremo. É, também, o cerne daquilo que Ricoeur busca em Agostinho. Ao reduzir a extensão do tempo à distensão do espírito, diz, Agostinho ligou essa distensão à falha, à fenda presente no coração mesmo do tríplice presente. “Assim vê ele nascer e renascer a discordância da concordância mesma das visadas da espera, da atenção e da memória”.⁵⁰

E é neste ponto que ele insere, enxerta a solução poética aristotélica da “*mise en intrigue*”. Ou, melhor dizendo, não a solução, mas o pôr a trabalhar, invertendo discordância e concordância. Ricoeur não deixa de notar a passagem das *Confissões* em que Agostinho estabelece o paralelo entre a recitação do cântico e o relato da vida de um homem e da história dos homens. Ele faz ainda uma homenagem e uma declaração forte:

*Tout l’empire du narratif est ici virtuellement déployé: depuis le simple poème, en passant par l’histoire d’une vie entière, jusqu’à l’histoire universelle. C’est à ces extrapolations, simplement suggérées par Augustin, que le présent ouvrage est consacré.*⁵¹

Esta anotação ganha valor quando contrastada em um outro livro no qual Ricoeur burila a noção, até aqui apenas insinuada, de identidade narrativa.

A identidade narrativa é breve e rapidamente apresentada no final do volume III de *Temps et récit*. Nas conclusões, Ricoeur introduz o conceito como produto da resposta poética à fratura instaurada entre tempo cosmológico, o tempo do mundo, e tempo fenomenológico, o tempo da alma. Mas é em *Soi-même comme un autre* que a definição

⁵⁰ Ibid., p. 49.

⁵¹ Ibid., loc. cit.

ganha contornos mais claros. Ele o faz incorporando e tematizando longamente a dimensão temporal da pessoa, do agente que tem uma história, que é sua história. A memória, tema central em Agostinho e que irá ocupar o nosso segundo estudo, é mencionada apenas em relação às teorias da identidade que Ricoeur busca superar (Locke, Hume) ou confrontar (Parfit). Isso ocorre no quinto estudo, intitulado *L'identité personnelle et l'identité narrative*, no qual Ricoeur decide dar conta da dimensão temporal do si e da ação:

Ni la définition de la personne dans la perspective de la référence identifiante, ni celle de l'agent dans le cadre de la sémantique de l'action, censée pourtant enrichir la première approche, n'ont pris en compte le fait que la personne dont on parle, que l'agent dont l'action dépend, ont une histoire, sont leur propre histoire. ⁵²

A identidade pessoal somente pode ser abordada a partir da dimensão temporal da existência humana, e nesse sentido o autor se propõe a pôr em jogo a teoria narrativa, não em relação à constituição do tempo humano, como fora o caso em *Temps et récit*, mas como elemento constitutivo do si.⁵³

Nesse sentido, o estudo dá continuidade ou desenvolve aquilo que tinha sido apontado brevemente nas conclusões de *Temps et récit III*: a identidade narrativa. Com efeito, em oito páginas, sob o título “*La première aporie de la temporalité: l'identité narrative*”, ele delinea os contornos dessa teoria que *Soi-même comme un autre* irá trabalhar. A poética da narração (*du récit*) aparece dando resposta, e a menos imperfeita, a essa aporia filha da especulação que opõe tempo fenomenológico a tempo cosmológico, e isso acontece a partir do cruzamento entre narração histórica e narração de ficção, cruzamento esse que dá por fruto a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade. Responder adequadamente à pergunta “quem?” exige que contemos uma história, lembra Ricoeur, citando Arendt: “*L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative*”, afirma.⁵⁴ Isso porque a narração fornece a saída à aporia que coloca a própria noção de identidade: ou se considera identidade a de um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados ou se considera (como Hume e Nietzsche) que esse sujeito idêntico a si mesmo é mera ilusão substancialista, e que eliminando essa

⁵² RICOEUR, 1990, p. 137.

⁵³ Aqui cabe a pergunta: por que Ricoeur não viu isso em jogo nas *Confissões*? Talvez porque as *Confissões* foram lidas para dar conta da questão do tempo humano. Não estava Ricoeur, naquele momento, interessado na constituição do si, questão que, porém, era em Agostinho anterior à do tempo humano. Com efeito, Agostinho indaga a questão do tempo em função da questão maior que é a aporia do si. Ricoeur ignora a questão maior e foca somente naquilo que lhe interessa, isto é, o tempo humano.

⁵⁴ Idem, *Temps et récit, III*, Paris: Seuil, 1985, p. 443.

ilusão nada resta senão um amontoado díspar de conhecimentos, emoções, volições. Ricoeur trabalha com as noções de identidade *idem* (identidade como um mesmo) e de identidade *ipse* (identidade como um si-mesmo): uma, a identidade substancial ou formal; a segunda, uma identidade compreendida narrativamente.

*L'ipseité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. Le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives. A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipseité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie.*⁵⁵

Assim, à maneira de uma autobiografia, a vida de uma pessoa é constituída pelo tecido de histórias, verdadeiras ou fictícias, contadas a si mesmo sobre si mesmo, de modo que umas alteram e reconfiguram as outras. O sujeito é leitor e autor da própria vida, é fruto de uma vida examinada, à maneira socrática, e depurada pelos efeitos catárticos das narrações históricas e fictícias próprias da cultura. O sujeito que se constitui na própria narração de sua vida é chamado a retificar, a dar coerência àqueles trechos de sua história que se fazem ininteligíveis na narração maior. É esse trabalho o que permite que se reconheça na história que ele conta a si mesmo sobre si mesmo. Há uma relação circular entre o caráter do sujeito e os relatos que ao mesmo tempo ilustram e constituem esse caráter, e nesse sentido é preciso relacionar este estudo com a reflexão sobre a tríplice *mimese*, em *Temps et récit* I. A identidade narrativa define a relação da terceira *mimese*, na medida em que se trata da retificação sem fim de uma narração anterior por uma narração posterior, o que permite a Ricoeur afirmar que a identidade narrativa é a solução poética do círculo hermenêutico.⁵⁶

Como dissemos antes, a memória não ocupa nenhum lugar na construção de Ricoeur: o indivíduo narra a sua própria história, faz e refaz o relato a partir dos fatos vividos em uma inacabada atividade hermenêutica, mas a memória não é mencionada no estudo. Ou, melhor dizendo, ela é mencionada como um elemento importante em relação com teorias da identidade que o filósofo busca superar ou refutar.

Com efeito, de Locke, “a tradição posterior reteve a equação entre identidade pessoal e memória”,⁵⁷ mas foi ao preço de inconsistência na argumentação e de inverossimilhança que a equação foi obtida. A memória permite aqui uma “expansão retrospectiva” da

⁵⁵ Ibid., p. 43.

⁵⁶ Ibid., pp. 445-446.

⁵⁷ RICOEUR, 1990, p. 150.

reflexão que permite superar as aporias filhas da temporalidade que, sem esse artifício, fechariam o caminho de uma identidade pessoal considerada como identidade de uma coisa com si mesma (*sameness with itself*). Assim, a memória é o elemento que, na leitura de Paul Ricoeur, faz a passagem, de maneira sub-reptícia, da mesmidade para a ipseidade. A memória é a arma com que a teoria lockeana será combatida a partir das aporias que ela fornece: psicológicas, como os limites, as intermitências (devidas ao sono, por exemplo) e as falhas, mas também ontológicas, como a que especula com a possibilidade de uma alma-substância que ocuparia o lugar de uma memória contínua. Ideias extremas como a possibilidade de transplante de memória abrem o caminho dos *puzzling cases* que o próprio Ricoeur irá trabalhar em uma fase posterior do estudo.

O conceito de identidade em Hume aponta para a pura mesmidade: “Temos uma ideia distinta de um objeto que permanece invariável e ininterrompida durante uma variação suposta de tempo; esta ideia nós a chamamos identidade ou *sameness*”.⁵⁸ No caso da identidade pessoal, será a imaginação encarregada de fazer a passagem entre experiências semelhantes, transformando diversidade em identidade, com o complemento da crença para preencher as lacunas de impressões. Ou seja: a identidade é, na verdade, uma ilusão de identidade, mantida apenas por uma crença. Sem encarar a possibilidade de um derrocamento da crença (tarefa que corresponderá a Nietzsche), Hume postula uma identidade pessoal assimilável a um *commonwealth*, em que os membros mudam, mas os vínculos de associação permanecem.

Ricoeur coloca uma crítica possível a Hume: ele procurava aquilo que não poderia encontrar, isto é, um si que fosse senão um mesmo, pressupondo o si que não procurava. Com efeito, aquele que procura e não encontra não é esse si que se nega?

Se a memória tem afinidade com a ipseidade, o critério psicológico não se reduz à memória, mas carrega o caráter, que é o elemento que leva a pensar a identidade em termos de mesmidade. “*Le caractère, disions nous, c’est le soi sous les apparences de la mêmète*”,⁵⁹ afirma o filósofo, lembrando que o critério corporal não foge à problemática da ipseidade e que a pertença do corpo a mim mesmo “constitui o testemunho mais maciço a favor da irreducibilidade da ipseidade à mesmidade”.⁶⁰

⁵⁸ Ibid., p. 153.

⁵⁹ Ibid., p. 154.

⁶⁰ Ibid., loc. cit.

O caráter constitui o ponto-limite em que *ipse* e *idem* se aproximam e se recobrem. Mas a pessoa é irreduzível ao conceito de *idem*, mesmo quando *ipse* e *idem* se confundem ao ponto da indiscernibilidade: o caráter guarda sempre uma história e um fundo de responsabilidade ética dado pela escolha dos valores de identificação. Isso acontece por um processo paralelo à aquisição de um hábito, a interiorização que anula o efeito inicial de alteridade o traz de fora para dentro. Nesse processo são estabelecidas as preferências, apreciações e estimações que fazem com que a pessoa se reconheça em disposições que Ricoeur denomina *evaluativas*.

III – TRÊS ESTUDOS

1 – Primeiro Estudo. O eu frágil e a marca da interrogação

quis ego et qualis ego
(*Confissões*, X, i, 1)

a) Do que fala Agostinho quando diz “eu”?

Muito tem sido escrito sobre o papel fulcral da interioridade agostiniana na fundação do sujeito moderno. Tem-se falado em “sujeito agostiniano”, muitas vezes sem nem sequer o prurido de uma menção à extemporaneidade do conceito – o que não é o maior dos empecilhos para aceitar a formulação. Assim, uma linha começa em Agostinho e, com uma passagem por Descartes, desemboca na identidade moderna, como “conjunto de concepções do que é um agente humano: o sentido da interioridade, da liberdade, da individualidade e o sentimento de pertencer à natureza, tão presentes no Ocidente moderno”.⁶¹

Marc Taylor, discípulo de Derrida, fala da “época da interioridade do ser-si (*être-soi*)”, que “se estende aproximadamente das *Confissões* de Agostinho à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel”.⁶² Hadot vê na interioridade agostiniana um resumo do espírito da filosofia greco-romana que tanto prepara as *Meditações* de Descartes como as *Meditações Cartesianas* de Husserl.⁶³ Daraki trata da “emergência do sujeito singular” nas *Confissões*, como um “produto (...) preparado na demanda de uma época”, que “leva Agostinho e que faz um evento na história do homem interior”.⁶⁴ Husserl também

⁶¹ TAYLOR, C. *Les sources du moi – La formation de l'identité moderne*, Paris: Seuil, 1998, p. 9.

⁶² MADEC, G. *In te supra me: le sujet dans les Confessions* – Revue de l'Institut Catholique de Paris, Paris, 1986, p. 47.

⁶³ Ibid., p. 47

⁶⁴ DARAKI, M. *L'émergence du sujet singulier dans les Confessions d'Augustin*. Esprit, 2, Paris, Février 1981, p. 95.

cita Agostinho em uma expressão que irá impregnar não apenas a posteridade filosófica, mas também, muito fortemente, os modos de leitura da própria obra agostiniana, inclusive a de Ricoeur: “*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*”.

Aqui vale transcrever a citação completa. O que Husserl deixa de fora será significativo para nossa compreensão do percurso agostiniano:

Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcende et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim peruenit omnis bonus ratiocinator nisi ad ueritatem? (De vera religione, 39, 72)

A tradução dessa passagem é árdua e exige certas tomadas de posição perante a obra de Agostinho. Apresentamos esta, nossa tradução, que não pretende ser perfeita nem resolver todas as dificuldades que o texto apresenta:

Não queiras ir para fora, busca em ti mesmo. A verdade reside no homem interior. E, se a tua natureza é inconstante, transcende a ti mesmo. Mas sabe que transcender a ti mesmo é transcender a razão. Sobe, pois, até onde se acende a luz da razão. Porque aonde chega todo aquele que pensa bem senão à verdade?

Ricoeur coloca o bispo de Hipona na situação de fundador da “tradição do olhar interior”,⁶⁵ precursor na “emergência de uma problemática da subjetividade francamente egológica”, e faz a leitura que ocupa o trecho inicial de *La mémoire, l’histoire, l’oubli* sob um título significativo: “*La tradition du regard intérieur*”. Agostinho é “expressão e iniciador” e inventa a interioridade com base na experiência cristã da conversão.⁶⁶ “Não é *ainda* a consciência de si, e também não o sujeito que Agostinho descreve e honra, mas é *já* o homem interior lembrando de si mesmo”.⁶⁷

Notem-se o *ainda* e o *já*, muito significativos dessa leitura histórica da obra agostiniana, que é vista em função de sua recepção pela filosofia ou, melhor dizendo, por uma filosofia, a filosofia do sujeito. Assim, dessa chave de compreensão resulta o que poderíamos chamar de “proto-sujeito”, um sujeito embrionário marcado pela incompletude fruto de seu caráter fundador, ao qual faltaria agregar as descobertas

⁶⁵ RICOEUR, P. *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris: Seuil, 2000, p. 113.

⁶⁶ Ibid., p. 116.

⁶⁷ Ibid., p. 117.

cartesiana, kantiana e husserliana para acabar de constituir o sujeito. Agostinho teria pensado um sujeito rudimentar, ainda inacabado.

Esta abordagem faz sentido quando o que se busca é o olhar da contemporaneidade para o passado, quando se quer encontrar a raiz de um conceito, sua vida ao longo das passagens entre sistemas ou entre filósofos. E é isso que Taylor e Ricoeur fazem. Mas o preço dessa escolha pela história posterior do conceito, de fazer dela a lente pela qual se enxerga esse conceito, é alto. No que diz respeito ao “sujeito”, a consequência mais grave é que obriga a recortar Agostinho de maneira tão forçada que se faz da questão algo medularmente diverso do que vemos no autor quando o abordamos sem a carga dessa recepção pela posterioridade.

Com efeito, o tal “sujeito agostiniano”, o *si* de que se trata nas *Confissões*, é um *si* apenas provisoriamente positivo. Ou, melhor dizendo, é provisoriamente *quase positivo*, pois a rigor ele nunca supera a condição interrogativa. Desde sua aparição vacilante no Livro I, acompanhado por dúvidas e carências, está marcado por uma fragilidade epistemológica e ontológica. Nos nove primeiros livros vemos um *ego* cujo modo de estar no mundo é marcado pela interrogação e pela dúvida: Agostinho busca e se interroga, não afirma sobre si senão as carências. O *eu* agostiniano aparece como passagem de uma indagação que transita de maneira inelutável pelo caminho da aporia. O *eu* ou o *si* das *Confissões* é um *ego* que poderíamos dizer não substancial (de fato, ele não é substantivo) e que irá desaguar no esfacelamento do Livro X. Ainda, o *si* agostiniano é um *si* operacional que tem a função de levá-lo até o extremo da aporia (como veremos na análise sobre a questão da memória) e, assim, criar a condição e a necessidade de uma superação, uma elevação ao plano divino, da verdade revelada e da mediação crística.

Esse é o movimento que vemos acontecendo nos Livros I a IX, os chamados “autobiográficos”, no Livro X, em que aparece a questão da memória e o *si* se esfacela, e os Livros XI, XII e XIII, ocasião da exegese bíblica: Agostinho se volta ao estudo do Gênese. Esse duplo movimento é visto por Bochet como uma busca de identidade (Livros I a X) e como uma interpretação dessa busca à luz da narração da criação.⁶⁸

Vejamos como se introduz esse eu agostiniano nas *Confissões*. Esta rápida apresentação do tema será aprofundada nas páginas que seguem.

⁶⁸ BOCHET, 2004, p. 295.

No Livro I, parágrafo i, aparece um *eu* (*ego*) que se apresenta de maneira gradativa: de uma porção qualquer da criação (*aliqua portio creaturae tuae*) que é rodeada ou que carrega em voltas (*circumferens*) à sua mortalidade,⁶⁹ a um *eu* em tom de súplica e de interrogação – “faz com que eu saiba e compreenda se devo invocar-te primeiro ou louvar-te” (I, i, 1) e “que eu te procure, Senhor, invocando-te, e te invoque crendo em ti” (I, vi, 7). Agostinho invoca Deus. Não se dirige a Deus na forma de um diálogo: invoca, *in-uoca*, chama para dentro de si, de um si que, porém, não é sem esse Deus. Daí o *interior intimo meo*, como veremos: Deus será um interior mais interior que meu interior mesmo⁷⁰.

O segundo parágrafo é um encadeamento de interrogações que têm como eixo esse *in-uocar*, chamar para dentro de si, Deus. Esse interrogar, que irá conduzir o percurso das *Confissões*, marca a ocorrência do *eu* desde essa sua primeira aparição. Interrogar é próximo de escutar, e escutar é, em Agostinho, equivalente ao obedecer – signo da humildade daquele que busca, que bate à porta.⁷¹

O terceiro parágrafo é uma interrogação sobre a natureza das criaturas, e, o quarto, uma interrogação sobre a natureza divina.

No parágrafo v, 5 e 6, Agostinho invoca Deus na sua alma estreita para que a alargue.

No parágrafo vi, expõe seu estupor pelo fato de não saber como veio para esta vida mortal (ou morte vital) e diz não ter lembranças próprias de si, mas testemunho dos seus pais carnis e temporais: “não sou eu que me lembro” (I, vi, 7), e “foi isso que me disseram a meu respeito e eu acreditei, porque é assim que vemos fazer às outras

⁶⁹ Agradecemos ao Prof. Lorenzo Mammi, a quem devemos a tradução de “*circumferens*” por “carrega em voltas”, o que tem a ver com *circumferens* dos ídolos carregados em procissão. E, aponta Mammi, há uma ocorrência em Tertuliano, em referência à relação da alma com o corpo: *De anima*, 8: *Quod anima tanti postea ponderis corpus levissima mobilitate circumfert*.

⁷⁰ Faz-se necessário atentar para a oscilação ou o deslizamento de certas expressões em Agostinho. A “interioridade” agostiniana tem pelo menos duas vertentes: a interioridade psicológica e a interioridade ontológica (como a memória, que também tem um plano psicológico e outro ontológico). Confundir o plano da psicologia com o da ontologia pode levar a leituras insuficientes ou decididamente erradas da questão e gera dificuldades, algumas das quais iremos destacar. Assim, essa invocação, que é chamar (*uocar*) para dentro (*in*), é um chamar para dentro em que sentido? Certamente, não espacial – ainda que por momentos a interioridade em jogo pareça espacial. Mas é psicológico ou ontológico? Aqui ainda não está claro, mas, quando ocorrer o *interior intimo meo*, Agostinho está apontando, claramente, para o plano do ser: o interior de um ser que é mais eu do que eu mesmo. Trata-se aqui de interioridade ontológica; veremos, continuando com a leitura, exemplos de interioridade psicológica.

⁷¹ CHRÉTIEN, J-L. *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris: PUF, 2002, p. 30.

crianças; pois não me recordo disso”.⁷² No mesmo parágrafo, uma referência à temporalidade própria da condição humana: “E eis que a minha infância já morreu há muito tempo e eu continuo a viver” (I, vi, 9), e uma pergunta sobre vidas anteriores: “Não tenho quem mo diga, nem meu pai, nem minha mãe, nem a experiência alheia, nem a minha memória conseguiram fazê-lo” (*idem*).

Em seguida: “esta fase da vida, que não me lembro de ter vivido, acerca da qual acreditei nos outros e fiz conjecturas a partir das outras crianças, tenho dificuldade em integrá-la na vida que estou a viver neste mundo, embora tal conjectura mereça muita credibilidade. Com efeito, a parte que corresponde às trevas do meu esquecimento equivale àquela vida que vivi no ventre de minha mãe” (I, vii, 12) e “e que tenho eu agora a ver com um tempo do qual não recordo vestígio algum?” (*idem*).

Manifesta-se de modo explícito o estupor pela dessemelhança posta em evidência: como aquilo lá sou também eu, aqui?

A primeira lembrança efetiva aparece no parágrafo viii, quando Agostinho se recorda de como aprendera a falar.

É desse modo que começam as lembranças e o que muitas vezes se dá em chamar de “autobiografia”. Com efeito, os parágrafos seguintes contam fatos e lembranças da vida do personagem: os estudos, os jogos, os castigos... Será a memória dos fatos vividos, das dúvidas, das emoções que constituirá uma das matérias-primas do texto nos nove primeiros livros. Mas o *eu* nunca deixará sua condição frágil e interrogativa.

Esse *ego* frágil, etéreo, que nunca chega a se constituir senão como uma possibilidade claramente fadada ao fracasso (fracasso programado, fracasso operacional: trata-se de uma fase necessária no processo que levará ao transcender a si mesmo), se perde quando é lido como antecessor ou primeiro movimento do sujeito triunfante da modernidade. Aquilo que ele tem de mais rico e interessante é transformado, por esta leitura metafísica e moderna, em carência, em produto de uma evolução ainda insuficiente.⁷³

⁷² Também na memória deve-se diferenciar os planos psicológico e ontológico. Aqui, a memória da infância é uma memória psicológica, o que nós entendemos por memória. Em outros trechos, que iremos abordar em profundidade no segundo estudo, a memória de Deus, Deus presente na memória, se refere a uma presença que não é a da lembrança: é a memória ontológica.

⁷³ Um questionamento interessante dessa leitura pautada pela posteridade aparece em Bermon, *cf.* BERMON, Emmanuel. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris: Vrin, 2001.

Nesse sentido, parecem-nos muito interessantes as leituras de Marion⁷⁴ e de Dubreucq.⁷⁵ Marion entende que não se pode depurar Agostinho de sua intenção, extirpando a fé de seu texto, retirando o pensamento filosófico de seu ambiente bíblico e purgando suas implicações teológicas. Propõe o que ele chama de leitura não metafísica, sem com isso fazer leitura teológica, que seria tão imprópria como uma leitura filosófica. Assim, sugere evitar importar em Agostinho os conceitos e o léxico da metafísica. O *soi* que resulta desta leitura é um *soi* afastado, divorciado do *ego*: um *soi* que se define pelo desejo de beatitude, uma beatitude que o ego não pode alcançar por si, menos ainda ter em si. Um ego sem essência que “performa, conhece e se apropria da sua existência, mas para perder seu si”.⁷⁶

Dubreucq vê nascer em Agostinho “uma forma de relação a si (*rapport a soi*) que exclui de sua estrutura a existência de um eu e de uma subjetividade interior”.⁷⁷ O exercício das *Confissões* é de certa maneira um esforço de constituir um si na narração dos fatos da vida do autor e na hermenêutica dessa narração, mas isso é feito a partir de uma submissão da própria voz, da própria palavra, à voz e à palavra da Escritura. Isso acontece no marco de um pacto confessional (bem afastado do “pacto autobiográfico”, próprio da modernidade) e em um texto construído na sua materialidade a partir da Escritura. Agostinho aplica à sua vida as regras da exegese bíblica, que é o pilar de todo dispositivo de escrita e de toda prática moral, e o faz com o propósito de lograr uma superação de si mesmo como etapa necessária para alcançar a sabedoria divina (sexto

⁷⁴ MARION, J-L. *Au lieu de soi – l’approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.

⁷⁵ DUBREUCQ, E. *Le coeur et l’écriture chez Saint Augustin – Enquête sur le rapport à soi dans les Confessions*, Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

⁷⁶ MARION, p. 417.

⁷⁷ DUBREUCQ, p. 209.

degrau dos sete, segundo *De doctrina christiana*⁷⁸). É preciso perder o *eu* para atingir Deus, e atingir Deus é a única possibilidade de completar a obra divina que é esse si.

Mas é Bochet quem mais e melhor nos acompanha neste percurso. Sua obra *Le firmament de l'Écriture, l'herméneutique Augustinienne* apresenta uma leitura explicitamente vinculada com a filosofia hermenêutica ricoeuriana, em que os fatos da vida são interpretados à luz da Escritura, em um exercício de dupla exegese. O si agostiniano é, aos olhos de Bochet, subordinado à Verdade revelada e atingível somente por um exercício de exegese da própria vida com as ferramentas da leitura exegética do Evangelho.

Madec adverte:

Augustin déploie de fait toutes les ressources de son verbe, de manière unique dans l'Antiquité, pour restituer l'intensité émotionnelle de son aventure personnelle et traduire l'acuité de ses observations psychologiques; mais ce moi, pécheur et converti, s'il est bien le moi singulier d'Augustin, est aussi celui de tout fils d'Adam.

Augustin l'Africain, le rhéteur, est aussi Augustin le chrétien, le lecteur familier de la Bible; il ne raconte pas simplement sa vie dans la singularité de son expérience, il s'explique à lui-même et à ses lecteurs en s'identifiant à l'homme biblique, à David, en s'appropriant tous les sentiments exprimés dans les Psaumes, à l'enfant prodigue, à Adam créé à l'hommage de Dieu, déchu par le péché, sauvé en Jésus Christ. (...) le sujet de l'expérience religieuse: le Je humain par le Toi divin⁷⁹

Ele se questiona: o que teria pensado da afirmação de Maître Eckart segundo a qual “*En Dieu il n'y a ni Henri ni Conrad*”, e supõe que teria ficado desconcertado: nas *Confissões*, entende, é Agostinho, com suas particularidades, quem se apresenta. Um outro autor citado por Madec, Groethuysen, fala da mudança entre a situação do homem greco-romano, que interroga o mundo para se explicar, mas não obtém resposta, e este

⁷⁸ *De doctrina christiana*, II, vii, 9. Os degraus são: 1) o temor de Deus. Dispõe-nos a conhecer a Sua vontade, o que procurar e do que nos afastarmos, impactando nossa alma no pensamento da nossa mortalidade e da morte que virá. É proteção contra os desejos da carne e contra o orgulho ; 2) a piedade. Faz-nos dóceis e evita que contradigamos a Escritura, mesmo não a entendendo ; 3) a ciência. É o degrau do exercício de quem se aplica ao estudo das Escrituras. Tudo o que pode aprender é a necessidade do amor a Deus e ao próximo – e o abandono do amor pelas coisas passageiras. (É imediatamente antes deste degrau ou do próximo que vemos Agostinho no Livro X: os Livros XI, XII e XIII vão, justamente, ser dedicados ao exercício de exegese escriturária ; 4) a força. [Aquele que procura] sente nascer “a sede de justiça”. É a força que lhe permite se desprender dos prazeres temporais ; 5) o conselho. Percebida a luz divina e constatada a debilidade do próprio olhar, que não pode suportar o seu brilho, a sua luminosidade, sobe o quinto degrau, no qual irá purificar sua alma “agitada e irritada contra ela mesma” das manchas contraídas nos prazeres terrestres. Há uma busca da perfeição no amor ao próximo, que o leva até a amar seus inimigos ; 6) a purificação ou morte ao século. Deixa de viver para a criatura, vivendo para Deus; a luz divina parece menos cegadora, mas não deixa de se perceber como um enigma. Quem atingiu este degrau não pode mais preferir nada à vida soberana, ao amor à verdade ; 7) a sabedoria. É o sétimo e o último, o mais alto grau de perfeição a que um homem pode aspirar, o da paz mais profunda.

⁷⁹ MADEC, pp. 52- 53.

homem que, no diálogo com Deus, pode dizer “Eu”. Há um não-eu impessoal-suprapessoal que permite ao homem apropriar-se de si mesmo e desenvolver uma consciência de si.⁸⁰ Adicionalmente, esse diálogo dá a forma ao texto, “pastiche de salmos”.⁸¹

Madec cita também Duméry, segundo o qual o que está em jogo é uma egologia negativa, equivalente à teologia negativa, “uma teoria do eu que não diz o que ele é, que diz o que ele não é”, tratada de maneira exemplar por Plotino: “(...) o si, o eu, é o todo, é o ser universal (...) quando o si compreende que é fundamentalmente o todo, a destruição dos pronomes pessoais é consumada. (...) Se agregarmos que o si plotiniano se identifica não apenas ao todo, mas ao princípio de todo, à energia produtora que é informal, livre de determinação, logra-se compreender que a noção de eu é para ser “infundada” (ou “desfundada” até, diria Gilles Deleuze), e não para ser fundada, não é para ser consolidada, mas para ser ultrapassada”.⁸²

A egologia agostiniana pode ser negativa em certo sentido. Mas o que vemos aqui é mais a marca da interrogação do que a da negatividade, ou, melhor dizendo, a negatividade posta a serviço da interrogação. Agostinho não procura a carência de seu ego por si mesma, e sim como motor para a interrogação que o conduz, degrau a degrau, a caminho da superação de sua condição temporal.

É na confissão que o homem se faz questão e enigma para si mesmo:⁸³ o eu surge como uma interrogação e acaba em um esfacelamento irreparável (irreparável sem recurso à palavra revelada).⁸⁴ E nesse processo resulta difícil exagerar o papel da memória. Com efeito, a memória é, em um certo sentido, fio condutor do processo e, em um outro, seu *locus* e sua condição de possibilidade. Esse percurso, como apontamos,

⁸⁰ Ibid., pp. 54-55.

⁸¹ Ibid., p. 55.

⁸² Ibid., p. 53

⁸³ Essa afirmação é claramente heideggeriana e aponta para uma necessidade não coberta por esta dissertação: o estudo do curso ministrado por Heidegger na Universidade de Friburgo em 1921, sobre o Livro X das *Confissões*. Heidegger aborda as questões do eu e da memória a partir do texto agostiniano e em relação com o pensamento de Aristóteles, especialmente em *Peri hermeneias* e na *Física*. Cf. BRITO MARTINS, M.M. *A leitura heideggeriana do Livro X da Confissões de Agostinho*, Acta do congresso internacional. As *Confissões* de Santo Agostinho. 1600 anos depois: presença e actualidade, Lisboa: 2001, pp. 377-406.

⁸⁴ A figura do “esfacelamento” é uma tópica do agostinismo, que aqui empregamos não sem ressalvas. Com efeito, para que alguma coisa se esfacеле, ela deve estar antes constituída. Nossa proposta de leitura aponta justamente para o fato de que isso que irá se corromper e desfazer no Livro X nunca chegou a se constituir totalmente.

se inicia no Livro I, para desaguar e atingir sua culminação no Livro X, no estudo que Agostinho dedica à memória. A memória, veremos, ocupa um ponto central no percurso agostiniano: ápice da busca interior, ponto de chegada de uma interrogação e ponto de partida necessário de uma superação de um si dado que se mostra insuficiente.

O relato se constrói como um desenvolver, desemaranhar e organizar os fatos guardados na memória de maneira caótica, dando-lhes forma em uma trama coerente, carregada de sentido. É o relato que, iniciando-se na primeira infância, põe em evidência as contradições de uma vida em que a busca de Deus e do eu, assimiladas como uma mesma busca, é marca e norte. O autor extrai da memória os fatos que, organizados na trama, compõem o todo que se nos apresenta como narração. Não é apenas uma relação de fatos o que lemos, mas um relato intencionado, uma narração colocada a serviço de uma verdade que somente pode ser se for iluminada pela Verdade. E, se essa Verdade é o polo que ordena e hierarquiza, que faz triagem e põe sentido, é na memória, canteiro de obras, que os elementos são recolhidos.

Agostinho não escreve sobre o que viveu, mas sobre o que lembra que viveu. Não escreve sobre sua vida, mas sobre a memória de sua vida. É a memória o que lhe permite traçar os contornos do que ele é a partir do que ele foi. Manifesta-se de modo explícito o estupor pela dessemelhança posta em evidência: como aquilo lá sou também eu, aqui?⁸⁵

Tendo lido até a última linha nesse livro de suas lembranças, após ter percorrido em nove livros as circunstâncias que o levaram da infância até o presente de quem escreve, busca, pergunta, Agostinho resolve superar a memória, subir a um outro plano que possa, esse sim, ser solo para respostas firmes. Dirige-se à palavra revelada, dirige-se à Escritura e faz exegese. O percurso é temporal: aquilo que a memória forneceu são vestígios de uma passagem pelo tempo, o que fica claro no Livro XI. A vida do homem, sua natureza, é do tempo e no tempo, por contraste com a divindade atemporal, eterna, imutável, e isso serve para compreender por que a vida é multiforme, multímoda, fraturada. Somente o eterno é e pode ser uno, e ao homem cabe buscar unidade na fonte de seu ser, de todo ser – ainda que saiba que essa busca está fadada ao fracasso, pelo menos no plano temporal.

⁸⁵ É nesse registro de leitura que encontramos suporte para postular a pertinência do conceito de identidade narrativa, tal como é desenvolvido por Paul Ricoeur em *Soi-même comme un autre*, nas *Confissões*, conforme apresentaremos no terceiro estudo.

b) Um arco do nada ao nada

Nesta seção de nosso trabalho, iremos aprofundar o que ocorre com o *eu* agostiniano nos dois polos de sua presença na obra: o Livro I (como ele é introduzido, como ele se apresenta) e o Livro X, quando o relato (digamos, autobiográfico) chega ao fim e o *eu* se afasta. Esperamos, com o estudo do *eu* dois extremos, compreender o que chamaríamos de “estatuto do sujeito” na obra. Prestemos atenção ao modo de apresentar-se como protagonista: um modo que faz pensar na técnica cinematográfica do *fade-in*; o Agostinho protagonista vai como que tentando ganhar concretude a partir de uma entrada em cena que, feita entre interrogações e negatividade, deixará uma marca no percurso narrativo: a carência, a dúvida, o quebranto acompanharão o percurso de um *eu* que surge ferido e que nunca chegará a se afirmar em plenitude. Será útil o confronto direto com o texto das *Confissões*, e nessa tarefa nos empenharemos nas próximas páginas.

Senhor, tu és grande e digno de todo louvor. Grande é a tua virtude, e a tua sabedoria não tem limites. Quer o homem louvar-te, ele que é uma parte da tua criação, o homem que está circundado pela sua mortalidade, que está circundado pelo testemunho do seu pecado e testemunho de que tu resistes aos orgulhosos: e contudo quer louvar-te o homem que é uma parte da tua criação. És tu que fazes com que ele se delicie em louvar-te, porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti. Senhor, faz com que eu saiba e compreenda se devo invocar-te primeiro ou louvar-te, se primeiro devo conhecer-te ou invocar-te. Mas quem te invoca sem te conhecer? Porque sem saber pode invocar uma coisa por outra. Ou, pelo contrário, será que és invocado para ser conhecido? Mas como hão de invocar aqueles que não creram? Ou como creem se não houver pregador? E louvarão o Senhor aqueles que o procuram. Pois quem o procura encontra-o, e quem o encontra louvá-lo-á. Que eu te procure, Senhor, invocando-te, e te invoque crendo em ti: pois a nós já foste pregado. Invoca-te, Senhor, a minha fé, a fé que tu me deste e me inspiraste pela humanidade do teu Filho, pelo ministério do teu pregador (I, i, 1).

Assim começa a obra. Agostinho fala de si logo no primeiro parágrafo. Podemos ver (com O'Donnell⁸⁶), nessa menção ao homem que quer louvar, uma referência a si próprio: *aliqua portio creaturae tuae* é esse homem indeterminado, porção indefinida da Criação que, na tradução francesa, vira “*portion quelconque de ta création*”, melhor do que, em português, “uma parte da tua criação”; talvez o mais fiel seria: “alguma parte da tua criação”. Esse homem, Agostinho, que quer louvar e que carrega em torno de si ou que está circundado pela sua mortalidade e o testemunho de seus pecados (“irradia”, em

⁸⁶ O'DONNELL, J. J. *The Confessions of Augustine, text and commentary*, 1992, consultado em <http://www.stoa.org> em julho de 2011.

português, não parece adequado ao *circumferens* latino, conforme destacamos acima). Paremos na expressão “*homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui*”: o homem, alguma porção da Criação, está cercado, assediado, sitiado pela mortalidade e pelo testemunho de seu pecado. Está aqui a origem dessa impossibilidade de acesso ao si, a base da fratura essencial que comprovaremos no avançar da leitura, a cesura entre o tempo da criatura e o eterno de Deus.

Eis como Agostinho se apresenta: louva a Deus e diz, a seguir, que louvar quer o homem. Antes de falar de si, não somente fala da divindade, mas do querer que é do homem, de quem logo a seguir diz ser uma porção indeterminada da criação divina cercada pela mortalidade, pelo testemunho do pecado e pela resistência de Deus aos soberbos, e diz ainda que, com todos esses motivos para não louvar, louva porque assim foi criado. Note-se uma ocorrência importante: “nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti”, diz Agostinho, *fecisti nos ad te*. Há uma primeira pessoa; do plural, todavia: do indefinido ao genérico, à primeira do plural, e somente depois virá a primeira do singular. Vejamos como ela chega.

Mesmo tendo sido criado para louvar, o autor duvida sobre como fazê-lo. Poderíamos, com cuidado ao manejar a palavra para não contaminar o contexto agostiniano, dizer que louvar está na sua essência, e assim mesmo isso é problema. Esse duvidar se assenta na razão, na inteligência: ele quer saber e compreender (*scire et intellegere*) se é primeiro invocar para louvar, e se conhecer é antes, ou invocar. E, agora sim, pela primeira vez aparece uma primeira pessoa do singular: não na forma de um *ego*, ainda, mas de um pedido: “Senhor, faz com que (eu) saiba e compreenda se devo invocar-te primeiro ou louvar-te, se primeiro devo conhecer-te ou invocar-te” (I, i, 1). (No texto em latim não há esse “eu”: “*da mihi, domine, scire et intellegere*”). E a seguir: “Que (eu) te procure, Senhor, invocando-te, e te invoque crendo em ti: pois a nós já foste pregado. Invoca-te, Senhor, a minha fé, a fé que tu me deste e me inspiraste pela humanidade do teu Filho, pelo ministério do teu pregador” (também aqui a tradução exige um eu que no latim fica na forma do verbo apenas: “*quaeram te, domine, invocans te et invocem te credens in te*”). *Mea, mihi...*: estamos já, clara e certamente, no terreno da primeira pessoa do singular.

E, logo aparecendo, essa primeira pessoa do singular é envelopada em uma sequência de interrogações; começa a nos colocar perguntas. Quem fala é Agostinho autor? Podemos assimilar essa voz dirigida a Deus à voz do homem que escreve? Ou é um Agostinho anterior que o texto faz falar – um Agostinho que inicia a busca?

Continuemos com a leitura, um encadeamento de interrogações.

E como invocarei o meu Deus, meu Deus e meu Senhor, uma vez que é para dentro de mim mesmo que o invoco quando o invoco? E que lugar há em mim para onde, dentro de mim, possa vir o meu Deus, para onde, dentro de mim, possa vir o Deus que fez o céu e a terra? Senhor, meu Deus, há então alguma coisa em mim que te possa conter? Acaso te contém o céu e a terra, que tu criaste e em que me criaste? Ou, já que sem ti nada existiria do que existe, será que tudo o que existe te contém? Visto que, portanto, também eu existo, por que motivo peço que venhas para dentro de mim, eu que não existiria se não estivesse em mim? Na verdade, eu ainda não estou nas profundezas do mundo inferior, e todavia tu também aí estás. Pois, mesmo se eu descer ao mundo inferior, tu aí estarás presente. Por isso, meu Deus, eu não existiria, não existiria absolutamente se não existisses em mim. Ou, antes, não existiria se não existisse em ti, de quem procedem todas as coisas, por quem e em quem todas as coisas existem? É mesmo assim, Senhor, é mesmo assim. Sendo eu em ti, para que te invoco? Ou de onde poderás vir para dentro de mim? Efetivamente, para onde me afastarei fora do céu e da terra, para daí vir para dentro de mim o meu Deus que disse: Eu encho o céu e a terra (I, ii, 2).

A marca do texto é a interrogação. Interrogar é um modo de estar no mundo e tema presente em vários momentos da obra de Agostinho – citemos aqui como exemplo Adão interrogando a natureza em *De Genesi ad litteram*⁸⁷, como também Agostinho irá interrogá-la (*Confissões*, X, vi, 9-10). A interrogação à natureza parece indissociável de interrogar o próprio ser – criatura entre as criaturas, a mais próxima, mas não por isso mais transparente, mais fácil de conhecer. *Interroget cor suum*, prescreve Agostinho (*In primam Iohannis epist.*, VI, 10)⁸⁸ ao que quer saber sobre a presença de Deus em si. Esse interrogar conduz o percurso das *Confissões* e marca a ocorrência do eu desde essa, sua primeira aparição. Interrogar é próximo de escutar, e escutar é, no agostinismo, equivalente ao obedecer – signo da humildade daquele que busca, que bate à porta.

O que importa à nossa leitura é essa interrogação, que acompanha a aparição de um *eu* que se apresenta de maneira gradativa, do absoluto-indeterminado (*aliquid*) para um indeterminado-genérico (*homo*) e de um indeterminado-plural para um quase determinado que depende de seu criador, que pede e interroga. Vemos a interrogação como marca de nascimento do eu nas *Confissões*. Essa interrogação sobre si chama à própria superação (*franchissement et dépassement*).⁸⁹

Confessar e invocar: *in uocare*, chamar para dentro de si. Como invoco Deus?

⁸⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE. *De Genesi genesi ad litteram libri duodecim. La Genèse au sens littéral en douze livres*. Tr., intr. et notes par P. Agaësse et A. Solignac. Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de Saint Augustin, 48-49. Paris: Institut des Études Augustiniennes, [1972] 2001-2002. 2 vols., p. 37.

⁸⁸ *In primam Iohannis epist.*, VI, 10, consultado em <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/jean/tr1-10/tr5.htm>, em julho de 2011.

⁸⁹ CHRÉTIEU, p. 18.

Esse interrogar sobre a invocação conduz a uma interrogação sobre a própria natureza: o que é da minha natureza que me permite receber Deus? Como eu sou, como eu estou feito de modo a que possa receber Deus? Isso gera uma grande perplexidade: significa que posso conter Deus? Olho para os lados e observo as outras criaturas: elas também podem conter Deus? Eu e elas (céu e terra) fomos por Deus criados, e foi nelas que Deus me criou: somos substancialmente iguais e todos temos a capacidade de conter Deus, ou até mesmo talvez já o contenhamos? De mim para as coisas, das coisas para mim: se nada existiria (ou, melhor, seria: *essere* é o verbo latino) sem Deus e coisas existem/são, logo o todo que existe/é te contém; e, como eu existo/sou, eu também te contenho. E, se eu já te contenho, por que te invoco? Eu te conteria em qualquer situação em que eu existisse/fosse, mesmo no inferno. E conclui: eu não existiria/seria se Deus não existisse/ fosse em mim.

A essa interrogação sobre si segue uma sobre as criaturas e a presença do Criador nelas. Qual é a natureza dessa presença, que não pode ser espacial, sob risco de dispersar a natureza divina, o que seria um contrassenso. Deus não pode receber a forma daquilo que o contém, pois ele é o dador de forma; Deus não pode estar um pouco em cada coisa, pois isso significaria uma partição de Deus em fragmentos.

Não se trata de uma introspecção psicológica, na qual somos os juízes de nós próprios e na qual temos toda a iniciativa. Essa interrogação se faz como escuta. Exige entrar em si e se ultrapassar também. E não se trata apenas de interrogar com palavras, mas também com experiências. “Responder a esta interrogação não é dar uma resposta, é se dar a si mesmo como resposta; tornar-se si mesmos”.⁹⁰

Essa forma de interrogação aparece muito claramente em uma outra obra de Agostinho, o comentário ao Salmo 76: trata-se de um interrogar que começa com palavras proferidas, continua no silêncio da interioridade e acaba no esquecimento em Deus. Ou seja, voltado para a sua interioridade, aquele que interrogou as criaturas do mundo e agora se interroga a ele próprio consegue se ultrapassar para chegar a Deus. Vale uma leitura rápida desse comentário ao Salmo 76.⁹¹

Idithun está perturbado e temeroso de que seu inimigo encontre na exposição de suas dúvidas internas matéria para calúnias e por isso escolhe calar-se. Mas nem por isso ele deixa de se perguntar: deteve sua palavra exterior, em que poderia ter se deslizado algum

⁹⁰ Ibid., pp. 14-16.

⁹¹ AUGUSTINUS, *Oeuvres complètes*, tradução francesa de M. RAULX, Bar-le-Duc, 1869, consultado em <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/psaumes/ps71a80/index.htm#6> em junho de 2011.

desejo de agradar aos homens; porém, em seu interior ele continua com a interrogação. Medita sobre os tempos antigos, retirado no secreto de seu pensamento: ninguém pode reprochá-lo por ter se expressado de maneira inadequada, ou por ter falado demais, ou por ter uma opinião falsa, aponta Agostinho. E quais são esses tempos eternos? Pensamento sublime que exige o maior dos silêncios: deve-se expulsar todo barulho exterior para pensar. Segue uma reflexão sobre o tempo. O que nos resta daqueles tempos eternos? Falamos corriqueiramente neste ano, mas o que temos deste ano senão o dia em que estamos? E, neste ano, o que temos senão o dia em que estamos? Agostinho avança com essa reflexão, levando-a ao momento presente: momento inapreensível, que ao ser nomeado já escapou. Estes anos são móveis, enquanto os anos eternos permanecem, não fogem no vaivém dos dias. Estes são anos para ser pensados no silêncio, não na tagarelice exterior.

Et meditatus sum nocte cum corde meo exercitabar et scobebam spiritum meum: medita à noite, e as palavras correm soltas no interior. E ele sonda seu espírito como quem sonda a terra na busca de tesouros ocultos. Interroga-se, examina-se, julga a si mesmo na segurança de seu interior.

Elevado por sobre si mesmo, ele se propõe a começar, a ultrapassar a si próprio. Não há mais perigo, pois o perigoso teria sido permanecer em si mesmo. Como ação de Deus, há esse ultrapassar que o leva a regiões seguras, nas quais pode pensar na obra divina, já longe dos inimigos e dos perigos. Agostinho chama a seguir esse caminho: alçar-se por sobre si próprio, por sobre os tempos, nesse nosso espaço secreto onde é possível entrar e trabalhar em silêncio. Por que não sondar o próprio espírito? Por que não pensar nos anos eternos? Por que não se deliciar nas obras de Deus?

Houve três diálogos, aponta Agostinho: um exterior, quando o espírito desfaleceu; um interior, no secreto de seu coração; e um sobre as obras de Deus, quando chegou ao fim que buscava. O comentário finaliza com uma exortação aos homens: voltar das paixões, reentrar em si mesmos, sondar a alma, repassar os anos eternos, reconhecer a bondade divina e ver as obras de sua misericórdia.

Observemos que o tema da busca do si, da restauração do si, com a interioridade como caminho, se relaciona de maneira direta com a tensão entre o eterno e o temporal. Em termos ricoeurianos, a identidade *idem* e a identidade *ipse* participam dessa tensão. Mas, aqui e agora, nossa leitura aponta para a interrogação como (única ou principal ou determinante) forma de aparecimento do si. Essa forma de estar no mundo do *eu*

agostiniano nos parece rica para uma filosofia hermenêutica. Diante da certeza do *cogito* ou sua radical destituição, esse interrogar que marca o ser do homem.

A interrogação tem aqui como forma a confissão. E confessar pode parecer (e de certo modo é) ação positiva, afirmativa (e não interrogativa) no sentido de que se trata de dizer o que se sabe. Lembremos que *confessio* tem três significados: confissão de fé, confissão do pecado (isto é, reconhecer aquelas culpas, aquilo que se sabe sobre as próprias culpas) e louvor (isto é, reconhecer a grandeza do Criador). Em que sentido, então, poderíamos dizer que a confissão é um interrogar? Poder-se-ia argumentar, pelo contrário, que ao se confessar se afirma aquilo que se sabe, que não há confissão possível sem um conhecimento prévio. Uma resposta muito interessante no que se refere à nossa proposta de leitura é dada por Chrétien:

(...) Le paradoxe de cette possibilité, la plus haute de la parole humaine, où s'entend évidemment aussi au premier chef la confession de louange, est que jamais notre parole n'est plus nôtre que lorsqu'elle se dessaisit de soi, que lorsqu'elle devient une parole offerte, offerte en sacrifice. Dans la confession, nous renonçons à être l'unique mesure de notre parole. Heidegger, dans le cours qu'il fit sur le livre X des Confessions, met justement en relation l'acte de la confession et le mouvement par lequel l'homme devient question et énigme pour lui-même.⁹²

O homem que confessa é aquele que se transforma em pergunta e enigma para si mesmo – o que ficou claro desde o primeiro parágrafo das *Confissões* e se reproduz ao longo de toda a obra.

É interessante confrontar a evolução do uso da palavra “confissão” no mundo pré-cristão, no cristão e no próprio Agostinho, como propõe Ratzinger.⁹³ A expressão, na sua origem, carregava somente um significado negativo, vinculado com o reconhecimento forçado de atos ruins por pessoas ruins. Esse uso está vinculado à acusação dos delinquentes perante um tribunal; reconhece-se como efeito de tortura, ameaça o uso da força aquilo que mostra o próprio fazer mal. Com a teologia dos mártires, a confissão passou a ser feita perante um tribunal que busca não arrancar um reconhecimento (*aveu*), mas uma negação. Há uma inversão ou conversão de valores: quem é ruim é o tribunal, e não o acusado; os heróis verdadeiros, aqueles que honram a Deus, são acusados de ateus e criminosos. Essa conversão atinge a expressão “confissão”, que deixa de ser algo que se reconhece por força e passa a ser algo que se enuncia livremente.

⁹² CHRÉTIEN, p. 131.

⁹³ RATZINGER, J. *Le concept augustinien de 'confessio'*, in *Saint Augustin, les cahiers d'histoire de la philosophie*, sous la direction de CARON, M., tradução de POHLE, E., e SILLI, R., Les Editions du Cerf: Paris, 2009.

Há ainda o segundo sentido de arrependimento, desenvolvido pelo judaísmo e incorporado pela igreja cristã: o reconhecimento dos pecados como meio para a reconciliação com Deus.

O terceiro sentido, vinculado com a noção de glorificação, provém da *Bíblia*, dos salmos de ação de graças. Esses salmos consistem na realização de um voto dirigido a Deus por aquele que, culpado ou não, se encontra em situação de perigo extremo. Assim, formulando o voto ou descrevendo a própria miséria e o milagre da liberação, promete a Deus render honor e glória uma vez salvo, e assim se transforma em louvação do Autor da salvação. Há duas atitudes espirituais ligadas de maneira muito estreita: a louvação e a ação de graças passam pelo reconhecimento do que se passou, e esse reconhecimento presente nas coisas que se passaram não é nada senão uma louvação que, ao mesmo tempo, rende graça.

Agostinho irá desenvolver esse terceiro sentido a partir de dois temas: a confissão como ato que faz nascer a verdade, no seio da doutrina da graça, e a confissão como sacrifício. Interessa ao nosso estudo o primeiro deles.

A confissão como ato que faz a verdade ocorrer no Livro X das *Confissões*, afirma e demonstra Ratzinger, a partir do seguinte programa: “Quero fazer a verdade no meu coração, diante de ti, na minha confissão; diante de muitas testemunhas, nos meus escritos” (X, i, 1, tradução nossa). Na doutrina da graça em Agostinho, a busca da luz, a busca da verdade exige que o homem deixe de se considerar bom e tenha Deus como o único bem.

*Ce que l'homme fait ou peut faire devant Dieu ne consiste pas à se prévaloir de telle ou telle réalisation particulière, mais à renoncer à une quelconque affirmation autonome de soi-même devant Dieu.*⁹⁴

Assim, confessar significa reconhecer e louvar. Em Agostinho, a confissão se faz no silêncio da alma. Por isso, confessar é mergulhar em si mesmo, é um retorno sobre si que é um partir em direção a Deus, que está no mais alto do homem, que dele se afastou porque se fez estrangeiro a si mesmo. A confissão é um movimento de retorno a Deus cujo fim é possuir a si mesmo, e nisso há uma vinculação muito forte entre o Livro I e o Livro X, entre aquele coração que não repousa e este abandono do mundo para se voltar à interioridade.⁹⁵

⁹⁴ Ibid., loc. cit.

⁹⁵ Ibid., pp. 29-31.

É isso que vemos em jogo no início desse primeiro livro das *Confissões*. Agostinho se propõe confessar aquilo que ele sabe de si e aquilo que de si ignora. Assim, a palavra da confissão serve para marcar os contornos desse vazio que quer se preencher, apontar o espaço que, no centro da circunferência, busca se apreender, espaço em que um ponto deve ser marcado como centro do *eu* – o que somente poderá ser feito no encontro com Deus. O narrador se coloca em toda a humildade diante do Criador: a alma é estreita, e somente a presença divina pode alargá-la; está em ruínas, e Deus é quem pode repará-la; está impura, e Deus é o único que pode purificá-la.

“*Credo, propter quod et loquor*” (I, v, 5): creio e, por isso, falo assim. Essa louvação remete à humildade do bater à porta, presente no início da obra e em seu final último (XIII, xxxviii, 53): conhecer e louvar, ou louvar e conhecer, com uma citação da mesma passagem de Lucas e de Mateus: “Pois quem o procura encontra-o, e quem encontra louvá-lo-á. Que eu te procure, Senhor” (I, i, 1). Trata-se de escutar e obedecer à autoridade, da fé como aquele impulso necessário para encontrar Deus, conforme Mateus e Lucas, nas passagens respectivas em que eles ensinam a orar, citando Jesus. É o pedir para obter: o filho que pede receberá, o filho que chama terá a porta aberta. Esse bater tem a ver com a opacidade de certas passagens das Escrituras: ninguém bate a uma porta que está aberta.⁹⁶ Nas *Confissões*, vemos ainda aparecer a expressão em XI, ii, 4, quando Agostinho manifesta sua intenção de dedicar todo o tempo que não esteja ocupado pelo sustento do corpo ou pelo dever fraterno à leitura da Escritura. Também em XII, i, 1, quando Agostinho inicia a leitura da Escritura: o bater à porta será central na forma de abordar o texto sagrado.

c) A infância, o estranhamento, a alteridade interior

Poder-se-ia considerar que essas passagens são uma forma de introdução, uma fase prévia ao que será propriamente o relato – e à afirmação do *eu*. A narração, que é a que leva muitas vezes à catalogação da obra como autobiografia (às vezes prudentemente acompanhada do adjetivo “espiritual”), se iniciaria na *infantia* ou, melhor dizendo, antes dela. Mas não é bem como narração que Agostinho começa falando de si. Novamente, a

⁹⁶ PONTET, M. *L'exégèse de S. Augustin Prédicateur*, Paris: Aubier, 1946, p. 133.

perplexidade em forma de interrogação abre a indagação: não sei de onde venho, não sei como nem de onde cheguei ao mundo, à vida – que também não sei o que é.⁹⁷

Esse eu dado, esse eu pressuposto que esperávamos achar volta a ser precedido por um vazio, ganha as cores da negatividade e da dúvida. Ao interrogar ontológico sucede o interrogar genético: não sei o que eu sou, não sei como vim aqui. O primeiro que sei sobre mim não o sei por mim mesmo, mas por aquilo que terceiros (aqueles que me criaram no tempo e os que de mim cuidaram) me disseram sobre mim e que eu verifiquei observando outras crianças: “Foi isso que me disseram a meu respeito e eu acreditei, porque é assim que vemos fazer às outras crianças; pois não me recordo disso”.⁹⁸

É interessante essa passagem na leitura que propomos. Repetindo: aquilo primeiro que sei de mim o sei por terceiros, em alguns casos por terceiros que são mais ignorantes do que eu mesmo. Há uma mediação fundamental no meu primeiro conhecimento de mim: o eu das origens, o primeiro eu, não se apresenta de maneira imediata: *non enim ego memini*. Não me lembro de mim mesmo, não me lembro de mim por mim mesmo: para ter acesso ao que fui, preciso de outros que mediem. Sem mediação, esse *eu* que é o da infância se perde.

Até agora, constatamos, o *eu* se apresenta precedido de uma sequência de interrogações, incertezas e ignorância, que parecem envelopá-lo.

Há aqui, ainda, um plano adicional da primeira pessoa: Agostinho narrador fala daqueles tempos em que ele não podia compreender que os bens que lhe eram dados vinham de Deus e faz um salto para dizer que se deu conta disso posteriormente. Ou seja, não é do tempo dos fatos narrados nem do tempo da escrita, mas de um tempo intermediário que se está tratando.

Nasce a percepção de si próprio.

⁹⁷ *quid enim est quod uolo dicere, domine, nisi quia nescio, unde uenirem huc, in istam dico uitam mortalem an mortem uitalem? nescio* (I, vi, 7).

⁹⁸ *et susceperunt me consolationes miserationum tuarum, sicut audiui a parentibus carnis meae, ex quo et in qua me formasti in tempore; non enim ego memini*. (Idem, ibidem). E, ainda: *hoc enim de me mihi indicatum est et credidi, quoniam sic uidemus alios infantes; nam ista mea non memini (...) teles esse infantes didici, quos discere potui, et me talem fuisse magis mihi ipsi indicauerunt nescientes quam scientes nutritores mei* (I, vi, 8).

E eis que pouco a pouco comecei a sentir onde estava e a querer manifestar as minhas vontades àqueles que as podiam satisfazer, mas não conseguia, porque elas estavam dentro de mim e eles fora (I, vi, 8).⁹⁹

Paulatinamente, foi sentindo onde estava, ou tomando consciência, como quer a tradução francesa. E, ainda que o “tomar consciência” seja uma interpretação excessiva do *sentiebam*, aponta para o que acreditamos seja o que Agostinho tem a intenção de dizer: ele simplesmente estava, era objeto dos cuidados daqueles que o criavam, e, em algum momento, a percepção de si começou a despertar e o fez a partir da noção do lugar. E mais: esse nascer da consciência de si vem acompanhado, é indissociável da aparição da vontade e da intransponibilidade da fronteira entre seu interior, a alma de Agostinho, e a exterioridade. Os outros somente podem aceder ao exterior do lugar que Agostinho ocupa no mundo.

Interessante é destacar como, uma vez mais, a aparição do *eu* (um momento importante da aparição do *eu* porque estamos vendo a aparição do *eu* ligado ao corporal junto com algo como uma consciência de si) condicionado no espaço está marcada pela carência, pela negatividade, pela fratura. E não podemos não apontar para o fato de que surge também, no mesmo movimento, a noção de alteridade: *eu* interior quero me comunicar com os outros, quero manifestar as minhas vontades àqueles de quem dependo, àqueles que podem atendê-las, mas não consigo.

Há ainda uma presença de uma forma incipiente de interioridade, uma forma muito primária, quase material. A interioridade, que se apresenta desde o início das *Confissões* para percorrer a obra de ponta a ponta, evolui dessa quase materialidade para uma fase psicológica complexa (no estudo da memória) e uma posterior, ontológica e transcendente.

Na criança, as vontades estão dentro e os outros, fora; é o primeiro plano psicológico. O homem leva sua busca de fora para dentro, até esgotar o plano psicológico, até espremer dele a última gota. É então que o olhar se eleva ao transcendente e “dentro” deixa de significar uma interioridade psicológica e se coloca no plano ontológico. A obra toda mostra esse percurso entre a criança que choraminga porque as vontades estão dentro e os homens, fora e o homem que geme ao descobrir que quem está fora é ele e precisa voltar para dentro, onde está Deus.

⁹⁹ *et ecce paulatim sentiebam, ubi essem, et uoluntates meas uolebam ostendere eis, per quos inplerentur, et non poteram, quia illae intus erant, foris autem illi nec ull suo sensu ualebant introire in animam meam* (I, vi, 8).

Continuemos a leitura. “E eis que a minha infância já morreu há muito tempo e eu continuo a viver” (I, vi, 9),¹⁰⁰ constata Agostinho. Aqui, finalmente e pela primeira vez, aparece um *eu* em plena forma, afirmado, positivo. É o *eu* do narrador (que se confunde com o *eu* do autor), é Agostinho escrevente que observa com estupefação que aquele que ele foi já não é mais, mas ainda continua sendo alguma coisa; ele é.

A condição temporal do homem aparece desta maneira, com um duplo contraste: o contraste entre aquela infância que se foi e o presente que está aí, por um lado, e o contraste entre esta vida humana feita de momentos que morrem e o ser divino, que somente vive, nunca morre. Esses contrastes geram novas indagações, novas negatividades que se adicionam às já antes apresentadas: o homem mortal vive uma vida que é feita de etapas que morrem. Agostinho se pergunta, então, sobre o que houve antes daquela primeira etapa da qual tem notícia (notícia, e não memória, como foi dito): houve uma vida antes dessa vida? Como saber isso se a memória não alcança e os adultos, que lhe disseram sobre a infância, nada sabem a respeito? Somente a sabedoria divina poderia responder a essas interrogações.

O'Donnell chama atenção para a justaposição entre presente e passado, *Leitmotiv* da obra, que pode acontecer entre duas versões do passado e entre o passado relatado e o presente da escrita. Diz O'Donnell em seu comentário à passagem:

A evocação do presente divino (*tu autem domine*) outorga às justaposições um contexto. Existe, contudo, uma diferença perceptível na textura entre o que poderíamos chamar justaposição narrativa (por exemplo: em 1.6.7, “*non enim ego memini*”), onde a tensão é entre duas versões do passado, o vivido e o lembrado, e este contraste mais substancial, entre o passado como foi vivido e o estado presente do autor. Um efeito do frequente recurso a esse contraste substantivo é manter a atenção do leitor enraizada no presente, e não no passado narrativo. Algumas narrativas são emolduradas pelo presente do narrador, no qual o autor estabelece uma cena, apresenta um ou mais personagens e cria um estado de ânimo em que a narração é colocada na boca de um dos personagens (inclusive ou especialmente quando o narrador é identificado com o autor).¹⁰¹

¹⁰⁰ *et ecce infantia mea olim mortua est et ego vivo. tu autem, domine, qui et semper vivis et nihil moritur in te, quoniam ante primordia saeculorum, et ante omne quod vel ante dici potest, tu es, et deus es dominusque omnium quae creasti, et apud te rerum omnium instabilium stant causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes, dic mihi supplici tuo, deus, et misericors misero tuo dic mihi, utrum alicui iam aetati meae mortuae successerit infantia mea. an illa est quam egi intra viscera matris meae? nam et de illa mihi nonnihil indicatum est et praegnantem ipse vidi feminas. quid ante hanc etiam, dulcedo mea, deus meus? fuine alicubi aut aliquis? nam quis mihi dicat ista, non habeo; nec pater nec mater potuerunt, nec aliorum experimentum nec memoria mea. an inrides me ista quaerentem teque de hoc quod novi laudari a me iubes et confiteri me tibi?* (I, vi, 9).

¹⁰¹ O'DONNELL, J. J. *The Confessions of Augustine: an electronic edition, books and commentaries*, 1992, consultado em <http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/conf/frames1.html> em maio de 2011; tradução nossa.

Agostinho confessa ao senhor do céu e da terra (I, vi, 10), isto é, ao senhor de todas as criaturas, faz confissão de louvor pelo começo de sua vida de que não se lembra e constata: Deus deu ao homem a faculdade de conjecturar sobre si a partir dos outros e de crer, tomando como autoridade mesmo mulheres humildes. Volta à infância, àquele período que está sendo reconstruído, e se pergunta: de onde um tal animal, um tal ser animado poderia vir – senão de Deus? Quem poderia ser seu próprio autor? Novamente a distância entre a criatura e o criador: um está submetido à mudança, vive por mortes sucessivas; o outro, não; um depende, para a sua existência, de uma fonte do ser; o outro é a fonte do ser. Essas são constatações importantes que vão desembocar na reflexão sobre a eternidade divina, contraponto radical dessa vida que está sendo narrada como sucessão de fatos. O *eu* do qual se fala é um *eu* que depende de uma fonte de ser, é um *eu* que se constitui na sucessão de estados passageiros, efêmeros, de anos que declinam e acabam. Uma vida feita de mortes – vida mortal, morte vital, como foi dito.

A tensão ontológica entre o ser do homem no tempo e a eternidade do divino se entremeia com os fatos da vida, o que é uma das marcas distintivas da obra.

No parágrafo que se segue (I, vii, 11), Agostinho se pergunta sobre o pecado na infância, e novamente está presente a questão da memória: o autor não se lembra de seus pecados, o que dificulta a confissão. Sabe que pecou, mas não sabe como pecou. E os outros homens desculpam os pecados da criança porque, justamente, são passageiros. E o estranhamento com a continuidade do si quando a memória não está, uma espécie de alteridade de si com si, questão que nos parece muito rica se iluminada pela filosofia ricoeuriana, aparece na própria boca do narrador:

(...) Senhor, esta fase da vida, que não me lembro de ter vivido, acerca da qual acreditei nos outros e fiz conjecturas a partir das outras crianças, tenho dificuldade em integrá-la na vida que estou a viver neste mundo, embora tal conjectura mereça muita credibilidade. Com efeito, a parte que corresponde às trevas do meu esquecimento equivale àquela vida que vivi no ventre da minha mãe. Ora, se fui concebido em iniquidade, e em pecados minha mãe me alimentou no seu ventre, onde, peço-te, meu Deus, onde, Senhor, eu, teu servo, onde e

quando fui inocente? Mas, enfim, deixo de lado esse tempo: e que tenho eu agora a ver com um tempo do qual não recordo vestígio algum? (I, vii, 12)¹⁰²

Como integrar essa vida da qual não há memória com a vida atual? Como compreender que *eu* sou este que fala e aquele de quem sei pela mediação de gente ignorante (os que me criaram, as crianças que vejo hoje)? Não é essencialmente diferente daquele período no útero materno: está igualmente nas trevas da memória, e se dele sei é por aquilo que ouço dizer de mim e vejo em outros. Uma parcela importante do que eu sou, esse *eu* do relato, me é inacessível – perplexidade que voltará no Livro X: não se trata de conhecer as coisas distantes, mas aquilo que mais próximo é (ou deveria ser) absolutamente imediato. Com essa constatação, Agostinho deixa o relato (que nunca chegou propriamente a se constituir como relato, como narração: ele transitou bem mais pela interrogação e pela especulação) do tempo da infância, um tempo com o qual ele se pergunta o que o liga. Qual é o solo em que assenta a continuidade desse *ipse* – que não é, certamente, *idem*?

Podemos afirmar aqui que houve um fracasso. Nas palavras de O'Donnell: "*Infancy in the end eludes him, unrecoverable and shadowed, and so he lets it slip from his hands here to go on to surer subjects*". Se quisermos apresentar um *eu* neste início da *autobiografia*, teremos de lidar com algo fugidio, difícil de apreender e delimitar. Um *eu* sobre o qual se sabe bem pouco e se ignora muito. Mas, diferentemente do que indica O'Donnell, ou do que O'Donnell diz ser o que acredita o narrador, não serão objetos mais seguros o que Agostinho irá encontrar pela frente: a marca da interrogação e da dúvida, a fratura do eu ferido será uma companhia permanente para o *eu* dos livros que seguem.

Vejamos se na *pueritia* o *eu* se faz mais apreensível.

Poderia ser: a memória desse período já é imediata, Agostinho não depende de terceiros para dar conta dos fatos. A memória e, sobretudo, a fala marcam a diferença entre a *pueritia* e a *infantia*.

¹⁰² *tu itaque, domine deus meus, qui dedisti vitam infanti et corpus, quod ita, ut videmus, instruxisti sensibus, compegisti membris, figura decorasti proque eius universitate atque incolumitate omnes conatus animantis insinuasti, iubes me laudare te in istis et confiteri tibi et psallere nomini tuo, altissime, quia deus es omnipotens et bonus, etiamsi sola ista fecisses, quae nemo alius potest facere nisi tu, une, a quo est omnis modus, formosissime, qui formas omnia et lege tua ordinas omnia. hanc ergo aetatem, domine, quam me vixisse non memini, de qua aliis credidi et quam me egisse ex aliis infantibus conieci, quamquam ista multum fida coniectura sit, piget me adnumerare huic vitae meae quam vivo in hoc saeculo. quantum enim attinet ad oblivionis meae tenebras, par illi est quam vixi in matris utero. quod si et in iniquitate conceptus sum et in peccatis mater mea me in utero aluit, ubi, oro te, deus meus, ubi, domine, ego, servus tuus, ubi aut quando innocens fui? sed ecce omitto illud tempus: et quid mihi iam cum eo est, cuius nulla vestigia recolo?* (I, vii, 12)

Não foi a partir da infância que, encaminhando-me para aqui, cheguei à puerícia? Ou, melhor: não foi esta que chegou até mim e sucedeu à infância? Mas, se aquela não passou, então para onde foi? E, no entanto, já não existia. Com efeito, eu já não era a criança que não sabia falar, mas um menino que falava. E lembro-me disto, dando-me conta mais tarde de como aprendera a falar. Não eram as pessoas mais velhas que me ensinavam, facultando-me as palavras pela ordem formal daquilo que me ensinavam, como sucedeu pouco depois com as letras; mas eu próprio, com a mente que deste, meu Deus, com gemidos e vários sons e vários gestos, queria exprimir os sentimentos do meu coração, para que obedecessem à minha vontade, e não conseguia manifestar tudo aquilo que queria nem com os meios que queria. Fixava na memória quando eles nomeavam um objeto, e quando, consoante a palavra, moviam o corpo em direção a alguma coisa, eu via e registrava que designavam essa coisa com o som que proferiam quando queriam mostrá-la. Pelo gesto descobria-se que eles queriam uma coisa, como que tratando-se das palavras naturais de todos os povos, que se concretizam com a fisionomia, um aceno do olhar, um movimento dos braços e um som da voz, para indicar o estado da alma quando pede, possui, rejeita ou evita alguma coisa. Assim, ia eu deduzindo pouco a pouco de que coisas eram signos, as palavras colocadas nas várias frases em posição apropriada e frequentemente pronunciadas, e com elas, afeiçoada a boca a esses signos, eu já enunciava os meus desejos. Deste modo, comunicava com aqueles, entre os quais estava, os sinais que deviam expressar os desejos, e penetrei em profundidade na tempestuosa sociedade da vida humana, dependendo da autoridade de meus pais, e de alvedrio das pessoas mais velhas (I, viii, 13).¹⁰³

Essa passagem, célebre, sobre o modo de aprender a fala produz uma mudança significativa no que diz respeito ao *eu* de que se trata. É um *eu* que se lembra de maneira direta, como dizemos, e que está comunicado,¹⁰⁴ em relação com os outros, e que por isso faz parte do tecido da sociedade humana, o que acontece a partir da apreensão da fala. Há, contudo, uma autonomia cerceada por essa dependência da autoridade dos pais. Começa assim, propriamente, o que poderíamos chamar, com muitas ressalvas, de *autobiografia*: entremeados com reflexões, conhecemos alguns fatos da vida do autor. O

¹⁰³ *nonne ab infantia huc pergens veni in pueritiam? vel potius ipsa in me venit et successit infantiae? nec discessit illa: quo enim abiit? et tamen iam non erat. non enim eram infans qui non farer, sed iam puer loquens eram. et memini hoc, et unde loqui didiceram post adverti. non enim docebant me maiores homines, praeibentes mihi verba certo aliquo ordine doctrinae sicut paulo post litteras, sed ego ipse mente quam dedisti mihi, deus meus, cum gemitibus et vocibus variis et variis membrorum motibus edere vellem sensa cordis mei, ut voluntati pareretur, nec valerem quae volebam omnia nec quibus volebam omnibus, prensabam memoria. cum ipsi appellabant rem aliquam et t cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam et tenebam hoc ab eis vocari rem illam quod sonabant cum eam vellent ostendere. hoc autem eos velle ex motu corporis aperiabatur tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum ceterorumque membrorum actu et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, reiciendis fugiendisve rebus. ita verba in variis sententiis locis suis posita et crebro audita quarum rerum signa essent paulatim conligebam measque iam voluntates edomito in eis signis ore per haec enuntiabam. sic cum his inter quos eram voluntatum enuntiandarum signa communicavi, et vitae humanae procellosam societatem altius ingressus sum, pendens ex parentum auctoritate nutuque maiorum hominum.*

¹⁰⁴ Nasce a comunicação com o discurso como meio para atravessar o intransponível do indivíduo fechado na sua subjetividade. Pode resultar interessante a confrontação com *Discours et communication*, texto de Ricoeur que não trabalharemos nesta dissertação e que problematiza o conceito de comunicação, estabelece seus limites e suas condições. Também neste tema os autores têm convergências e divergências que podem ser ricas. Cf. RICOEUR, P. *Discours et communication*, in *Cahier de l'Herne*, 81, p. 52, Paris: 2004.

texto se configura como malha apertada e policroma, densa em questões e em referências. Tece problemas trabalhados em outras obras com o fio condutor de uma “narração”, e, se colocamos a palavra entre aspas, é para destacar seu caráter provisório e parcial, pois se trata de uma confissão que lança mão, entre outras, da forma discursiva da narração; a narração é meio, e não fim. Nasce assim esse tecido que, visto no desenho que forma em sua superfície, pode ser considerado uma “autobiografia espiritual”.¹⁰⁵

Não deixa, porém, o tom interrogativo em tudo o que diz respeito a si. Notemos que essa que se poderia entender como fase positiva do *eu* também se apresenta com uma pergunta que fica sem resposta. Não foi a partir da infância (sobre a qual ignoro quase tudo) que eu cheguei até aqui? Houve uma etapa que se foi, mas para onde se foi? Nada sei sobre isso, mas isso sou *eu*. A interrogação, mais do que a negatividade, marca esse *eu*.

“Ainda menino, comecei a te implorar”, diz Agostinho, falando dele criança, quando procurava auxílio divino contra os castigos físicos a que os adultos o submetiam pela aversão ao estudo. Talvez seja essa a primeira vez que vemos o Agostinho protagonista agindo plenamente, sujeito de uma ação claramente sendo relatada de maneira direta, positiva.

Agostinho resiste ao que os adultos querem, é punido e ainda assim persiste na sua resistência a aprender aquilo que os adultos querem para ele. Os adultos creem que aquilo seja o melhor para o menino, mas, nos diz o adulto Agostinho que narra, erram eles próprios ao querer para o menino uma vida de erro. Ainda menciona que os pais, que nada de ruim queriam para ele, riam dos açoites que se lhe aplicavam como castigo. Há um tom de estupor, de espanto nessas passagens: os adultos que o amavam não reprovavam as torturas que castigavam o menino que queria brincar, sem perceber que, no fundo, as brincadeiras de criança são como as brincadeiras que os adultos chamam de negócios. Agostinho narrador condena a prática e o propósito daqueles ensinamentos, mas sabe, hoje, que ele não se insurgia contra aquilo por querer o bem, mas por amor da brincadeira. É nesse contexto que se coloca a questão do adiamento do batismo, que surpreende e intriga Agostinho – não compreende qual é o benefício de adiar a cura de sua alma (I, xii, 18-19).

¹⁰⁵ Cf. RATZINGER, J. *Fé e razão em Agostinho*, tradução para o português E. Santos. Vaticano: Libreria Editrice, 2008, consultado em <http://www.zenit.org/article-17431?l=portuguese> em junho de 2011.

Interessa-nos aqui especialmente o fato de haver forças contrapostas agindo na constituição desse ser: Deus, criador e doador de coisas boas; os adultos, errados e ignorantes, fazendo mal querendo ou crendo querer o bem; e a própria criança pecadora. Há a referência ao castigo divino: “mandaste que todo o espírito desordenado fosse castigo de si mesmo, e assim é” (I, xxii, 19).

É clara a entrada do *eu* narrador na primeira pessoa, neste segmento: ele diz que nem mesmo “agora” (quando escreve) consegue ver com clareza os motivos pelos quais odiava o estudo da língua grega.

Deixaremos aqui este Livro I, não sem antes mencionar sua linha final, que se faz especialmente relevante na nossa leitura:

Assim me guardarás, e crescerá e aperfeiçoar-se-á o que me deste, e eu serei contigo, porque também me deste o ser (I, xx, 31).

Poderíamos especular que essa aparição do *eu*, que começa na indeterminação e na negatividade, seja um estado primitivo de uma identidade que vai se constituir e consolidar, resultando no sujeito que narra os fatos – o Agostinho adulto. Agostinho poderia aqui estar nos mostrando o ponto de partida falho, *de-forme*, de uma pessoa, de um homem que veremos se consolidando e afirmando, que irá ganhar em densidade e em espessura no devir de uma vida que, nestes capítulos iniciais, apenas aparece como rascunho de traços vagos e imperfeitos – o desenho estaria, assim, ganhando contornos mais claros e tons mais cheios e precisos.

Não é o caso.

A interrogação, a dúvida e a negatividade acompanharão cada passo do *eu* no desenvolvimento da obra. Vejamos alguns exemplos disso.

O Livro II começa com a manifestação da intenção de “recordar as minhas deformidades passadas” diante desse Deus que “me congrega da dispersão em que estou retalhado em pedaços, desvanecendo-me na multiplicidade por me afastar de ti, que és unidade” (II, i, 1).

Pouco depois, lemos:

Onde estava eu e quão longe vivia exilado das delícias de tua morada naquele décimo sexto ano de idade da minha vida carnal, quando o desatino da lascívia desregrada, permitida pela torpeza humana, mas ilícita segundo as tuas leis, se apoderou do ceptro dentro de mim (II, ii, 4).

A cena do roubo das peras, também no Livro II, leva à interrogação sobre si: o que o levou a pecar, qual foi o atrativo do pecado e o que o levou a agir da forma como agiu.

Conclui o Livro II falando de seu afastamento de Deus e diz ter se tornado para si um terreno de indigência.

No Livro III, Agostinho fala a Deus, seu interior mais íntimo do que ele mesmo: *interior intimo meo* (III, vi, 11).

No primeiro parágrafo do Livro IV, lemos:

(...) que eu percorra com a memória atual os meandros passados do meu erro e te imole uma vítima de júbilo. Que sou eu para mim sem ti, senão um guia que conduz ao abismo? O que sou eu, quando estou bem, senão uma criança que suga o teu leite ou frui de ti como alimento que não se corrompe? E quem é o homem, qualquer homem, sendo homem? (IV, i, 1).

No mesmo livro, falando da dor que lhe produz a perda de um amigo, Agostinho afirma: “Era eu exatamente assim, lembro-me” (IV, vi, 11), mas essa certeza se refere a um estado de dilaceramento interior, como fica claro no parágrafo seguinte:

Ó, homem estulto que sofres excessivamente por causa das coisas humanas! Isso era eu então. E assim angustiava-me, suspirava, chorava, perturbava-me, e não havia repouso nem conselho. Porque trazia a alma despedaçada e ensanguentada, incapaz de ser levada por mim, e não encontrava onde colocá-la. (...) Eu ficara a ser para mim mesmo um lugar infeliz onde não podia estar nem de onde me podia ir embora. Para onde fugiria de si mesmo o meu coração? Para onde fugiria eu de mim mesmo? Para onde não iria eu mesmo atrás de mim? (IV, vii, 12)

O Livro VI apresenta um Agostinho que continua se perguntando sobre si e o faz em relação a duas situações: uma, quando ele encontra um mendigo feliz e faz ponderações sobre a felicidade e as escolhas de cada um; outra, quando fica espantado ao ver seu amigo Alípio se transformar em um outro pelo efeito da multidão nos jogos circenses. Já com 30 anos, passou-se o tempo desde os 19, quando ele se propusera buscar a sabedoria e mudar de vida.

Novamente o *eu* se manifesta um enigma e um problema no Livro VII, quando se trata do livre-arbítrio. E diz: “Para mim é bom estar unido a Deus, porque, se não permanecer nele, nem em mim poderei permanecer” (VII, xi, 17). De igual maneira, a vontade dividida aparece no Livro VIII:

Assim, compreendia, por experiência própria, aquilo que lera – de que modo a carne tem desejos contra o espírito e o espírito contra a carne –, e eu, na verdade, estava em ambos, mas estava mais naquilo que em mim aprovava do que naquilo que em mim não aprovava. Pois já havia mais de não eu, porque, em grande parte, mais o sofria, contra vontade, do que o fazia, querendo (VIII, v, 11).

E é no Livro IX, logo no primeiro parágrafo, que Agostinho se pergunta: “Quem sou eu e como sou eu?”

Finalizaremos este estudo mostrando de maneira muito breve como esse *eu*, que nunca chega a se constituir por completo ao longo da obra, se desfaz no Livro X – antes dos livros exegéticos.

Esse percurso do eu entre duas pontas de um arco que leva do nada ao nada será recuperado no nosso terceiro estudo, dedicado à identidade como questão.

d) O eu frágil se desfaz

É corrente entre os agostinianos o debate sobre a chamada quebra entre os livros (os dez primeiros) em que Agostinho fala sobre si e aqueles em que fala sobre as Escrituras (os três livros finais). Por que essa junção entre temáticas tão diversas? Trata-se de falta de cuidado ou de habilidade do autor? Ou é resultado de um agregado posterior, ou ainda uma sutura inacabada?

Essa quebra suposta acontece na passagem do Livro X para o Livro XI, e após e talvez como consequência do esfacelamento do *eu*. Não iremos discutir aqui se há ou não quebra, mas queremos, isso sim, ver o que acontece com esse *eu* que, como vimos, nunca abandona a condição provisória e nunca deixa de estar rodeado pela interrogação.

Vamos, em primeiro lugar, situar o momento. Partiu-se de uma indeterminação, de uma ausência de *eu* e, no final de um percurso narrativo, chega-se ao ponto em que o *eu* narrador e o *eu* protagonista dos fatos se justapõem de maneira quase perfeita: Agostinho fala de si naquele momento, o Agostinho narrador fala do Agostinho que está narrando. O Agostinho que iniciou a louvação encontra o Agostinho que, na sua confissão, relata os fatos. Fecha-se assim o arco iniciado no Livro I.

Agostinho se interroga sobre a possibilidade de conhecer Deus e manifesta sua intenção de fazer ou praticar a verdade em seu coração, diante de Deus, pela confissão, mas também diante dos homens, em seu livro. Agostinho fala a Deus, que o conhece, para O conhecer, e fala na frente dos homens para que ouçam aqueles aos quais Deus tenha

aberto os ouvidos pela caridade. A confissão a Deus se faz no silêncio e não no silêncio, é um grito do silêncio ou um silêncio que grita: *tacet enim strepitu*.

Mas por que os homens deveriam ouvir a confissão – não sendo eles médicos da alma, como Deus? Os homens querem conhecer a vida de outrem, mas não estão dispostos a corrigir a própria. Também não têm como saber que Agostinho diz a verdade, pois nada podemos saber do que se passa na alma de outro homem (a interioridade do outro nos está vedada).¹⁰⁶ É diferente quando os homens ouvem Deus falar sobre eles: *quid est enim a te audire de se nisi cognoscere se?* Ouvir Deus falar sobre nós é nos conhecermos, conhecer a nós mesmos. E ninguém que se conhece pode dizer “é falso” se não estiver mentindo a si mesmo.

Deus é garantia ou condição de possibilidade do autoconhecimento e garantia ou condição de possibilidade do conhecimento dos outros. Deus irá completar naquele que se confessa a obra começada. Agostinho se confessa, mas não se julga – o papel de julgá-lo corresponde a Deus, o único que o conhece, que conhece mesmo aquilo que ele próprio ignora. Agostinho narra (confessa) fatos do passado, mas isso não mostra quem ele foi, e sim quem ele é. O homem sabe sobre Deus algo que ignora sobre si e que em Deus tentará descobrir, como em um espelho e em enigma enquanto não estiver, ainda, face a face. Daí a confissão:

Confessarei, pois, o que sei de mim; e confessarei também o que de mim ignoro, pois o que sei de mim eu o conheço graças à tua luz, e o que não sei o ignorarei, até que minhas trevas se transformem na luz do meio-dia diante de tua face (X, v, 7).

É preciso conhecer Deus para se conhecer – mas onde encontrar Deus? Sabe que ama Deus, mas não o que ama quando ama Deus. Não se trata de uma beleza corporal ou de uma graça transitória, nem a luz, nem as melodias, nem o perfume, nem a doçura, nem as carícias. Ama as criaturas, mas não são elas que ama quando ama Deus. Ama uma luz, uma voz, um perfume, um alimento, um abraço. luz, voz, perfume, alimento, abraço do homem interior:

(...) onde para minha alma brilha uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não destrói, de onde exala um perfume que o vento não dissipa, onde se saboreia uma comida que o apetite não diminui, onde se estabelece um contato que a sociedade não desfaz (X, vi, 8).

Mas ainda não sabe onde Deus está. Interroga as criaturas, que respondem: “Não somos nós”.

¹⁰⁶ A questão da impossibilidade da comunicação ou de seus limites aparece aqui novamente.

“A minha interrogação era a minha contemplação, e a sua resposta era sua beleza”.¹⁰⁷ Nesse momento, parece descobrir-se, deparar com ele mesmo: como surpreendido, dirige-se a ele mesmo e pergunta: “Tu, quem és?” E responde: “Um homem” (X, vi, 9). Um homem com alma e corpo. O corpo já tinha sido interrogado, mas a alma, a parte superior e interior, ainda não. Era a ela que os sentidos, mensageiros do corpo, levavam as mensagens das criaturas que falavam: “Não somos Deus; foi Ele quem nos criou”. O homem interior soube dos seres que povoam o universo pelo comércio dos sentidos.

“*Tu quis es?*” “*Homo.*” Uma pergunta simples, uma resposta simples. *Quis*, não *quid* – quem, não o quê. E há um corpo e há uma alma, que estão à disposição – ou seja, que podemos pensar que não *são* propriamente esse *eu*? Talvez o *eu* se distancie do corpo e da alma, subitamente criaturas junto com o resto da natureza – com a terra, com o mar, com os seres vivos. Nesse exercício reflexivo, a alma, que é superior ao corpo, parece por um momento não se assimilar ao *eu*. A ela os sentidos, mensageiros do corpo, dirigem as respostas dos céus, da terra, das criaturas, quando elas dizem não serem Deus, mas que foi Ele que os criou. Aqui é preciso ler com muita atenção: “O homem interior conheceu tais fatos graças ao homem exterior. Eu os conheci, eu, o espírito, graças aos sentidos do corpo. Perguntei pelo meu Deus a toda a imensidão do universo, e esta me respondeu: ‘Eu não sou Deus, mas foi ele quem me fez’” (X, vi, 9).¹⁰⁸

Mas dizer que “tenho a alma à minha disposição” é o mesmo que dizer que o *ego* não é a alma?¹⁰⁹ Talvez, sim, se *alma* for entendida como *vida*, mas é preciso levar em conta que além de *anima* há o *animus*, a alma racional propriamente, que parece coincidir com esse *eu*. No próprio parágrafo 9, Agostinho identifica *eu* (mais precisamente o eu mais interior, o *ego interior*¹¹⁰) e *animus*. Em X, xvi, 25, Agostinho novamente identifica *ego* e *animus* (“*ego sum, qui memini, ego animus*”).¹¹¹

¹⁰⁷ *Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum.*

¹⁰⁸ *Homo interior cognouit haec, ego, ego animus per senso corporis mei. Interrogavi mundi molem de deo meo, et respondit mihi: ‘non ego sum, sed ipse me fecit’.*

¹⁰⁹ Devo essa observação e parte do que segue (especialmente a remissão a Arendt) à leitura perspicaz e generosa de Luiz Marcos Silva Filho, a quem agradeço.

¹¹⁰ *ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei.*

¹¹¹ Para aprofundar a questão, talvez seja necessário compreender o sentido de *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ego* em Agostinho. Sobre a identificação entre *ego* e *anima*, cf. VEYNE, P. *Passion, perfection et âme matérielle dans l’utopie stoïcienne et chez saint Augustin*, em *L’empire gréco-romain*, Paris: Éditions du Seuil, 2005.

Bermon sugere elucidar a passagem recorrendo ao Livro X de *Da trindade*, no qual, no seio do espírito, aparece algo que é mais interior do que o próprio espírito que, contudo, é ele mesmo espírito.¹¹² Com efeito, em uma reflexão sobre as dificuldades de compreender como a alma pode conhecer a si mesma (procurar e achar), Agostinho se pergunta: que há que seja mais na alma do que a alma?¹¹³ (*De trinitate*, X, viii, 11) A alma, por amor, está unida às imagens sensíveis e não consegue se pensar sem elas. Mas ela é mais interior a ela não apenas que às coisas, mas que às imagens das coisas que estão na região da alma que é comum com as bestas. Trata-se de elucidar a diferença entre a imanência do espírito e a transcendência da coisa sensível, nas palavras de Bermon, e se expressa com a palavra em latim *interior*, que significa “mais interior”. Assim, a alma “*interior est enim ipsa*”.¹¹⁴

Avancemos na leitura do Livro X.

Agostinho se pergunta: é que esta beleza aparece a todos os que têm sentidos? Isto é, as criaturas falam todas, basta ter ouvidos para ouvir? Não, responde: elas somente respondem aos que as interrogam se estes julgarem, isto é, se eles escutam interiormente com a verdade.

No seguinte movimento se inicia a reflexão sobre a memória, que ocupará o segundo estudo deste nosso texto. A perplexidade provocada pela questão da memória do esquecimento faz Agostinho descobrir como é difícil compreender, conhecer aquilo que de mais próximo ele tem – ele mesmo.

Senhor, eu me atormento com esse problema, um problema que está dentro de mim; para mim mesmo tornei-me terreno de difícil e cansativa lavra. Não se trata de perscrutar as regiões do céu, nem de medir as distâncias dos astros, nem de buscar o equilíbrio terrestre; sou eu que me lembro; de mim é que me lembro; de mim, que sou espírito. Não é de admirar que esteja longe de mim tudo que eu não sou. Pois que há de mais perto de mim, que eu mesmo? Não entanto, nem sequer chego a compreender a faculdade da memória, sem a qual não poderia pronunciar meu próprio nome (X, xv, 25).

O eu preserva um fundo que permanece além da capacidade de compreensão, o autoconhecimento mostra seu limite intransponível. E, se Agostinho havia se perguntado “quem eu sou?” e respondido “um homem”, estamos aqui ainda no terreno das consequências dessa resposta. Um homem corpo e alma, sendo a alma o superior e o

¹¹² BERMON, E. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris: Vrin, 2001, p. 235.

¹¹³ *Quid enim tam in mente quam mens est?*

¹¹⁴ Aceitamos a sugestão de Bermon, mas o fazemos com uma ressalva: parece-nos arriscado ler *Confissões* com *Da trindade*, sendo a segunda uma obra posterior em que temas trabalhados na primeira foram já amadurecidos e evoluíram, ganhando contornos ou precisões inexistentes nas *Confissões*.

mais próximo desse *eu*, respondera, e aqui aparece que essa alma, que é o que mais se parece com o que ele próprio é, está fora de sua capacidade de conhecer. Essa descoberta levará a uma torção da pergunta: ele não mais perguntará “quem eu sou?”, mas “o que eu sou?” Isto é: a pergunta “quem eu sou?” é anterior a “o que eu sou?”, que ficara sem resposta. No terceiro estudo veremos como isso se relaciona com as noções ricoeurianas do *ipse* e do *idem*.

Note-se o presente da primeira pessoa: “eu me atormento”; Agostinho protagonista e Agostinho narrador estão se encontrando aqui, e isso, veremos, é de grande relevância. A esse grito desesperado, a esse desconcerto segue-se uma constatação: para encontrar Deus, para encontrar-se, deverá superar a memória, ir além dela. Ele próprio, espírito, não consegue conhecer-se, vida variada e multiforme. A peregrinação continua.

Grande é o poder da memória, Senhor; tem algo de terrível, uma infinita e profunda complexidade. Mas isto é o espírito, isto sou eu próprio. Que sou eu, então, ó meu Deus? Qual a minha natureza? Uma vida variada e multiforme, imensamente ampla. Eis-me nos campos, nas cavernas e nos inumeráveis recessos da minha memória, repletos de todo gênero de objetos, presentes ou em imagens – como no caso dos corpos – ou em si mesmas, quando se trata das ciências, ou ainda através de não sei que noções e sinais, como acontece com os sentimentos da alma (a memória os conserva mesmo quando o espírito não mais os experimenta, embora tudo o que está na memória se encontre no espírito). Percorro todas essas paragens, voando por aqui e por ali, e penetro o mais longe que posso, sem encontrar limites, tão grande é a força da memória, tão grande a força da vida do homem, que, no entanto, é mortal! (X, xvii, 26)

Ainda se mantém no presente: ele *percorre, indaga...* Está falando do exercício de trazer suas memórias, coisa que fez até o próprio momento em que escreve.

“O que eu sou?” Já não mais “quem eu sou?” *Quid* por *quis*. Vale aqui lembrar a observação de Arendt presente na segunda nota de rodapé de *A condição humana*.¹¹⁵ Agostinho pode perguntar sobre a própria natureza na presença do Criador, pois somente Ele poderia dizer o que sou. Desse jeito, quando Agostinho se interroga a si mesmo, tão somente pode perguntar *quis* e responder *homo*; já quando interroga a Deus, pode questionar por sua quididade (*quid ergo sum*), o que eu sou.

Estamos no ponto em que o passado alcançou o presente. E logo a continuação:

Subindo, através da minha alma, a ti, que estás acima de mim, transporei também essa minha faculdade que se chama memória, no desejo de alcançar-te onde podes ser atingido e prender-me a ti onde é possível fazê-lo. Porque também os animais e os pássaros têm memória (...) Ultrapassarei a memória, para encontrar-te. Mas onde, ó bondade verdadeira e

¹¹⁵ ARENDT, H. *The human condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, Londres, 1998, pp. 10-11.

suavidade segura? Encontrar-te onde? Se te encontro fora de minha memória, é porque me esqueci de ti. E como poderei encontrar-te, se não me lembro de ti? (X, xvii, 26)

Houve, aqui, uma inflexão importante: não se trata mais do passado nem do presente. Agostinho está dizendo o que quer fazer, o que se propõe a fazer no futuro, e interroga: como? O argumento é claro: somente pode se lembrar daquilo que se conheceu e se esqueceu. Agostinho encontra na alegria um signo, algo semelhante, da felicidade; a felicidade é Deus, e assim a busca da alegria, algo que é comum a todos os homens, é, sem sabê-lo, uma busca por Deus. A única possibilidade de atingir a felicidade, porém, está no encontro da verdade, isto é, de Deus. Agostinho se pergunta pelo lugar que ocupa Deus na memória.

Eis o espaço que percorri em minha memória para buscar-te, Senhor, e não te encontrei fora dela. Nada encontrei referente a ti, de que não me lembrasse desde que te conheci, porque, desde então, nunca mais me esqueci de ti. Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, que é a própria verdade, da qual nunca mais me esqueci, desde o dia em que a conheci. Desde então permaneces em minha memória, e aí te encontro, quando me lembro de ti e em ti me alegro (X, xxiv, 36).

Onde, contudo, em que parte da memória reside Deus? Não está na memória da maneira como outras imagens, de seres corpóreos, estão; também não reside junto com os sentimentos nem na sede da alma, e ele não é o próprio espírito. E conclui: “Onde (...) te encontrei, para conhecer-te, senão em ti mesmo, acima de mim?” (X, xxvi, 37)

Encontramos, em seguida, o que nos parece ser um importante ponto de virada, além de um argumento para nossa leitura da obra como uma exegese da vida de seu autor. É, além de tudo, uma passagem de comovente beleza poética:

Tarde te ameí, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te ameí! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz (X, xxvii, 38).

Novamente a *narração* acompanha o momento da escrita: de memória do passado, recuperada pelo exercício narrativo, transformou-se em diário de viagem, em caderno de bitácula, por assim dizer. Agostinho deseja se unir a Deus, encontrar o repouso e a vida

plena, mas deve antes superar as tentações, que permitirão reencontrar a unidade perdida, sair da multiplicidade (X, xxix, 40).¹¹⁶

Segue-se uma série de capítulos em que se trata da miséria humana: das tentações da carne, do paladar, do olfato, do ouvido, do olhar, da curiosidade, do orgulho, do louvor, da vanglória e do amor a si mesmo, para depois voltar na busca de Deus e dos mediadores, dos falsos e do único verdadeiro, Cristo.

Poder-se-ia encontrar nesta seção uma outra quebra, interior ao livro que nos ocupa. Será este o caso, ou haverá algum tipo de coerência interna na economia do texto? Uma solução possível encontraríamos no que Gilson¹¹⁷ diz ser característica, marca-d'água da obra agostiniana: a digressão. Com efeito, muitas vezes Agostinho parece se afastar sem propósito claro do assunto central ou até mesmo de sua linha de argumentação; após o que parece um passeio, ele volta sem se incomodar com o afastamento, que fica sem explicação. Acreditamos que essa explicação seria mais fácil do que adequada, que não seja esse o caso no trecho que nos ocupa, pois há uma necessidade argumentativa dessas passagens.

A primeira das tentações é a da carne, a que Agostinho resiste – na vigília. Com efeito, no sono ele cede à tentação, e isso dá lugar a uma outra aporia da alteridade que reside em si: Agostinho se pergunta se é ele mesmo no sono e na vigília. “Acaso, Senhor meu Deus, não sou eu nesse momento? E, todavia, é tão grande a diferença entre mim e mim mesmo naquele momento em que passo da vigília ao sono e volto a passar do sono à vigília” (X, xxx, 41). A gula deixa em evidência a capacidade de a alma enganar a si mesma, e a concupiscência dos perfumes é ocasião para desconfiar da crença nas próprias forças do espírito. A música pode servir para elevar os espíritos mais fracos, quando acompanhando palavras sacras, mas Agostinho confessa que algumas vezes se deixa deleitar mais pela música do que pelas palavras, no que ele peca; pede ajuda a Deus: “(...) compadece-te de mim, e cura-me, tu, a cujos olhos me tornei para mim mesmo uma interrogação, e é essa a minha doença” (X, xxxiii, 50). Novamente o *eu* como interrogação.

As tentações são apresentadas do exterior para o interior, da carne ao amor a si mesmo, em grau crescente de dificuldade, e do último se passa à busca de Deus em um outro lugar, já não em si mesmo, em que essa busca parece ter atingido um limite. Após

¹¹⁶ Memória e Identidade ocupam os estudos seguintes de nossa Dissertação. É importante destacar a maneira como ambas as questões se articulam com a do eu, e é precisamente aqui que isso ocorre.

¹¹⁷ GILSON, E. *Introduction a l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin, 1931.

descartar os falsos mediadores (o único verdadeiro é Cristo), Agostinho dirige-se à Escritura, onde está a palavra de Deus; no começo do capítulo seguinte completa a assimilação entre verbo e *Verbum*. Antes, porém, Agostinho resume o percurso da obra até esse ponto:

Percorri o mundo exterior com os sentidos, examinei a vida do meu corpo e meus próprios sentidos. Daí entrei nas profundezas da memória, admiravelmente repleta de inúmeras riquezas. Observei-as estupefato. Nenhuma delas pude discernir sem o teu auxílio, e pude discernir que nada disso eras tu. (...) Somente em ti posso reunir todos os pensamentos dispersos, e nada de mim se afasta de ti (X, xl, 65).

O *eu*, esse “sujeito agostiniano” que nunca vimos acabar de se constituir, cai em seu próprio vazio quando confrontado com a questão do pecado: chegando a seu centro aparente, no mais próximo que um homem pode estar de si, no mais interior dos interiores, ele se desfaz, se perde e desaparece como poeira no vento, como água entre os dedos. Ele se desfaz, porém, no momento em que a busca parecera chegar a um sujeito reificado, a uma consciência que é uma coisa, mais uma coisa entre as coisas da natureza, criatura – interior, interioríssima, mas criatura como o mar e as pedras, os peixes, as árvores.

Estamos no limite da inspeção introspectiva no plano psicológico, e é seu esgotamento que força a passagem ao plano ontológico, o plano da transcendência e da elevação a Deus para o encontro com esse outro eu que é mais real e mais verdadeiro do que esse que está sendo deixado para trás.

Chega-se, assim, ao Livro XI, o livro que inicia a meditação sobre a Escritura. Mas, antes de se dedicar à exegese escriturária, Agostinho faz uma reflexão sobre o sentido da relação de fatos relacionados até esse ponto. Não para que Deus os conheça – Ele já os conhece. “É por amor ao vosso amor que escrevo estas páginas”, diz o filósofo, e completa:

Portanto, quando confessamos nossas misérias e reconhecemos tua misericórdia para conosco, manifestamos o nosso amor por ti, a fim de que leves a termo a nossa libertação que iniciaste, e, deixando de ser infelizes em nós, sejamos felizes em ti, que nos chamaste a ter espírito de pobres, a ser mansos, plangentes, devorados pela fome e sede de justiça, misericordiosos, puros de coração e pacificadores. Eu te contei muitos fatos, conforme pude e desejei. Foste tu o primeiro a exigir de mim que me confessasse a ti, meu Senhor e meu Deus, porque é bom e a tua misericórdia perdura eternamente (XI, i, 1).

Cada gota de tempo, Agostinho quer dedicá-la a meditar sobre a lei de Deus e confessar o que sabe e o que ignora sobre o assunto (assim como ele quis confessar o que sabe e o que ignora sobre si) e a Ele pede auxílio para compreender.

Queira a tua misericórdia que eu encontre graça junto a ti, a fim de que me sejam revelados os significados ocultos de tuas palavras, quando eu lhes bater à porta. Isso eu te peço por médio de Nosso Senhor Jesus Cristo, “o homem da tua destra, o filho do homem” que estabeleceste como mediador entre ti e nós, pelo qual nos buscaste quando nós não te buscávamos; no entanto, nos buscaste para que também te buscássemos. Conjuro-te em nome deste Verbo, por quem fizeste todas as coisas, e a mim entre elas. Conjuro-te pelo teu Unigênito, pelo qual chamaste à adoção o povo dos crentes, entre os quais estou também eu. Conjuro-te por aquele que “está sentado à direita de Deus e intercede por nós”. Nele se acham escondidos todos os tesouros “da sabedoria e do conhecimento”. São estes que procuro em teus livros. Moisés deles tratou por escrito, e os afirma. Portanto, é a Verdade quem o diz (XI, ii, 4).

e) Conclusões

Para muitos autores, *Confissões* é uma autobiografia. Mas há um elemento formal que incomoda de maneira muito evidente essa abordagem: a quebra da narração a partir dos livros IX e X. Com efeito, o nono livro é o último a relatar fatos passados da vida do autor; começa falando da decisão de Agostinho de se afastar do ensino para dedicar sua vida à reflexão religiosa e dedica a segunda metade à mãe, Mônica, e à sua morte. Mas, a rigor, a suposta quebra, o que incomoda o leitor contemporâneo à busca de uma autobiografia dá-se nos três últimos livros, os livros própria e declaradamente exegéticos. É nessa seção final das *Confissões* que seu autor procura elucidar o sentido de mistérios como o tempo, a expressão “céu e terra” e a Criação – sem que seja dado nenhum elemento de ligação aparente com a narração que antecederia.

Cito Christiane Mohrmann:

Quanto aos contemporâneos de Agostinho, eles sem dúvida apreciaram e admiraram as *Confissões* sobretudo como uma autobiografia: retrospectiva nos nove primeiros livros, contemporânea no décimo. Mas é que alguma vez eles se perguntaram qual seria o sentido, no quadro autobiográfico, dos três últimos livros, que constituem um comentário do primeiro capítulo e de uma parte do segundo capítulo do Gênesis? Parece que não. De qualquer modo, o próprio Santo Agostinho, sempre disposto nas suas *Retratações* a fornecer explicações sobre a sua obra, constata simplesmente que os três últimos livros tratam da Santa Escritura: “do primeiro ao décimo se trata de mim; nos outros três livros, trata-se dos Livros sacros” (...) fica a impressão de que para ele pessoalmente a presença dos últimos livros, no quadro autobiográfico das *Confissões*, não era um problema que exigisse uma explicação particular... e provavelmente os contemporâneos nem se colocaram a pergunta que aparece a nós, leitores do século 20, tão natural.¹¹⁸

¹¹⁸ MOHRMANN, C. *Considerazioni sulle 'Confessioni' di Sant'Agostino*, in *Études sur le latin des chrétiens, tome II – Latin chrétien et médiéval*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 277-323.

Algumas soluções encontradas preservariam a caracterização autobiográfica à custa de reduzir a condição de Agostinho como autor à mediocridade ou da obra a peça inacabada ou descuidada em sua execução. Pierre Courcelle, por exemplo, aventa a possibilidade de que as *Confissões* não passem de rascunho, de grande projeto abortado. Ele e outros (Williger) trabalham com a ideia de que o Livro X tenha sido inserido posteriormente, criando a sensação de uma “sutura artificial”.¹¹⁹ Mas essa explicação seria incoerente com o conteúdo das *Retratações*, como bem aponta Mohrmann.

Um outro autor, Jean-Philippe Pierron, aborda a questão de maneira que nos parece muito mais interessante a partir de uma imagem eficaz: diz que “autobiografia é aquele relato que faz do si (*soi*) ponto de partida e de chegada”, em que “o eu (*moi*) é ao mesmo tempo centro e circunferência”.¹²⁰ Não há na autobiografia regime de alteridade ou, quando há, a alteridade é reenviada ao leitor futuro, é diferida. Diz Pierron: “Ao contrário, nas *Confissões* de Santo Agostinho, o texto começa colocando uma alteridade que é fundadora de toda a obra, de todas as obras, ações e relatos”. Essa alteridade é vista por Pierron na invocação divina, presente desde as primeiras linhas da obra: “Grande és tu, Senhor, e sumamente louvável: grande a tua força, e a tua sabedoria não tem limite” (I, i, 1).

Chama de descentramento, um “tornar o ser em direção a um outro que si, reconhecido porém em si (...) conta menos aqui o interesse que tem o indivíduo por si mesmo, que esta relação dupla, mantida com o Outro”.¹²¹ Podemos concordar com Pierron quando ele afasta as *Confissões* de um propósito historiográfico: interessa menos a verdade dos fatos do que o *sentido* desses fatos. Entenderemos, assim, que as *Confissões* têm um propósito hermenêutico em que o objeto de interpretação se constitui no relato da própria vida de Agostinho.

Mas, por este caminho, nos vemos forçados a um afastamento da via que segue o autor: não há alteridade nesse Deus que se busca, e sim o oposto da alteridade no seu sentido mais profundo. O “regime de alteridade” na obra, para utilizar a expressão de Pierron, está dado naqueles homens que escutam a confissão, nos leitores e no próprio Agostinho. Se os primeiros poderiam estar presentes em alguma forma de autobiografia, a alteridade do próprio autor-narrador em relação a seu eu mais íntimo é que nos parece

¹¹⁹ Courcelle, *apud* MOHRMANN, p. 238.

¹²⁰ PIERRON, J-P. *La question du témoignage dans les Confessions*, Revue des Études Augustiniennes, 41, Paris: Brépols, 1995, p. 255.

¹²¹ Ibid., p. 256.

afastar as *Confissões* do que modernamente entendemos por autobiografia. Em uma autobiografia, sou eu autor e eu narrador que falo do meu eu personagem, positivo e constituído; posso narrar o processo de constituição ou partir de um eu já constituído, mas há um eu claro e redondo, apreensível.

A metáfora da circunferência e do centro prova-se adequada para além de sua utilização por Pierron e até mesmo quando fazemos um afastamento crítico de sua interpretação. Com efeito, essa metáfora pode servir para ilustrar um dos movimentos mais interessantes da obra agostiniana, o movimento que talvez sirva para explicar a quebra aparente no curso da narração que mencionáramos. Estamos falando da noção do *peregrino*, isto é, daquele que foi expulso de sua cidade e anda pelo mundo procurando a ela voltar. O homem é um peregrino (*Confissões*, X, v, 7) expulso de seu ser pelo pecado original, que busca algo que não é senão o retorno a seu ser e busca isso em Deus, voltando-se para a interioridade.

Poderíamos dizer que a vida do homem, à mostra no relato “autobiográfico” das *Confissões*, constitui uma circunferência e que a busca de Agostinho, o propósito da obra como um todo, é justamente a busca por um centro, uma fundamentação do *soi* e do *moi*, que está nisso que Pierron chama de alteridade, mas que é o mais oposto que a alteridade pode ter (não podemos ver alteridade no que de mais próprio há no ser). A peregrinação de Agostinho terá registro nas páginas desta obra que nasce com o propósito de revelar um sentido – não somente um sentido no texto, mas, sobretudo, nos fatos por ele registrados. Assim, por meio de uma exegese dos fatos da vida de seu autor-narrador-personagem, as *Confissões* procuram um retorno do peregrino, o ponto central dessa circunferência que precisa ser desenhada pela narração.

Comprovamos que o percurso narrativo funciona em dois movimentos que se complementam. No primeiro, Agostinho conta, retrospectivamente, a história de uma busca que o trouxe até o presente. A partir desse ponto, quando o relato do passado alcança o presente no qual é escrito, inicia-se uma busca nova, dessa vez exegética. Nesse sentido, há elementos autobiográficos na primeira parte, pois a busca se faz na tentativa de dar um sentido ao diverso de uma vida multiforme e vária. Essa narração, porém, não parece ser o fim último do livro, e sim estar a serviço de um objetivo superior: a compreensão de si, no marco de uma dialética do conhecimento de si e do conhecimento de Deus, conforme aparece, de maneira clara, no Livro X.

Precisamos tomar cuidado com as palavras em uso: conhecimento de si e compreensão de si não fazem referência a um plano meramente epistemológico, mas existencial ou

ontológico. Não se trata de conhecer e compreender, apenas, mas de conhecer e compreender para, no mesmo ato, proceder a uma cura, de uma reforma de si. E reforma diz mais respeito a uma volta à forma do que a uma mudança de forma – o fim da mudança, o assentamento na forma verdadeira. A hermenêutica leva à ação, e essa ação é uma *re-forma*, um recuperar a forma no encontro com Deus. Voltaremos a essa questão, com maior aprofundamento e largura, no estudo dedicado à identidade. Comprovaremos como as noções ricoeurianas de *ipse* e *idem* conseguem completar e enriquecer essa ideia.

Vimos como o acesso direto ao *eu* está vedado para Agostinho: nunca, nas vezes em que ele se fez a pergunta “o que sou?”, “quem sou?”, conseguiu uma resposta que não o levasse a continuar procurando. Para chegar a esse mais íntimo de mim é preciso uma mediação, e disso se trata a dificuldade para nomear, para apreender o *eu*. O *eu* somente se conhece em enigma, ou seja, como em um espelho. O espelho dos outros homens é imperfeito, e por isso Agostinho busca o espelho divino, na Escritura, completar o conhecimento de si. Conhecer Deus, conhecer a si mesmo e se completar como ser humano são, assim, momentos indissociáveis do mesmo movimento.

Procuramos iluminar as páginas de Agostinho na confrontação com a filosofia ricoeuriana, e isso ajuda a compreender o caráter do *eu* agostiniano, que vemos conter aspectos em comum com o *si* ricoeuriano. Como, para Ricoeur, o “eu existo” não pode ser fundamento último: há algo mais que precisa ser procurado nesse eu que não é substância nem fundamento. Estamos perante um déficit existencial, ontológico, e não apenas ou somente epistemológico: é a condição do homem o que estabelece a inacessibilidade de um *eu* imediato ou, conforme afirma Alici, “*Per Agostino e Ricoeur al fondo della impossibile lucidità dell’io non sta tanto l’opacità della coscienza, quanto la fragilità dell’esistere*”.¹²²

Nas *Confissões*, Agostinho nos apresenta um si mesmo cuja *dessubstancialização* se enraíza na fratura das certezas do *eu* uno, na fragilidade de uma existência marcada pela finitude.

¹²² ALICI, L. *L’altro nell’io – in dialogo con Agostino*, Roma: Città Nuova, 1999, p. 261.

2) Segundo Estudo. Os caminhos da memória

Começamos este Segundo Estudo apresentando um panorama geral da questão da memória em Agostinho, seguido de uma leitura das *Confissões* no trecho dedicado ao tema. Depois veremos a leitura que Paul Ricoeur faz dessas mesmas passagens do Livro X e como ele se apropria delas, o que aproveita e o que deixa de fora no desenvolvimento da noção de identidade narrativa.

Para a nossa pesquisa, que atenta para a vinculação entre o relato de uma vida e a indagação sobre o si e que aborda as *Confissões* como exercício hermenêutico orientado à constituição de si, a memória ocupa um lugar estratégico. Nesse sentido, não é exatamente a teoria agostiniana da memória, tratada com maior largura em *De trinitate*, o que nos interessa. Antes, o que importa é como essa teoria se insere no coração das *Confissões* e as consequências dessa posição na reflexão e na indagação em curso sobre a própria história de vida e a constituição de si mesmo, e até onde isso se faz inteligível utilizando o ferramental teórico ricoeuriano.

Assim, apresentaremos em primeiro lugar um panorama bastante simples da questão da memória segundo Agostinho, apoiando-nos na leitura de O'Daly¹²³ antes de abordar de maneira direta seu tratamento nas *Confissões*.

a) Memória em Agostinho

Há para Agostinho dois assuntos que devem ocupar a filosofia, e, falando estritamente, é apenas um: o conhecimento de Deus e o conhecimento da alma. Em um sentido amplo, *anima* é o princípio vital dos seres, justamente, *animados*. Há níveis da alma: a alma vegetativa (presente nas unhas, nos ossos, nas plantas), a alma sensitiva (presente também nos animais) e a alma em seu nível mais alto, presente no homem como inteligência. (*De civita Dei*, 7.23). Há um abismo ontológico entre criador e criatura; por isso, a contemplação de Deus pode ser feita no interior do homem apenas como em espelho. O homem, criado à imagem e à semelhança de Deus, conserva em seu interior uma estrutura trinitária manifesta na tríade *memória, entendimento e*

¹²³ O'DALY, G. *Augustine's of mind*, Berkeley: University of California Press, 1987.

vontade.¹²⁴ A alma humana, diferente da alma das bestas e diferente da alma das criaturas imortais, é a relação coerente entre essas três faculdades.¹²⁵ Por isso, podemos afirmar que a memória está no fundamento do que faz o homem um homem, do que o aproxima, em um plano ontológico, da divindade.

A memória tem um papel fundamental para a percepção mais simples, mas também para o processo mental mais complexo. A memória está presente na mais simples das percepções, como condição de possibilidade. Com efeito, uma sílaba tem uma certa duração que requer que a memória guarde, na forma de imagem criada, para que a sílaba como tal possa ser percebida pelos sentidos.¹²⁶ Como Aristóteles,¹²⁷ Agostinho entende que percepção é a habilidade de receber formas (*species*) sem conteúdo e transformá-las em imagens internas (*phantasias*), imateriais. Essa informação é guardada na mente como em um depósito. Pode permanecer latente ou ser atualizada pelo pensamento, e neste caso se gera uma palavra interior (*verbum*); a *phantasia* transformou-se, assim, em uma imagem atualizada, articulada e significativa. Essas são as expressões que utiliza Agostinho quando quer enfatizar o aspecto racional da percepção: o que é percebido é, assim, uma estrutura racional com afinidades com a mente humana.¹²⁸

A vontade intervém de maneira direta na geração da palavra interior: há uma intenção do intelecto que se dirige a uma *phantasia* para transformá-la em palavra interior. Esse processo é semelhante ao da percepção sensorial: eu dirijo meus sentidos ao objeto que quero perceber, como dirijo a minha atenção mental à *phantasia* que quero tornar operacional.

¹²⁴ A estrutura trinitária no interior do homem é tema central em Agostinho e vive uma evolução ao longo de sua obra. Nesse sentido, afirmar que se compõe de memória, entendimento e vontade é mostrar apenas um momento, um corte no processo dessa evolução. Trata-se de um cerceamento apenas operacional.

¹²⁵ O'DALY, p. 6.

¹²⁶ Ibid., p. 87. Cf. *De Genesi ad litteram libri duodecim* 12.11.22

¹²⁷ *De anima*. 424a 17ff.

¹²⁸ O'DALY, p. 141.

Armazenam-se assim fatos na memória na forma de palavra interior, talvez assimiláveis ao *dicible* de *De dialectica*, o *vouloir-dire* e o significado das palavras.¹²⁹ As palavras interiores não são signos: são anteriores aos signos; não podem ser signos porque não são da ordem do sensível e o signo é sensível (conforme *De doctrina christiana* e *De dialectica*). Tampouco sua função primeira é comunicar a outros as memórias. “Necessitamos da palavra interior para realizar (ou perceber: *realize*) memórias privadas também. (...) A palavra interior serve inicialmente como meio pelo qual comunicamos nossa imagem de memória (*memory-image*) ao nosso eu que conscientemente pensa (*to our consciously thinking selves*), de maneira puramente introspectiva”, afirma O’Daly.¹³⁰

O processo de 1) perceber, 2) armazenar e 3) lembrar tem um paralelo ou uma ilustração na linguagem: 1) busca na mente do significado de uma palavra, 2) armazenamento como *dicible* e 3) expressão como *dictio*.

Também para o exercício da imaginação a memória é indispensável, já que imaginação é o manejo e a reativação de *phantasias* guardadas na memória (percebo Cartago, imagino Alexandria); a memória pode guardar, junto com as *phantasias*, *phantasmas*, que são imagens criadas *pela imaginação* a partir do estoque de *phantasias*. *Phantasias* e *phantasmas* são transformadas em palavras interiores quando a atenção se volta em direção a elas.¹³¹

A memória das emoções coloca problemas que levam Agostinho a ajustar a teoria geral. O que está presente na memória não é a emoção mesma. Agostinho utiliza a metáfora do estômago (*ventrus*) para ilustrar a rememoração de uma emoção como sentir novamente o sabor daquilo ingerido/sentido (*Confissões*, X, xxi), mas a metáfora tem seus limites. Fala da ideia de uma emoção: lembrar uma palavra que nomeia uma emoção é lembrar o significado dessa palavra, e o significado dessa palavra é a emoção

¹²⁹ PANACCIO, C. *Le discours intérieur, de Platon à Guillaume d’Ockham*, Paris: Seuil, 1999, p. 114. Bom é destacar que o conceito de *dicible* apresentado em *De dialectica* tem uma forte raiz estoica. Há autores que entendem que este texto de Agostinho, cuja autoria foi por muito anos colocada em dúvida, pouco ou nada aporta ao pensamento desenvolvido sobre o assunto pelos estoicos na teoria do *lekton*. Não concordamos com esta leitura, que ignora o aporte agostiniano que representa o fato de ter localizado o *dicible* no próprio espírito (*in animo*), fazendo do sentido algo mental. Cf. PANACCIO, *passim*.

¹³⁰ O’DALY, p. 141. A pergunta que se impõe é até onde essa forma de pensar a memória como estrutura verbal pré-sígnifica, pode ser útil para a teoria da identidade narrativa. Talvez a identidade narrativa se constitua neste processo em que os elementos brutos da percepção do vivido se transformam em palavras de um relato interior que não chega a transformar-se em palavras, mas que é formulado para o eu interior, quando pensamos conscientemente.

¹³¹ *Ibid.*, p. 114.

à qual ela dá nome e que, para conhecer, devemos ter sentido.¹³² Essa reflexão leva Agostinho a avançar mais um passo: se eu compreendo o significado da palavra “memória”, isso significa que tenho na minha memória a própria memória (*Confissões*, X, xxii, xxiv-xx), Dessa maneira, chega-se à memória do esquecimento: se eu compreendo o que é o esquecimento, isso significa que de alguma maneira o esquecimento está presente na minha memória. Essa aporia vai se mostrar da maior importância no estudo da memória nas *Confissões*.

b) Memória e si nas *Confissões*

Vimos como o frágil “sujeito agostiniano”, eu imediato, “aquilo mais próximo a mim”, vê se desmancharem suas já escassas certezas quando é confrontado com as aporias da memória. Da mesma maneira, explode a tensão entre a vida vária e multiforme, que acabou de ser narrada e cuja fragmentação atinge seu ponto culminante, sua exacerbação nos “vastos palácios e campos da memória”, e o anseio pela unidade identitária. É, por fim, como resultado da constatação de uma intransponível fratura interior, uma alteridade íntima que se expressa em um “eu que está fora de mim” e que responde à perplexidade fruto das aporias da memória, que a busca parte em direção à exegese bíblica dos livros finais.

A indagação sobre a memória é indissociável da indagação sobre o eu. O percurso dos fatos de sua vida levou Agostinho até o presente em que o relato das *Confissões* é escrito e à fonte das lembranças, a memória. O eu-narrador e o eu-protagonista se superpõem perfeitamente em um presente que não é senão a transição entre o passado dos fatos vividos e o futuro da leitura bíblica. A memória foi condição para o estabelecimento de um eu, pois é o que faz possível o encontro do si com o si.¹³³ Esse eu nunca perde, porém, a fragilidade de seu caráter provisório, e, no Livro X, Agostinho desmonta seu fundamento: como se retirasse a escada que lhe permitira chegar a essas alturas e assim se forçar a dar um salto, a se elevar por cima do plano corrente, atual. As aporias da memória marcam o afastamento do si ao si,¹³⁴ que será confirmado pela enumeração das tentações, na segunda metade do Livro X.

¹³² Ibid, p. 146.

¹³³ BOCHET, 2004, p. 300.

¹³⁴ Ibid., p. 305.

Dissemos que no texto das *Confissões* se entrelaçam os fios de uma narração com reflexões sobre os temas que constituem o *corpus* da filosofia agostiniana, tudo no contexto de uma confissão. Muitas vezes, temas tratados com mais detalhe e mais longamente em outras obras aparecem como comprimidos nas *Confissões*. É o caso da memória, que tem um caráter diferenciado. Com efeito, da tríade memória, entendimento e vontade, que representam a trindade divina no homem, a memória é que recebe um tratamento mais aprofundado nas *Confissões*.¹³⁵

A reflexão sobre a memória está presente na primeira metade do Livro X e marca, na estrutura das *Confissões*, a transição do passado ao futuro, por um breve presente que está, justamente, neste percorrer o interior da memória. Até aqui, ou melhor, até o final do Livro IX, com a morte de Mônica, tratou-se de fatos passados da vida do narrador. Segue uma reflexão sobre a própria ação de confessar e, logo depois, um propósito: superar o sensível para encontrar Deus. Há aqui um futuro, uma esperança. Isto é, após um exercício de memória apresentado na forma de relato, em nove livros, Agostinho trata a memória como questão e o faz antes de deixar o plano da própria vida para se dedicar à leitura das Escrituras, o que ocupará os três livros finais.

A memória fizera sua primeira aparição no Livro I, como carência: da infância, o narrador sabe pelo que ouviu contar, ele não tem memória direta (I, vi, 7-8). Também não poderia a memória lhe dizer sobre a vida anterior à infância (I, vi, 9). E não se lembra do pecado na infância, do qual sabe que existe porque vê as crianças no mundo e observa como elas se comportam (I, vii, 11).

A perplexidade é a marca dessas reflexões:

(...) esta fase da vida, que não me lembro de ter vivido, acerca da qual acreditei nos outros e fiz conjecturas a partir das outras crianças, tenho dificuldade em integrá-la na vida que estou a viver no mundo, embora tal conjectura mereça muita credibilidade. Com efeito, a parte que corresponde às trevas do meu esquecimento equivale àquela vida que vivi no ventre de minha mãe. (...) e que tenho eu agora a ver com um tempo do qual não recordo vestígio algum? (I, vii, 12)

As primeiras lembranças efetivas estão ligadas ao período em que ele já sabia falar: “E lembro-me disto (...)” (I, viii, 13). No mesmo parágrafo, Agostinho dá conta do processo de aprendizado da fala, e, neste, a memória ocupa lugar central, pois é na memória que

¹³⁵ A vontade também é tematizada, mas o intelecto, não. Deve-se levar em conta o fato de que a tríade memória-intelecto-vontade somente irá aparecer em *De trinitate*, obra posterior às *Confissões*.

a criança guarda as palavras que ouve dos adultos para, depois, estabelecer relação entre elas e entre elas e as coisas, e assim falar.

Nos livros seguintes, a memória fornece as lembranças que vão tecendo o percurso da vida de Agostinho, que no início do Livro IV implora: “Permite-me, peço, e concede-me que eu percorra com a memória atual os meandros passados do meu erro e te imole uma vítima de júbilo” (IV, i, 1).

Mas, como foi dito, é no Livro X que a memória é tematizada.

O Livro X sucede o último em que Agostinho narra os fatos de sua vida. Começa com uma invocação (X, i, 1) e segue com uma pergunta sobre o fato da confissão (ii, 2, a iv, 5), a impossibilidade de o homem conhecer-se por inteiro (v, 7) e o propósito de confessar aquilo que de si sabe e aquilo que de si ignora (*idem*) para passar à busca de Deus nas criaturas (vi, 8) e à necessidade de superar o sensível para alcançar o conhecimento de Deus (vii, 11).

Ao se interrogar sobre o fato da confissão, Agostinho destaca que esta também é feita para os homens que querem saber aquilo que ele é interiormente, aquilo que nem olhos nem ouvidos nem a mente podem alcançar. E, ainda que tente confessar não *quem foi*, mas *quem ele é*, há um fundo irredutível, um resíduo que não é dado conhecer ao homem sobre si mesmo. Essas afirmações mostrar-se-ão de grande relevância, como veremos.

É particularmente interessante a interrogação presente em X, xv, 9:

Dirigi-me, então, a mim mesmo e a mim mesmo disse: “Tu quem és?” E respondi: “Um homem”. E eis que estão em mim, ao meu serviço, um corpo e uma alma, uma coisa exterior, outra interior. Qual destas coisas é aquela em que eu devia procurar o meu Deus, que já tinha procurado por meio do corpo desde a terra até ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios dos meus olhos? Mas o interior é, sem dúvida, o melhor. Por isso a este, como presidente e juiz, é que todos os mensageiros do corpo faziam saber as respostas do céu, da terra e de todas as coisas que neles existem, quando dizem: “Não somos Deus” e “Foi ele que nos fez”. O homem interior conheceu estas coisas por meio do homem exterior; eu, enquanto homem interior, conheci estas coisas, eu, eu enquanto espírito, por meio da capacidade de sentir do meu corpo. Interroguei a mole do universo acerca do meu Deus, e ele respondeu-me: “Não sou eu, mas foi ele que me fez” (X, xv, 9).

Nesse parágrafo se faz presente de maneira clara a questão da interioridade. Procurando confessar o que ele é, o que ele sabe de si, depara com aquilo que de si ignora, e isso acontece ao deixar o mundo exterior, sensível, e orientar a busca para aquilo mais elevado, o espírito, o homem interior. Mas, ao chegar à alma, superior porque anima o corpo, dá-se com que há algo que anima a alma, por sua vez (vi, 10),

algo que está “sobre o vértice da minha alma” (vii, 11). Não se trata de encontrar Deus na força que dá vida ao corpo, pois essa força é comum com os animais, e ele se volta para a força que sensibiliza a carne, aquilo que lhe dá a capacidade de perceber o mundo exterior, mas isso também está nos animais.

E por cima disso está a memória.

Irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijo-me para as planícies e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inúmeras imagens veiculadas por toda espécie de coisas que se sentiram. Aí está escondido também tudo aquilo que pensamos, quer aumentando, quer diminuindo, quer variando de qualquer modo que seja as coisas que os sentidos atingiram, e ainda tudo aquilo que lhe tenha sido confiado, e nela depositado, e que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou (X, viii, 12).

A memória é uma *instância de superação*, por assim dizer, algo que está por cima do sensível e do pensamento. O parágrafo continua, em uma descrição que poderíamos chamar de *fenomenológica* da memória e de seu funcionamento:

Quando aí estou, peço que me seja apresentado aquilo que quero: umas coisas surgem imediatamente; outras são procuradas durante mais tempo e são arrancadas dos mais secretos escaninhos; outras, ainda, precipitam-se em tropel e, quando uma é pedida e procurada, elas saltam para o meio como que dizendo: “Será que somos nós?” E eu afasto-as da face da minha lembrança, com a mão do coração, até que fique claro aquilo que eu quero e, dos meus escaninhos, compareça na minha presença. Outras coisas há que, com facilidade e em sucessão ordenada, se apresentam tal como são chamadas, e as que vêm antes cedem lugar às que vêm depois, e, cedendo-o, escondem-se, para reaparecerem de novo quando eu quiser. Tudo isto acontece quando conto alguma coisa de memória (Idem, ibidem).

Este parágrafo e seus desdobramentos se vinculam diretamente com a reflexão sobre o tempo, presente no Livro XI, mas também com os nove livros anteriores. Está aqui a articulação entre o relato de uma vida, que ocupou o autor até aqui, e o da elevação a Deus, que é o que se segue, e do qual os livros anteriores, como aqui se compreende, foram uma preparação. É nessa chave de compreensão que continuamos com a leitura.

Ali estão arquivadas, de forma distinta e classificada, todas as coisas que foram introduzidas cada uma pela sua entrada: a luz e todas as cores e formas dos corpos, pelos olhos; todas as espécies de sons, pelos ouvidos; todos os odores, pela entrada do nariz; todos os sabores, pela entrada da boca; e, pelo sentido de todo o corpo, o que é duro, o que é mole, o que é quente ou frio, o que é macio ou áspero, pesado ou leve, quer exterior, quer interior ao corpo (X, viii, 13).

O mundo sensível, tanto o exterior como o interior, está ali. Há um primeiro mistério nessa capacidade da memória de receber e de albergar coisas tão distintas como sons, sabores, odores, sensações de dureza, suavidade, peso... E continua:

Todas estas coisas recebe, para as recordar quando é necessário, e para as retomar, o vasto recôndito da memória as suas secretas e inefáveis concavidades: todas estas coisas entram nela, cada uma por sua própria porta, e nela são armazenadas. Contudo, não são as próprias coisas que entram, mas sim as imagens das coisas, percebidas pelos sentidos, que ali estão à disposição do pensamento que as recorda (Idem, *ibidem*).

São imagens das coisas, e não as próprias coisas que estão na memória, que a memória recebe após ter recebido pelos sentidos. Isto representa um mistério: como elas se formaram, se pergunta o autor, que constata ainda que a própria matéria das percepções está presente na memória, com independência dos sentidos.

(...) quando estou às escuras ou em silêncio, trago à memória as cores, se quiser, e distingo o branco do negro, e outras cores, que eu quiser, umas das outras; e não se intrometem os sons nem perturbam aquilo que considero absorvido por meio dos olhos, embora estejam lá e estejam latentes, como que armazenados à parte. E, se me apetece, chamo-os, e aparecem logo e, com a língua em repouso e a garganta em silêncio, canto quanto quiser, sem que aquelas imagens das cores que, no entanto, aí se encontram, se interponham nem interrompam, quando se volta a mexer no outro tesouro que entrou pelos ouvidos (*ibidem*).

A mesma coisa acontece com o canto: pode cantar “com a língua em repouso e a garganta em silêncio”, sem que imagens de cores interfiram naquilo que “entrou pelos ouvidos”. Ainda a mesma capacidade se comprova com os odores e os sabores.

Chega-se assim ao parágrafo 14, central na nossa leitura das *Confissões*.

Realizo estas ações no meu interior, no imenso palácio da minha memória. Aí estão à minha disposição o céu, e a terra, e o mar, com todas as coisas que neles pude perceber pelos sentidos, exceto aquelas de que me esqueci. Aí me encontro também comigo mesmo e recordo-me de mim, do que fiz, quando e onde o fiz, e de que modo fui impressionado quando o fazia. Aí estão todas as coisas de que eu me recordo, quer aquelas que experimentei, quer aquelas em que acreditei. A partir dessa mesma abundância, com as coisas passadas, eu teço ainda umas e outras semelhanças das coisas, quer as que experimentei, quer aquelas em que acreditei a partir das que experimentei, e, a partir destas, congeminho as ações futuras, e os acontecimentos, e as esperanças, e todas estas coisas, mais uma vez, como se estivessem presentes. “Farei isto e aquilo” – digo comigo mesmo no recôndito imenso da minha alma, cheia de imagens de tantas e tão grandes coisas, e segue-se isto ou aquilo. “Oh, se acontecesse isto ou aquilo!”, “Deus não permita isto ou aquilo!” Digo isto comigo mesmo e, ao dizê-lo, estão diante de mim as imagens de tudo o que digo, vindas do mesmo tesouro da memória e, se elas faltassem, não diria absolutamente nada disso (X, viii, 14).

Estão aqui presentes *intentio* e *distentio*; passado, presente e futuro; conhecimento de si. E o que para nós é mais importante é o fato de que esses elementos se apresentam no contexto da *confissão autobiográfica*, do repasso dos fatos de uma vida: é a memória que permitiu chegar até aqui, é na memória que estavam os fatos que até aqui foram relatados em uma busca que tem como objeto Deus e como condição necessária o conhecimento de si. E não é em qualquer lugar ou momento da narração autobiográfica

que estão esses elementos: é na sua culminação, na suposta quebra da obra entre os livros autobiográficos e os livros exegéticos. Ou seja, a memória até aqui nos trouxe, e será a memória o que mostrará de que maneira o caminho percorrido é, ainda que necessário, insuficiente.

Com efeito, o relato acaba aqui: não haverá mais passado para além deste encontro de si com o si no palácio da memória. Conforme apontamos no primeiro estudo, é neste ponto que o eu-narrador e o eu-protagonista se sobrepõem perfeitamente, em um presente que nada mais é do que transição entre o passado dos fatos vividos e o futuro da leitura escriturária. O futuro do narrador irá aparecer no parágrafo 26 (X, xvii, 26), consequência das aporias que a memória carrega e da necessidade de ir além dela.

Mas antes disso há o encontro do si com o si: “me encontro também comigo mesmo e recordo-me de mim, do que fiz, quando e onde o fiz, e de que modo fui impressionado quando o fazia”, diz Agostinho. A questão do conhecimento de si é central no projeto das *Confissões*, como vimos e como o próprio autor se ocupou de relembrar no início deste Livro X. Há aqui um desdobramento daquele que conhece e daquele que é conhecido, o que nos faz pensar no preceito socrático, *nosce te ipsum*, e em suas implicações na obra agostiniana.

O “nosse” é o conhecimento de si total e imediato que, contudo, fica implícito. Antes de mais nada, acompanha e mesmo é condição de todo conhecimento. Mas porque o “nosse” acompanha todo conhecimento, o “nosse” quase não retorna a si mesmo. Por isso caracteriza conhecimento de si implícito, ou seja, conhecimento de si não atualizado. O “cogitare” é o conhecimento de si atualizado no pensamento. Acontece no momento em que o “nosse” retorna a si mesmo para pensar em si mesmo. O ato do retorno a si que produz o pensamento de si compreende, portanto, o “cogitare”. (...) A distinção entre “nosse” e “cogitare” concede novo significado ao preceito do “conhece-te a ti mesmo”. O preceito deixa de significar a procura de um conhecimento não dado e passa a significar retorno a um conhecimento sempre dado de modo total e imediato. Ou seja, o preceito não adverte para adquirir o conhecimento, mas para pensar o conhecimento dado desde sempre. Nesse sentido, não se trata rigorosamente de conhecer a si mesmo, mas de pensar em si mesmo (...).¹³⁶

A memória se faz necessária para que esse movimento do *cogitare* se faça efetivo. É a passagem do *nosse* ao *cogitare* o que está em jogo aqui, e a memória é *locus* e condição da atualização que essa passagem exige e da qual o movimento aqui apresentado é apenas um momento, que deve se completar com a compreensão da ordem na qual a alma se inscreve e seu lugar nessa ordem.¹³⁷

¹³⁶ MARQUES, J. *Conhecimento de si no Livro X d'A trindade de Agostinho de Hipona*, Dissertação de Mestrado, FFLCH, USP, 2006, pp. 24-25.

¹³⁷ Ibid., p. 25.

Aí me encontro também comigo mesmo e recordo-me de mim, do que fiz, quando e onde o fiz, e de que modo fui impressionado quando o fazia. Aí estão todas as coisas de que eu me recordo, quer aquelas que experimentei, quer aquelas em que acreditei.

Agostinho enumera: recorda-se de si, do que fez, de quando e onde o fez e de como foi impressionado quando o fez. Estão as coisas de que ele se recorda: as que experimentou e aquelas em que acreditou. Até aqui, parece estar expondo a matéria-prima das *Confissões*, aqueles materiais que o narrador dispôs, organizou e uniu com a argamassa do próprio relato. Aristotelicamente, a memória é do passado, e no depósito da memória estão os elementos com os quais se constrói a história de uma vida.¹³⁸

Mas, a seguir, irrompem presente e futuro, em uma torção de alta relevância filosófica:

A partir dessa mesma abundância, com as coisas passadas, eu teço ainda umas e outras semelhanças das coisas, quer as que experimentei, quer aquelas em que acreditei a partir das que experimentei, e, a partir destas, congeminho as ações futuras, e os acontecimentos, e as esperanças, e todas estas coisas, mais uma vez, como se estivessem presentes.

Agora, no presente, atualizam-se lembranças do que se experimentou e do que se acreditou, e com isso pode-se dar conta do futuro: antecipar ações, acontecimentos e esperanças. Na memória, totalizam-se a experiência interior e a experiência exterior enquanto ato do sujeito que a vivencia. No tecer de uma mesma trama, os fios das próprias experiências e crenças, unindo assim de maneira contínua, incessante, o presente e o passado e antecipando o futuro. Três funções se conjugam para dar lugar à função perspectiva ou prospectiva: a função retrospectiva, a função criadora e a função fabuladora. Presencializa-se e personaliza-se a experiência. Isto é, apreende-se como sujeito e como pessoa e acede à presença a si mesmo, “presença no sentido pleno do termo, que evoca por si mesmo uma perspectiva temporal, implicando colocar ao mesmo tempo a atualidade e a permanência no tempo”.¹³⁹

À luz do que foi dito até aqui, vejamos agora aquilo que Ricoeur em *Temps et récit*¹⁴⁰ destaca como “o tesouro do Livro XI”, presente nos parágrafos xxvi, 33 e xxx, 40, e, mais particularmente, “a joia do tesouro”, no parágrafo xxviii, 38:

¹³⁸ Adicionalmente, há a presentidade do passado, um tempo “achatado”, um tempo que se “parece” com a eternidade.

¹³⁹ SOLIGNAC, A. in AUGUSTIN, *Oeuvres, 14, Les Confessions, Livres VIII-XIII*, Paris: Études Agostiniennes, 1996, p. 559, tradução nossa.

¹⁴⁰ RICOEUR, 1983, p. 46.

Tenho intenção de recitar um cântico que sei: antes de começar, a minha expectativa estende-se a todo ele, mas, logo que começar, a minha memória amplia-se tanto quanto aquilo que eu desviar da expectativa para o passado, e a vida desta minha ação estende-se para a memória, por causa daquilo que recitei, e para a expectativa, por causa daquilo que estou para recitar: no entanto, está presente a minha atenção, através da qual passa o que era futuro, de molde a tornar-se passado. E, quanto mais e mais isto avança, tanto mais se prolonga a memória com a diminuição da expectativa, até que esta fica de todo extinta, quando toda aquela ação, uma vez acabada, passar para a memória. E o que sucede no cântico na sua totalidade sucede em cada uma das suas partes e em cada uma das suas sílabas; sucede igualmente em uma ação mais longa, da qual, talvez, aquele cântico seja uma pequena parte; sucede ainda na vida do homem, na sua totalidade, da qual são partes todas as suas ações; isto mesmo sucede em todas as gerações da humanidade, de que são parte todas as vidas dos homens (XI, xxviii, 38).¹⁴¹

A *expectatio*, nas formas *expectatio*, *expectationem*, *expectatione* e novamente *expectatio*, é a noção central do trecho.

Ricoeur destaca essa passagem no seu estudo do tempo agostiniano, em que a memória tem, como fica aqui evidente, papel central. Mas o movimento já tinha sido dado em X, viii, 14, de uma maneira e em termos que podem ser bastante ricos se colocados em jogo com a teoria da identidade narrativa. Com efeito, vemos um narrador que procura na sua memória, como em um canteiro de obras, os elementos com os quais narra o que ele é a partir do que de si lembra, do que lembra que fez, sentiu e acreditou, e ainda estabelece uma narração que lhe permite projetar-se para o futuro, desejando, especulando, agindo. “Digo isto comigo mesmo e, ao dizê-lo, estão diante de mim as imagens de tudo o que digo, vindas do mesmo tesouro da memória e, se elas faltassem, não diria absolutamente nada disso.” Ou seja: o passado, guardado como imagens na memória, é condição do futuro. Não há futuro sem memória: a memória é condição necessária para esse exercício de me colocar em um futuro no qual as minhas ações, os acontecimentos e as minhas esperanças vão se dar.¹⁴² A vida como um cântico que se desenvolve no presente para se lançar no futuro e ir se armazenando em uma memória que, assim, é claramente reconfigurada a cada instante, memória viva, vida que se faz presente e futuro, se faz agir humano no mundo, para voltar a se alimentar daquilo que dela surgiu e que a ação efetiva lhe devolve, mundanizado. Tomo os fatos, as sensações, as crenças e com esse material escrevo aquilo que fui, aquilo

¹⁴¹ Digamos, adicionalmente e nos antecipando ao que virá, que esta passagem, ao fazer o paralelo entre o cântico e a vida do homem, e ao preceder o parágrafo em que Agostinho se lamenta pela sua vida dispersa e anseia se consolidar, abandonar a dispersão e encontrar a atenção, é o que nos permite de maneira mais clara traçar o caminho hermenêutico de leitura da obra. O papel da memória neste percurso hermenêutico está claro aqui.

¹⁴² De onde a relevância ética da memória.

que eu sou, aquilo que serei e farei; esta escrita é que me permite agir, e desse agir surgem novos elementos para a escrita em curso, exercício incessante que é a maneira humana de ser e de existir.

Bochet entende que a memória “é condição da presença a si mesmo. Ela faz possível o vínculo entre meu passado, meu presente e meu futuro: é condição de todo projeto de diálogo consigo mesmo”.¹⁴³ Nem sequer a linguagem seria possível sem a memória. E a memória permite um “exercício do possível” nesta projeção ao futuro. Aponta Bochet para o fato de que a exploração da memória conclui na menção do evento que revirou a vida de Agostinho: *sero te amaui, pulchirtudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui*. Interessante esta observação, que aponta para a presentidade da passagem, que lança a busca em direção ao futuro.¹⁴⁴

A memória tem um papel claro no que Bochet entende como constituição da própria identidade, que se logra não apenas pela persistência na memória das experiências passadas, mas também pelo ato em que eu busco fazer a unidade.¹⁴⁵ Esse conceito nos parece particularmente forte em um diálogo com Ricoeur e como resposta antecipada às objeções de Locke à identidade pessoal. Voltaremos à questão no terceiro estudo.

Por isso tudo, esse pensar-se a si mesmo que constitui a passagem do *nosse* ao *cogitare* não gera um conhecimento dado, que se fixa e se armazena: deve ser um exercício de encontro com o si, um modo de estar diante de si para estar no mundo. Com efeito, se eu sou aquilo que fiz, senti, acreditei, quem eu sou está sendo mudado a cada passo que dou, e esse *quem sou* se configura em cada ação, em cada crença. Mas: posso afirmar que “sou aquilo que fiz, senti, acreditei”? O texto agostiniano autoriza a tanto? Responder por sim ou por não a essa questão muda tudo: se a resposta for sim, talvez estejamos perante uma forma da identidade narrativa ricoeuriana *avant la lettre*.

Fica a questão em aberto, por enquanto. Voltaremos a ela.

O parágrafo abre a série das aporias e dos mistérios da memória.

Grande é essa força da memória, imensamente grande, ó, meu Deus, santuário amplo e sem limites. Quem lhe chegou ao fundo? E esta é a força do meu espírito e pertence à minha natureza, e nem eu consigo captar tudo o que eu sou. Logo, o espírito é estreito para se abarcar a si mesmo: então onde poderá estar o que de si mesmo ele não abarca?

¹⁴³ BOCHET, 2004, p. 300.

¹⁴⁴ Ibid., p. 301.

¹⁴⁵ Ibid., p. 302.

Acaso fora de si mesmo e não dentro de si? Como é que, então, o não abarca? Muita admiração me causa isto, a estupefação apodera-se de mim. Deslocam-se os homens para admirar as alturas dos montes, e as ondas alterosas do mar, e os cursos larguíssimos dos rios, e a imensidão do oceano, e as órbitas dos astros, e não prestam atenção a si mesmos nem se admiram de que, quando eu dizia todas essas coisas, não as via com os olhos, e todavia não as diria, se interiormente não visse na minha memória, em espaços tão vastos, como se os visse fora de mim, a que dei crédito. E, todavia, vendo essas coisas, não as absorvi, quando as vi com os olhos, e não são essas coisas que estão em mim, mas sim as suas imagens, e sei a partir de que sentido do corpo cada coisa foi impressa em mim (X, viii, 15).

A memória coloca problemas. O eu, o que eu sou, se faz presente aqui, mas é aqui também que esse eu é colocado em evidência como algo difícil (veremos que impossível) de apreender em sua totalidade. Agostinho percorreu o mundo interrogando-o, voltou-se a si e encontrou que na memória estava tudo aquilo que ele tinha vivido, acreditado, sentido, pensado, e que na memória estava ele mesmo, seu si. Mas esse encontro, que poderia ter a aparência de uma chegada, de um espaço de certezas, mostra-se, pelo contrário, problemático e incerto. Ao pensar a memória, o *cogitare*, em sua tentativa de atualização do *nosse*, do conhecimento imediato de si, dá de cara com aporias que evidenciam que o conhecimento de si só pode ser imperfeito, incompleto. O autor comprova que a memória carrega aporias de consequências graves e as enfrenta e encara até seus limites.

Bochet atenta para a insistência de Agostinho no *étonnement*, e mesmo no *effroi*, que provocam as considerações sobre a memória e que provêm da impotência de se apreender totalmente. É uma forma de expressar a inadequação do si com o si, uma consequência do fato de que eu não sou a fonte de mim mesmo.¹⁴⁶

A memória cumpre assim o papel de questionar aquilo que pode parecer dado, de mostrar as fendas por onde a dúvida irá penetrar e, assim, derrubando as certezas aparentes, impulsionar a busca em um outro plano, supra-humano. O percurso partiu do eu interrogativo na procura de certezas e chegou à memória. Esta pode ser fundamento? Não, pois será fundamento imperfeito, toda vez que o conhecimento da memória é incompleto e a compreensão do que ela seja não consegue se fechar, por causa das aporias. A busca continua, na esperança de que exista um solo firme e, assim, se encaminha para a transcendência, ao encontro da fonte do ser e do sustento das certezas.

¹⁴⁶ Ibid., pp. 302-305.

Mas não nos adiantemos: ainda será mister acompanhar o desenvolvimento dos vários aspectos da reflexão agostiniana sobre a memória e seus mistérios.

Agostinho irá indagar sobre:

- A memória das artes liberais (X, ix, 16)

Não é a imagem das coisas, mas as próprias coisas que estão na memória “como que escondidas em um lugar interior, que não é lugar”.

- Como esta memória é adquirida (rememoração) (X, x, 17)

Agostinho se interroga a partir da sentença “se uma coisa é; o que é; e como é”. Há as imagens dos sons que compõem as palavras, que passaram e já não existem; e há as coisas significadas pelas palavras. Essas coisas não foram objeto de um sentido do corpo e não são as suas imagens o que está guardado na memória, mas as próprias coisas. E, como essas coisas não foram apreendidas, conclui que elas estavam na memória, “mas tão afastadas e escondidas, como que nas concavidades mais recônditas”, e foram dali arrancadas “por sugestão de alguém”.

- O que é aprender (X, xi, 18)

Assim, apreender é recolher dentro de si, na memória, de onde *cogitare* – de *cogere*, colher. O espírito junta aquilo que está disperso e desordenado na memória, e isso é aprender.

- A memória das matemáticas (X, xii, 19)

As “noções e leis dos números e dimensões”, que não têm matéria que possa ser apreendida pelos sentidos do corpo, que prescindem da língua em que são faladas e que são diferentes de sua representação material (na forma de linhas ou desenhos), também são conhecidas interiormente. E, assim como acontece com as noções geométricas, também ocorre com os números, que têm existência para além de sua representação.

- A memória da memória (X, xiii, 20)

“Conservo todas estas coisas na memória e conservo-as na memória como as aprendi.” Lembra de ter aprendido e de ter ouvido afirmações contra aquilo que aprendeu, mas também se lembra de ter compreendido como e por que essas coisas eram verdadeiras. Por isso, afirma, “lembro-me de ter lembrado”.

- A memória dos afetos (X, xiv, 21; xiv, 22)

Recorda-se das impressões do espírito, e, no lembrar, as impressões são algo diferente daquilo que foram quando as sofreu. Alegria e tristeza, medo, cobiça: estão na memória, mas não com a mesma forma de estar de quando foram afetos imediatos. Isso coloca problemas porque, sendo a memória uma parte do espírito, surpreende que possa conter a tristeza sem que o espírito esteja triste, e disso surge a metáfora do estômago: “A memória é como uma espécie de estômago da alma, enquanto a alegria e a tristeza são como uma espécie de manjar doce e amargo: quando são confiadas à memória como que passadas para o estômago, podem lá ser guardadas, mas não podem ter sabor”.

Contudo, há uma forma de presença da alegria e da tristeza na memória: não é apenas o som das palavras, mas as suas noções, noções que não foram sentidas ou “recebidas por nenhuma porta da carne”, mas que “o nosso espírito, sentindo-as pela experiência das suas paixões, confiou à memória, ou a própria memória reteve”.

- A memória como condição da linguagem (X, xv, 23)

Claramente, não é a coisa que está presente na memória quando penso na pedra, no sol, na dor do corpo, mas é necessário que suas imagens estejam presentes quando as nomeio para que as possa nomear. Falando da saúde do corpo, quando estou são, a coisa está presente em mim; contudo, “se a sua imagem não estivesse na minha memória, de nenhum modo eu recordaria o que significa o som desta palavra”, e os doentes, ainda que a coisa esteja ausente neles, a reconhecem, pois a memória conserva a imagem da coisa. Quando nomeio os números, os números estão presentes na memória: “não as suas imagens, mas eles mesmos”. Quando se nomeia o Sol, está presente sua imagem, não “a imagem de sua imagem”.

A questão abre passo para o seguinte momento da pesquisa: a série das aporias, que Ricoeur leu como vão exercício erístico. “Nomeio a memória e reconheço o que nomeio. E onde o reconheço senão na própria memória? Acaso também ela está presente a si mesma por meio da sua imagem, e não por si mesma?”

A primeira aporia é a que acabamos de ver: nomeio a memória e reconheço o que nomeio. A memória está presente a si mesma como imagem, e não em si mesma? A questão fica sem resposta.

A segunda aporia é a memória do esquecimento (X, xvi, 24): “Quando nomeio o esquecimento e, do mesmo modo, reconheço o que nomeio, como o reconheceria se não me lembrasse dele?” Se é fato, como vimos, que há uma forma de presença da

coisa, e não apenas do som da palavra enunciada, deve haver uma forma de presença do esquecimento em mim para que possa compreender o que a palavra significa. Mas, se o esquecimento é privação de memória, a presença dele na minha memória é uma contradição, e Agostinho se pergunta se é o esquecimento que está presente ou a sua imagem. Mas, para que esteja presente a imagem do esquecimento, antes terá sido necessário que o próprio esquecimento estivesse presente para ser armazenado na memória: a memória armazenando aquilo que apaga o que está presente na memória?

Essa indagação leva à conclusão: “Tornei-me terra de dificuldades e de muito suor” (X, xvi, 25). A função da indagação sobre a memória na estrutura do livro, articulação entre o “relato autobiográfico” e a instância de elevação pelo recurso à Escritura no caminho para Deus, começa a ficar evidente. Comprovamos que conduz de maneira necessária à constatação da insuficiência do conhecimento de si. Vemos, então, que tempo, memória e identidade são temas costurados com uma série de aporias.

(...) não estamos a explorar as regiões do céu, nem medimos as distâncias dos astros, nem indagamos os pontos de equilíbrio da Terra. Sou eu que me lembro, eu, espírito. Assim, não é de admirar que esteja longe de mim tudo aquilo que eu não sou. Mas o que está mais próximo de mim do que eu próprio? E, no entanto, eis que não abarco a capacidade da minha memória, embora eu, fora dela, não me possa dizer a mim mesmo (X, xvi, 25).

Leiamos com atenção as linhas acima. Eu sou aquilo mais próximo de mim. Deveria, em consequência, poder me conhecer mais e melhor do que aquilo que é distante. Mas nem sequer a memória eu consigo abarcar ou compreender (*comprehenditur*), e sem a memória eu não poderia me dizer (*cum ipsum me non dicam praeter illam*), ou não poderia dizer a mim mesmo. Está dito que não consigo compreender a memória e que a memória é condição para dizer de mim ou para dizer-me, e está dito que há uma incompletude no meu conhecimento de mim quando eu não consigo totalizar esse conhecimento por conta da dificuldade de conhecer ou compreender a memória.¹⁴⁷

Como dissemos, as aporias da memória têm como função mostrar a nossa incapacidade para nos conhecermos totalmente. Mas ainda não acabaram: Agostinho ainda irá mais longe nessa via sem saída, reforçando quanto o não conseguir compreender a memória

¹⁴⁷ Esse desencontro de si com si, essa perplexidade por não poder conhecer aquilo que mais próximo está de si é retomada no Livro IV de *De origine animae et de sententis Jacobi ad Hieronymum* (ep. 166-7), obra de 415. No caso, serão a memória, a inteligência e a vontade que vão deixar em evidência esse resíduo inapreensível do próprio ser: “*En ce moment où nous sommes, où nous vivons, où nous savons que nous vivons, où nous sommes très-assurés de nous souvenir, de comprendre et de vouloir, en ce moment où nous nous flattons de si bien connaître notre nature, nous ignorons absolument la puissance de notre mémoire, de notre intelligence, de notre volonté*” (*De origine animae*, IV, 9), consultado em <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/polemiques/pelage/victor/victor4.htm> em julho de 2011.

equivale à impossibilidade de um conhecimento de si que possa ser completado e já apontando os passos que seguirão, a elevação pela Escritura.

Grande é o poder da memória, um não sei quê de horrendo, ó, meu Deus, uma profunda e infinita multiplicidade; e isto é o espírito, isto sou eu mesmo. Que sou eu então, meu Deus? Que natureza sou? Uma vida multiforme, multimoda e extraordinariamente ampla. Eis-me nas planícies da minha memória, nos antros e cavernas inumeráveis e inumeravelmente cheios das espécies de inumeráveis coisas, quer por imagens, como as de todos os corpos, quer pela presença, como a das artes, quer por não sei que noções e observações, como as das impressões do espírito, as quais, ainda quando o espírito as não sofre, a memória guarda, dado que está no espírito tudo o que está na memória. Percorro todas estas coisas, esvoaço por aqui e por ali, e também entro nela até ao fundo quanto posso; em parte alguma está o limite: tão grande é o poder da vida no homem que vive mortalmente! Que farei, pois, ó, meu Deus, tu, minha verdadeira vida? Irei também além desta minha força que se chama memória, irei além dela a fim de chegar até ti, minha doce luz. Que me dizes? Eis que eu, subindo pelo meu espírito até junto de ti, que estás acima de mim, irei além dessa minha força que se chama memória, querendo alcançar-te pelo modo como podes ser alcançado, e prender-me a ti pelo modo como é possível prender-me a ti. Têm memória os animais e as aves: de outro modo não voltariam às suas tocas nem aos seus ninhos, nem a muitas outras coisas a que estão habituados; nem poderiam habituar-se a coisa alguma senão por meio da memória. Irei, portanto, além da memória para alcançar aquele que me distinguiu dos quadrúpedes e me fez mais sábio do que as aves do céu; irei além da memória para te encontrar, ó verdadeiro bem, ó suavidade segura, para te encontrar? Se te encontrar fora da minha memória, estou esquecido de ti. E, se não estou lembrado de ti, como é que te encontrarei? (X, xvii, 26)

Nesse rico parágrafo há: uma exaltação do poder da memória (ela não tem limites) que, contudo, traz como consequência o estupor da pergunta sobre a própria natureza e sobre a multiformidade da própria vida; a assimilação entre o que está na memória e o que está no espírito (o que está na memória também está no espírito; pareceria que o espírito contém a memória); a pergunta sobre a possibilidade de ir para além da memória (faculdade que não basta para distinguir o homem dos outros animais) na busca de Deus; e a aparição de uma nova aporia: se procuro Deus fora da memória, significa que me esqueci dele, e como poderei achá-lo se dele me esqueci?

Notemos também que nesse ponto particular da obra se inicia a transição do passado, que ocupou a narração até o momento, com algumas irrupções do presente do narrador, para o futuro: Agostinho se propõe a superar a memória, ainda que isso seja apenas uma nova fonte de problemas. Mas o futuro, que irá ocupar os livros finais, faz aqui sua primeira, ainda tímida, aparição. Esse movimento irá ser reforçado, mas aqui está sua primeira manifestação: na discussão sobre a memória ou, melhor dizendo, na aporética da memória.

Voltemos à aporia de Deus na memória, que se encaminha por meio de uma pergunta em relação à vida feliz. Relembrar exige ter tido aquilo que se relembra e que de alguma

maneira a lembrança esteja na memória, ainda que custe recuperá-la. Mas, e com a vida feliz, com a felicidade? Como é que a conheço, como é que todos a conhecem, visto que todos a querem? Lembramo-nos dela porque um dia fomos felizes? Onde e quando? E de que maneira está a vida feliz na memória?

Mas a única vida feliz verdadeira é perto de Deus (“A vida feliz consiste em sentir alegria junto de ti, vinda de ti, graças a ti: esta é a vida feliz, e não há outra”, X, xxii, 32), e, por isso, muitos dos que dizem e acreditam querer a vida feliz, é outra coisa que querem.

Por essa via, chega Agostinho à aporia final: a presença de Deus na memória.

Mas onde estás na minha memória, Senhor, onde é que nela estás? Que habitáculo fabricaste para ti? Que santuário edificaste para ti? Tu concedeste esta honra à minha memória, a de permaneceres nela, mas em que lugar dela permaneces é que estou a considerar. Ao recordar-te, deixei de lado as partes da memória que os animais também possuem, porque não te encontrava aí, entre as imagens das coisas corpóreas, e cheguei às partes da memória em que coloquei as impressões da minha alma, e não te encontrei lá. E entrei na sede do meu próprio espírito, que ele tem na minha memória, porque o espírito também se recorda de si mesmo, e tu não estavas lá, porque, assim como não és uma imagem corpórea nem uma sensação própria do ser vivo, como é aquela com que nos alegamos, entristecemos, desejamos, tememos, lembramos, esquecemos e quaisquer outras coisas deste género, assim também não és o próprio espírito, porque tu, Senhor, és o Deus do espírito, e todas estas coisas mudam, enquanto tu permaneces imutável acima de todas as coisas, e te dignaste habitar na minha memória desde que te aprendi. E por que procuro em que lugar dela habitas, como se de fato aí existissem lugares?¹⁴⁸ Certamente habitas nela, porque me lembro de ti desde que te aprendi, e nela te encontro quando de ti me lembro (X, xxv, 36).

Constata que Deus está na memória, ainda que não se saiba como essa presença se dá nem de onde a memória obteve essa presença. Sobre isso se interroga o autor:

Então, onde é que eu te encontrei para te aprender? Com efeito, ainda não estavas na minha memória para eu te aprender. Onde é que, então, eu te encontrei para te aprender, senão em ti, acima de mim? E não há lugar em parte alguma, e afastamo-nos e aproximamo-nos, e não há lugar em parte alguma (X, xxvi, 37).

Fecha-se, assim, a questão da memória, com a constatação de que Deus somente pode estar na memória por intervenção divina.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricoeur critica uma certa espacialidade de que não conseguiria fugir Agostinho. Entendemos que esta passagem prova a improcedência da observação: as metáforas espaciais são apenas isso, metáforas, alegorias, ilustrações... Agostinho não acredita que existam lugares no espírito, não coloca de fato uma espacialidade do espírito, como se verá ainda no próximo parágrafo. Voltaremos ao assunto.

¹⁴⁹ Não iremos explorar essa afirmação e suas consequências, que são fortes. Baste, agora, destacar o fato de que há um primeiro movimento da divindade para o homem, sem o qual a conversão, conceito fulcral sobre o qual também não trabalhamos nesta dissertação, não é possível.

Solignac¹⁵⁰ entende que toda a análise da memória é um *exercitatio animi*, preparação na busca de Deus. Busca-se Deus de uma maneira que pode parecer indireta: não no que ele mesmo é, mas no que ele é para a alma, e por isso busca-se na vida feliz. Onde ela se situa na memória e de que maneira se manifesta, em comparação com os outros conteúdos, que foram examinados previamente? Há assim uma interrogação sobre o modo de presença das coisas na memória afetiva. Discute-se a diferença entre a felicidade e a vida feliz (*beata uita*) e, vinculada com esta, a questão da verdade e de como os homens podem se enganar em relação a ambas, verdade e felicidade. Para encontrar a vida feliz, é necessário encontrar a Verdade, e encontrar a Verdade é encontrar Deus. Chega-se assim à presença de Deus na memória, presença essa que coloca novos interrogantes: onde na memória se encontra Deus (em qual plano) e como ele chegou à memória? Responder a essas duas questões levará a descobrir o que Deus é em si mesmo, e não apenas o que ele é para a alma.

Note-se que estas passagens retomam a questão apresentada no segundo parágrafo do Livro I, o que reforça o caráter circular da questão:

E como te invocarei, ó, meu Deus, meu Deus e meu Senhor, uma vez que é para dentro de mim mesmo que o invoco quando o invoco? E que lugar há em mim para onde, dentro de mim, possa vir o meu Deus, para onde, dentro de mim, possa vir o Deus que fez o céu e a terra? Senhor, meu Deus, há então alguma coisa em mim que te possa conter? (I, ii, 2)

E ainda:

Então, que és tu, meu Deus? Que és, pergunto, senão Senhor e Deus? Quem é Senhor além do Senhor? (I, iv, 4)

Acaba assim a indagação sobre a memória. O restante do livro será dedicado à análise das tentações, da concupiscência, para retomar a impossibilidade de encontrar Deus no plano da própria existência (aparece novamente a memória como *locus* dessa busca) e a necessidade de atingir Deus para se liberar da dispersão e como única possibilidade de um lugar seguro para sua alma (X, xl, 65). O livro culmina com a figura do mediador, o Cristo, única via para alcançar a reconciliação – descartando os “falsos mediadores”.

Agostinho argumenta como se a presença da ideia de Deus na memória fosse equivalente à presença de Deus, no seu ser, na memória. Mas Deus não está no nível mais baixo da memória (aquele nível compartilhado com os animais) nem na memória afetiva, nem ele se equivale ao espírito, pois é o mestre do espírito... O que conduz à

¹⁵⁰ SOLIGNAC, 1996, *passim*. Acompanhamos, neste parágrafo todo, a análise de Solignac nas notas complementárias à edição francesa das *Confissões*,

constatação de que não se pode perguntar onde Deus está na memória, pois sua presença se dá em um modo que excede qualquer localização. Ao mesmo tempo aparece a resposta à segunda questão: Deus somente pode ser achado em si mesmo, para além do sujeito humano, e isso é o que leva o espírito ao plano da transcendência. Deus é a Verdade, ao mesmo tempo imanente e transcendente ao espírito.

Nessa busca se encontram memória, inteligência e vontade: é a vontade que leva Agostinho a sair do movimento oposto à norma do espírito. Com efeito, o movimento próprio do espírito é, primeiro, a interiorização e, depois, a superação – o movimento que o leva das coisas e de si mesmo a Deus. Agostinho, pelo contrário, se tinha voltado à exterioridade mundana, degradando sua alma no contato com o mais baixo. Houve o toque divino e a participação efetiva da vontade para deixar a intenção carnal dos sentidos e impor uma intenção espiritual.

Insistimos aqui, à luz do que foi dito no parágrafo anterior, na necessidade de cada um dos elementos que integram a argumentação, como o percurso se faz por etapas sucessivas e encadeadas. Esse encadeamento, que torna necessários o eu interrogativo e sua derribada e a memória e suas aporias, elimina a possibilidade de uma quebra na estrutura da obra e junto leva a ideia de digressão, de “vão exercício erístico” ou de problemas inacabados ou fracassos – que são fracassos funcionais.

c) Identidade narrativa e memória

O objeto de *Temps et récit* é a dimensão temporal do homem; o de *Soi-même comme un autre*, a identidade narrativa; e, o de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, a memória. A terceira obra, diz Ricoeur, vem completar um vácuo ou uma carência da anterior, isto é, a questão da memória. Mas é apenas parcialmente que esse vácuo se completa, pelo menos no que refere ao papel da memória na identidade narrativa. A visada é outra.

Ricoeur investiga a possibilidade de fundamentar filosoficamente uma memória coletiva, uma saída ao solipsismo da consciência individual; o objetivo é uma história cujo objeto seja o sujeito humano. Assim, nessa obra construída como tríptico, há lugar para uma

fenomenologia da memória, para uma epistemologia da história e para uma ontologia da condição histórica.¹⁵¹

Nosso estudo se foca na primeira seção desse tríptico, que leva o título de *A memória e a reminiscência* e tem por sua parte três capítulos: 1. *Memória e imaginação*, 2. *A memória exercida: uso e abuso* e 3. *Memória pessoal, memória coletiva*. Destes, o primeiro, *Memória e imaginação*, se inicia com *A herança grega*, em que Ricoeur apresenta a memória segundo Platão, sob o signo da representação do ausente e da metáfora do bloco de cera, o *eikon*, as dificuldades decorrentes, persistentes na história do pensamento. Em seguida, estuda a memória em Aristóteles e a temporalização da questão, fundamental para sua distinção entre *mneme* e *anamnesis*. O autor destaca a necessidade de desfazer a junção entre memória e imaginação, corrente na tradição filosófica, caso se queira dar conta do *que* da memória, sem comprometer a possibilidade de estabelecer um *quem* para a memória coletiva. Surpreende-se o filósofo pelo fato de que não se outorgue à memória uma posição importante em relação com o ser temporal do homem e seu acesso ao passado. É procurando as raízes da assimilação entre memória e imaginação que Ricoeur remonta à noção grega de *eikon* e de representação do ausente como primeiro topos, que leva ao envelopamento da questão da memória pela da imaginação; e à teoria aristotélica, centrada na representação de uma coisa anteriormente percebida, adquirida ou aprendida, que leva à inclusão da problemática da imagem na da lembrança. Sentadas as bases da tradição grega, Ricoeur apresenta o que chama um *Rascunho fenomenológico da memória*, a partir de três pares opostos: hábito/memória, evocação/busca e reflexividade/mundanidade. Finaliza o primeiro capítulo com uma análise sobre memória e imagem.

O segundo capítulo, *A memória exercida: uso e abuso*, busca complementar a descrição objetual apresentada no primeiro sob uma ótica cognitiva, com uma aproximação pragmática. Antes de iniciar o capítulo, Ricoeur faz uma advertência sobre essa articulação e suas consequências nos capítulos seguintes. Se lembrar não é apenas receber a imagem do passado, mas também procurá-la, fazer alguma coisa: lembrar (*souvenir*) é verbo que faz referência ao exercer da memória. Essa condição de exercício aparece já na tradição socrática. Platão diferencia a mimética do *eikon*, mimética fantasmática, enganadora, da mimética icônica, “verdadeira”. Aristóteles, no estudo da *anamnésis*, descreve a lembrança (*rappel*) como uma busca, enquanto a

¹⁵¹ GAGNEBIN, J-M. *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (versão francesa do texto apresentado em 4/9/08 na Unicamp, Universidade Estadual de Campinas, Brasil), consultado em [<http://www.fondsriceur.fr/index.php?m=67&id=&group=&lang=fr&rub=4>] em abril de 2011.

mneme fora caracterizada como *pathos*, afeição. Na operação do lembrar (*rappel*), o reconhecimento, que coroa a busca bem-sucedida, designa a fase cognitiva do lembrar, enquanto que o esforço e o trabalho se encontram no campo prático, diz Ricoeur. Assim, no texto ricoeuriano será reservado o termo rememoração (*remémoration*) à sobreposição entre as problemáticas cognitiva e pragmática. Interessado na questão da memória histórica, Ricoeur foca no fazer memória como ação capaz de dar conta das dimensões prática e cognitiva em um ato único. O historiador faz história como cada um de nós faz memória, afirma. E, se o exercício da memória é seu uso, o risco está no abuso; “entre uso e abuso se desliza o espectro da má mimética”.¹⁵² O segundo capítulo da primeira seção do livro está dedicado a uma tipificação dos abusos da memória e se divide em duas partes, dedicadas aos abusos da memória e da memória natural, respectivamente.

Agostinho aparece no terceiro capítulo, *Memória pessoal, memória coletiva*, inaugurando o que Ricoeur chama de *A tradição do olhar interior*, tradição que virá a ser completada, neste desenho de traços grossos, por Locke e Husserl. Antes, Ricoeur explicita a visada estratégica de sua pesquisa: ele quer estender pontes entre discursos divorciados, que tornam problemática a questão de uma memória coletiva, indispensável ao trabalho historiográfico. Há de um lado uma consciência individual que se fez quase solipsista, colocada em questão no plano ontológico e privada de qualquer privilégio de *originariedade*, porém, sede da memória individual; e a noção de consciência coletiva, própria da sociologia e suporte da memória coletiva, de outro. Ricoeur se propõe a examinar o funcionamento interno de ambos os discursos com a esperança de encontrar caminhos de entendimento mútuo.

d) Memória agostiniana em *La mémoire, l’histoire, l’oubli*

Nada parece assimilar-se melhor ao si do que a memória individual. “*En se souvenant de quelque chose, on se souvient de soi*”, afirma Ricoeur.¹⁵³ São três os elementos que contribuem para essa assimilação. O primeiro, o caráter irredutivelmente privado da memória: minhas lembranças são as minhas, no que constitui um “modelo de *mienneté*”, de posse privada das experiências do sujeito. Ainda, como segundo elemento, é na

¹⁵² RICOEUR, 2000, p. 68.

¹⁵³ Ibid, p. 115.

memória que parece residir o vínculo original da consciência com o passado, como ficara estabelecido desde Aristóteles. O passado é o que assegura a continuidade da pessoa e essa identidade problemática que Ricoeur encara. E se, por um lado, os eventos passados se distribuem e organizam “em nível de sentido, em arquipélago”, por outro, a memória é a capacidade de percorrer, de remontar o tempo, sem que nada impeça a continuidade desse movimento. É no plano narrativo que se articulam, diz Ricoeur, as lembranças no plural e a memória no singular, diferenciação e continuidade. Terceiro elemento em jogo: é à memória que está ligado o sentido de orientação da passagem do tempo, nos dois sentidos, do passado para o futuro, mas também do futuro em direção ao passado.

É sobre esses traços, presentes na experiência e na linguagem cotidianos, que se construiu o que Ricoeur denomina “a tradição do olhar interior” (*regard interieur*), da qual Agostinho é ao mesmo tempo fundador e expressão máxima. “Podemos dizer dele que inventou a interioridade sobre o fundo da experiência cristã”.¹⁵⁴ Mas essa descoberta não é suficiente para que Agostinho conheça “a equação entre a identidade, o si e a memória”, uma invenção de John Locke, que também ignoraria o sentido tradicional da palavra “sujeito”, que Kant deixaria como legado à tradição que deságua na filosofia transcendental de Husserl.

Na leitura ricoeuriana, a tradição do olhar interior se inicia com Agostinho e atinge seu apogeu com Husserl. Toda essa tradição se desenvolve como um impasse para a memória coletiva.

Assim, em Agostinho não se trata de consciência, de si ou de sujeito, e sim do homem interior se lembrando de si mesmo. A força de Agostinho, entende Ricoeur, está em ter vinculada a análise da memória à do tempo nos Livros X e XI das *Confissões*, e ainda fazer isso em um contexto singular, o da confissão, marcado pela penitência, mas também e sobretudo pela subordinação do eu à palavra criadora. Palavra criadora que precede à a palavra privada, reflexividade que vincula memória e presença a si “na dor da aporia”. Cita Ricoeur:

*Pour moi du moins, Seigneur, je peine là dessus et je peine sur moi-même. Je suis devenu pour moi-même une terre de difficulté et de suer, oui ce ne sont plus les zones célestes que nous scrutons maintenant, ni les distances astrales, mais l'esprit. C'est moi, qui me souviens, moi, l'esprit (Ego sum, qui memini, ego animus) .*¹⁵⁵

¹⁵⁴ Ibid., p. 116.

¹⁵⁵ Ibid., p. 117.

Conclui: não há fenomenologia da memória sem uma busca dolorosa de interioridade. Ricoeur reconstrói algumas etapas dessa busca, começando no Livro X.¹⁵⁶ O autor vê aqui uma renúncia parcial à interioridade pela presença da verticalidade, de elevação marcada pela busca de Deus.¹⁵⁷ Há a metáfora dos vastos palácios da memória, que dá à interioridade o aspecto de uma espacialidade específica, de lugar íntimo, reforçada por metáforas próximas como “depósito” e “armazém”, em que as lembranças são depositadas, colocadas em reserva. Segue-se o estudo do recordar (*rappel*) como atividade que ocorre dentro do palácio e que dá lugar ao que Ricoeur denomina memória feliz.

*Elle est grande, cette puissance de la mémoire, excessivement grande, mon Dieu! C'est un sanctuaire vaste et sans limites! Qui en touché le fond? Et cette puissance est celle de mon esprit; elle tient à ma nature et je ne puis moi-même saisir tout ce que je suis.*¹⁵⁸

A memória é admirável, em primeiro lugar, pela sua amplitude. Com efeito, as coisas que a memória armazena não são apenas impressões sensíveis: há também noções intelectuais e paixões da alma. E, em se tratando das noções, não são apenas as imagens das coisas que voltam ao espírito, mas as coisas mesmas. De onde a memória se equipara ao *cogito*, diz Ricoeur, no sentido de que as noções precisam ser reagrupadas (*colligenda*), o que dá origem ao termo *cogitare* (pensar). “E ainda a memória das coisas e a memória de mim coincidem, pois na memória eu me reencontro eu mesmo, lembro de mim, do que eu fiz, quando e onde o fiz e que impressão senti quando o fiz”.¹⁵⁹ É tanto o poder da memória que eu me lembro de ter me lembrado. O espírito é também a própria memória.

¹⁵⁶ Essa escolha deixa de lado momentos importantes da busca agostiniana, como vimos. Por exemplo, o estupor de Agostinho diante da constatação de que há momentos de sua vida dos quais não tem nenhuma memória, com as consequências que disso tira para a compreensão de si e de sua vida.

¹⁵⁷ Afirmção que abre espaço para muita discussão; a questão da espacialidade parece problemática na leitura que Ricoeur faz de Agostinho.

¹⁵⁸ Ibid., p. 118, citando *Confisões* X, viii, 15. Ricoeur não se interessa pelo estupor de Agostinho perante essa incompreensão daquilo que ele é; este é um aspecto que, na nossa proposta de leitura, é essencial. aporia tem a função de marcar o afastamento do si ao si, a presença de um resíduo de irreduzível no autoconhecimento, como procuramos mostrar acima.

¹⁵⁹ Ibid., p. 119. Sendo a visada outra, entende-se que Ricoeur passe ao largo dessa afirmação sem dar atenção à relevância que ela pode ter para uma teoria da identidade, como veremos mais à frente. É o encontro do si com o si, que logo a seguir irá dar em um des-encontro.

Mas a memória feliz sofre a ameaça do esquecimento, que pode transformar o depósito em sepultura.¹⁶⁰ O esquecimento que pode ter o aspecto de um guardar para depois reencontrar e que abre espaço para uma aporia: a lembrança do esquecimento, que Agostinho trata “em retórico”.¹⁶¹

Ricoeur se interessa pela questão do esquecimento. Com efeito, ele reproduz a inquietação de Agostinho no início do Livro X, quando fala do homem interior, em que brilha para a alma aquilo “*que l’espace na saisit pas, où résonne ce que le temps rapace ne prend pas (quod non rapit tempus)*”.¹⁶² Ricoeur aponta também a evocação dos grandes espaços e os vastos palácios, em que as lembranças armazenadas são algo “*qui n’est pas encore englouti ni enseveli dans l’oubli*”.¹⁶³ O reconhecimento de alguma coisa memorizada é sentido como uma vitória sobre o esquecimento. É preciso dar nome ao esquecimento (ou falar de: “*nommer*”) para falar de reconhecimento; como a dracma que se encontra, é preciso guardar em algum lugar e de alguma maneira aquilo que se busca na memória.¹⁶⁴

*Ici, trouver c’est retrouver, et retrouver c’est reconnaître, et reconnaître c’est approuver, donc juger que la chose retrouvée est bien la même chose cherchée, et donc tenue après coup pour oubliée. Si, en effet, autre chose que l’objet cherché pour nous revient en mémoire, nous sommes capables de dire: ‘ce n’est pas ça’.*¹⁶⁵

Mas isso é bastante para afastar a ameaça do esquecimento? Ainda não, pois o reconhecimento nos diz que não esquecemos totalmente aquilo de que nos lembramos, pelo menos, de ter esquecido. Para conjurar a ameaça de um esquecimento mais radical, diz Ricoeur, Agostinho fala da memória do esquecimento, levando à argumentação em um caminho aporético que Ricoeur, com um tom de reproche, adjudica à arte retórica:

¹⁶⁰ Essa metáfora, muito forte, é mais ricoeuriana do que agostiniana. Lemos “*ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, uel augendo uel minuendo uel utcumque uariando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud comendatum et repositum est, quod nondum absoruit et sepeliuit obliuio*” (x, viii, 12). Ricoeur dá uma ênfase adicional pelo uso do substantivo.

¹⁶¹ Note-se aqui a censura elegante – com a qual não podemos concordar; o tratamento aporético tem função filosófica no texto agostiniano, como procuramos provar.

¹⁶² Ibid., cita *Confissões*, X, vi, 8.

¹⁶³ Ibid., cita *Confissões*, X, xvi, 25.

¹⁶⁴ O que talvez possa servir como inspiração para o *oubli de réserve*, conceito que Ricoeur irá desenvolver como contraparte do *oubli d’effacement*.

¹⁶⁵ Ibid., p. 120.

Que vais-je dire en effet, quand j'ai la certitude de me souvenir de l'oubli? Vais-je dire que je n'ai pas dans la mémoire ce dont je me souviens? Ou vais-je dire que j'ai l'oubli dans la mémoire pour que je n'oublie pas? Double et parfaite absurdité. Et la troisième solution que voici? Comment dirais-je que c'est l'image de l'oubli que retient ma mémoire et non pas l'oubli lui-même, lorsque je me souviens de lui? cela aussi, comment le dirais je? ¹⁶⁶

Passo em falso, entende Ricoeur: *"Ici, la vieille éristique vient brouiller la confession"*. Agostinho, na citação que transcreve Ricoeur, não resolve nem foge à aporia: *"Et pourtant, de quelque manière que se soit, cette manière fut-elle incompréhensible et inexplicable, c'est de l'oubli même que je me souviens, j'en suis certain, de l'oubli qui ensevelit nos souvenirs"*.¹⁶⁷

Franqueado o enigma, continua a busca de Deus pela elevação para além da memória. Mas essa elevação carrega o que também Ricoeur chama de enigma: como encontrar Deus se não o possui na memória. Uma forma de esquecimento diferente da erosão das lembranças é o esquecimento de Deus.

Aqui a leitura da questão da memória dialoga com a da questão do tempo, presente na leitura filosófica que Ricoeur fez do Livro XI em *Soi-même comme un autre*. Há um "fundo de admiração" pela memória, marcado pela ameaça do esquecimento, diz Ricoeur, que serve para recolocar (*replacer*) a questão do tempo; se a memória é o presente do passado, o que for dito do tempo e de sua relação com a interioridade terá relação direta com a questão da memória.

Foi pela questão do tempo que Agostinho entrou na problemática da interioridade, afirma Ricoeur,¹⁶⁸ e recupera a análise de *Soi-même comme un autre* sobre a dialética de *distentio* e *intentio*. A *distentio*, que dissocia três visadas do presente: presente do passado ou memória; presente do futuro ou espera; presente do presente ou atenção, é *distentio animi*. Ricoeur faz uma observação enigmática e sem posterior

¹⁶⁶ Ibid., cita *Confissões*, X, xvi, 25.

¹⁶⁷ Ibid. A aporia tem uma função no texto agostiniano. Não podemos concordar com Ricoeur na censura que encontra estéril exercício oratório, aqui. Veremos isso a seguir.

¹⁶⁸ Como foi apontado, a interioridade já fora apresentada no Livro X, no contexto em que a busca de Deus deixa o exterior sensível para se orientar ao homem interior, bem antes de a questão do tempo se fazer presente, no Livro XI. Nessa inversão radica a maior distância entre o Agostinho de Ricoeur e o que nós propomos ler. Ricoeur coloca a interioridade como questão subordinada à do tempo. Nós acreditamos que a temporalidade é um traço constitutivo do homem que aparece como resposta às perguntas que surgiram de uma indagação que levou à interioridade e da fratura dessa interioridade. Porque meu si se mostra inatingível, porque eu sou terra de suor e me tornei problema para mim mesmo, ainda que seja o mais próximo de mim que há, é que devo indagar sobre a minha condição de criatura, isto é, mortal, isto é, temporal.

desenvolvimento: “*Elle vaut dissimilitude de soi à soi*”, e complementa com uma nota de rodapé:

Plus précisément, et plus dangereusement, la distentio n'est pas seulement de l'âme, mais dans l'âme.¹⁶⁹ Donc dans quelque chose comme un lieu d'inscription pour les traces, les effigia laissées par les événements passés, bref pour des images.¹⁷⁰

Por outro lado, o autor considera da maior importância destacar que o ponto de vista reflexivo está ligado “de maneira polêmica” a uma rejeição (*rejet*) da explicação aristotélica da origem do tempo a partir do movimento cósmico. No contexto de sua discussão em torno do caráter público ou privado da memória, a posição agostiniana opõe tempo subjetivo ao tempo do mundo, não ao tempo coletivo. Uma possibilidade levantada por Ricoeur leva em direção à reconciliação entre tempo subjetivo e tempo do mundo pela mediação do tempo coletivo. Mas por enquanto Ricoeur se dá por satisfeito tendo ancorado a questão do quem na do *animus*, “sujeito autêntico do *ego memini*”.

Finaliza a leitura de Agostinho com um problema que, afirma Ricoeur, acompanhará a investigação até seu final, que é: “*savoir si la théorie du triple présent ne donne pas à l'expérience vive du présent une prééminence telle que l'altérité du passé en soit affecté et compromise. Et cela en dépit même de la notion de distentio*”. Trata-se de compreender o estatuto ontológico do passado, a *passeidade do passado*.

e) Conclusões

Na questão da memória fica claro que a leitura que Ricoeur faz de Agostinho é leitura de filósofo, não de exegeta ou de historiador. Há interpretações, há comentários, alguns deles feitos quase que de passagem, que podem incomodar o leitor que chamaremos de “especialista” ou agostinista.

Por exemplo, Bochet, que nos adverte contra a interpretação literal das imagens espaciais, encontra aqui um afastamento entre a visada que ela chama de “metafísica” da análise agostiniana do Livro X e a utilização que dele faz Ricoeur.¹⁷¹ Com efeito, sabemos que é preciso tomar cuidado com o modo como se lê em Agostinho as

¹⁶⁹ Diferentemente de *Temps et récit*, em que se diz que é *distentio* da alma (RICOEUR, 1983, p. 49).

¹⁷⁰ Ibid., p. 120.

¹⁷¹ BOCHET, 2004., p. 82.

referências físicas quando se trata da alma e da interioridade. Que “na alma” (*in anima*) não significa um local, ainda que a linguagem tenda à espacialidade: “*campos et lata praetoria memoriae ubi sunt thesauri innumerabilium*” (X, viii, 12), diz Agostinho, mas também fala de “um lugar que não é lugar” (X, ix, 16). Diz Solignac: “*La mémoire n’est pas à proprement parler une activité de l’esprit, mais le réceptacle d’ordre spirituel, où se conserve le fruit ses activités antérieures et où se préparent les activités futures (...)*”.¹⁷² Esse caráter espiritual da memória exclui a espacialidade: a memória não tem espaço. A memória é própria do espírito, e por isso não está submetida aos efeitos da mudança no tempo e no espaço, como é o caso do corpo, mas apenas à do tempo.¹⁷³

Mas, como dissemos, Ricoeur não lê como especialista, e sim como filósofo. Ricoeur não está interessado propriamente em *compreender* Agostinho ou em explicitar ou interpretar o pensamento agostiniano com a maior fidelidade possível às intenções do autor (o que não faria sentido para o pensamento ricoeuriano nem para a filosofia hermeneútica), e sim em construir sua própria filosofia. Por isso, não nos parece que seja aqui o caso de contrastar suas interpretações com as da tradição agostiniana. Existem, porém, interpretações alternativas às de Ricoeur, e essas interpretações podem acabar resultando ricas para a própria filosofia hermenêutica ricoeuriana. Aqui nos propomos entender o que poderia haver no texto das *Confissões*, e de maneira mais específica nas passagens do Livro X sobre a memória, que sirva para enriquecer ou ilustrar (ou dialogar com) o pensamento ricoeuriano.

Para fazer isso, começamos devolvendo as passagens ao seu lugar nas *Confissões*.

Qual é a função da indagação sobre a memória no contexto da obra? Qual é seu papel na economia do texto? Não se trata, certamente, de digressão. A sua posição, o lugar que ocupa no conjunto permite supor que se trata de uma peça importante: no final da narração dos fatos de uma vida, antes dos livros dedicados à reflexão sobre a Escritura, parece funcionar como uma articulação entre as duas partes que compõem as *Confissões*. Mas se trata de uma articulação que tem um papel ativo: ela *conduz* da primeira para a segunda parte; ao esgotar uma instância, torna necessária a outra.

Com efeito, a memória é o último momento na jornada do Agostinho temporal, mortal: ela esgota a busca, empurra o protagonista a se enfrentar com o fato de que não há nessa vida finita nada que possa responder aos seus interrogantes. Todo Agostinho, o destilado de seu ser está ali. Sua vida, sua busca, seu texto convergiram nesse ponto:

¹⁷² SOLIGNAC, p. 567.

¹⁷³ BOCHET, 2004, p. 81.

vivências, lembranças, especulações se alinham para chegar a esse clímax ou anticlímax, ponto zero de uma nova fase, esvaziamento final de uma era, instância prévia ao alumbramento de algo novo. A unidade buscada, a imutabilidade, o repouso não estão ao alcance no plano temporal: é preciso superar esse ponto de chegada, transformá-lo em estação de partida para poder iniciar a nova fase. Exauridas as ilusões de encontrar no mundo criado alívio para as angústias existenciais que o torturam, Agostinho se vê confrontado com o vácuo absoluto de sua existência mortal. Ele é um homem, criatura mortal. Mas não qualquer homem: ele é este homem, aqui e agora, que se descobre no final de um caminho de busca trabalhosa e sofrida.

À memória coube o papel de conformar esse eu ou si frágil, incerto e incompleto que aqui se evapora, se fragmenta, se desfaz.

Primeiro a dos outros, depois a própria: a memória foi o meio para conhecer os fatos da vida passada (fatos que relata nos nove primeiros livros). Era necessário para Agostinho o repasso do vivido: ele não é resultado daquilo que viveu, mas do conjunto do que viveu, do que vive, do que irá viver. Agostinho está colocando a sua vida diante de Deus, que não submete o seu olhar ao tempo: todo Agostinho é para Deus algo presente, o que foi e o que será. Para se reconciliar com Deus, precisa se reconciliar com ele mesmo, e isso requer repassar, ordenar, compreender todas as etapas de sua vida, que são ele, de maneira ainda imperfeita (X, iv, 5; X, xxx, 41-41). Colocados diante de si, os fatos de sua vida ganham coerência e ordem no tempo, conformam uma história.

Essa história, recuperada da memória pelo exercício da confissão, ocorre no tempo. Passado e futuro são a forma do tempo propriamente humano: Deus está fora da temporalidade, pois é eterno. Os animais, por sua vez, vivem em um perpétuo presente, sem memória dos fatos (ainda que exista uma forma de memória, que é a que permite ao pássaro voltar a seu ninho) nem expectativa. A memória faz do homem, homem – nem Deus, nem animal.

“A memória é o espelho do espírito, no qual este aparece na totalidade de sua experiência, no qual encontra o mundo e Deus ao mesmo tempo que sua própria subjetividade”, afirma Solignac.¹⁷⁴ Mas, para ordenar e dar sentido a isso que aparece de maneira informe, desordenada e primária, requer-se um exercício.

Quando aí estou, peço que me seja apresentado aquilo que quero: umas coisas surgem imediatamente; outras são procuradas durante mais tempo e são arrancadas dos mais

¹⁷⁴ SOLIGNAC, p. 567.

secretos escaninhos; outras, ainda, precipitam-se em tropel e, quando uma é pedida e procurada, elas saltam para o meio como que dizendo: “Será que somos nós?” E eu afasto-as da face da minha lembrança, com a mão do coração, até que fique claro aquilo que eu quero e, dos meus escaninhos, compareça na minha presença. Outras coisas há que, com facilidade e em sucessão ordenada, se apresentam tal como são chamadas, e as que vêm antes cedem lugar às que vêm depois, e, cedendo-o, escondem-se, para reaparecerem de novo quando eu quiser. Tudo isso acontece quando conto alguma coisa de memória (X, viii, 12).

Estão aqui presentes *mneme* e *anamnesis*. O que estabelece a diferença é a ação efetiva de buscar, de recuperar; uma *vontade* que pede às coisas que se apresentem e, quando não o fazem, as busca com mais tempo e as arranca do mais recôndito. Outras lembranças se colocam, e o espírito as descarta, as afasta. Há lembranças que chegam, assim, do trabalho árduo e de maneira desordenada, e outras que se apresentam facilmente e ordenadas. Sabemos que a consciência de si é própria do *cogitare*, que é o ato pelo qual a alma pensa a si mesma, não em sua individualidade empírica, mas na sua natureza em relação às razões eternas.¹⁷⁵ E assim vemos em jogo a vontade nesse processo da passagem da *nosse* ao *cogitare*, conhecimento de si atualizado no pensamento, quando o eu retorna a si mesmo para pensar em si mesmo. Podemos pensar nas implicações éticas que isso carrega: o eu se faz tarefa; a vontade é anterior a um eu que nunca chega a ser definitivo.

Da trindade vontade, entendimento e memória, a vontade tem a ver com o princípio de busca da felicidade e no entendimento se encontra o princípio da busca da verdade. Resta à memória estabelecer as bases para o princípio de unidade. Memória e identidade estão unidas de maneira direta – e problemática.

Não é (como em Locke) apenas a persistência das lembranças o que constitui a identidade, mas a vontade e o esforço¹⁷⁶ de, primeiro, transformar essas lembranças em *verbum*, em palavras interiores, e depois tecê-las, entrelaçá-las para lhes dar ordem e coerência, para se fazer em diálogo consigo e (especialmente) com um interlocutor que está para além desse “eu”, que é mais si eu do que o eu mesmo. Esse ato de palavra que constitui a invocação a Deus dá um caráter especial a esta narração; a teleologia da narração e a teleologia do constituir-se como eu estão alinhadas.

Os destinos da memória e do si estão ligados de maneira íntima, desde a incipiente postulação de um si até sua dissolução. A memória foi condição para o estabelecimento

¹⁷⁵ Ibidem, p. 560.

¹⁷⁶ Vontade e esforço que podemos aproximar da noção de *intentio*, provavelmente.

do *eu*, pois é o que faz possível o encontro de um si com um si,¹⁷⁷ mas vimos como esse *ego* frágil nunca perde seu caráter provisório. A assimilação entre memória e si insinua seu caráter aporético já no Livro I: se eu sou aquele que se relembra dos fatos de sua vida, que lugar há no meu eu para o período de minha vida de que não tenho memória, mas o testemunho dos simples, daquelas mulheres que me criaram, e pelo signo ou reflexo que constituem outras crianças?

Agostinho atravessa os nove primeiros livros com o auxílio de uma passarela, a memória, que no Livro X será desmontada. Com efeito, é chegando ao presente que o autor leva a indagação ao próprio meio que o trouxe até aqui, como se fosse um buraco negro que, após engolir o resto, engole a si próprio. A série das aporias da memória retira o solo do dado, elimina qualquer ambição de fundamento no mundo temporal e joga a busca para um outro plano. Esvaziam-se as certezas operacionais: se posso falar do tempo, se posso falar de mim, se posso operar com a memória, isso tudo não se basta sem um fundamento, como as aporias agostinianas deixam claro. As aporias da memória, então, marcam o afastamento do si ao si,¹⁷⁸ que será ratificado e radicalizado pela enumeração das tentações.

É um duvidar radical, uma forma da dúvida hiperbólica que retira todo e qualquer chão do mundo criado, retira aquilo que mais próximo tem Agostinho de si, o faz duvidar daquilo que não cabe duvidar. Assim como no Livro XI irá duvidar sobre o tempo, do qual sabe até ser chamado a dizer o que é, duvida da memória, sem a qual ele não poderia nem se nomear; duvida de si, por fim. Aquele que duvida duvida de si e, por isso, porque ainda duvida, deve se procurar em uma superação daquilo tudo que não pode ser solo firme porque a dúvida lhe retirou tal prerrogativa.

Agostinho duvida, mas não duvida como os céticos. Podemos dizer (parafraseando Nietzsche) que ele duvida melhor que os céticos. A dúvida agostiniana o lança para a frente ou para cima, o obriga a continuar andando, em vez de detê-lo. Em certo sentido, antecipa o que virá a ser o processo cartesiano: a certeza recua até um ponto em que algo deverá vir ao resgate se não se quiser ficar no isolamento, na ataraxia cética.

Concluímos, então, que a dúvida sobre a memória ocupa um lugar estratégico na obra e que a memória funciona como eixo ou coluna vertebral: foi a memória o que permitiu a construção dos nove primeiros livros. Ao duvidar sobre a memória, ao ficar evidente que não se consegue dar conta dela, tudo o que houve até aqui corre o risco de permanecer

¹⁷⁷ BOCHET, 2004., p. 300.

¹⁷⁸ Ibid., p. 305.

em suspenso, o que é relevante e está em linha com o projeto agostiniano: isso tudo, o que é da ordem do tempo, é insuficiente em si mesmo, *per se*. Não se basta. Requer recurso a um suporte ontológico de outra ordem.

A dinâmica argumentativa, com recurso à aporia, é uma marca da obra. A reflexão sobre o tempo irá seguir a mesma estratégia: a série de sucessivas aporias conduz à necessidade de uma solução que esteja além da criatura; o tempo agostiniano requer a eternidade. Assim, a memória/identidade exige esse *salto superador*, essa elevação para um outro plano.

Mas quem é esse eu residual? Quem é esse eu que pede, escolhe, afasta? *Qui* – ou *quid*? Quem é ou o que é? É um eu-narrador que conta alguma coisa *de memória*. Agostinho, autor das *Confissões*? Sabemos que não nos é dado dizer “Agostinho, autor de si mesmo”, pois o único autor dele é Deus, mas talvez seja aqui, justamente, onde a tarefa da existência humana se aproxime da tarefa do hermeneuta, e talvez seja assim que Agostinho se faz doador (ou codoador) de sentido aos fatos de sua vida. Agostinho seria assim o autor da narração de sua vida, e com isso um coautor necessário de si mesmo – com o recurso indispensável à mediação crística, à Palavra revelada.

A memória é ao mesmo tempo condição necessária para a constituição de si e origem das aporias que levam à dispersão, à dissolução da própria identidade.

Sobre essas questões trabalharemos em nosso próximo estudo.

3) Terceiro Estudo. Identidade ou identidades

a) A identidade narrativa em exercício

Chegamos aqui ao terceiro, derradeiro Estudo, uma investigação sobre noção de identidade, interrogando o texto das *Confissões* com conceitos próprios de Ricoeur.

A identidade narrativa será o ponto culminante de nossa leitura, que busca convergências e divergências, pontos em comum e contrastes entre os dois autores. Em primeiro lugar porque entendemos que nas *Confissões* há material para melhor compreender a noção ricoeuriana, que há mais do que o próprio Ricoeur aproveitou. Também porque consideramos que o conceito, sabidamente extemporâneo, pode iluminar o texto das *Confissões*, revelar potenciais de sentido (segundo a expressão de Ricoeur já referida) que não necessariamente aparecem quando se empregam outras ferramentas de leitura. cremos que há algo como uma *identidade narrativa* em jogo na visada agostiniana. Provar isso, demonstrar que isso é possível pode agregar uma perspectiva diferente de leitura da obra, que nos interessa. Ao mesmo tempo, operar com a noção de identidade narrativa, fazer uma aplicação dela ao texto pode nos ensinar sobre seus limites e suas peculiaridades – talvez a começar por seu surgimento.

Bochet propõe a hipótese de que as *Confissões* de Agostinho de Hipona tenham dado a Ricoeur o impulso a caminho da identidade narrativa.¹⁷⁹ A autora aponta trechos que poderiam sustentar essa ideia, como é o caso no capítulo inicial de *Temps et récit I*.

*Ce sera une thèse permanente de ce livre que la spéculation sur le temps est une rumination inconclusive à laquelle seule réplique l'activité narrative. (...) En un sens, Augustin lui-même oriente vers une résolution de ce genre: la fusion de l'argument de l'hymne dans la première partie du livre XI (...) laisse déjà entendre que seule une transfiguration poétique, non seulement de la solution, mais de la question elle-même, libère l'aporie du non-sens qu'elle côtoie.*¹⁸⁰

Onde essa possibilidade parece encontrar maior sustento é na referência que Ricoeur faz ao Livro XI (xxviii, 38), em que Agostinho propõe como solução às aporias do tempo a recitação de um cântico. Nessa passagem célebre, na qual aparecem o presente do

¹⁷⁹ BOCHET, 2004, p. 49.

¹⁸⁰ RICOEUR, 1983, p. 24.

passado, o presente do presente e o presente do futuro, Ricoeur encontra e aponta uma articulação entre narração e tempo.

*Tout l'empire du narratif est ici virtuellement déployé: depuis le simple poème, en passant par l'histoire d'une vie entière, jusqu'à l'histoire universelle. C'est à ces extrapolations, simplement suggérées par Augustin, que le présent ouvrage est consacré.*¹⁸¹

Ricoeur menciona explicitamente seu interesse particular na articulação entre a questão do tempo e a narração dos nove primeiros livros das *Confissões* e promete voltar ao assunto:

*Quant au rapport entre la spéculation sur le temps et la narration des neuf premiers livres, il m'intéresse au premier chef. J'y reviendrait dans la quatrième partie du présent ouvrage dans le cadre d'une réflexion sur la répétition.*¹⁸²

Esse retorno sobre a questão nunca aconteceu.

Aqui nos propomos a explorar algumas das possibilidades dessa articulação e descobrir aonde ela nos conduz.

Ricoeur entende que toda trama surge da gênese mútua entre aquilo que carrega a condição de *idem* (o caráter), o necessário e fixo, e aquilo que é por natureza contingente, mutável, eventual, como os fatos, isto é, as ações concretas, factuais, físicas do personagem. Essa é a origem da trama, que surge da tensão entre o desenvolvimento de um caráter (*caractère*) e o de uma história contada.

b) É possível falar de uma identidade nas Confissões?

Agostinho se pergunta “o que sou eu?” e “quem eu sou?” E a resposta se dá na forma de uma narração exegética que busca a interpretação dos fatos narrados,¹⁸³ e de uma exegese bíblica.

Desde o início das *Confissões*, o narrador, que fala de si, se mostra estupefato perante a comprovação do todo multiforme, da diversidade multimodal que o conforma, por

¹⁸¹ Ibid., p. 49.

¹⁸² Ibid., p. 50.

¹⁸³ “Fatos narrados” pode ser uma expressão infeliz se não manejada com atenção. O gênero em jogo é a confissão e, como tal, ele comporta uma certa narração de fatos, mas não é com intenção propriamente narrativa, no sentido duro, que Agostinho escreve. Esta ressalva deve acompanhar cada movimento de nosso texto, muito especialmente as referências à “narração” e ao “narrador”.

oposição à imutabilidade divina, que é o objeto de sua busca. Há duas forças contrapostas em ação: uma centrífuga, a força do mundo, que leva à dispersão e à multiplicidade, e outra centrípeta, força de uma busca que nasce da interioridade compreendida como elevação e que procura a imutabilidade, a unicidade, como verticalidade orientada a Deus. Na tensão entre essas duas forças transita o percurso da obra. E há as perguntas repetidas: “Quem eu sou?”, “O que eu sou?”

Sabemos que o conceito de identidade narrativa é extemporâneo, que nada significa no contexto do pensamento agostiniano. Mas, para que possamos avançar nessa direção, o primeiro problema que se põe é anterior: já a identidade pessoal não é uma questão para o bispo de Hipona. Não, certamente, nos termos da modernidade. Sabemos que o si, o eu e sua constituição e sua permanência estão em jogo, como vimos no primeiro Estudo. Mas dizer que há um si em questão pode não ser igual a afirmar que é da identidade pessoal que se trata.

A pergunta é, então: temos o direito de falar de uma *identidade* em constituição nas *Confissões*?

Para começar, vejamos o que opinam os agostinistas.

Madec fala em “perda de *identidade*, alienação”, quando a alma humana, que se situa entre Deus, no alto, o eterno, o ser, o uno, e o mundo sensível, embaixo, o temporal, o devir, o múltiplo, por orgulho, por vontade de poder e de autonomia, “por desejo de se subtrair à aliança divina, de ser *in sua potestate*”, não permanece em si mesma, onde não tem seu centro de gravidade, e cai para o baixo dela mesma: está então fora do eixo, desorientada, desequilibrada, desamparada. Nas palavras de Madec: “Lança-se em uma busca absurda do ser naquilo que não é senão devir, cambiante, múltiplo... De onde a dispersão, o esfacelamento, a fragmentação, a *perda de identidade*, a alienação”.¹⁸⁴

Madec destaca a influência platônica na questão da identidade perdida. Cita para isso Fédon, 79 c-d:

A alma, arrastada pelo corpo na direção daquilo que jamais preserva sua identidade, é ela mesma errante e perturbada... Quando, pelo contrário... se refugia nela mesma... é para o alto que se projeta, na direção daquilo que é puro, que é sempre, que é imortal, que se comporta sempre da mesma maneira... (*Deus semper idem*)... então ela para de errar e, na vizinhança dos objetos de que se trata, conserva, ela também, sempre a sua identidade e sua mesma forma de ser.

¹⁸⁴ MADEC, G. *In te supra me: le sujet dans les Confessions*, Paris: Revue de l'Institut Catholique de Paris, 1986, p. 49, grifo nosso.

E, se avançarmos mais um parágrafo na leitura do Fédon, veremos:

Examina, pois, Cebes – disse –, se de todo que foi dito se deduz isto: que a alma é o mais semelhante ao divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel e que está sempre idêntico consigo mesmo, enquanto, por sua vez, o corpo é o mais semelhante ao humano, mortal, multiforme, irracional, solúvel e que nunca está idêntico a si mesmo (80, b).

O próprio Madec lembra que em Plotino está a doutrina dos “níveis do eu” e que em Porfírio há uma espécie de ontologia espiritual segundo a qual a alma é um ser de meio (*mésè ousia*) entre dois polos: o ser supremo e o não ser. Subindo, ela encontra a felicidade e enriquece seu ser, enquanto, se cai, são a felicidade e a falta de ser o que lhe advém.¹⁸⁵

Novaes, apresentando a questão da interioridade, afirma que “*interior intimo* representa o *grau máximo de identidade* consigo mesmo a que o homem pode aspirar”.¹⁸⁶

Vemos que o uso dado por esses dois conhecedores da obra agostiniana é bem diferente. Madec fala simplesmente em “identidade” em uma sequência que parece colocar em evidência aspectos ou nomes dados ao mesmo estado da alma. *Dispersão*, *esfacelamento* e *fragmentação* parecem quase sinônimos e, em qualquer caso, apontam para o mesmo aspecto da questão: o múltiplo em contraste com o uno, a falta de unidade. “Perda de identidade” pode ser entendida como mais uma forma de nomear isso que é dado pela dispersão, o esfacelamento e a fragmentação (a perda de identidade pode reunir todas as três ou ser consequência inevitável delas), ou como mais um aspecto, diferente dos anteriores, na descrição do estado da alma, especialmente porque “perda de identidade” é seguido por “alienação”, que certamente não é assimilável a dispersão, esfacelamento e fragmentação; ou “perda de identidade” pode ainda ser um conceito próximo, quase sinônimo da alienação. Assim, para Madec, a perda de identidade pode: a) ser assimilável a dispersão, esfacelamento e fragmentação; b) ser um de três aspectos do estado da alma (1. dispersão, esfacelamento, fragmentação; 2. perda de identidade; 3. alienação) ou c) ser um estado da alma equivalente à alienação. Madec não esclarece a questão seu artigo.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Ibid., p. 50.

¹⁸⁶ NOVAES, M. *A razão em exercício – estudos sobre a filosofia de Agostinho*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 202.

¹⁸⁷ O estilo de Madec é cheio de ironias e *boutades*: é bem provável que a menção tenha propósito meramente jocoso, como o leitor pode comprovar ao ler o artigo completo. Como continuação da frase citada, ele escreve: “*Je n’insiste pas sur ces accents qu’on aurait qualifiés naguère d’existentialistes; il est aisé de les observer à chaque page des confessions du passé*”.

Novaes usa “identidade *consigo mesmo*”, e não apenas identidade. Trata-se aqui de um conceito de relação do homem, da sua alma, com aquilo que é a raiz do seu ser. Não se trata, certamente, de nenhum conceito moderno de identidade pessoal.

Uma chave de compreensão pode estar no conceito de *idipsum*, presente no Livro IX: “*Et clamabam in consequenti uersu clamore alto cordis mei: o in pace o in idipsum!*” (IX, iv, 11) *Idipsum*, que o tradutor leva ao francês como “o ser mesmo” e no qual Solignac vê dois mistérios: o da excelência divina e o do modo de ser de Deus, eterno e imutável e que, como tal, supera as capacidades da inteligência humana.¹⁸⁸ Solignac orienta para o *Comentário ao Salmo 121, 3, cuius participatio eius in Idipsum*.

Com efeito, nesse texto Agostinho destaca a fraqueza do espírito para compreender aquilo que é sempre idêntico a si mesmo, que não é uma hora isso, outra aquilo. Assim, diz, *Idipsum* é “O que é”, o eterno, aquele que disse a Moisés: “Eu sou quem sou”. Não pode ser compreendido, não pode ser apreendido, e por isso é necessário voltar ao Cristo, que é o caminho para que o homem participe do *Idipsum*, apesar de sua existência ser fluente e de, por causa da mutabilidade das coisas e da mortalidade humana, não ser possível perceber o que o *Idipsum* é.¹⁸⁹

Pareceria que há uma busca de identidade em Agostinho e que essa é a busca do ser de si mesmo, que o leva em direção a Deus. Isso se faz na articulação entre a inspeção do espírito e a procura da interioridade, com o propósito da restauração da semelhança, que a alma volte a ser a imagem de Deus.¹⁹⁰ Este é o grande movimento das *Confissões*: um esforço por deixar para trás a multiplicidade, a dispersão, a mudança do devir, própria do mortal, do temporal, do finito, na busca do repouso naquilo que permanece, que é uno, fonte do ser.

Não se trata de buscar a identidade entre esse homem mortal (o diverso) e seu ser verdadeiro. A busca da identidade consiste, precisamente, no abandono da diversidade, na reforma ou cura da alma pela eliminação da diversidade; este processo é o que a aproxima de seu ser verdadeiro, isto é, de sua identidade. Ou seja: para lograr essa identidade, o homem precisa deixar de ser o que é; sem essa reforma, sem essa mudança, a identidade é inatingível.

¹⁸⁸ SOLIGNAC, A., in AUGUSTIN, *Oeuvres*, 14, *Les Confessions, Livres VIII-XIII*, Paris: Études Agostiniennes, 1996, pp. 550-551.

¹⁸⁹ Ibid., pp. 551-552.

¹⁹⁰ NOVAES, M. *Interioridade e inspeção do espírito na filosofia agostiniana*, Analytica, 1, São Paulo: 2003, pp. 97-109.

A metáfora do espelho é corrente no contexto que nos ocupa e serve para ilustrar a ideia em jogo. Em um espelho normalmente há uma identidade entre a imagem do sujeito e a imagem que é refletida: para encontrar essa identidade basta se colocar na frente do espelho e enxergar. Mas o espelho em questão nas *Confissões* é o da Escritura, que exige do homem uma reforma ou uma cura da alma antes de conseguir lhe devolver sua imagem. É o homem que se altera em função da imagem no espelho, e não o contrário; sem essa adequação, não há identidade verdadeira que seja possível.

Estamos aqui muito distantes da noção moderna de identidade, que Taylor define como *“l’ensemble des conceptions (en grande partie informées) de ce que c’est qu’être un agent humain: le sens de l’intériorité, de la liberté, de l’individualité, et le sentiment d’appartenir à la nature (...)”*.¹⁹¹

Bochet não duvida: em Agostinho há uma busca de identidade, e se trata de identidade pessoal: *“la première partie des Confessions, les livres I a X dans lesquels Augustin raconte son itinéraire, peut être lue comme une quête d’identité”*.¹⁹² Com efeito, para Bochet é a identidade o que está em jogo nas *Confissões*, e o encontro com Deus é a única garantia de sucesso nessa busca. A autora não hesitará em aplicar à leitura das *Confissões* conceitos da hermenêutica filosófica, como o “círculo hermenêutico”.¹⁹³ Nesta chave de compreensão há uma correlação estreita entre a interpretação do texto escriturário e a atitude interior do sujeito. Cita Ricoeur em *Du texte à l’action*, quando diz que *“le soi est constitué par la ‘chose’ du texte”* e se interroga: “Não são (as *Confissões*) um esforço de Agostinho por compreender-se a si mesmo se expondo ao texto escriturário?”¹⁹⁴

Voltaremos com Bochet, pois várias das soluções que ela propõe complementam ou completam nossa leitura. Antes, porém, devemos entender se é ou não possível ler as *Confissões* como uma busca de identidade pessoal, ainda que a questão seja extemporânea e a história da filosofia nos indique o contrário; o conceito se aplica se reconhecemos algo que poderíamos entender como busca de identidade.

Creemos que a resposta pode ser afirmativa em uma certa leitura se emprestarmos para o exercício as definições ricoeurianas de identidade pessoal. Assim, vemos que há uma

¹⁹¹ TAYLOR, p. 10.

¹⁹² BOCHET, 2004, p. 295.

¹⁹³ Ibid., p. 91.

¹⁹⁴ Ibid., p. 93.

interrogação que gira em torno daquilo que Ricoeur irá compreender como identidade *ipse* e como identidade *idem*, segundo os conceitos apresentados no contexto das conclusões de *Temps et récit III* e desenvolvidos no quinto Estudo de *Soi-même comme un autre*, como resumimos na Introdução.

Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question: qui a fait telle action? Qui est l'agent, l'auteur? Il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quelle est le support de la permanence du nom propre? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question "qui?", comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le qui de l'action. L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative. ¹⁹⁵

Por essa via podemos interpretar o esforço agostiniano nas *Confissões* como uma tarefa de explicitação da aporia do uno e do diverso da identidade e a solução (ainda parcial) pela narração. Ou, como diz Ricoeur, para resolver a antinomia sem solução entre a postulação de um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, de um lado, e a ideia de que esse sujeito idêntico nada é senão uma ilusão substancialista, do outro.

A identidade que Agostinho procura será, em um certo sentido, identidade *idem*: a identidade daquilo que não muda, daquilo que é sempre idêntico a si mesmo, que não é numa hora isso, numa outra aquilo – a forma de identidade do *Idipsum*. Mas há, no processo de aproximação às condições que permitirão atingir esse estado do ser, uma identidade *ipse* em jogo: é a identidade daquele que percorre com a memória o fio de sua vida, ciente de ser ele um *mesmo*, mas confrontado com a mudança, a multiplicidade, a fragmentação. Trata-se de uma identidade fraturada que carrega aporias e carências.

Fica claro ao leitor das *Confissões* que uma identidade perfeita não pode ser atingida no plano mortal. Identidade daquilo que é igual a si mesmo, que não muda nem deixa de ser, encontra-se somente na Trindade, no *Idipsum*. Ao homem cabe a busca da identidade enquanto imagem, e como tal ele não pode abandonar um certo estado de provisoriade, a imperfeição da criatura temporal, mutável. E, se nos voltarmos para a questão da memória, novamente veremos como é o esquecimento a peça-chave, a que outorga à equação entre si, identidade e memória seu caráter dinâmico, humano.

¹⁹⁵ RICOEUR, P. *Temps et récit, III. Le temps raconté*, Paris : Seuil (Poche), 1985, pp. 442-443.

Com efeito, pensando na equação proposta por Ricoeur (si, identidade e memória), veremos que ela se resolve de maneira perfeita somente na divindade e que a criatura haverá de lidar com a fratura própria de seu caráter temporal, evidenciada pelo esquecimento.

Certamente, não é a identidade moderna, a do sujeito constituído e autossuficiente, dado e autofundado, o que se põe aqui em jogo.

Vejamos então o que acontece se lermos as *Confissões* com a definição ricoeuriana de identidade como lente. Para isso, será mister apresentar de maneira resumida o desenvolvimento da noção na obra de Paul Ricoeur.

c) Identidade narrativa: ipse e idem, entre o caráter e a palavra mantida

Se em *Temps et récit* a identidade era consequência da indagação sobre a situação temporal do homem, é em *Soi-même comme un autre* que a questão ganha uma centralidade total, em uma ótica bastante diferente e mais relevante para o nosso propósito atual. Com efeito, como destaca Reichert,¹⁹⁶ em *Temps et récit* o termo “identidade” designa uma categoria prática. “Dizer a identidade é perguntar quem é o agente, o autor da ação. Por conseguinte, a pergunta *quem?* tem por resposta a identidade de si mesmo (*soi-même*), a ipseidade.” A noção de identidade tem fundamento, assim, na estrutura temporal do texto narrativo, que constitui a história narrada do indivíduo. A identidade-ipse se opõe à identidade-idem considerada como identidade de um sujeito idêntico a si mesmo. Mas, completa, em *Soi-même comme un autre*, sem deixar de lado a tensão entre *ipse* e *idem*, outorga a esse par um caráter profícuo, como polos de uma dialética que põe o indivíduo em relação com ele mesmo. O que está em jogo é a constituição do sujeito e, por isso, o si é colocado em primeiro plano.

Explica o próprio Ricoeur:

(...) *Alors que dans Temps et récit je me demandais comment cette identité se rapporte à la constitution du temps (comment le temps humain se structure-t-il par le moyen du récit?),*

¹⁹⁶ REICHERT, C. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*, Dissertação de Mestrado, Santa Maria, RS, Brasil: 2009, pp. 52-53.

*dans Soi-même comme un autre le problème du "qui" – de la constitution du sujet – est devenu prioritaire. Le "soi" est passé au premier plan. Dans Temps et récit, le récit est pour ainsi dire souverain, il est le gardien du temps et c'est le temps qui m'occupe. Dans Soi-même comme un autre, le récit ne forme qu'un segment. Je le traite comme une transition: la narrativité est une structure de transition entre, d'une part, les structures linguistiques et praxiques, et, de l'autre, l'éthique. Plus du tiers du livre, de fait, tourne autour de l'éthique. Il y a donc eu déplacement vers la question du "qui" – sous ses différentes formes: qui parle? qui agit? qui raconte? Le problème du temps n'a pas à proprement parler disparu, mais se réduit en quelque sorte à la question du maintien de l'identité à travers le temps. Question qui justement me permet d'opérer la distinction entre idem et ipse, entre la permanence du noyau substantiel et le caractère non substantiel de l'identité narrative.*¹⁹⁷

"A identidade pessoal é o lugar privilegiado da confrontação entre dois usos maiores do conceito de identidade: *idem* e *ipse*", diz Ricoeur introduzindo, assim, a questão em *Soi-même comme un autre*¹⁹⁸.

De um lado, identidade como *mesmidade* (*mêmeté*), *idem* em latim, *sameness* em inglês, *Gleichheit* em alemão; do outro, a identidade como *ipseidade*: *ipse* em latim, *selfhood* em inglês, *Selbeist* em alemão. A diferença aparece como problema somente quando se introduz a questão da temporalidade: "*C'est avec la question de la permanence dans le temps que la confrontation entre nos deux versions de l'identité fait pour la première fois véritablement problème*".¹⁹⁹

Mesmidade é um conceito de relação e uma relação de relações, aponta Ricoeur. Em primeiro lugar, a *identidade numérica*: duas ocorrências de uma mesma coisa designada pelo mesmo nome não formam duas coisas diferentes, mas uma mesma coisa. A isso corresponde a identificação como reidentificação do mesmo, o conhecer como reconhecer. Em segundo lugar, a *identidade qualitativa*, a semelhança extrema: duas pessoas levam o mesmo vestido, isto é, roupas tão semelhantes entre si que são intercambiáveis. A isso corresponde a substituição sem perda semântica.

Ambos os componentes da identidade são irreduzíveis entre si, mas não são estrangeiros um do outro. É na medida em que o tempo é implicado nas ocorrências de uma mesma coisa que a reidentificação do mesmo pode gerar dúvida ou contestação, e é quando entra em jogo a semelhança extrema entre duas ou mais ocorrências, como critério indireto para reforçar a presunção de identidade numérica. Isso pode não

¹⁹⁷ MAJOR, René. *Entretien avec Paul Ricoeur. Langages. Éthique et responsabilité – Paul Ricoeur*, Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1994, pp. 11-35.

¹⁹⁸ RICOEUR, 1990, p.140. Nas páginas a seguir acompanharemos o desenvolvimento da questão nessa obra.

¹⁹⁹ Ibid., p. 140.

apresentar problemas em um curto tempo, mas, quando a distância entre ocorrências se faz grande, a certeza diminui, e Ricoeur evoca processos criminais e, particularmente, os referidos a crimes de guerra.²⁰⁰

Aparece então o terceiro componente da identidade, o da continuidade ininterrompida entre estados de desenvolvimento do que se considera um mesmo indivíduo: crescimento, envelhecimento, certo, mas também a mudança que ocorre em um carvalho, da semente à árvore, e em um animal, do nascimento à morte. E a mesma coisa para um homem. A demonstração dessa continuidade funciona como critério “anexo ou substitutivo” da semelhança, e repousa sobre a colocação em série ordenada de mudanças menores que, tomadas uma a uma, ameaçam a semelhança sem destruí-la. O tempo é fator de dessemelhança, de distanciamento, de diferença, e por isso um princípio de permanência no tempo conjura a ameaça que ele representa. Esse princípio pode ser a estrutura de uma ferramenta útil do qual se trocam as peças, mas continua o mesmo, ou o código genético de um indivíduo biológico: uma ideia de estrutura, a organização de um sistema, por oposição a um evento, responde a esse critério de identidade e confirma o caráter relacional da identidade. Esse caráter relacional da identidade, ausente na formulação antiga da identidade, está presente em Kant, que classifica a categoria de substância entre as categorias de relação como condição de possibilidade de pensar a mudança. Opera em Kant um deslocamento da ideia de substância, do plano ontológico ao plano transcendental: a permanência no tempo se torna assim o transcendental da identidade numérica. *“Toute la problématique de l’identité personnelle va tourner autour de cette quête d’un invariant relationnel, lui donnant la signification forte de permanence dans le temps”*,²⁰¹ afirma Ricoeur.

Ricoeur se pergunta se a ipseidade do si pode ser pensada em termos de uma forma de permanência no tempo que não implique a determinação de um substrato, mesmo no sentido relacional kantiano. Uma forma de permanência vinculada à pergunta pelo “quem?”, irreduzível ao “quê?” *“Une forme de permanence dans le temps qui soit une réponse à la question: ‘qui suis-je’.*”²⁰²

Dois termos que Ricoeur define como descritivos e emblemáticos representam os dois modelos de permanência no tempo disponíveis para falar de nós mesmos: o caráter e a

²⁰⁰ Ibid., p. 141.

²⁰¹ Ibid., pp.142-143.

²⁰² Ibid., p. 143.

palavra mantida. Entre ambos reconhecemos uma permanência que dizemos ser de nós mesmos, e Ricoeur entende que a polaridade dos dois modelos resulta do recobrimento quase total entre as problemáticas do *idem* e do *ipse* no caráter, enquanto a fidelidade a si na palavra mantida marca o afastamento extremo da permanência do si e do mesmo, atestando a irredutibilidade entre elas.

*La polarité que je vais scruter suggère une intervention de l'identité narrative dans la constitution conceptuelle de l'identité personnelle, à la façon d'une médiété spécifique entre le pôle du caractère, où idem et ipse tendent à coïncider et le pôle du maintien du soi, ou l'ipseité s'affranchit de la même.*²⁰³

Por caráter se entende o conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo: acumula a identidade numérica e qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência. Ricoeur recupera o conceito de “involuntário absoluto”, presente em *Le volontaire et l'involontaire* como estrato da existência que, junto com o inconsciente e o ser-em-vida simbolizado pelo nascimento, não pode ser mudado, ao qual nos cabe consentir. Há uma polaridade em jogo aqui entre o caráter e o uso dos poderes próprios e da ordem da decisão. Ele voltaria ao assunto em *L'homme faillible*, dessa vez apontando o caráter como polo oposto à abertura ao mundo das coisas, das ideias, dos valores e das pessoas. O autor reconhece nessas duas aproximações uma presença da mesmidade, uma “*mêmeté dans la mienneté*”.²⁰⁴

Agora se trata do caráter enquanto o outro polo em uma polaridade existencial, mas vinculado à problemática da identidade, e isso coloca em questão a sua imutabilidade, que era dada nos estudos anteriores.

*Cette immutabilité s'avère être d'un genre bien particulier, comme l'atteste la réinterprétation du caractère en termes de disposition acquise. Avec cette notion, se laisse enfin thématiser pour elle-même la dimension temporelle du caractère, Le caractère, dirais-je aujourd'hui, désigne l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne.*²⁰⁵

É por isso que o caráter pode constituir o “ponto-limite” em que *ipse* e *idem* se aproximam e se recobrem. Nesse sentido, o aspecto temporal da disposição é o que colocará o caráter na via da narrativização da identidade pessoal.

Em primeiro lugar, à noção de disposição se vincula a de hábito, como hábito que está sendo e que já foi adquirido. Ao destacar seu aspecto temporal, o hábito dá uma história

²⁰³ Ibid., loc. cit.

²⁰⁴ Ibid., p. 145.

²⁰⁵ Ibid., p. 146.

ao caráter, mas uma história em que a sedimentação recobre ou até mesmo destitui a inovação que a precedera; nessa sedimentação vê Ricoeur um recobrir-se do *ipse* pelo *idem*, mas sem abolir a diferença: “*En tant même que seconde nature, mon caractère c’est moi, moi-même, ipse: mais cet ipse s’annonce comme idem*”.²⁰⁶ Cada hábito adquirido e transformado em disposição se faz traço do caráter – mais um desses traços que, somados, constituem o caráter.

Em segundo lugar, a noção de disposição é ligada à de identificações adquiridas, pelas quais o outro entra na composição do mesmo. A identidade de uma pessoa ou de uma comunidade se faz a partir de identificações a valores, normas, ideais, modelos, heróis, nos quais a pessoa ou a comunidade se reconhecem. Reconhecer-se em e reconhecer-se a: há uma alteridade assumida, manifesta nas figuras heroicas, mas é uma alteridade que já está latente na identificação a valores que faz com que se possa colocar uma causa por sobre a própria vida. Assim, incorpora-se ao caráter um elemento de lealdade, fazendo-o voltar-se à fidelidade e ao manutenção do si.

*Ici les pôles de l’identité se composent. Cela prouve que l’on ne peut penser jusqu’au bout l’idem de la personne sans l’ipse, lors même que l’un recouvre l’autre. Ainsi s’intègrent aux traits de caractère les aspects de préférence évaluative qui définissent l’aspect éthique du caractère, au sens aristotélicien du terme.*²⁰⁷

A pessoa é irreduzível ao conceito de *idem*, mesmo quando *ipse* e *idem* se confundem ao ponto da indiscernibilidade: o caráter guarda sempre uma história e um fundo de responsabilidade ética dado pela escolha dos valores de identificação. Isso acontece por um processo paralelo à aquisição de um hábito, a interiorização que anula o efeito inicial de alteridade ou, diz Ricoeur, o traz de fora para dentro, o que ele relaciona com o superego freudiano. Nesse processo são estabelecidas as preferências, apreciações e estimações que fazem com que a pessoa se reconheça a disposições que o autor denomina “evaluativas”.

O caráter ganha assim identidade numérica, identidade qualitativa, continuidade ininterrompida na mudança e permanência no tempo e o consegue em virtude da estabilidade emprestada aos hábitos e às identificações adquiridas ou disposições. Há, destaca Ricoeur, “uma certa adesão do *que* ao *quem*” na identidade do caráter ou, dito de outra maneira, “o caráter é o *que* do *quem*”, por um recobrimento do *quem* pelo *que*, que provoca um deslocamento da pergunta “quem sou eu?” para “o que eu sou?”

²⁰⁶ Ibid., loc. cit.

²⁰⁷ Ibid., p. 147.

Mas não se deve deixar de diferenciar *ipse* de *idem*. A dialética da inovação e da sedimentação, subjacentes ao processo de identificação, cumpre a função de nos lembrar que o caráter tem uma história contraída, e Ricoeur joga com o duplo sentido da palavra contração: abreviação e afeição. O caráter contraído pelo processo de sedimentação pode ser expandido pela narração.

Ce sera la tâche d'une réflexion sur l'identité narrative de mettre en balance les traits immuables que celle-ci doit à l'ancrage de l'histoire d'une vie dans un caractère, et ceux qui tendent à dissocier l'identité du soi de la mêmeté du caractère.²⁰⁸

Na noção de palavra mantida (*parole tenue*), Ricoeur encontra o polo oposto à identidade do caráter: uma manutenção de si (*maintien de soi*) que não cabe no conceito de coisa em geral, senão somente no de *quem?*, como a constância na amizade. Manter uma promessa parece um desafio ao tempo, uma negação da mudança: ainda que meu desejo mude, ainda que eu mude de opinião ou de inclinação, eu mantereí a minha palavra. A justificação ética nasce da obrigação de salvaguarda da instituição da linguagem e de responder à confiança que o outro deposita na minha fidelidade e desenvolve suas próprias implicações temporais: uma modalidade de permanência no tempo suscetível de ser o polo que se opõe à do caráter. Ipseidade e mesmidade deixam de coincidir.

Um “intervalo de sentido” se abre entre a mesmidade do caráter e a manutenção de si mesmo na promessa, entre dois modelos de permanência no tempo. A mediação deve ser procurada na temporalidade, e é aqui que se situa a identidade narrativa, que oscila entre dois limites: o limite inferior em que *idem* e *ipse* se confundem e um limite superior em que o *ipse* coloca a questão da sua identidade sem o suporte do *idem*.

Ricoeur faz um estudo minucioso de alguns dos paradoxos da identidade pessoal, começando por Locke e Hume. Do primeiro, destaca as inconsistências na base dos argumentos que sustentam a equação entre identidade pessoal e memória. O conceito de identidade apresentado no *Ensaio sobre o entendimento humano*, sob o título “Identidade e diversidade”, parece escapar à alternativa entre mesmidade e ipseidade. Depois de dizer que a identidade resulta de uma comparação, Locke introduz a ideia da identidade de uma coisa com ela mesma: é na comparação de uma coisa com ela mesma em tempos diferentes que se formam as ideias de identidade e diversidade. Aqui encontra Ricoeur uma possibilidade de acumulação de mesmidade, em virtude da

²⁰⁸ Ibid., p. 148.

operação de comparação, e da ipseidade, na coincidência instantânea, mantida ao longo do tempo, de uma coisa com ela mesma. Os exemplos de Locke são o navio ao qual se trocam todas as peças, o carvalho que cresce de semente a árvore, o animal e até mesmo o homem do nascimento à morte. É a mesmidade que prevalece no elemento comum da permanência da organização que, como afirma Locke, não implica substancialismo.

Mais, au moment d'en venir à l'identité personnelle que Locke ne confond pas avec celle d'un homme, c'est à la réflexion instantanée qu'il assigne la 'mêmeté avec soi-même' alléguée par la définition générale. Reste seulement à étendre le privilège de la réflexion de l'instant à la durée; il suffit de considérer la mémoire comme l'expansion rétrospective de la réflexion aussi loin qu'elle peut s'étendre dans le passé: à la faveur de cette mutation de la réflexion en mémoire, la 'mêmeté avec soi-même' peut être dite s'étendre à travers le temps. ²⁰⁹

Locke acreditou poder introduzir uma cesura no curso de sua análise sem necessidade de abandonar seu conceito geral de mesmidade de uma coisa com ela mesma. Mas, com a torção da reflexão e da memória, ele substituiu mesmidade por ipseidade de maneira sub-reptícia, afirma Ricoeur.

O mais importante é, aos olhos de Ricoeur, que Locke revelou o caráter aporético da questão da identidade ao introduzir o critério de identidade psíquica. Com efeito, a este se opuseram os defensores da identidade corporal, dando lugar a um debate sobre critérios de identidade em que as aporias teriam lugar central. Aporias psicológicas sobre seus limites, as intermitências (como as do sono), seus momentos de fraqueza, mas também aporias ontológicas, como a possibilidade de creditar a continuidade da memória à existência contínua de uma alma-substância. O próprio Locke apontou paradoxos como o do príncipe do qual se transplanta a memória no corpo de um sapateiro: permanece o príncipe que ele se lembra de ter sido ou o sapateiro que os outros veem nele? Ainda que Locke resolva o assunto a favor da primeira solução, leitores modernos concluirão a impossibilidade de decidir a respeito: a questão ficará em aberto e dará lugar ao que Ricoeur chama de “era dos *puzzling cases*”.²¹⁰

Antes, porém, tinha sido aberta por Hume a “era da dúvida e da suspeita”, a partir de uma definição estrita da relação de identidade no *Tratado da natureza humana*. Uma definição que apenas deixa espaço para a identidade como mesmidade, mas que, à diferença de Locke, introduz os “graus de identidade”. Mas a grande diferença é que

²⁰⁹ Ibid., p. 151.

²¹⁰ Ibid., p. 152.

Hume não muda os critérios de assinação de identidade na passagem das coisas ao si e, ainda, exige a impressão correspondente à ideia de identidade. Visto que no exame de seu interior ele encontra apenas uma diversidade de experiências, nenhuma impressão invariável relacionada com a ideia de si, sua conclusão é que o si não passa de uma ilusão.

Contudo, aponta Ricoeur, essa conclusão, longe de fechar o debate, o abre. Ao se perguntar o que é que nos dá uma propensão tão forte à superposição de uma identidade às percepções sucessivas e nos faz supor que estamos em posse de uma existência invariável, Hume vai deixar uma marca no futuro da questão. Na explicação da ilusão de identidade é que Hume abre “os recursos de sutileza” que irão “fazer grande impressão em Kant” e dar entrada em cena de dois conceitos novos: imaginação e crença. À imaginação cabe a faculdade de passar com facilidade de uma experiência à outra quando as diferenças são sutis e graduais e, assim, transformar diversidade em identidade. A crença entra ali onde a imaginação não basta. A crença como suporte filosófico de um conceito não é problema, mas, destaca Ricoeur, dizer que a crença engendra ficções é um pré-anúncio do tempo em que a crença virá a ser incrível.

*Hume ne franchit pas encore ce pas et suggère que l'unité de la personnalité peut être assimilée à celle d'une république ou d'un Commonwealth dont les membres ne cessent de changer tandis que les liens d'association demeurent.*²¹¹

Ricoeur menciona duas possíveis objeções a Hume: ele poderia estar buscando um si que não fosse senão um mesmo e pressupondo um si que não buscava. Há um “eu” que busca em si sem se encontrar, alguém que penetra em si mesmo: com a questão “quem?”, aparece um si no momento mesmo em que ele se subtrai.

Não se deve acreditar que um critério de identidade corporal tenha maior afinidade com a mesmidade e um critério de identidade psicológica o tenha com a ipseidade, afirma Ricoeur, e destaca que o critério psicológico excede a memória. Também o critério corporal não é estrangeiro à problemática da ipseidade, toda vez que a pertença de meu corpo a mim mesmo constitui o testemunho mais forte a favor da irredutibilidade da ipseidade à mesmidade.

Aussi semblable à lui-même que demeure un corps – encore n'est-ce pas le cas: il suffit de comparer entre eux les autoportraits de Rembrandt, ce n'est pas sa mêmeté qui constitue

²¹¹ Ibid., p. 154.

*son ipséité, mais son appartenance à quelqu'un capable de se désigner lui-même comme celui qui a son corps.*²¹²

Ainda, Ricoeur duvida sobre o uso da palavra “critério” no campo desta discussão: *critério* é o que permite distinguir o verdadeiro do falso, e não está claro que ipseidade e mesmidade possam ser submetidas à prova de juízo de verdade. No caso da mesmidade, *critério* tem um sentido preciso: designa as provas de verificação e de falsificação dos enunciados sobre a identidade etendida como relação; no caso, pode-se chamar de critério a prova de verdade das afirmações sobre a identidade. Mas a ipseidade está mais no campo da *atestação*. A memória, pretendo critério psicológico privilegiado, pertence ao campo da atestação se for levado em conta o fato de que a atestação se presta a uma prova de verdade diferente de verificação ou de falsificação. Mas, afirma Ricoeur, esta discussão somente poderá ser completada quando a distinção entre as problemáticas da ipseidade e da mesmidade tenha sido firmemente estabelecida, o que irá ocorrer ao término da análise da identidade narrativa.

Ricoeur traz à discussão a obra de Parfit, *Reasons and persons*, como adversário perfeito: nela, todo o debate sobre a identidade se dá em torno das crenças, e em um registro no qual somente cabe a mesmidade, nenhum lugar restando à ipseidade. O trabalho lembra Locke pelo recurso aos casos paradoxais e Hume pela conclusão cética: os *puzzling cases* levam à conclusão de que o debate sobre a identidade é vazio de sentido, pois a resposta a esses casos é indeterminada. A questão, se pergunta o autor, é se Parfit não cai sob os mesmos questionamentos feitos a Hume: ele busca o que não poderia encontrar, isto é, um estatuto firme de mesmidade para a identidade pessoal, e pressupõe o si que busca.

Parfit dirige seu ataque às crenças de base que subjazem no manutenção dos critérios de identidade, decompondo-os em três séries: 1) o que se deve compreender por identidade, isto é, a existência separada de um núcleo de permanência; 2) a convicção de que pode ser dada uma resposta determinada em relação com a existência de uma tal permanência; 3) a certeza de que a questão é importante para que a pessoa possa reivindicar o estatuto de sujeito moral.

A primeira tese de Parfit é que a crença comum deve ser reformulada nos termos de sua tese adversa, que ele tem por única verdadeira e chama de *tese reducionista*. Nessa tese, a identidade através do tempo se volta sempre ao fato de um certo encadeamento

²¹² Ibid., p. 155.

entre *eventos* (*événements*) de natureza física ou psíquica. A condição para que essa busca de conexão possa ser realizada é uma descrição impessoal de fatos entendidos como as ocorrências que podem ser descritas sem que seja explicitamente afirmado que as experiências que compõem uma vida pessoal são a posse dessa pessoa, sem que seja afirmado que essa pessoa existe. Ricoeur recupera a tese reducionista, segundo a qual “a existência de uma pessoa consiste exatamente na existência de um cérebro e de um corpo e na ocorrência de uma série de eventos físicos e mentais vinculados entre eles”.²¹³ O que a tese exclui é que nós sejamos entidades existentes separadamente. Em relação à simples continuidade física ou psicológica, a pessoa é um fato suplementário separado, isto é, distinto de seu cérebro e de suas vivências psíquicas ou de experiências. A noção de substância espiritual é, para Parfit, uma das muitas versões da tese não reducionista e a ela se identifica o *ego* puro de Descartes. É uma de muitas, mas é a mais conhecida e pode ter uma versão materialista; o essencial é a ideia de que a identidade constitui um fato suplementário em relação à continuidade física e/ou psíquica.

A crítica de Ricoeur mostra que a tese reducionista estabelece o vocabulário de referência em que formula a tese adversária: evento, fato, descrição de maneira impessoal; em relação com esse vocabulário, a tese adversa é definida “ao mesmo tempo pelo que ela nega (o reducionismo) e pelo que ela agrega (o fato suplementário)”. Dessa maneira se elude o fenômeno central que a tese reduz: a posse por alguém de seu corpo e de suas vivências.

Le choix de l'événement comme terme de référence exprime, ou mieux opère, cette élusion ou mieux cette élision de la mienneté. Et c'est dans le vocabulaire de l'événement, issu de pareille élision, que l'existence de la personne fait figure supplémentaire. La thèse dite non réductionniste est ainsi rendue parasitaire de la thèse réductionniste, érigée en unité de compte. Or, toute la question est de savoir si la mienneté relève de la gamme des faits, de l'épistémologie des observables, finalement de l'ontologie de l'événement. ²¹⁴

Mais uma vez aparece a tensão entre *idem* e *ipse* quando se trata de identidade, e Ricoeur entende que, por ter ignorado isso, Parfit somente pode qualificar de supérfluo o fenômeno de *mienneté* em relação à faticidade do evento. Desse desconhecimento surge a conclusão de falsa aparência de que a tese dita não reducionista encontra sua perfeita ilustração no dualismo espiritual ao qual o cartesianismo é “*trop rapidement*” assimilado. Ricoeur entende que o que a teoria reducionista reduz não é somente nem

²¹³ Ibid., p. 157.

²¹⁴ Ibid., p. 158.

principalmente a *mienneté* do vivido psíquico, mas mais fundamentalmente a do próprio corpo, meu corpo. A impersonalidade do evento marca a neutralização do próprio corpo. A verdadeira diferença entre a tese reducionista e a tese não reducionista não está, entende, no suposto dualismo entre substância espiritual e substância corporal, mas entre pertença minha e descrição impessoal. Há duas perspectivas em conflito: o corpo como meu e o corpo como um corpo entre corpos, e o que a tese reducionista faz é reduzir o próprio corpo a um corpo qualquer. Com essa neutralização operada, faz-se possível a torção dada em relação com o cérebro: dizer meu cérebro é uma operação peculiar, que a rigor nada significa, pois eu não tenho percepção do meu cérebro nem nenhum traço de pertença. E, se tenho experiências em relação a meus membros na sua condição demembros, não tenho nenhuma experiência, nenhuma relação vivida com meu cérebro. Sua proximidade na minha cabeça, afirma Ricoeur, lhe confere o estatuto de uma interioridade não vivida.

Os fenômenos psíquicos colocam um problema semelhante. Deve-se poder definir a continuidade mnêmica sem fazer referência ao meu, ao teu, ao seu, e com isso se teria tirado do meio o caráter de pertença das memórias ou das lembranças. Para isso, é mister pensar em uma réplica da memória de um no cérebro do outro, e com isso a memória poderia ser tida pelo equivalente a uma pegada (*trace*) cerebral, pegadas mnêmicas que poderiam ser replicadas. Uma “quase-memória” da qual a memória ordinária seria uma mera subclasse, a das quase-lembranças das próprias experiências passadas. Somente assim o próprio pode ser caso particular do impessoal, visto que se procedeu à substituição da memória pela noção de pegadas mnêmicas, que se vinculam com o evento neutro.

*Le cas de la mémoire est seulement le cas le plus frappant dans l'ordre de la continuité psychique. Ce qui est en cause, c'est l'ascription de la pensée à un penseur. Peut-on substituer, sans perte sémantique, “cela pense” (ou: “la pensée est en cours”) à “je pense”? L'ascription à soi et à un autre, pour reprendre le vocabulaire de Strawson, paraît bien intraduisible dans les termes de la description impersonnelle.*²¹⁵

Ricoeur discute os *puzzling cases* de Parfit e a sua conclusão: que os paradoxos que deles resultam levam à indeterminabilidade das questões de identidade. Os casos, versões de transplante ou réplica de cérebros, procuram atacar a mesmidade por via da pertença, partindo da premissa de que o cérebro é equivalente da pessoa. Mas, aponta Ricoeur, são claramente paradoxos de mesmidade, possíveis somente a partir da

²¹⁵ Ibid., p. 160.

dissociação daquilo que na vida cotidiana é tido por indissociável: a conexão psicológica e o sentimento de pertença, especialmente das lembranças, a alguém capaz de se designar a si mesmo como seu possuidor. Finalmente, Ricoeur analisa e critica a discussão que Parfit faz em relação à importância da questão da identidade e sua conclusão, que reproduz em inglês: “*Identity is not what matters*”²¹⁶. Se aquilo que não pode ser decidido, o indeterminável, nos parece inaceitável, é porque nos perturba, e nos perturba porque consideramos o julgamento de identidade como algo importante. Basta renunciar a essa importância para que desapareça a perturbação.

Ricoeur destaca o papel estratégico que para Parfit tem esse ataque ao julgamento de importância da questão de identidade, pois o que está em jogo é a racionalidade da escolha ética, o si na sua dimensão ética. Mas, pergunta-se Ricoeur, a qual identidade se busca renunciar? À mesmidade ou à pertença (*la mienneté*) que, diz o filósofo, constitui o núcleo da tese não reducionista? Parfit, que não distingue entre ipseidade e mesmidade, ataca a primeira por meio da segunda e insiste em não distinguir mesmidade e pertença (*mienneté*). A crítica de Ricoeur aponta para o fato de que os argumentos de Parfit não eliminam a questão “quem?”, ainda nos casos extremos em que fica sem resposta.

*Car enfin, comment s'interrogerait-on sur ce qui importe si l'on ne pouvait demander à qui la chose importe ou non? L'interrogation portant sur ce qui importe ou non ne relève-t-elle pas du souci de soi, qui paraît bien constitutif de l'ipséité?*²¹⁷

É com o duplo objetivo de “levar a seu mais alto grau” a dialética da mesmidade e da ipseidade e completar a investigação do si narrado pela exploração das mediações que a teoria narrativa (qual é a extensão do campo prático que suscita a função narrativa) pode operar entre teoria da ação e teoria moral que Ricoeur encaminha o Sexto Estudo de *Soi-même comme un autre*, sob o título significativo de *Le soi et l'identité narrative*.²¹⁸

Como vimos, a natureza verdadeira da identidade narrativa se revela na dialética da ipseidade e da mesmidade, e é nesse sentido que a teoria narrativa serve à sua construção. Na linha do que fora trabalhado em *Temps et récit*, Ricoeur se propõe a mostrar como o modelo específico de conexão entre eventos ou fatos que constitui o

²¹⁶ Ibid., p. 163.

²¹⁷ Ibid., p. 165.

²¹⁸ Ibid., p. 167.

*enredo*²¹⁹ (*mise en intrigue*) permite integrar à permanência no tempo aquilo que parece ser o contrário sob o regime da identidade-mesmidade: a diversidade, a variabilidade, a descontinuidade e a instabilidade. E a mesma noção de intriga, transposta da ação aos personagens, é a que provoca a dialética da mesmidade e a ipseidade.

Para começar, o filósofo irá trabalhar a derivação da identidade da intriga para a identidade do personagem. Em *Temps et récit* a identidade era caracterizada em termos dinâmicos “*par la concurrence entre une exigence de concordance et l'admission de discordances qui, jusqu'à la clôture du récit, mettent en péril cette identité*”.²²⁰ Ricoeur encontra na *Poética* aristotélica o elemento decisivo para a constituição da noção de identidade narrativa. Por concordância se entende o que Aristóteles chama de “*agencement de faits*”, em tanto que na ordem da discordância são entendidas as reviravoltas que a *Poética* descreve como uma transformação regrada entre uma situação inicial e uma situação terminal. Configuração é a arte da composição que medeia entre concordância e discordância, o que Ricoeur chama de síntese do heterogêneo.

Nesta síntese do heterogêneo a trama estabelece mediações entre os vários fatos (*événements*) e a unidade temporal da história narrada, entre os componentes diferentes da ação, como intenções, causa e fortuna, e o encadeamento da história e entre a pura sucessão e a unidade da forma temporal. Essas mediações, entende Ricoeur, podem, no limite, revirar a cronologia ao ponto de aboli-la. Essas múltiplas dialéticas explicitam a oposição, já presente em Aristóteles, entre a dispersão episódica do relato e o poder de unificação do ato configurativo que é a própria *poiesis*.

A transposição da noção de trama ou enredo (*mise en intrigue*) da ação aos personagens da narração engendra a dialética do personagem, que Ricoeur entende como sendo expressamente uma dialética da mesmidade e da ipseidade. A passagem acontece quando a contingência dos fatos é transportada ao campo do narrativo: olhando para trás, para a completude temporal, a narração faz daquela contingência física, daquele fato inesperado ou surpreendente uma necessidade da narração. A necessidade narrativa transforma o fato, contingência física, em uma contingência narrativa. Esta consideração sobre a dialética estabelecida pela narração serve a Ricoeur para encaminhar sua investigação sobre a identidade, tomando da narração a capacidade de conciliar o diverso

²¹⁹ Melhor que intriga, propõe acertadamente Gagnebin. GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*, São Paulo: Editora 34, 2009, p. 171.

²²⁰ RICOEUR, 1990, p. 168.

e, assim, podendo conciliar aquilo que para Locke eram contrários: identidade e diversidade.²²¹

Esta passagem se faz operativa quando o foco muda da ação para o personagem, compreendido como aquele que faz a ação no relato, e assim como ponto fulcral da noção de narratividade em jogo. Para isso, aplica-se a noção de enredo ao personagem, entendido como categoria narrativa e, nesse sentido, homogêneo com o resto dos elementos da narração.

Ricoeur faz referência à aparente relação de subordinação da categoria do personagem à categoria da ação na *Poética*, em que a correlação entre história contada e personagem é apenas postulada.²²² Todo enredo surge da gênese mútua entre o desenvolvimento de um caráter (*caractère*) e o desenvolvimento de uma história contada. Trata-se do homem agente e *souffrant*, traduzindo com um neologismo o interessante par postulado por Ricoeur: “*homme agissant et souffrant*”.

*Le problème moral (...) se greffe sur la reconnaissance de cette dissymétrie essentielle entre celui qui fait et celui qui subit, culminant dans la violence de l'agent puissant. Être affecté par un cours d'événements racontés, voilà le principe organisateur de toute une série de rôles patients, selon que l'action exercée est une influence, une amélioration ou une détérioration, une protection ou une frustration.*²²³

Primeiro são estas transformações e depois as retribuições, em que o paciente resulta beneficiário de méritos ou vítima de deméritos segundo o agente distribua recompensas ou punições. Neste estágio, pacientes e agentes são elevados ao nível de pessoas e de iniciadores de ação, e aqui se estabelece a conexão entre teoria da ação e teoria ética – aspecto que ocupará Ricoeur em outras passagens da obra e sobre o qual não nos deteremos neste trabalho.

Não há caráter sem ação nem ação sem caráter, e esta afirmação não poderia não ter consequências relevantes no restante da indagação sobre a identidade, pois põe em um mesmo plano de necessidade aquilo que, anteriormente, relevaria da condição de idem (o caráter), o necessário e fixo, e aquilo que é por natureza contingente, mutável, eventual, como os fatos, isto é, as ações concretas, factuais, físicas do personagem.

As consequências éticas não são negligenciáveis, pelo que disto decorre quanto à posição do agente e do paciente da ação. A identidade narrativa oferece uma solução,

²²¹ Ibid., p. 170.

²²² Ibid., loc. cit.

²²³ Ibid., p. 172.

uma “resposta poética” à aporia da adscrição, que Ricoeur relaciona com a terceira antinomia kantiana; esta solução está dada pela faculdade do narrador, que define onde começa uma ação e nessa decisão outorga ao personagem um estado prévio, uma circunstância, poderíamos dizer, que é o ponto de partida de seu agir instaurador de fatos e que lhe é concomitante e simultâneo. *“Raconter c’est dire qui a fait quoi, pourquoi et comment, en étalant dans le temps la connexion entre ces points de vue.”*²²⁴

É na conjunção dos dois processos de enredo, o da ação e o do personagem, que Ricoeur encontra o ponto fulcral da solução das aporias de adscrição tratadas no Primeiro Estudo de *Soi-même comme un autre*. Com efeito, na narração o personagem possui uma iniciativa, isto é, o poder de dar começo a uma série de eventos, sem que esse começo constitua um começo absoluto, um começo do tempo, enquanto outorga ao narrador o poder de determinar o começo, o meio e o fim de uma ação. Assim, dá-se resposta à aporia de adscrição que Ricoeur vincula com a terceira aporia kantiana: a tese que coloca a ideia de um começo para uma série causal e a antítese que lhe opõe a ideia de um encadeamento sem começo nem interrupção. É o que chama de “réplica poética”, à maneira da réplica poética apresentada em *Temps et récit III* às relações entre as aporias do tempo e a função narrativa: uma resposta que não é especulativa, que coloca ambos os termos em uma relação produtiva e frutífera, por oposição à ataraxia do caminho sem saída.

Mas há uma segunda dialética que Ricoeur põe em jogo: uma dialética interna do personagem. Essa dialética se dá entre o polo da concordância, que surge da vida considerada como uma unidade na sua totalidade temporal, singular e diferente de qualquer outra, e o da discordância, segundo o qual os eventos, imprevisíveis, ameaçam a homogeneidade do todo. A síntese concordância-discordância faz com que o fato discordante se torne necessário retroativamente na história de uma vida, que é igual à identidade do personagem. Assim, afirma o filósofo, o acaso (*hasard*) vira destino. O personagem, que não pode ser compreendido fora desta dialética, não é diferente de suas experiências: pelo contrário, compartilha da identidade dinâmica da história contada. Assim, é a identidade da história contada que constitui a identidade do personagem.

La personne, comprise comme personnage de récit, n’est pas une entité distincte de ses “expériences”. Bien au contraire: elle partage le régime de l’identité dynamique propre à l’histoire racontée. Le récit construit l’identité du personnage, qu’on peut appeler son identité

²²⁴ Ibid., p. 174.

*narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage.*²²⁵

A identidade narrativa tem uma função mediadora entre *ipse* e *idem*, entre a mesmidade de um caráter e a ipseidade da manutenção do si. A dialética do personagem se inscreve no intervalo entre esses dois polos da permanência no tempo para fazer mediação entre eles, na busca da permanência no tempo vinculada à noção de identidade.

Ou seja: não há um ou outro dos polos como determinante fundamental da identidade, e nisso Ricoeur encontra a superação das aporias. *Idem* e *ipse* são necessários, elementos constitutivos da identidade, que encontra na forma narrativa o vetor adequado para estabelecer essa ponte entre aquilo que permanece e o que muda.

A narração submete a identidade do personagem a variações imaginativas, em alguns casos fruto da literatura de ficção, o que permite trazer à luz a diferença entre as duas formas de permanência no tempo que na experiência cotidiana aparecem recobertas entre si, confundindo-se. Ricoeur chama atenção sobre o espaço de variações aberto às relações entre as duas modalidades de identidade, que é, afirma, imenso.

Não acompanharemos a reflexão ricoeuriana no seu percurso pelo romance clássico e pela literatura contemporânea. Antes, buscaremos aplicar seus princípios à leitura das *Confissões*, obra difícil de classificar nos gêneros que a teoria literária oferece, o que tem levado alguns autores a falar pura e simplesmente em autobiografia, mas que certamente não deixa de ter um componente ficcional.

d) As Confissões e a pergunta “quem eu sou?”

Agostinho se faz a pergunta: quem sou? E responde com a história de sua vida. Ainda que saibamos que essa resposta se prova insuficiente, Agostinho não elabora uma “teoria da identidade narrativa”, mas a põe em exercício. Agostinho faz, nas *Confissões*, aquilo que Ricoeur descreverá e desenvolverá no plano teórico em *Temps et récit* e em *Soi-même comme un autre*. Assim, as *Confissões* servem muito mais do que para ilustrar a noção ricoeuriana: o livro é um laboratório, uma operação efetiva daquilo que Ricoeur irá postular 15 séculos mais tarde. Diferentemente de uma autobiografia moderna, em que há a narração da história de uma vida, mas não há a pergunta “quem

²²⁵ Ibid., p. 175.

sou?”, pois o autor põe-se na tarefa de narrar para os outros aquilo que já sabe que ele é. Talvez a hipótese de Bochet não esteja errada e seja nas *Confissões*, na sua estrutura e na sua proposta, que, ciente ou não, Ricoeur tenha tido inspiração para a teoria da narração como resposta às aporias da identidade.

Na continuidade de nosso trabalho, consideraremos que é a identidade entendida em termos ricoeurianos que está em jogo nas *Confissões*. Como vimos nos estudos dedicados ao si e à memória, é a identidade daquele que na continuidade da memória sabe que é aquele que foi e se interroga pelo mistério de ainda ter sido aquele de quem não tem memória; daquele que me lembro ter sido, sei que fui; o problema é aquele de que não me lembro.

(...) esta fase da vida, que não me lembro de ter vivido, acerca da qual acreditei nos outros e fiz conjecturas a partir das outras crianças, tenho dificuldade em integrá-la na vida que estou a viver neste mundo. (...) que tenho eu a ver com um tempo do qual não recordo vestígio algum? (I, vii, 12)

A memória garante a continuidade, que se faz problemática quando há carência de memória. Mas é também a memória de alguém que muda e que constata estas mudanças, se surpreende com estas mudanças e as coloca em evidência. É a identidade do todo multiforme, “uma vida multiforme, múltimoda e extraordinariamente ampla”, em busca de unidade.

Aí me encontro também comigo mesmo e recordo-me de mim, do que fiz, quando e onde o fiz, e de que modo fui impressionado quando o fazia (X, viii, 14).

E ainda:

...e isto é o espírito, isto sou eu mesmo. Que sou eu então, meu Deus? Que natureza sou? Uma vida multiforme, múltimoda e extraordinariamente ampla (X, xvii, 26).

Vimos como, ao longo de nove livros, uma narração marcada pelo tom interrogativo e pela invocação organiza os fatos de uma vida. A mão do autor está presente, há uma trama, há uma intenção, e as lembranças são tecidas com citações bíblicas e à luz de um projeto: ser testemunho de uma conversão. Na narração, começa-se com uma nomeação do narrador-protagonista do enredo propositadamente indefinida, à qual segue uma introdução marcada pelo tom interrogativo. Entre a interrogação e a invocação irá se construindo, de maneira gradual, o personagem. Ainda que tenha sido objeto de nosso primeiro Estudo, voltemos rapidamente à evolução desse personagem:

Quer o homem louvar-te, ele que é uma parte da tua criação, o homem que está cercado pela sua mortalidade, que está cercado pelo testemunho do seu pecado e testemunho de que tu resistes aos orgulhosos: e contudo quer louvar-te o homem que é uma parte da tua criação (I, i, 1).

“O homem” pode ser “este homem que fala”, pode ser qualquer homem, podem ser todos os homens. Continua com uma primeira pessoa do plural, na qual o narrador-protagonista se inclui entre o restante dos homens:

És tu que fazes com que ele se delicie em louvar-te, porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti (Idem, ibidem).

Somente então aparece a primeira pessoa do singular, com um duplo pedido: “que eu saiba e compreenda”:

Senhor, faz com que eu saiba e compreenda se devo invocar-te primeiro ou louvar-te, se primeiro devo conhecer-te ou invocar-te. (...) Que eu te procure, Senhor, invocando-te, e te invoque crendo em ti: pois a nós já foste pregado (Idem, ibidem) .

Mas há uma ressalva importante a se fazer: a mediação divina é sempre necessária – não se pode exagerar o papel desse homem que invoca:

Invoca-te, Senhor, a minha fé, a fé que tu me deste e me inspiraste pela humanidade do teu Filho, pelo ministério do teu pregador (Idem, ibidem).

Nada sabe sobre sua origem, de onde veio para “esta vida mortal”, além do que ouviu contarem seus pais, assim como dos primeiros meses de vida somente sabe pelo que lhe disseram e pelo que viu acontecer com outras crianças. Esse vazio, essa ausência na memória de um período que é de sua vida o surpreende e o enche de dúvidas. Aqui aparece o contraste entre o modo de ser da criatura, jogada no tempo, mutável, imperfeita, e o modo de ser divino, caracterizado pela imutabilidade. E Agostinho se faz uma pergunta crucial: “O que tenho eu agora a ver com um tempo do qual não recordo vestígio algum?” (I, vii, 12)

É interessante a constatação com a qual finaliza o Livro I:

(...) mesmo então eu existia, vivia e sentia, e cuidava da minha incolumidade, vestígio da secretíssima unidade da qual me vinha o ser, guardava com o sentido interior a integridade dos meus sentidos (...).

À perplexidade que provocam esses períodos da vida, dos quais não se tem memória e que tão difícil é integrar, segue o relato da *pueritia* (dos 7 aos 14 anos) e da

adulescentia (dos 14 aos 28).²²⁶ É particularmente dolorosa a lembrança do período marcado pelo despertar sexual, aos 16 anos, e da lascívia, que com o roubo das peras ocupa o Livro II, cuja segunda metade é dedicada à reflexão sobre o pecado (iluminada pela Escritura). Aos efeitos de nossa indagação sobre a questão da identidade interessa a perplexidade perante o próprio agir: roubou as peras não por querer o objeto do roubo, mas por querer o próprio ato do roubo. Ele se pergunta dolorosamente: “(...) procuro saber o que é que me deu prazer no furto e eis que não há beleza nenhuma (...)” (*Confissões*, III, vi, 12), e

Que fruto tive eu, pobre de mim, algum dia, naquelas coisas que agora me envergonho de recordar, sobretudo naquele furto em que amei o furto em si, e nada mais, quando, por um lado, ele não era nada, e, por outro lado, eu era mais desgraçado por isso mesmo? (III, viii, 16)

Agostinho quer compreender, mas precisa da iluminação divina para consegui-lo: a compreensão de si não é nem pode ser imediata. É interessante também a importância dada aos outros no próprio comportamento: sozinho, ele sabe que não teria feito aquilo.

No Livro III, além da vida dissipada na cidade e do sucesso no estudo de oratória, relata-se o encontro com a filosofia e o primeiro passo rumo à conversão. Isso acontece na leitura do *Hortênsio*, de Cícero – o primeiro de vários textos que o relato apresenta com um papel importante nas mudanças de vida do protagonista.

Foi esse livro que mudou os meus afetos e voltou para ti, Senhor, as minhas preces, e fez outros os meus votos e os meus desejos. Repentinamente se me tornou vil toda a vã esperança, e intensamente desejava com incrível ardor do coração a imortalidade da sabedoria e começava a levantar-me para voltar a ti (III, iv, 7).

Tendo mamado a fé cristã com o leite materno e imbuído pelo amor à sabedoria a partir da leitura de Cícero, Agostinho decide ler a Escritura, mas o estilo resulta torpe e deselegante ao jovem orgulhoso. Ele adere aos maniqueus, para pesar de sua mãe, que quer sua conversão – e com esta questão finaliza o terceiro livro.

O Livro IV trata do período dos 19 aos 28 anos. Logo no seu primeiro parágrafo, Agostinho faz um pedido e se interroga:

Permite-me, peço, e concede-me que eu percorra com a memória atual os meandros passados do meu erro e te imole uma vítima de júbilo. Que sou eu para mim sem ti, senão um guia que conduz ao abismo? Ou que sou eu, quando estou bem, senão uma criança que suga o teu leite ou frui de ti como alimento que não se corrompe? E quem é o homem, qualquer homem, sendo homem? (IV, i, 1)

²²⁶ *Confissões*, nota de rodapé 63, p. 14 da tradução portuguesa.

Nesses anos, o protagonista tem sucesso como professor de oratória e vive em concubinato, em uma união da qual irá nascer um filho, Adeodato. Consulta astrólogos e, ainda que instado por um homem sábio, médico, a deixar de perder o seu tempo com essas falsidades, ele ainda busca provas inabaláveis de que os resultados das adivinhações, muitas vezes certos, são devidos ao acaso, e não à observação dos astros.

Tem uma importância marcante a morte de um amigo. Muito doente, o amigo recebe, inconsciente, o batismo. Recuperada a consciência, Agostinho pretende zombar do ritual junto a ele, mas a resposta do amigo é firme: para continuar a amizade, o protagonista deve deixar de dizer aquelas coisas. A doença volta, e o amigo morre, o que faz Agostinho cair em tristeza e estupefação profundas:

Eu próprio me tornara para mim uma questão magna e perguntava à minha alma porque estava triste e porque se perturbava tanto dentro de mim, e ela nada sabia responder-me (IV, v, 10).

A morte do amigo produz o que poderíamos chamar de estranhamento com o mundo e consigo mesmo. Agostinho é infeliz, quer fugir das coisas que lhe trazem lembranças do amigo e quer fugir de si. E foge de Tagaste para Cartago.

(...) eu ficara a ser para mim mesmo um lugar infeliz onde não podia estar nem de onde me podia ir embora. Para onde fugiria de si mesmo o meu coração? Para onde fugiria eu de mim mesmo? Para onde não iria eu mesmo atrás de mim? E todavia fugi da pátria (IV, vii, 12).

Mas “não está ocioso o tempo nem ociosamente passa pelos nossos sentimentos: no espírito opera efeitos surpreendentes” (IV, vii, 12), constata e comprova que a dor pela perda do amigo passou e a amizade foi substituída por outras. O episódio, contudo, irá deixar uma marca profunda, irá semear pensamentos que veremos se desenvolverem ao longo da obra.

Em passagens como a que mencionamos, após a cena do roubo das peras, dedicada a investigar a fonte do prazer de quem peca, ou na que segue à morte do amigo, na qual Agostinho reflete sobre a amizade e o amor, aparece clara a vocação introspectiva. Somada à sutileza das análises, à sensibilidade do olhar e ao estilo elegante da escrita, deixa claros motivos que fazem com que a obra tenha sido e seja fonte de inspiração e referência para tantos autores interessados na psicologia e na autoanálise. Mas esse olhar para dentro é diferente da busca da interioridade tal como ela aparece no Livro X:

trata-se, sim, de uma interioridade, mas em um sentido diverso. Trata-se da diferença entre inspeção da alma e interioridade, dois conceitos independentes, conforme aponta já desde seu título o artigo de Novaes *Interioridade e inspeção do espírito*,²²⁷ ainda que ligados de maneira tão íntima que muitas vezes são assimilados como sendo um só. A interioridade em jogo na análise desses sentimentos que são mais difíceis de contar que os próprios cabelos (IV, xiv, 22) ainda tem a ver com a criatura temporal, refere-se ao homem e à sua alma. A interioridade do Livro X, o “*interior intimo meo*” em que se encontra Deus, é diferente porque coloca o homem a caminho do eterno, é uma interioridade que eleva. Não fazer essa distinção pode levar (e muitas vezes leva) a confusões.²²⁸

Aos 29 anos, Agostinho conhece Fausto, bispo maniqueu de grande fama e que despertara seu interesse desde muito tempo antes (V, iii, 3). Com efeito, tinha acontecido repetidamente que, encurralados pelas perguntas do jovem Agostinho, seus interlocutores avisavam que na hora de conhecer Fausto ele iria obter as respostas adequadas às suas inquietações, e por isso aguardava com ansiedade a hora do encontro. Mas a decepção foi imediata ao descobrir um homem afável, elegante e de boa prosa, mas ignorante das artes liberais e, certamente, incapaz de responder às suas perguntas, de acalmar as suas inquietações.

O protagonista deixa Cartago e se muda para Roma. Sua mãe se opõe, e ele a engana: dizendo que vai despedir-se de um amigo, embarca e parte. A mãe permanece, desgarrada pela dor e preocupada. Sabedor do encaminhamento das coisas tal como iria se dar, o narrador faz ponderações sobre a ignorância que se tem na hora da vivência, sobre suas consequências em um plano mais amplo da vida (X, viii, 15). É novamente o Agostinho narrador quem pensa e fala no momento da escrita.

Uma grave doença coloca Agostinho à beira da morte; ele atribui a cura à intervenção divina e às orações da mãe, que, ainda que ignorante da doença, pede por sua alma, lá

²²⁷ NOVAES, 2003, p. 97.

²²⁸ Confusões como a do próprio Ricoeur, que afirma que “*le privilège de l'intériorité n'y est certes pas total, dans la mesure où la recherche de Dieu donne d'emblée une dimension de hauteur, de verticalité, à la méditation sur la mémoire. Mais c'est dans la mémoire que Dieu est d'abord recherché. Hauteur et profondeur – c'est la même chose – se creusent dans l'intériorité*”. RICOEUR, 200, p. 118. A leitura parece contrapor interioridade e elevação, especialmente na primeira afirmação. Depois (e por isso reproduzimos a frase completa) há uma assimilação entre altura e profundidade, mas na interioridade Deus é *inicialmente* buscado. Como se a interioridade fosse uma etapa intermediária na busca de Deus, um degrau. Esta leitura parece-nos equivocada, marcada pela confusão entre a inspeção do espírito e a interioridade, conforme esclarece Novaes, ou pela falta de uma separação entre os planos psicológico e ontológico, conforme destacamos acima.

em Cartago. As dúvidas em relação ao maniqueísmo se fazem mais profundas e se centram na crítica às Escrituras: Agostinho não está em condições de rebatê-las, mas percebe que há algo de errado com elas e quer investigar. Enquanto isso, ele se desencanta dos alunos de Roma e atende a um chamado para um professor de retórica em Milão (V, viii, 23).

Em Milão irá ter lugar o encontro com o bispo Ambrósio, determinante no curso dos fatos. Novamente o enredo fica visível, a trama é exposta pelo narrador: ele ia embora de Roma para se livrar dos maniqueus, mas nem eles nem o próprio o sabiam (V, xii, 23). Ambrósio ilumina a compreensão de algumas passagens da Escritura cuja interpretação literal resultava difícil de aceitar, mas ele ainda não está totalmente convicto de abraçar a fé católica. Não obstante isso, decide abandonar o maniqueísmo, antepondo a dúvida às fracas certezas da seita:

(...) à maneira dos filósofos da Academia, como vulgarmente se crê, duvidando de tudo e flutuando no meio de tudo, decidi abandonar os Maniqueus, julgando que durante o tempo da minha dúvida não devia permanecer naquela seita a que já antepunha alguns filósofos (...) (V, viv, 25).

E ele se faz catecúmeno, “até que alguma certeza brilhasse”. Assim finaliza o Livro V.

O Livro VI começa com uma reflexão sobre a busca de Deus, que é feita “fora de mim”. A mãe, Mônica, junta-se ao filho e fica exultante ao saber que “(...) já não era maniqueu”, mesmo que ainda não fosse católico. Esse “já”, e a contraposição com o “ainda”, percorre e define o Livro VI, que marca o afastamento da vida passada e o encaminhamento para a conversão.

A figura do bispo de Milão, Ambrósio, ocupa um lugar central nesse processo. Escutando os sermões na igreja, Agostinho começa a ver novas maneiras de ler a Escritura, que acabam de desfazer os erros provocados pelo maniqueísmo, mas não tem acesso ao bispo para lhe perguntar diretamente o que gostaria.

Como em outras ocasiões, fatos marcantes ganham importância no enredo. No primeiro, encontrava-se o protagonista preparando um panegírico para o imperador e se sentia já embriagado pela vaidade de seu sucesso, quando deu de cara com um mendigo, bêbado e feliz. O narrador compara as felicidades de ambos, vãs porque não são a felicidade do encontro com Deus, e conta como se se sentiu mais miserável do que o mendigo. No segundo, um aluno, Alípio, frequenta os espetáculos de combate entre gladiadores, entusiasmando-se com a turba, e depois é preso, acusado injustamente de roubar. De ambos os sucessos ocorridos com o aluno tira Agostinho ensinamentos e

reflexões que conduzem no sentido geral do enredo. Da posterior decisão de Alípio, especialista em direito, de não apoiar em uma causa injusta um senador poderosíssimo, apesar de promessas de ameaças, o narrador recolhe elementos para construir, a partir dos fatos, o caráter do personagem. Diz sobre este último fato: “Pouco importante é isto; mas quem é fiel nas pequenas coisas também é fiel nas grandes” (VI, x, 16).

O final do Livro VI apresenta um Agostinho que sabe que está adiando uma decisão importante e que começa a planejar o retiro junto com amigos para se dedicarem à reflexão e à busca da verdade. Há um belo solilóquio (VI, xi, 18-19), resumo das dúvidas e das hesitações de quem está no ponto da virada de rumo, mas protela o momento de agir.

O sétimo livro é dedicado por inteiro a discussões com suas velhas crenças maniqueias sobre o ser divino e a origem do mal. Aqui têm um papel importante os livros dos neoplatônicos, que Agostinho lê à luz da Escritura. Ainda que não haja fatos narrados neste livro, a mudança que se iniciara começa a tomar forma e se antecipa o que virá nos livros seguintes.

E, admoestado a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque fizeste meu auxílio. (...) E, logo que te conheci, tu arrebataste-me, para que eu visse que é aquilo que via e que eu, que isso via, ainda não sou (VII, x, 16).

Acabaram as dúvidas quanto a Deus, e Agostinho busca mais firmeza, e não mais certezas. Assim começa o Livro VIII, destacando também que, se nas certezas quanto à vida espiritual ele já estava bem, na vida temporal tudo ainda vacilava. Mais uma vez, um encontro, uma pessoa irá influenciar fortemente o curso da ação. Trata-se, desta vez, de Simpliciano, homem sábio que levava muitos anos vivendo de acordo com aquilo que Agostinho desejava e ainda não conseguia realizar, isto é, uma vida dedicada a Deus e afastada da vaidade secular. Simpliciano relata a história da conversão de Vitorino, famoso orador romano e tradutor daqueles livros neoplatônicos que Agostinho lera com interesse, e o relato impressiona fortemente o ouvinte, mas ele ainda não chega à conversão.

Uma passagem central é a que se refere à vontade e ao poder de mudar. Para nossa leitura, isto irá se provar da maior relevância.

O inimigo dominava meu querer, e dele para mim fizera uma cadeia, e amarrara-me com ela. Porque da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando se não resiste ao hábito, nasce a necessidade. Com estes como que pequenos elos ligados entre si – daí eu chamar-lhe “cadeia” – mantinha-me preso a dura servidão. Pois a nova vontade, que eu começava a ter, a de te servir sem retribuição e querer fruir

de ti, ó, Deus, única alegria segura, ainda não era capaz de superar a primeira, consolidada pelos muitos anos. Deste modo, estas minhas duas vontades, uma velha, outra nova, aquela carnal, esta espiritual, lutavam entre si e, opondo-se uma à outra, destroçavam-me a alma (VIII, v, 10).

Analisando a luta da carne contra o espírito, agrega Agostinho que “havia mais de não eu”, pois “mais o sofria, contra vontade, do que o fazia, querendo” (VIII, v, 11). A crença ainda não consegue dominar a vontade, e isso é vivido como um eu/não eu em oposição a si mesmo. Esta constatação e a forma de expressá-la são de importância medular para a nossa proposta de leitura.

Novamente recorre o autor a um relato dentro do relato para marcar um ponto de inflexão na trama. Novamente é um texto que provoca a mudança. Agostinho escuta de Ponticiano a história de dois cidadãos a serviço de palácio que, lendo num passeio, por acaso, a história do monge egípcio Antão, decidem abandonar a vida no século em favor de um retiro religioso e o fazem de maneira imediata. Pressa de uma forte perturbação, envergonhado pois com toda a ciência à disposição, e tendo se passado tantos anos desde que decidira ir atrás da verdade, ainda relutara em tomar o caminho reto, se retira em um jardim, com Alípio. Segue-se uma nova reflexão sobre a vontade, vinculada com a refutação da teoria maniqueia das duas naturezas, e uma crise de prantos. Agostinho se afasta de Alípio e senta-se embaixo de uma figueira, invocando Deus e pedindo ajuda para dominar sua vontade. Nesse momento ele escuta a voz de uma criança que, em uma casa vizinha, diz e repete muitas vezes o famoso “*tolle lege*”, “pega, lê”. Entendendo que se trata de um sinal, Agostinho abre um códice e lê uma incitação a deixar a vida mundana e se dedicar a Deus. Sendo tudo de que precisava para finalizar o processo de conversão, Agostinho corre a contar à mãe, e assim se fecha o Livro VIII.

“Quem sou eu e como sou eu?”, pergunta-se Agostinho no parágrafo inicial do nono livro, e “Que mal há que não o tenham sido os meus atos, e, se não os meus atos, as minhas palavras, ou, se não as minhas palavras, a minha vontade?” Louvando a Deus, ele se interroga sobre o processo da conversão em que deixou de querer o que não queria e passou a querer o que Deus queria, quando deixar de lado as futilidades foi alegria, ainda que antes tivesse sido pesar.

Já converso, ele adia o tempo de deixar a vida de professor e assumir sua decisão perante os homens, mas dessa vez não por duvidar, e sim para não parecer arrogante diante daqueles que lhe confiaram a educação dos filhos. Uma doença nos pulmões irá dar-lhe a desculpa adequada. Parte para Roma com os amigos e o filho, e um amigo,

Verecundo, empresta a quinta de Cassiciaco para o retiro do grupo. É aqui que nascem algumas das obras mais conhecidas de Agostinho: *Contra academicos*, *De beata uita*, *De ordine* e *Soliloquia*, além de algumas cartas (IX, iv, 7). A recordação daquelas épocas é doce para o narrador, diferentemente das fases anteriores, marcadas pelas lamentações. Uma dor de dente é curada milagrosamente pelo poder das preces, registra a narração (IX, iv, 12). Ocorre o batismo de Agostinho e do filho natural Adeodato, então com 15 anos; menciona-se a prematura morte do filho, e também seus dotes intelectuais, refletidos no texto de *De magistro*, em que ele é o interlocutor real de Agostinho.

Agostinho relata um episódio de resistência cristã perante o poder imperial, na igreja de Milão, um milagre que ali acontecera e o papel fervoroso de sua mãe, Mônica, nos sucessos. Enquanto ele e os companheiros de retiro, em número aumentado, procuram um destino na África para instalar-se de maneira definitiva, Mônica morre. “Passo muitas coisas em silêncio porque tenho muita pressa”, afirma Agostinho, mas ele diz que não irá calar o que se refere à mãe. Com efeito, traça um esboço biográfico dela, desde a infância até a morte, um panegírico, relatando cenas que permitem compreender o caráter da mulher pelas suas ações.

A morte de Mônica marca o ponto final da rememoração autobiográfica. Com efeito, o Livro X começa com uma invocação, seguida de uma reflexão sobre a utilidade da confissão: para que contar a Deus o que ele já sabe e não poderia não saber? Confessar-se é se colocar perante Deus, que reforma e cura a alma. Mas Agostinho confessa a Deus e também aos homens e esclarece: confessa quem ele é, no momento da confissão, e não quem ele foi: mostra de si tudo o que sabe de si. E o fruto dessa confissão é ajudar na conversão dos outros homens. (X, iii, 4; X, iv, 5-6).

Mas existe um limite para o autoconhecimento: “há alguma coisa do homem que nem o próprio espírito do homem, que nele está, conhece” (X, v, 7). Por isso, Agostinho diz:

Confessarei, pois, o que sei de mim; confessarei também o que de mim ignoro, porque o que sei de mim sei-o porque tu me iluminaste, e o que de mim ignoro não o sei, enquanto as minhas trevas se não tornarem como o meio-dia na tua presença (X, v, 7).

O homem tem em si um fundo, um fundamento inapreensível, o si é opaco a si mesmo – há um enigma que permanece.

O tempo verbal mudou de pretérito para futuro. Agostinho *confessará*, diz. Ele não mais rememora, mas escreve e narra, e o tempo da narração atingiu o momento da escrita.

Nesse presente transcorre o Livro X, que continua com a recapitulação da busca de Deus nas criaturas até o momento, fulcral, do encontro consigo mesmo.

Dirigi-me, então, a mim mesmo e a mim mesmo disse: “Tu quem és?” E respondi: “Um homem”. E eis que estão em mim, ao meu serviço, um corpo e uma alma, uma coisa exterior, outra interior. Qual destas coisas é aquela em que eu devia procurar o meu Deus, que eu já tinha procurado por meio do corpo desde a terra até ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios dos meus olhos? Mas o interior é, sem dúvida, o melhor. Por isso a este, como presidente e juiz, é que todos os mensageiros do corpo faziam saber as respostas do céu, da terra, e de todas as coisas que neles existem, quando dizem: “Não somos Deus” e “Foi ele quem nos fez”. O homem interior conheceu estas coisas por meio do homem exterior; eu, enquanto homem interior, conheci estas coisas, eu, enquanto espírito, por meio da capacidade de sentir meu corpo. Interroguei a mole do universo acerca de meu Deus, e ele respondeu-me: “Não sou eu, mas foi ele que me fez” (X, vi, 8).

e) Identidade narrativa nas Confissões

Até aqui chega a evolução do personagem. Olhando para o eu/si que foi objeto de nosso primeiro Estudo e para este rápido desenvolvimento dos nove primeiros livros que apresentamos aqui, acreditamos ter elementos suficientes para provar a pertinência de uma leitura que tenha como chave o conceito de identidade narrativa. Como vimos, em *Soi-même comme un autre*, Paul Ricoeur desenvolve algumas condições segundo as quais a narração pode dar conta da identidade:

- A concorrência entre uma exigência de concordância e a admissão de discordâncias que, até o fechamento da narração, colocam em perigo a identidade.
- A dialética do personagem como dialética da mesmidade e da ipseidade, quando a contingência dos fatos é transportada ao campo do narrativo e a necessidade narrativa transforma o fato, contingência física, em uma contingência narrativa.
- A narração exercendo a capacidade de conciliar o diverso e, assim, podendo conciliar aquilo que para Locke serão contrários: identidade e diversidade.
- Como essa passagem se faz operativa quando o foco muda da ação para o personagem, compreendido como aquele que faz a ação no relato, e assim como ponto fulcral da noção de narratividade em jogo.

Isso tudo está presente de modo claro nas *Confissões*, e cremos ter demonstrado como é possível entender que a obra é conduzida por uma busca da identidade do personagem. Assim, corroboramos a ideia de que as *Confissões* podem fornecer, no mínimo, uma ilustração do conceito de identidade narrativa que está no coração da hermenêutica

ricoeuriana. Mas, como dizemos, nossa proposta não é original. Com efeito, Isabel Bochet, entre outros, trabalha com essa hipótese, ainda que em um outro e com uma visada diferente da nossa.

A abordagem que Bochet faz das *Confissões* com a identidade narrativa ricoeuriana como ferramenta ocorre em um contexto mais amplo, na obra *Le firmament de l'Écriture, l'herméneutique augustinienne*,²²⁹ cujo propósito declarado é renovar a aproximação ao pensamento agostiniano, aprofundando para isso o estudo da hermenêutica escriturária no autor e colocando em relevância a relação de Agostinho com a Escritura.

Na filosofia de Agostinho não se lê a Escritura como se lê um livro qualquer. Somente quem se submete à autoridade do texto escriturário pode aceder à sua compreensão. Mas esta se mostra, a partir desse fato, indissociável da transformação do leitor. É neste sentido que se pode falar de “círculo hermenêutico” para qualificar a relação do homem com a Escritura na doutrina agostiniana. Tomar em conta esse círculo hermenêutico é uma chave para apreender a unidade das *Confissões*.²³⁰

Na hipótese da autora, não é possível interrogar sobre a hermenêutica escriturária sem compreender a relação do sujeito com a Escritura, e isso em dois planos: como se acede a uma leitura fecunda e como essa leitura modifica a interpretação de si mesmo e do mundo do leitor. É isso que ela vê acontecendo nas *Confissões*: Agostinho faz uma reinterpretação da própria vida à luz da Escritura, e é isso que interessa descobrir no relato retrospectivo dos fatos de sua vida.²³¹ A noção de círculo hermenêutico é fundamentada em *De doctrina christiana*, obra em que Agostinho detalha o itinerário espiritual de ascensão a Deus, no qual a leitura escriturária é um passo necessário, um dos sete degraus.²³² Assim, as *Confissões* não são uma autobiografia, e sim um exercício espiritual destinado a reformar a alma, mas que tem como passagem necessária a releitura, a reinterpretação dos fatos da própria vida, que são objetivados e feitos significativos na escolha do narrador.²³³

²²⁹ BOCHET, 2004.

²³⁰ Ibid., p. 154.

²³¹ Ibid., pp. 17-20.

²³² Cf. nota de rodapé 78, nesta Dissertação.

²³³ BOCHET, 2004 , p. 277.

Aquele que busca não acede à sua *identidade* senão pela mediação do texto escriturário, sob o olhar de Deus. Assim, o homem, longe de ser o fundamento de seu ser, é constituído pelo chamado de Deus que chega a ele pela mediação da Escritura.²³⁴

A autora entende que a primeira parte das *Confissões*, os dez primeiros livros, pode ser lida como uma busca de identidade que se faz por via narrativa e que está caracterizada por uma tríplice oposição: exterioridade/interioridade, dispersão/unidade e inquietude/repouso; essas oposições se vinculam de maneira estreita com a dimensão temporal do homem. A incapacidade para encontrar a si mesmo está dada por uma alienação interior: o sujeito foge de si mesmo, deixa a própria interioridade e se abandona às realidades exteriores e corporais.²³⁵ Há uma inadequação de si a si, que fica evidente na análise da memória, memória esta que é condição de presença a si mesmo e que faz possível o vínculo entre meu passado, meu presente e meu futuro. Mas não basta somente lembrar: é necessário o ato pelo qual se busca fazer a unidade, esforço do sujeito por tecer os dados da consciência e lograr a unidade da vida.²³⁶ O homem é e continua sendo enigma para si mesmo, e isso, a ignorância essencial sobre si, é que o leva a se apoiar em Deus.

As *Confissões* são, nesta leitura, um exercício destinado a fornecer uma reinterpretação da experiência da conversão no presente. Esta reinterpretação, comum a todo trabalho de memória, se dá de maneira especial quando esse trabalho de memória se faz em uma escrita.

*Écrire le récit de sa vie suppose, en effet, une objectivation de son propre passé, un choix d'événements que l'on juge significatifs, une "configuration" signifiante des éléments retenus. Écrire requiert encore la recherche de la forme adéquate à ce que l'on veut communiquer, mais cette recherche contribue en retour à révéler le sujet à lui-même. Les médiations culturelles, notamment les textes et les récits qui habitent l'auteur, le conduisent à "épurer" et à "clarifier" sa propre vie. Le travail d'écriture est de la sorte un travail sur soi: il est un "acte", une manière de se donner forme à soi-même et d'engager son propre avenir.*²³⁷

É por esse caminho que Bochet chega à noção de identidade narrativa como possível chave de interpretação das *Confissões*: a iluminação do passado por Deus, a transformação operada no presente e a abertura para o futuro são, afirma a autora, a

²³⁴ Ibid., p. 157.

²³⁵ Ibid., pp. 295-296.

²³⁶ Ibid., pp. 300-302.

²³⁷ Ibid., p. 277.

maneira concreta pela qual Agostinho recebe sua identidade de Deus.²³⁸ É pela narração autobiográfica que se apreendem a unidade e o sentido de uma vida na diversidade de seus momentos. Mas isso não se faz independentemente da busca de Deus: a unidade somente é possível na eternidade; no tempo, cabe à criatura lidar com a dispersão e a fragmentação da vida.

A narração oferece uma solução à dispersão, mas é uma solução que não escapa à condição mortal: a única via para abandonar a dispersão é Deus. No encontro com Deus é que a unicidade é possível. “Fixar-me-ei e consolidar-me-ei em ti, na minha forma, que é a tua verdade” (XI, xxx, 40), afirma Agostinho. Bochet entende que existe uma vinculação direta entre os dez livros autobiográficos e os três livros exegéticos e desenvolve uma longa argumentação para provar este ponto. Assim, o enigma sobre si tem relação estreita com o enigma sobre o tempo. Podemos afirmar que o tempo se interpõe entre o homem e sua identidade. Por isso, o homem deve realizar sua busca em duas fases: nos fatos de sua vida, que ele deve iluminar pela Escritura para lograr compreendê-los; e na própria Escritura, o que Agostinho faz nos livros XI, XII e XII.

Duas coisas, porém, Bochet não faz. A primeira é definir o que ela entende por identidade pessoal, qual é a raiz e quais são os alcances desse conceito que ela acha possível trabalhar nas *Confissões* como um de seus eixos principais. A segunda é atentar para a distinção ricoeuriana entre identidade *ipse* e identidade *idem*, que no caso se prova extremamente frutífera.

f) O *idem* nas *Confissões*

Uma das marcas distintivas da forma como Agostinho aborda a discussão sobre o si/eu pode ser melhor compreendida à luz do que Ricoeur virá chamar de dialética entre *ipse* e *idem*. Agostinho encara de peito aberto as aporias que, filhas da condição temporal do homem, abrem um abismo entre o uno e o múltiplo, entre aquilo que permanece e o que muda. E se pergunta: como eu, agora, posso ser também aquele que não sou mais? Onde está o fio condutor que une o adulto que escreve com aquele jovem pecador, com a criança egoísta e refratária ao estudo, com aquele ser que mama do peito materno com avidez e do qual não se tem memória ou com o ser que cresce no ventre materno e de quem não há como ter conhecimento direto?

²³⁸ Ibid., p. 278.

A narração providencia uma resposta provisória a essas perguntas. O enredo consegue dar conta das diferenças na medida em que a história de uma vida é contada.

Está claro que o que, para Ricoeur, é solução para Agostinho é constatação de um fracasso. Organizar os fatos da vida à maneira de um cântico, ou em uma narração, serve ao filósofo hermeneuta, que busca dar coerência ao diverso, que busca constituir uma identidade alicerçada na narração. Mas, para o bispo de Hipona, o cântico que passa no tempo é idêntico à vida do homem e às gerações da humanidade naquilo que o leva à busca do eterno: eles estão no tempo, pertencem ao mundo da Criação e, com isso, estão submetidos à lei do tempo. São o dissimile *porque* estão no tempo, e para resolver isso não basta buscar nesse tempo organização e coerência.

Enquanto um *ipse* pode ser encontrado pela narração, a identidade *idem* permanece inatingível. Preciso alcançar esse eu mais eu do que eu mesmo para deixar de ser diverso de mim mesmo, e para isso o eu com fundamento em Deus deve substituir este eu humano e mortal. Esse eu interior deve ocupar o seu lugar como centro do meu eu para que a dessemelhança desapareça. E esse eu interior somente será atingido no encontro com Deus, encontro para o qual as *Confissões* são um exercício necessário, porém não suficiente.

E, enquanto o eu interior seja diferente do eu do homem mortal, está claro que não há identidade, pois haverá uma dessemelhança entre o *eu* e esse outro eu mais eu do que eu mesmo. Seria a identidade entre dois si afastados, diferentes, alheios: o si da criatura, do mortal, o si temporal, de um lado; e o si que está no interior mais íntimo a si mesmo, o si que participa da eternidade, da imutabilidade divina, o si que não está sujeito ao devir, ao mudar. Seria a identidade de um si disforme que não é ele próprio e que por isso é diverso, dessemelhante de si e que busca, justamente, a sede da unidade, e que por isso dirige sua busca para Deus.

Nesse caso, a *identidade idem* seria alcançada somente no encontro com Deus, isto é, fora do plano temporal, como fica claro no final do Livro XI (cf. *Confissões*, XI, xxix, 39).

Vejamos se é possível afirmar que há uma identidade *idem* em jogo nas *Confissões*. Cremos que sim, que seja o caso. Temo-nos focado bastante na questão da ipseidade, postergando a mesmidade, que também é constitutiva da identidade narrativa e, por isso, devemos voltar com alguns conceitos já apresentados.

Como vimos antes, Ricoeur trabalha a identidade narrativa, que fora apresentada no terceiro volume de *Temps et récit*, em *Soi-même comme un autre*. No quinto Estudo, ele

fala da identidade pessoal como o lugar privilegiado da confrontação entre os dois usos principais do conceito de identidade: da identidade como mesmidade e como ipseidade. A diferença com o *ipse* se faz visível quando entra em jogo a dimensão temporal.

A mesmidade é um conceito de relação e uma relação de relações: a identidade numérica, identidade como unicidade, como oposto de pluralidade; e a identidade qualitativa ou semelhança extrema – à qual corresponde a substituição sem perda semântica.

Ambas as componentes são mutuamente irreduzíveis, mas nem por isso estrangeiras. Na medida em que o tempo é implicado na sequência de ocorrências da mesma coisa, a reidentificação do mesmo pode despertar dúvida ou contestação: a semelhança extrema entre duas ou muitas ocorrências pode então ser invocada como critério indireto para reforçar a presunção de identidade numérica. Essa fraqueza do critério de semelhança quando se passa muito tempo leva ao uso de um outro critério, que revela a terceira componente da noção de identidade: a continuidade ininterrupta entre dois estádios de desenvolvimento daquilo que consideramos o mesmo indivíduo: um animal que envelhece, uma árvore que cresce a partir da semente, um homem desde o nascimento até a morte.

A ameaça que o tempo representa para a identidade permanece, e por isso resta colocar, na base da semelhança e da continuidade ininterrupta da mudança, um princípio de permanência no tempo, como a ideia de estrutura, oposta à de evento ou ocorrência (*événement*), que confirma que a identidade é relacional. Na busca de um critério de permanência que responda à pergunta “quem?”, e não à pergunta “o quê?”, que não seja redutível ao conceito de substância, a permanência no tempo se faz, assim, o transcendental da identidade numérica, afirma Ricoeur.

Há dois modelos de permanência no tempo: o caráter e a palavra mantida. Da polaridade desses dois modelos de permanência da pessoa resulta que a permanência do caráter representa o recobrimento quase completo das problemáticas do *idem* e do *ipse*, enquanto a fidelidade a si na manutenção da palavra dada constitui o afastamento extremo entre a permanência do si e a do mesmo e, por isso, marca de maneira incontestável a irreduzibilidade entre ambas as problemáticas. A identidade narrativa servirá para construir uma identidade pessoal entre os polos do caráter, em que *idem* e *ipse* tendem a coincidir, e o da manutenção do si, em que a ipseidade se afasta da mesmidade.

Mas o que é caráter?

*J'entends ici par caractère l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même. Par les traits descriptifs que l'on va dire, il cumule l'identité numérique et qualitative, la continuité ininterrompue et la permanence dans le temps. C'est par là qu'il désigne de façon emblématique la mêmeté de la personne.*²³⁹

Conjunto de marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo. Cúmulo da identidade numérica e qualitativa, continuidade ininterrupta e permanência no tempo, é isso a *mesmidade* da pessoa, é isso o *idem*.

Em *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur trabalhara a noção de caráter, na época considerado como involuntário absoluto por oposição ao involuntário relativo da ordem da decisão voluntária. Com o inconsciente e o ser-em-vida simbolizado pelo nascimento, fazia parte da camada na existência que não poderia ser mudada, à qual nos cabe consentir. Este caráter assim considerado era imutável.

Em *L'homme faillible*, Ricoeur voltará ao assunto, dessa vez no registro do tema pascaliano da desproporção da não coincidência entre a finitude e a infinitude. O caráter era apresentado como uma maneira de existir segundo uma perspectiva finita afetando a minha abertura no mundo das coisas, das ideias, dos valores, das pessoas. A mesmidade do caráter era colocada em evidência, ao preço do que Ricoeur chama de “uma insistência excessiva sobre a imutabilidade”.²⁴⁰ A perspectiva se colocava como “origem zero” do campo total de motivação, sendo o nascimento o “*déjà là*” do caráter, o que permitia definir o caráter como natureza imutável e herdada. Mas, ao mesmo tempo, a aderência à problemática da existência coloca o caráter em relação com a *mienneté*, ao ponto em que Ricoeur afirma: “*Le caractère (...) c'est la mêmeté dans la mienneté*”²⁴¹ Essa oposição, afirma o filósofo, se justificava, de um lado, em uma antropologia atenta à “falha” da existência, que faz possível a “queda” no mal, e do outro pronta a interpretar a desproporção responsável da falibilidade em termos do par finito-infinito. A vantagem estava em colocar o peso da fragilidade no terceiro termo, lugar da falha existencial, semelhante ao que ocorre com a narratividade em *Soi-même comme un autre*, mediador entre dois extremos.

²³⁹ RICOEUR, 1990, p. 144.

²⁴⁰ Ibid., p. 145.

²⁴¹ Ibid., p. 144.

O caráter aparece como o outro polo de uma polaridade existencial fundamental. Mas não é na perspectiva da abertura como polo finito da existência que o interpreta, mas em função de seu lugar na problemática da identidade.

Ce déplacement d'accent a pour vertu principale de remettre en question le statut d'immutabilité du caractère, tenu pour acquis dans mes analyses antérieures. En fait, cette immutabilité s'avère être d'un genre bien particulier, comme l'atteste la réinterprétation du caractère en termes de disposition acquise. Avec cette notion, se laisse enfin thématiser pour elle-même la dimension temporelle du caractère. Le caractère, dirais-je aujourd'hui, désigne l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne. C'est à ce titre que le caractère peut constituer le point limite où la problématique de l'ipse se rend indiscernable de celle de l'idem et incline à ne pas les distinguer l'une de l'autre. Il importe par conséquent de s'interroger sur la dimension temporelle de la disposition: c'est elle qui remettra plus loin le caractère sur la voie de la narrativisation de l'identité personnelle.²⁴²

Está claro que o caráter não é imutável, ainda que seja “o que permanece”: a dimensão temporal se faz presente. Também resulta evidente que é no caráter que *ipse* e *idem* se aproximam a ponto de se tornarem indiferenciáveis um do outro.

Em primeiro lugar, a noção de disposição se vincula à de hábito, como hábito sendo adquirido (“contraído”, aponta Ricoeur) e como hábito já adquirido. Trata-se de aspectos claramente relacionados com a temporalidade e o que seria uma história do caráter, uma história em que a sedimentação tende a cobrir e até mesmo abolir a inovação que a precede. Essa sedimentação outorga ao caráter uma permanência no tempo que Ricoeur interpreta como um recobrimento do *ipse* pelo *idem*, mas sem que isso signifique abolir as diferenças. Como segunda natureza, o caráter se equivale ao si, si mesmo, *ipse*, mas um *ipse* que se anuncia como *idem*. Cada hábito contraído, adquirido e transformado em disposição durável constitui um traço, ou seja, um signo distintivo pelo qual se reconhece uma pessoa, se a reidentifica como sendo a mesma. O caráter não é senão o conjunto desses signos distintivos.

Em segundo lugar, vincula-se a noção de disposição ao conjunto de identificações adquiridas pelas quais o outro entra na composição do mesmo. Em grande parte, a identidade de uma pessoa ou de uma comunidade é constituída pela identificação a valores, normas, ideais, modelos e heróis nos quais a pessoa ou a comunidade se reconhecem. “*Le se reconnaître-dans contribue au se reconnaître-à...*”,²⁴³ afirma Ricoeur, e agrega que a identificação a figuras heroicas deixa clara essa alteridade assumida, que já está latente na identificação a valores. Como esta última se vincula com a lealdade e,

²⁴² Ibid., p. 146.

²⁴³ Ibid., p. 147.

assim, com a manutenção do si (*maintien de soi*), resulta claro que não é possível pensar em um *idem* sem um *ipse*, ainda quando um recobre o outro. Com efeito, há traços de caráter que demandam uma escolha e que, assim, definem o fundamento ético do caráter.

*Cela se fait para un processus parallèle à la contraction d'une habitude, à savoir par l'intériorisation qui annule l'effet initial d'altérité, ou du moins le reporte du dehors dans le dedans. (...) Ainsi se stabilisent les préférences, appréciations, estimations, de telle façon que la personne se reconnaît à ses dispositions qu'on peut dire évaluatives. C'est pourquoi un comportement qui ne correspond pas à ce genre de dispositions fait dire qu'il n'est pas dans le caractère de l'individu considéré, que celui-ci n'est plus lui-même, voire qu'il est hors de soi.*²⁴⁴

Essa estabilidade emprestada aos hábitos e às identificações adquiridas garante a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta na mudança e a permanência no tempo. Tudo o que define a mesmidade. O caráter expressa o *o quê?* do *quem?*, afirma Ricoeur. Há um recobrimento do *quem?* pelo *o quê?* que faz deslocar da questão *quem sou eu?* para a questão *o que sou eu?* Mas isso não elimina a necessidade da distinção entre ambos os aspectos da identidade nem apaga a constatação de que o caráter tem uma história, o que fica evidente pela dialética da inovação e da sedimentação, subjacente ao processo de identificação. A história do caráter é uma história *contraída*. Ricoeur usa a palavra e destaca a polissemia: abreviação e afeção. Sendo assim, resulta possível que o chamado “polo estável” do caráter tenha uma dimensão narrativa, como a noção de “caráter” identificada à de personagem que uma história sugere. “*Ce que la sédimentation a contracté, le récit peut le redéployer*”²⁴⁵ afirma Ricoeur, que também diz:

*Ce sera la tâche d'une réflexion sur l'identité narrative de mettre en balance les traits immuables que celle-ci doit à l'ancrage de l'histoire d'une vie dans un caractère, et ceux qui tendent à dissocier l'identité du soi de la mêmeté du caractère.*²⁴⁶

A reflexão sobre a palavra mantida, como polo oposto ao caráter, serve para mostrar um modelo de *manutenção do si* assentado na resposta pura à pergunta “quem?” Não há lugar para um “o quê?” quando se trata da fidelidade à palavra dada ou da constância na amizade. Assim, fica clara a distinção entre o aspecto substancial do caráter, aquilo que persiste no tempo, e o desafio ao tempo que representa um si mantido para além

²⁴⁴ Ibid., loc. cit.

²⁴⁵ Ibid., p. 148.

²⁴⁶ Ibid., p. 147.

das mudanças. A narratividade tem um papel mediador, o que Ricoeur chama de limite inferior e limite superior, sendo o primeiro o espaço em que existe confusão entre *ipse* e *idem* e o segundo, o limite superior, em que o *ipse* deve colocar a questão de sua identidade sem o suporte do *idem*.

g) Conclusões

É a partir deste panorama da questão que entendemos que as *Confissões* podem ser lidas como um esforço por atingir essa forma de identidade que é o *idem*, horizonte último de sua busca e de sua interrogação. Deus é a possibilidade de eliminar as contradições que o tempo impõe, única saída para as aporias que restam no final do Livro X, quando o percurso narrativo foi completado e aquilo que a narração podia organizar foi organizado, aquilo que podia ser reinterpretado à luz do texto sagrado já faz parte de uma história de vida.

O homem não é dado, não possui uma identidade que já está aí. Pelo contrário, deve completar-se, e no caminho a ele mesmo pode fracassar. Agostinho busca uma forma permanente, um centro de permanência que seja imutável, que lhe forneça essa unidade que falta, e busca na memória, na preservação daquilo que lhe aparece como mais próprio essa estabilidade. Mas, para alcançar a si mesmo, para se completar, deve se remeter à memória de um si mais originário do que qualquer consciência de si, e este é o sentido da busca na memória de uma intimidade mais íntima do que o si mesmo. Ele busca recuperar alguma coisa que ainda não é, e esse é o processo de reforma do si.²⁴⁷ Assim é que compreendemos o *interior intimo meo*: há um eu que é mais eu do que o eu mesmo, e este não pode ser alcançado na vida dispersa própria do homem.

A solução narrativa parece atender Agostinho no que diz respeito ao plano temporal, da identidade *ipse*: é dada a resposta à pergunta “quem sou?”, e essa resposta chega pela narração dos fatos de uma vida, iluminados pela palavra sagrada da Escritura. Mas a identidade *idem*, vinculada à pergunta “o que eu sou?”, continua assombrando Agostinho: não há repouso enquanto não tiver alcançado a sua forma verdadeira, estável e una, imutável. Para isso, a narração não basta.

²⁴⁷ HOUSET, E. *Mémoire de soi et épreuve de l'altérité selon le Livre X des Confessions de Saint Augustin*, in *Écriture et exercice de la pensée*, Caen: PUC, 2011

Agostinho recorre ao mediador entre Deus, que é uno, e ele próprio, criatura, temporal, que é “muitos, em muitas coisas e através de muitas coisas” (XI, xxix, 39), a fim de alcançar Deus e ser reconstituído. Propõe-se seguir somente a Deus, “esquecido do passado e não distraído, mas atraído, não para aquelas coisas que hão de vir e passar, mas para aquelas coisas que estão adiante de mim, não com a dispersão, mas com atenção” (*idem*). O prêmio será contemplar as delícias divinas, “que não vêm nem passam” (*idem*). Ele se lamenta porque seus anos decorrem entre gemidos, porque está disperso no tempo “cuja ordem ignoro”, porque seus pensamentos, “as entranhas mais íntimas da alma”, são “dilaceradas por tumultuosas vicissitudes” (*idem*), busca se unir a esse Deus que invoca, que chama para dentro de si.

O recurso à eternidade, por via da mediação crística, é a única esperança para a dispersão, que é fruto da condição temporal. Como criatura jogada no tempo, o homem está condenado à dispersão, pois ser no tempo é ser disperso, e isso é algo que o ordenamento dos fatos, a organização narrativa não pode resolver.

Agostinho narra a história de uma conversão e sua busca da transcendência e de Deus como possibilidade única de alcançá-la. Busca no mundo das criaturas, as que interroga, e voltando-se para si como mais uma criatura. Busca na memória e depara com aquilo que é mais interior do que o próprio interior, e isso o leva a se interrogar por aquilo que é distintivo da criatura, isto é, a condição temporal. Destilada essa questão, resta procurar a mediação, e o texto se volta para a leitura da Escritura com o objetivo de produzir uma reforma – narrar esse processo tem como objetivo permitir aos outros homens alcançar também a reforma, e por isso Agostinho diz escrever para benefício dos outros.

É esse o dilaceramento agostiniano: o desgarramento entre o anseio, a busca de uma identidade una, que permaneça, que não seja submetida a mudanças, identidade de um *que*, e a identidade do que muda, transcorre no tempo e que pode ser provisoriamente amarrado pelo fio de uma narração. O homem é criatura e, por isso, é constituído no tempo. Agostinho recupera os fatos de sua vida na forma de uma narração, fazendo recurso à memória e relatando, em um esforço de apreensão do *ipse* que, contudo, não alivia a angústia *existencial* (o que em Agostinho se associa ao coração inquieto, que não repousa). O *idem* permanece alheio, em uma distância ontológica, fundamental, para além da barreira intransponível da condição da criatura. É por isso que se deve buscar no *interior intimo meo*, nessa dimensão que excede o estritamente humano e que necessita do mediador para ser atingida.

Vimos como na vinculação da disposição com o hábito sendo adquirido aparece em Ricoeur uma história do caráter e entendemos que isso se aproxima muito das *Confissões* quando Agostinho diz que “da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando se não resiste ao hábito, nasce a necessidade” (VIII, v, 10). Os hábitos contraídos se transformam em disposição durável e assim viram traços do caráter, que é o conjunto desses signos distintivos. Mas Agostinho está na busca de uma reforma desse caráter, que é um impedimento para aquilo que se propõe:

Com estes como que pequenos elos ligados entre si – daí eu chamar-lhe “cadeia” –, mantinha-me preso a dura servidão. Pois a nova vontade, que eu começava a ter, a de te servir sem retribuição e querer fruir de ti, ó, Deus, única alegria segura, ainda não era capaz de superar a primeira, consolidada pelos muitos anos. Deste modo, estas minhas duas vontades, uma velha, outra nova, aquela carnal, esta espiritual, lutavam entre si e, opondo-se uma à outra, destroçavam-me a alma (VIII, v, 10).

Apontamos já a importância dessa passagem para a nossa leitura. A crença ainda não consegue dominar a vontade, e isso é vivido como um eu/não eu em oposição. Adicionalmente, a disposição se vincula a um conjunto de identificações adquiridas pelas quais o outro entra na composição do mesmo: valores, normas, ideais, modelos e heróis nos quais a pessoa se reconhece. E nas *Confissões* não são poucos os exemplos de identificação com personagens que vão marcando a evolução de Agostinho e sua aproximação ao conjunto de valores, normas e ideias da religião que ele escolhe. A lealdade de Agostinho está dada nessa busca que constitui uma manutenção do si que é uma reforma do si. A obra ilustra como há traços de caráter que são consequência de uma escolha definindo o seu fundamento ético.

Ricoeur afirma que um comportamento que não corresponde às disposições (preferências, apreciações, estimações) é considerado fora do caráter, se diz que o indivíduo “está fora de si”.²⁴⁸ Estar fora de si. Agostinho se manifesta estando fora de si: ele não é ele mesmo, ele não se reconhece em si e busca esse si mais que si mesmo.

Por isso, concluímos que é o seu *caráter*, o seu *idem* que o narrador das *Confissões* busca mudar. Lembremos que no caráter repousam a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade no tempo e o princípio de permanência no tempo, tudo por meio da ideia de traço distintivo. E o que Agostinho procura é justamente uma mudança *substancial*: quer que aqueles traços distintivos deixem de ser os que o caracterizavam, que sejam substituídos por outros, novos.

²⁴⁸ RICOEUR, 1990, p. 147.

Na noção de palavra mantida e manutenção do si vemos uma possibilidade interessante se procedermos a uma inversão entre o que Ricoeur postula e o que Agostinho faz: em Ricoeur, a palavra mantida é garantia de permanência no tempo (passado); em Agostinho, há uma forma de palavra mantida ao contrário, no futuro. Com efeito, não há uma promessa que vincule Agostinho ao passado, mas uma busca cujo horizonte o define. Agostinho poderia dizer “não sou este que sou, sou aquele que ainda serei” ou “aquele que quero ser, aquele que decido ser” – é manutenção daquilo que ainda não se tem. É por isso que o que define o caráter do personagem das *Confissões* é a busca: é esta forma invertida da palavra mantida, em que o ponto firme, o ponto de referência está no futuro, e não no passado. Disso se trata a transcendência, é esse o motor das *Confissões*.

A identidade como *idem* e como *ipse* aparece, então, como tarefa agostiniana nas *Confissões*. O *ipse* é apresentado nos nove livros iniciais, enquanto o *idem* permanece no horizonte da investigação como promessa. Se por um lado o texto pode dar conta do *ipse*, e essa é a sua tarefa, por outro, o esforço da reforma, o que põe Agostinho a caminho desse *idem* que se busca, é que será o fruto do exercício espiritual. O *ipse* opera no texto; o *idem*, no autor e no leitor.

A solução agostiniana busca aproximar as duas formas da identidade: o *ipse* e o *idem*. Ele, que se pergunta “o que eu sou?” e “quem eu sou?”, não deixa uma de lado em benefício da outra, mas busca a conciliação de ambas no encontro com Deus. Somente olhando com Deus e como Deus, isto é, toda a vida em um olhar só, sem antes nem depois, é que *ipse* e *idem* se recobrem perfeitamente, se fundem, se fazem uma só identidade. Isso, que está fora do campo de possibilidades de Ricoeur, constitui um horizonte plausível, e mais, desejável para Agostinho.

IV – Conclusões

a) Pertinência do exercício

“Por que aproximar Agostinho e Ricoeur?” A pergunta, que nos foi feita no final da apresentação de um texto sobre a memória, questionava a totalidade do projeto que naquele tempo, fase da graduação, ainda nos parecia ser uma aproximação. Não víamos então que, como mencionamos no início de nossa Dissertação, não se aproxima o que está mais do que junto. E Agostinho está nas entranhas do pensamento ricoeuriano, na sua inspiração profunda, para utilizar a expressão do professor Franklin Leopoldo Silva.²⁴⁹ Bochet, como também dissemos, afirma que há mais de Agostinho em Ricoeur do que Ricoeur reconhece.

Assim, a pergunta devia ser outra: “Por que colocar ênfase nessa presença?” Qual seria a relevância filosófica deste exercício, se houver alguma?

Procuraremos dar resposta – se a resposta não tiver sido dada nas páginas que antecederam.

Começaremos procurando entender o que foi que nos apelou em Agostinho, o que de Ricoeur nos chamou e despertou uma curiosidade? Mais: o que era esse “ar de família” que encontrávamos nos textos de ambos os autores, que nos atraía e nos fez querer lê-los juntos? A resposta não é simples. Provavelmente ela deva ser desdobrada, desenvolvida em vários pontos.

O primeiro é a identidade pessoal como busca e como interrogação. Aqui há, acreditamos, um Agostinho apropriado por Ricoeur na sua fibra mais íntima, uma incorporação da atitude filosófica agostiniana em um contexto diferente, que faz com que a mesma intenção exija percorrer outros caminhos. Mas a visada, o caráter profundo da busca é o mesmo e se traduz em formas de ler, formas de interrogar, mas também, sobretudo, na maneira de olhar para a filosofia em relação com a vida, com a própria história, com a identidade.

A busca de uma narratividade como resposta às interrogações e à perplexidade causadas pelo existir é o segundo aspecto comum nesses dois autores que a distância no tempo não afasta. Não chegamos ao ponto de defender que exista uma teoria da narratividade

²⁴⁹ SILVA, F. L., Curso *Em busca da identidade: Ricoeur, leitor de Agostinho*, inédito, São Paulo, outubro de 2011.

como caminho para a identidade em Agostinho, nem sequer de maneira incipiente, mas acreditamos que há um recurso à narrativa que não ocorre por acaso, ainda mais quando o cântico é usado como figura do decorrer do tempo humano. Agostinho faz, Ricoeur tematiza: novamente, a inspiração profunda atravessa a obra ricoeuriana e vemos ali Agostinho recitando um cântico que é a história de sua vida e a história de todos os homens e Ricoeur postulando a narração como resposta às aporias que a condição humana nos coloca de maneira inapelável.

Essas aporias, que Ricoeur busca e valoriza em Agostinho, constituem um terceiro ponto de proximidade que chamou e chama atenção. Há uma coragem exemplar e inspiradora nessa confrontação dura com o limite que a aporia impõe. Atacar o problema, não fugir dele, mas encará-lo de peito aberto: está aqui uma maneira de fazer filosofia que acreditamos ser a única possível – ou a única que para nós é possível e merece ser chamada de filosofia. *Sapere aude!*, disse Kant, e vemos aqui uma característica que aproxima Agostinho e Ricoeur no seu modo de agir: *“Quand un obstacle se présente, il faut l'affronter, ne pas le contourner, ne jamais rester sur la peur d'y aller voir”*, diz Ricoeur, em uma homenagem a seu primeiro mestre, Roland Dalbiez.²⁵⁰ Poderia muito bem estar descrevendo o modo de fazer filosofia de Agostinho.

Compartilham também os autores a escrita elegante, a multirreferencialidade, o diálogo que ambos estabelecem com seus antepassados e com seus contemporâneos, as redes de apropriações e de referências tácitas ou explícitas, a trama de conceitos elaborada com elegância. Há aí também uma maneira de fazer filosofia a partir dos outros, apropriando-se deles em proveito do próprio pensamento, que Ricoeur e Agostinho compartilham.

Mas o aspecto que se impõe na leitura conjunta, pela sua força e pela contundência, tem mais a ver com limites e com aporias, marca mais um distanciamento entre os autores do que uma aproximação: falamos da relação da fé com a razão. Relação baseada na complementação, em Agostinho, e na exclusão de uma pela outra, em Ricoeur. Com efeito, uma brecha cavou-se desde os tempos em que Agostinho podia dizer que uma iluminava o caminho da outra. No tempo de Ricoeur, que é o nosso, a metáfora da iluminação se inverte e, como pesquisadores da razão, somos instados a deixar de lado a fé para não nos perdermos na escuridão do dogma. O próprio Ricoeur destaca como

²⁵⁰ RICOEUR, P. *La critique et la conviction, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris: Hachette, 2011, p. 18.

virtude a pureza ascética de sua filosofia, que não busca respostas às suas perguntas na convicção manifesta do autor e que prescinde da nomeação efetiva de Deus.

Essa assimetria chama de maneira poderosa nossa atenção: onde há harmonia e equilíbrio em Agostinho ocorre uma clivagem drástica em Ricoeur. Vemos como ele precisa lidar com uma dificuldade imposta pela tradição filosófica que o precede e o envolve, que está, como Agostinho, no solo e na matéria de sua construção. Trata-se de limite, certamente, e de um caminho sem saída, de uma aporia no sentido duro e original. Ou, melhor, de uma barreira que transforma vários caminhos em aporias, que fecha a possibilidade de avançar e obriga a razão a se esforçar por encontrar outras vias. Nós nos ocuparemos da questão no Posfácio.

Entendemos que a pertinência do exercício, o seu caráter profícuo, está provada de maneira abundante nas páginas que antecedem, o que dispensaria maiores justificações. Não foi uma aproximação entre os autores, certo, mas colocar em destaque aquilo que, na intenção filosófica, na curiosidade perante o mundo e perante a situação do homem no mundo, eles compartilham. Procuramos alguns dos fios que percorrem o interior dos textos de ambos os filósofos, as veias profundas, e nisso foi eficaz a leitura conjunta.

Nos temas da constituição do si, da memória e da identidade pessoal, vimos que Ricoeur encontra em Agostinho um interlocutor e um companheiro de estrada, alguém em quem se apoiar para atravessar extensões áridas e desertas. Mas não é uma leitura subserviente, subordinada que Ricoeur faz de seu mestre tão longínquo e tão próximo: quando necessário, ele o deixa para trás ou de lado, ajusta ou talha os conceitos para que funcionem na sua própria articulação, sem muito se importar com o que sobra da filosofia agostiniana.

Mencionamos antes que Bochet vê mais Agostinho em Ricoeur do que Ricoeur reconhece de maneira explícita. E, se ela estiver certa, tratar-se-ia de esquecimento, de homenagem tácita, de emulação ou apenas de incorporação radical de elementos que se fazem carne a ponto de virar próprios de alguma maneira? Não conseguimos afastar a impressão de que há em Bochet o que seria muito forte chamar de acusação, talvez um reproche, uma chamada de atenção, um pedido. Como se ela, leitora de Agostinho e de Ricoeur, tivesse esperado algo diferente do autor que certamente admira, um reconhecimento da dívida com aquele que indicou uma via – ou várias.

b) O que aprendemos de Agostinho

Dizemos antes que, ao empregar ferramentas de Ricoeur para a leitura das *Confissões*, surgia um Agostinho novo e diferente. Com efeito, ao aplicar a noção de identidade narrativa (como fizera Bochet antes de nós), os livros autobiográficos ganham um novo valor, uma outra função no conjunto da obra. E, se formos um passo além dessa autora para colocar em jogo as noções de identidade *ipse* e identidade *idem*, veremos que há uma possível articulação com os livros exegéticos e que há ainda uma busca de identidade neles: a identidade que se busca é completa somente em um plano transcendente, fora do plano mortal e da condição temporal. É igual a dizer que a identidade do homem só é possível no encontro com Deus, afirmação com a qual muito agostinistas concordariam sem dificuldade, mas, ao chegar a ela pelo percurso das identidades *ipse* e *idem*, o que ganha maior relevância é a dimensão da busca por essa identidade, de um homem que se faz no mínimo *co-autor* de si mesmo.

O que surge da confrontação com a filosofia hermenêutica ricoeuriana é, assim, um *sujeito* que se interroga e que busca, que assume e encara a tarefa de uma construção alicerçada em alguma coisa que está fora do presente: o encontro com Deus, em um futuro possível, sem garantias. Agostinho partiu em sua jornada municiado de uma única certeza: a da própria existência, uma *atestação* de si que não é suficiente para alicerçar nenhuma construção. Com essa certeza e com a convicção de que lhe é dado percorrer um caminho de busca de Deus (Deus que virá a se tornar certeza, que não é dado na partida), inicia Agostinho a sua busca. Na hora de escrever *Confissões*, ele já encontrou sua fé e um novo ponto firme de certeza, mas ainda deve responder a perguntas graves: *quem sou?, o que eu sou?, como atingir a sabedoria?* Com esse programa inicia a revisão de sua vida, que faz entremeando os fatos com uma indagação espiritual e intelectual.

Recolhe o fio de suas lembranças, desde as mais antigas e difusas até as mais imediatas e distintas, até que o Agostinho que escreve se vê alcançado pelo Agostinho que age e sofre; o Agostinho protagonista alcança o Agostinho narrador e com ele se superpõe, recobrando-se um e outro a ponto de se fazerem indiferenciáveis: eu que estou escrevendo que estou escrevendo. O fio recolhido trouxe a narração até a memória, *locus* da série de lembranças recolhidas que agora se fez *presente*, no sentido temporal (agora)

e de apresentação de manifestação (aqui). É hora de a memória ser questionada, submetida ao método aporético agostiniano.

A série de aporias vinculadas com a memória confronta o autor com os limites impostos pelo tempo que o faz homem. O homem é no tempo, tempo e humanidade são indissociáveis, como o é a memória da relação do homem com o tempo. O tempo carrega como consequências a dispersão e a mudança que está na origem das aporias, e não haveria noção dessa dispersão sem memória, como não haveria percepção de mudança e, em consequência, não haveria os problemas que a mudança coloca. Mas sem memória também não haveria como viver no tempo: a memória permite lidar com o que passou e com o que ainda irá acontecer. A memória é a faculdade temporal do homem – e aqui a análise agostiniana e sua apropriação ricoeuriana não podem deixar de nos trazer uma reminiscência de Kant.

Sem memória não há homem, e sem memória também não há identidade narrativa, pois sem memória não há *ipse*. É a memória que cria a urgência de uma ferramenta capaz de reunir o diverso e o disperso, que seja forte a ponto de amarrar aquilo que a força centrífuga da temporalidade joga longe, multiplica, fragmenta. E é na própria memória que está também a resposta a essa necessidade: a memória, ao operar sobre as percepções brutas dos sentidos, toma a forma de uma narração (a palavra interior²⁵¹) ou de cântico, capaz de ordenar o que aconteceu e prefigurar o que está por vir, e nisso Agostinho precede Ricoeur.

Quando a atenção se volta aos fatos da minha vida e o pensamento opera nas imagens brutas da percepção do vivido, das emoções sentidas, para transformar esse material estocado ou depositado na memória, essas *phantasias*, em *verbum*, palavra interior que ocorre quando penso conscientemente; isto é, quando dos fatos percebidos faço algo capaz de ser percebido, em forma verbal, por mim, e comunicado, como narração, aos outros, estou apropriando-me de minha vida ou, melhor, fazendo de vivências fragmentárias algo que posso chamar de “minha vida”. Minha vontade e meu intelecto se apropriam dos fatos vividos, ordenam-nos, dão-lhes sentido. Nesse processo, a imaginação se faz possível, e com isso se abre a dimensão ética da existência. Em senso estrito, somente sou dono do que me aconteceu, somente constituo a minha história,

²⁵¹ A palavra interior parece abrir possibilidades interessantes para a filosofia hermenêutica, e isso fora apontado por Gadamer em uma entrevista a Grondin. Perguntado sobre onde estaria o aspecto universal da hermenêutica, Gadamer respondeu: “No ‘verbum interius’. Na linguagem interior, no fato de que não se pode dizer tudo. Não é possível expressar tudo o que está na alma, o ‘logos endiáthetos’. Isso me provém de Agostinho, do ‘De trinitate’. Esta experiência é universal: o ‘actus signatus’ nunca coincide com o ‘actus exercitus’”. GRONDIN, J. *Introdução à hermenêutica filosófica*, tradução de B. Dischinger, São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 20.

somente posso entender que em verdade tenho uma história quando faço dos fatos palavras ou significado (*dicible*) de palavras.

Isso aparece também na leitura de Agostinho em diálogo com Ricoeur, mas é interessante que surge não propriamente da apropriação que Ricoeur fez de Agostinho, mas da que ele não fez, ou que ele não fez totalmente. Com efeito, se a memória ocupa um lugar importante em que Ricoeur visita as aporias do tempo agostiniano, ela está ausente quando Agostinho é convocado em relação com a identidade narrativa. Foi essa carência que nos levou a olhar para a memória nas *Confissões* com mais atenção e em relação com a questão do si e da identidade. Não somente encontramos uma memória que, sim, podia ser relacionada com a identidade narrativa de maneira profícua: nessa aproximação, a memória ganhou um papel central na estrutura da obra, função de articulação entre dois momentos que achamos propício vincular com os conceitos de identidade *ipse* e identidade *idem*.

Cabe à memória dar conta da passagem, às vezes árdua, dos livros que Agostinho escreveu sobre ele mesmo para os livros que escreveu sobre o Gênese. Não há quebra nesta proposta: as aporias da memória marcam o final de uma busca que encontrou seu limite no plano temporal e que, por isso, força a passagem para o plano de transcendência. Este novo plano é o da leitura do texto sagrado, mediador para o encontro com Deus, esperança única de uma forma de identidade que seja imune à mudança e à dispersão— uma identidade *idem*. E, se afirmamos que não há quebra, é porque a passagem dos livros “autobiográficos” para os livros exegéticos se faz necessária ao projeto filosófico que Agostinho encara nesta obra. É uma articulação central na construção, a que sustenta e orienta sua intenção filosófica primeira, isto é, a postulação de dois planos do humano, a necessidade de dar conta do plano temporal como preparação para enfrentar o eterno e a função da hermenêutica nisso, na releitura da própria vida à luz desse livro que contém as chaves de toda interpretação. Para essa postulação, buscamos suporte em *Da doutrina cristã*, obra contemporânea de *Confissões* em que Agostinho apresenta os sete degraus de acesso à sabedoria, isto é, de acesso a Deus ou de acesso ao plano de transcendência a que visa com suas *Confissões*.

Como fio condutor de boa parte de nossa pesquisa, buscamos, a partir de uma provocação extraída de Ricoeur, entender se Agostinho havia relacionado identidade, si e memória. Nosso exercício tinha já passado por uma investigação do eu ou do si: uma pura interrogação (muito mais do que uma negatividade) aparecia ali no lugar de um sujeito agostiniano. Essa constatação nos alertou contra leituras das *Confissões*

demasiadamente modernas, que operavam sem dificuldade aparente com a noção de sujeito sem percebendo que, com isso, apagavam da obra alguns de seus aspectos mais ricos e delicados. Há nesse “eu como interrogação” o ponto de partida para uma abordagem da obra que também se mostrou rica e diferente daquilo que tínhamos visto antes. Mesmo Ricoeur nos pareceu, por momentos, apresentar um Agostinho marcado demais por leituras modernas e (nas palavras de Marion) metafísicas.

Encontramos uma via que nos permitiu afirmar que, sim, Agostinho conheceu a relação entre identidade, si e memória e que essa relação é central na arquitetura das *Confissões*, no seu projeto filosófico existencial. E falamos aqui em projeto existencial porque o que surge como produto de todo o exercício é uma filosofia para a vida, uma filosofia que busca respostas não somente a perguntas, mas também a um apelo e que, assim, carrega a totalidade da existência.

É este o Agostinho que resulta do diálogo com Ricoeur. Mas também sobre Ricoeur nos foi dado aprender.

c) O que pensamos com Ricoeur

Nossa abordagem dos dois filósofos não é nem pretende ser simétrica. De um lado, mobilizamos um amplo espectro de ideias de Agostinho, não apenas as relacionadas com a subjetividade, a memória e a identidade. Falamos também de interioridade e transcendência, do sentido de “confissão”, de *intentio* e *distentio*, do conhecimento imediato de si ou *nosse* e do *cogitare*, da palavra interior e do conceito de tempo. Analisamos a estrutura das *Confissões* e a articulação entre seus livros, e para isso fizemos recurso não somente a comentadores e especialistas, mas também a outras obras de Agostinho. Discutiram-se o caráter autobiográfico da obra e sua intenção profunda, propondo uma abordagem alternativa às que conhecíamos.

Por outro lado, foram alguns poucos conceitos ricoeurianos que trabalhamos, e todos relacionados com a noção de identidade narrativa, cuja origem apresentamos em uma introdução propedêutica de caráter genético. Com ela foi mencionada a tríplice mimese, como aparece em *Temps et récit I*, levando em conta que a identidade narrativa define a relação da terceira mimese, pois se trata da retificação sem fim de uma narração anterior por uma narração posterior, e é por isso que a identidade narrativa é a solução poética do círculo hermenêutico. Não fomos, porém, além dessa introdução primária da questão. Das

três dialéticas envolvidas na discussão da identidade em *Soi-même comme un autre*, não colocamos em jogo nem a da *análise-reflexividade* nem a da *ipseidade-alteridade*. Já as noções de identidade *idem* e identidade *ipse* nos ocuparam bastante, e as encaramos usando o texto agostiniano como laboratório de experimentação. Da mesma maneira operamos com a noção de caráter como ponto-limite em que *ipse* e *idem* parecem se recobrir perfeitamente.

Antes, fez-se necessário compreender as dimensões e os alcances do estudo da memória, que Ricoeur faz partindo de Aristóteles e Platão para percorrer vários trechos da história da filosofia até desaguar na fenomenologia e dialogando com diversas tradições filosóficas. Busca, dizemos, pontes entre discursos cujo divórcio torna problemática a instauração de uma memória coletiva: a consciência individual quase solipsista, colocada em questão no plano ontológico e privada de privilégios de originalidade, mas ainda sede da memória individual, e a consciência coletiva, própria da sociologia. Isso foi importante para compreender o porquê da ausência de um estudo aprofundado da memória individual em relação com a identidade narrativa, que o próprio autor destacara como necessária.

Levantamos a possibilidade de que esse estudo da memória individual possa se alimentar, também, nas páginas de *Confissões*, vinculado com as questões da temporalidade e da identidade. Se, como apontamos antes, existe em Agostinho uma forma da equação entre si, memória e identidade, em um plano diferente ao do sujeito moderno.

Com efeito, acreditamos que há em Agostinho, nas *Confissões*, elementos que poderiam servir à filosofia ricoeuriana e que vão além do que Ricoeur efetivamente aproveitou. Talvez uma leitura muito marcada pela modernidade, por uma tradição agostinista instalada no século XX, uma leitura propositadamente *filosófica*, no sentido que já mencionamos como objeto da crítica de Marion, pode ter achatado algumas relevâncias, apagado traços que outras abordagens fazem aparecer. Assim, a nossa foi também uma leitura crítica da abordagem de Ricoeur à memória agostiniana.

Questionamos aspectos como a adjudicação de uma especialidade à memória (dada pela metáfora dos “vastos palácios da memória”, entre outras), a postulação de uma renúncia à interioridade (pela menção à verticalidade da busca de Deus) e uma censura a um Agostinho excessivamente erístico, pelo exercício da aporia. Se, como dizemos, esta leitura da memória agostiniana nos fez olhar para a questão de maneira diferente, dando

a ela uma função central em *Confissões*, resta ainda provar que ela pode ser útil ao projeto ricoeuriano.

Mas o mais rico do exercício surgiu da substituição dos conceitos modernos (como *sujeito*) por outros extraídos do próprio Ricoeur, especialmente o caso já citado da identidade *ipse* e da identidade *idem*. Como foi dito, deixarmos de procurar um sujeito, que em uma leitura pautada pela história da filosofia, pelo que viriam a ser as apropriações da interioridade agostiniana, é visto como um “proto-sujeito”, conceito *ainda* incompleto ou inacabado. Assim, acreditamos que a subjetividade em construção, a busca em termos de *ipse* e *idem*, cria as condições para estabelecer a relação entre a indagação sobre o tempo e a história de uma vida contada nos nove primeiros livros, relação essa que Ricoeur diz lhe interessar e à qual prometeu voltar, ainda que, até onde nosso conhecimento da obra do autor nos permite afirmar, nunca o tenha feito.

Propusemos uma inversão da leitura ricoeuriana de Agostinho na relação entre interioridade e tempo e entre tempo e eternidade. Ricoeur coloca a interioridade como questão subordinada à do tempo, enquanto a nossa leitura propõe a temporalidade como traço constitutivo do homem, que no percurso de Agostinho aparece como resposta às perguntas que surgiram da indagação que levou à interioridade e da constatação da fratura dessa interioridade. É porque o si se prova inatingível, porque Agostinho é para si terra de suor e se tornou problema para si mesmo que deve indagar sobre sua condição de criatura, isto é, condição mortal, condição temporal. Essa condição temporal é caracterizada em relação à eternidade divina: o temporal é fragmentado, múltiplo, mutável, por oposição ao eterno, uno, imutável. O tempo, como questão, é subsumido à eternidade, e não a eternidade ao tempo, como se poderia entender como sendo o caso em Ricoeur. Não avançamos nas consequências filosóficas que essa inversão poderia ter. No estudo do caráter, como o outro polo de uma polaridade existencial, vinculado à problemática da identidade, levantamos a possibilidade de ler nas *Confissões* uma construção ou uma reforma do caráter de seu protagonista. Vemos essa história e (para usar as palavras de Ricoeur) esse fundo de responsabilidade ética dado pela escolha dos valores de identificação – pensemos nas histórias exemplares que marcam as grandes mudanças na evolução do Agostinho personagem. Mas aqui não se trata da simples aquisição de um hábito, e sim de uma escolha de preferências, apreciações e estimações, de disposições valorativas: Agostinho decide reformar seu caráter, seu eu mais íntimo, e o processo apresentado nas *Confissões* mostra justamente o esforço dessa decisão existencial posta em exercício.

Isso se relaciona também com a noção de promessa ou de palavra mantida (*parole tenue*), em que Ricoeur encontra o polo oposto à identidade do caráter como manutenção de si (*maintien de soi*) que não cabe no conceito de coisa, somente no de *quem*? Nossa proposta é pensar as *Confissões* como uma inversão da promessa, da palavra mantida: o polo fixo, que na promessa se ancora na palavra que fora empenhada no passado, assim passa a se definir por algo que está em um futuro possível, que ainda deve ser atingido. E, se palavra mantida era um desafio ao tempo, superação do desafio imposto pela mudança para a manutenção do si, nesta inversão procede-se à fixação em um horizonte de expectativa que permite lidar com a mudança que circunda Agostinho como condição mortal e terrena, isto é, temporal. O *ipse* do personagem é definido por essa promessa que o vincula a esse horizonte de busca, ponto firme que serve para a interpretação dos fatos – e também para o que chamamos de reforma do caráter.

Certamente, poder-se-ia argumentar que há uma promessa em jogo: a que Agostinho fez (ou se fez) e que foi buscar Deus, e que essa promessa está no passado, o que é correto. Mas, quando falamos de inverter os termos, de colocar a promessa no futuro, é porque o que manda é o que está por vir, que não se conhece nem se entende ao partir na busca. A manutenção do si se faz assim construção de si na busca do plano de transcendência, prévio ordenamento do plano temporal. O ponto de vista de Agostinho, que escreve quando sua busca está avançada, que olha para trás e consegue separar aquilo que é significativo aos efeitos dessa promessa feita, é privilegiado com o fim de testar os conceitos em exercício.

Acreditamos que, invertendo as noções de caráter e de palavra mantida no laboratório das *Confissões*, ambos os conceitos ricoeurianos ganham novas possibilidades. Com efeito, um caráter que (ainda que preserve seu traço de mesmidade) pode ser reformado e uma manutenção do si orientada no futuro como fruto de uma escolha, de uma promessa, ampliam o campo ético da identidade narrativa ao colocar de maneira clara o voluntário no conceito de caráter, para além da escolha dos valores e dos modelos de identificação.

V – Posfácio – Fé e razão ou fé ou razão

*Je crois que quiconque écrit fait cette
expérience d'un thème qui d'abord rôde
dans les marges de la conscience
puis vient s'installer au centre
et finalement devient obsédant*
Paul Ricoeur

a) Das margens ao centro – a caminho da obsessão

Há temas que acompanharam a nossa pesquisa ao longo dos anos de leitura e de escrita sem achar seu espaço no texto. Um deles, o da palavra interior, que mencionamos. Outro, o da alteridade, que não foi trabalhado. E, finalmente e sobretudo, o da relação entre fé e razão.

Essa última questão é a que desde o início gerou perplexidades que nunca nos abandonaram. A primeira delas está na própria escolha dos autores, ambos marcada e declaradamente cristãos. O que nos levou a iniciar a leitura de Agostinho logo na fase de graduação? Qual foi o apelo desses escritos em que a filosofia se mistura com invocações divinas e citações ou empréstimos bíblicos? E, mais tarde, o que de Ricoeur nos prendeu para nunca mais nos deixar? Foi uma pura coincidência que se trate de um filósofo que, fora de seu exercício filosófico, professasse uma fé cristã, que fosse um leitor assíduo e atento da *Bíblia*, um exegeta e um pensador de temas vinculados com a fé? E o que nos levou a buscar pontos de conexão entre eles antes, ainda, de conhecer as apropriações que de Agostinho faz Ricoeur? Há algo na raiz profunda dessas duas filosofias que ecoa no mais íntimo, que nos faz escolhê-las como objeto dos esforços de alguns anos, de algumas milhares de horas de ler e de escrever. Isso é independente da polaridade da fé e da razão que a ambas atravessa? Ou há algo que irrita ou põe em movimento uma carência, uma necessidade até então desconhecida ao nosso espírito, filho da *Aufklärung* e sem fé definida? Estamos, de maneira sub-reptícia, buscando alguma coisa, além (ou aquém) da filosofia e da razão?

Sem fazer parte propriamente do corpo do trabalho, não queremos deixar passar a oportunidade de trazer algumas das reflexões que surgiram da permanente presença da

questão e da perplexidade que a acompanha. A escolha de um posfácio como forma e lugar dessa reflexão pretende homenagear Ricoeur e seu modo de nunca fechar uma pesquisa, de sempre jogar a reflexão para uma instância posterior, característica que outorga à sua filosofia um dinamismo e um espírito particulares. Algumas de suas inquietações ou *perplexidades* (a escolha do termo é, propositadamente, outra homenagem) medulares aparecem na “sobra” de uma pesquisa. Caso exemplar o da identidade narrativa e de sua aparição no “depois de” *Temps et récit*.²⁵²

b) Par ou ímpar?

O contraste na maneira de lidar com a fé ficou evidente no início de nosso exercício de leitura de Agostinho e Ricoeur. De fato, a questão da fé parece fechar o caminho para uma aproximação entre os autores: a solução de Agostinho exige a preeminência da crença, enquanto Ricoeur explicitamente separa fé bíblica e razão filosófica.

Esse contraste nos parece de enorme interesse. Trata-se de uma confrontação com um limite, uma situação em que a melhor resposta da filosofia é o silêncio, e isso não parece banal. Na fé, a filosofia encontra seu outro, mas não qualquer outro. É outro que lhe serve não apenas como contraponto, mas um outro ao qual alimenta e estrutura e do qual também se nutre. Diríamos que, por momentos, filosofia e religião parecem inimigos íntimos.

Assim, nessa distância insalvável entre Agostinho e Ricoeur, nisso que se assemelha a uma aporia, pode estar o caminho para mais um capítulo no diálogo entre os autores. Com efeito, diante desse desencontro fundamental vemos três possibilidades. A primeira, talvez a mais prudente, seria abandonar a busca toda vez que a irredutibilidade dos conceitos de Deus, Cristo, fé, Verdade e Palavra Revelada marca o ponto ao qual não se pode avançar sem violências para com um ou outro dos autores.

²⁵² Diz Ricoeur em *La critique et la conviction* que muitas vezes é nos restos de um assunto que ele enxerga um novo tema (RICOEUR, 2011, p. 119). Cada livro está determinado por um tema particular, por isso fala de um método fragmentário. Diz que, após ter acabado um trabalho, se encontra confrontado a alguma coisa que lhe escapa, que se exorbita dele, que se torna para ele uma obsessão e constitui o próximo assunto a tratar. (...) “*de ce lien souterrain, je ne peux pas rendre compte. (...) Je suis plutôt sensible au fait que chaque livre a un objet limité. C’est de la réflexion sur ses limites que naît l’obsession d’un autre sujet. De même que le thème de la mémoire me tourmente maintenant comme ce qui n’a été traité ni dans Temps et récit ni dans Soi-même comme un autre*” (Idem, ibidem, pp. 125-127). Adicionalmente, acreditamos que é por isso, porque Ricoeur dedica cada livro a um tema, que as leituras de Agostinho que ele já fez em um livro podem ser recuperadas para um outro livro, ainda que ele não o tenha feito: é que, quando leu, naquela ocasião, ele estava colocando a atenção em um outro objeto. Assim, em *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, ele olha para a memória agostiniana sem se preocupar com a constituição da subjetividade individual que o ocupara em *Soi-même comme un autre*.

Se escolhermos continuar andando, abrem-se-nos dois caminhos: em um deles, incorporando na filosofia de Ricoeur noções vinculadas com a fé. Isso significaria trair o desejo explícito do filósofo, contrariar um dos princípios basais de sua obra como um todo. Por esse caminho devemos saber que o que surgir desse trabalho será, independentemente de seu valor filosófico, algo que não é Ricoeur, que teremos abandonado de fato o campo da hermenêutica ricoeuriana. No outro, trazendo essas noções para o campo da filosofia herdeira da *Aufklärung*: dessacralizando a Escritura, transformando o Livro em *um* livro, fazendo da Palavra Revelada objeto de análise e da noção de Deus, conceito. Neste caso, em primeiro lugar, a violência seria exercida contra o pensamento agostiniano: o Agostinho resultante seria um nãoAgostinho. Mas também violentaríamos Ricoeur ao trazer o absoluto para o campo da filosofia, ainda que embalado em conceitos – Ricoeur prefere calar a operar dessa maneira.

Em Agostinho, a Escritura não pode ser lida como mais um livro. Já em termos de hermenêutica filosófica ricoeuriana, a *Bíblia* é, sim, um livro – porém, não apenas um livro entre outros.

São dois os motivos pelos quais a Escritura não é mais um texto entre os textos: a sua constituição particular e a forma de aproximação do leitor. Entre eles podemos mencionar um terceiro, que é a relação que, a partir das particularidades do texto e da aproximação, surge como relação entre o leitor e o livro, o modo de leitura e, fundamentalmente, o tipo de resposta. Pré-figuração, figuração e refiguração têm aqui significado diferente do que se viu em *Soi-même comme un autre*; significado e objeto: trata-se aqui da pré-figuração, a figuração e a refiguração do leitor, único referente mundano do texto bíblico. Há três referências para o texto escriturário: Deus, o próprio texto e o leitor. Só que a primeira delas, Deus, é uma referência intratextual: não se predica de um Deus exterior.

Sobre essas peculiaridades da Escritura versam as duas últimas *Gifford lectures* – as duas que foram cindidas do restante para dar lugar ao livro que desenvolve a noção de identidade narrativa, *Soi-même comme un autre*. Ricoeur expõe os motivos de sua decisão em pelo menos duas ocasiões: o prólogo de *Soi-même comme un autre*, que aqui apresentamos, e a introdução ao livro que recolhe os dois textos separados, que trabalharemos depois. As explicações são relevantes e dizem muito sobre a maneira que o filósofo tem de lidar com as questões vinculadas com a fé e o que ele chama “a nomeação efetiva de Deus”. Mas o próprio gesto filosófico que o levou a esse cerceamento e a maneira de operar com o texto bíblico resultam significativos e nos provocam, nos interpelam, nos “dão que pensar”.

Na primeira conferência, *Le soi dans le miroir des Écritures*, diz, ele se perguntava, à maneira de Frye em *Le grand code*, pelo tipo de instrução e de interpelação emanando da rede simbólica tecida pelas Escrituras bíblicas, judaica e cristã. O acento principal estava posto na nomeação de Deus e na distinção entre a dimensão querigmática da Escritura e a dimensão argumentativa da filosofia no interior mesmo da dimensão poética à qual pertence. Na segunda, *Le soi mandaté*, Ricoeur estuda os traços pelos quais a compreensão de si mesmo responde melhor à instrução, à interpelação que solicita o si na maneira de um apelo sem obrigação. A relação entre apelação e resposta é, assim, o laço forte entre as duas conferências que Ricoeur qualifica de gêmeas.

A decisão de não incluir as conferências em *Soi-même comme un autre* é discutível e talvez lamentável, afirma.²⁵³ Por que fazer, então? Em primeiro lugar, pela preocupação de manter, “até a última linha”, um discurso filosófico autônomo: “*Les dix études qui composent cet ouvrage supposent la mise entre parenthèse, consciente et résolue, des convictions qui me rattachent à la foi biblique*”²⁵⁴. Talvez a motivação por um problema ou outro, até mesmo pela problemática do si como um todo, esteja vinculada com as convicções religiosas, diz Ricoeur. Mas ele pensa ter proposto argumentos que não comprometem a posição do leitor, qualquer que esta seja: de rejeição, de aceitação ou de colocação em suspenso da fé bíblica.

Fala de “ascetismo do argumento”, que marca (“*je crois*”) toda a sua obra filosófica e que conduz a um tipo de filosofia na qual a nomeação efetiva de Deus está ausente e a questão de Deus, como questão filosófica, permanece em um suspenso que pode ser chamado de agnóstico. Ricoeur põe como exemplo as dez últimas linhas do décimo Estudo:

*Peut-être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu'il ne sait pas et ne peut pas dire si cet Autre, source de l'injonction, est un autrui que je puisse envisager ou qui puisse me dévisager, ou mes ancêtres dont il n'y a point de représentation, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu – Dieu vivant, Dieu absent – ou une place vide. Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête.*²⁵⁵

O segundo motivo tem a ver com a relação que os exercícios de exegese bíblica mantêm com os estudos de *Soi-même comme un autre*. Se Ricoeur defende seus escritos filosóficos da acusação de ser criptoteológicos, ele tem igual cuidado de outorgar à fé bíblica uma função criptofilosófica, o que seria o caso, diz, se dela se esperasse uma

²⁵³ RICOEUR, 1990, p. 36.

²⁵⁴ Ibid., loc cit.

²⁵⁵ Ibid., p. 409.

solução definitiva para as aporias que a filosofia multiplica no tema do status da identidade *ipse* nos planos prático, narrativo, ético e moral.

Entre filosofia e fé bíblica não cabe o esquema pergunta-resposta. A noção de resposta, como ela é posta em jogo na conferência sobre o “*soi mandaté*”, não se refere a uma pergunta (*question*), mas a um apelo. É diferente responder a uma pergunta, no sentido de resolver um problema, de responder a um apelo, no sentido de corresponder à maneira de existir proposta pelo “Grande Código”.

Também considera necessário Ricoeur dizer que, mesmo no plano ético e moral, a fé bíblica não agrega nada aos predicados “bom” e “obrigatório” aplicados à ação. O autor fala em metaética, uma moral comum que ele procura articular nos três estudos consagrados à ética, à moral e à sabedoria prática, e diz que a fé bíblica coloca uma perspectiva nova em que o amor está vinculado à nomeação de Deus. O fato de resultar uma dialética do amor e da justiça é apontado como uma demonstração de que cada termo conserva sua subordinação à ordem que lhe corresponde e é nesse sentido que as análises das determinações éticas e morais da ação são confirmadas na sua autonomia por uma meditação “enxertada” na poética do ágape, que em *Soi-même comme un autre* é deixada entre parênteses²⁵⁶.

Finalmente (“e talvez sobretudo”, diz Ricoeur), as determinações do “*soi mandaté*” e do “*soi répondant*” são intensificadas e transformadas pela recapitulação proposta pela fé bíblica. Não se trata de uma reivindicação hipócrita da ambição de fundamentação última que a sua filosofia não deixa de combater, afirma o filósofo. A referência da fé bíblica a um tecido simbólico culturalmente contingente obriga essa fé a assumir sua própria insegurança, que faz dela uma circunstância fortuita transformada em destino por meio de uma escolha constantemente renovada, no respeito das escolhas adversas. A dependência do si de uma palavra que o despoja de sua glória, diz Ricoeur, confortando ao mesmo tempo a sua coragem de existir, libera a fé bíblica da tentação de assumir o papel de fundamentação última, o que o autor chama de criptofilosofia. Por outro lado, uma fé que se sabe sem garantias pode ajudar a hermenêutica filosófica a se proteger da tentação de se colocar como herdeira das filosofias do cogito e de sua ambição de autofundação última.

Quem, após ter lido estas ressalvas, encare as duas últimas *Gifford lectures* irá talvez se surpreender, pois, ao contrário do que parece surgir das advertências de Ricoeur, são textos argumentativos que não apelam à fé do leitor nem exigem nenhuma adesão

²⁵⁶ Ibid., p. 37.

dogmática. A fé e Deus são nomeados, como Cristo e a Escritura, e há citações bíblicas, é verdade, mas é tudo abordado desde uma exterioridade que poderíamos qualificar de asséptica. Ou seja: não encontramos motivos filosóficos suficientemente fortes que obriguem a retirar essas duas conferências do conjunto – poder-se-á, no limite, argumentar que nada agregam aos anteriores, o que é no mínimo discutível.²⁵⁷

Faremos, a seguir, uma leitura de ambas as conferências, na versão publicada no livro que leva o título *Amour et justice*²⁵⁸.

c) *Le soi dans le miroir des Écritures*

Esta conferência começa com uma introdução que a relaciona com o segundo texto a partir do seguinte par: se mostra de um lado como o si é “instruído” pela tradição religiosa fruto das Escrituras bíblicas, judaica e cristã, do outro lado com quais recursos íntimos o si responde a essa instrução que o determina como um apelo sem obrigação (*appel sans contrainte*)²⁵⁹. O que mantém unidos ambos os textos, o *lien fort*, é a relação entre apelo e resposta.

Essa mesma relação é a que separa, gera um hiato entre os dois textos e os que os precedem. Isso ainda que todas as determinações do si percorridas ao longo das oito conferências anteriores possam ser retomadas em conta para ser ao mesmo tempo intensificadas e transformadas nesta e por esta recapitulação.

A palavra resposta não deve levar a engano: não se trata de resposta às perguntas (*questions*) da filosofia desde uma perspectiva cristã ou judaica. Não se trata aqui da filosofia perguntando e da teologia respondendo.

Para começar, a resposta não se dá perante uma pergunta, e sim a um apelo ou uma chamada (*appel*), no sentido de corresponder a uma certa concepção da existência proposta. Esse apelo, ainda, não vem da filosofia, mas da Palavra, reunida nas Escrituras e transmitida pela tradição. Finalmente, a resposta não é uma que venha da teologia como discurso mais ou menos sistemático, mas do si, que Ricoeur chama de *soi répondant*.

²⁵⁷ Um motivo possível seria a decisão do autor de tratar os temas que aqui o ocupam em um outro contexto, colocando ênfase em aspectos diferentes dos que ocupam o autor em *Soi-même comme un autre*. Talvez ele prefira não considerar a hermenêutica bíblica uma hermenêutica regional, não fazer da leitura da Escritura e o surgimento do si que resulta algo assim com um caso de aplicação dos conceitos trabalhados.

²⁵⁸ RICOEUR, P. *Amour et justice*, Paris: Seuil, 2008. Nós nos referiremos a este texto como “AJ”.

²⁵⁹ Ibid., p. 45.

Pensar na relação entre filosofia e fé (categorias que Paul Ricoeur diz serem problemáticas) em termos de pergunta-resposta é errado porque essa relação somente cabe no interior de um certo e determinado domínio de compreensão.

E, ainda imaginando que esse domínio existisse, ver-se-á que a filosofia responde de uma maneira muito diferente da maneira que responde o si crente, no sentido da resolução de problemas que ela mesma coloca no plano especulativo que lhe é próprio, enquanto a fé pode se fazer questionadora tanto em relação aos mistérios que ela mesma se recusa a transformar em problemas a resolver quanto às soluções que a especulação filosófica suscita na sua pretensão fundacional e totalizante. Responder é, para a filosofia, solucionar um problema. Face à Escritura, responder é corresponder às proposições de sentido que surgem do dado bíblico²⁶⁰.

Fica claro que não pode existir um perguntar da filosofia e um responder da fé.

Há duas maneiras de responder, e entre elas se dá uma relação complexa.

De um lado, o apelo ao qual a fé responde de muitas maneiras nasce de e no meio da experiência da linguagem humana, com estruturas próprias; na primeira conferência se tratará de mostrar como essas estruturas guardam uma coerência interna em um nível simbólico específico.

Do outro lado, essas estruturas originárias de experiência e de linguagem se perpetuaram até nós por meio de um processo ininterrompido de transmissão e de interpretações com recurso a mediações conceituais estrangeiras às expressões originais da fé de Israel e da Igreja primitiva. As filosofias helênica, neoplatônica, escolástica, cartesiana, pós-cartesiana, kantiana, hegeliana e pós-hegeliana contribuíram sucessivamente para essas mediações. Assim, resulta que o cristianismo e o judaísmo não se deixam pensar sem relação com o resto da cultura teórica e prática. Não se trata, esclarece Ricoeur, de uma “contaminação lamentável” ou de uma perversão, mas de um destino histórico necessário. Existe uma tensão entre essas duas afirmações, e essa tensão animou uma grande parte dos debates internos do pensamento ocidental”²⁶¹.

Na primeira das duas conferências, o foco é colocado na especificidade da experiência do homem bíblico e na coerência de sua linguagem no nível simbólico, sem perder de vista as mediações culturais e conceituais. Mas não são estas o foco, pois o autor se interessa mais nas expressões da fé bíblica mais primitivas do que que nas teologias constituídas, do ponto de vista de sua capacidade de estruturar o tipo de *soi répondant* que ele se

²⁶⁰ Ibid., p. 47.

²⁶¹ Ibid., p. 48.

propõe a descrever fenomenologicamente na última conferência²⁶².

Ricoeur manifesta sua decisão de não responder às questões da filosofia desde o campo particular de sua fé e também recusa atitudes apologéticas:

*(...) car je sais bien que mon appartenance à ce champ singulier d'expérience et de langage est d'abord un hasard biologique, géographique et culturel; mais je crois qu'il peut être transformé en destin librement assumé, par qui prend le chemin du pari et du risque. Le risque est celui de répondre positivement, d'une manière ou d'une autre, à l'appel non contraignant issu du champ symbolique déterminé par le canon biblique, juif et chrétien, de préférence à tout autre canon de textes classiques.*²⁶³

A aposta correspondente a esse risco é que o “*dessaisissement de soi*”, o que poderíamos traduzir como desprendimento de si, ou renúncia ao si, que requerem as diferentes figuras do *soi répondant*, será compensado por uma superabundância da compreensão de si mesmo e do outro.

Ricoeur aborda o tema do “si no espelho das Escrituras” recuperando as definições de configuração, que é a organização interna do tipo de discurso examinado, e de refiguração, isto é, a descoberta e a transformação exercidas pelo discurso em seu ouvinte e leitor no processo de recepção do texto.

A questão em jogo é como a configuração absolutamente original das Escrituras bíblicas pode refigurar o si, tomado com todas as determinações reconhecidas pelos estudos anteriores. No título, essa questão se traduz na metáfora do si que se compreende ao se observar no espelho do Livro. Como um espelho, o livro é escritura morta enquanto o leitor não se coloca na sua frente, enquanto os leitores não se fazem leitores deles mesmos. Ricoeur se propõe a expor qual é o dinamismo interno que leva a *Bíblia* a se colocar como espelho de um si que responde à solicitação do Livro.

Para tal, ele irá proceder em etapas:

- 1) Na primeira, estudará em que sentido a fé cristã requer a mediação da linguagem em geral e da Escritura em particular.
- 2) Na segunda, ele se apoiará em uma análise puramente literária da *Bíblia* para destacar a originalidade e a coerência interna no plano da imaginação verbal da Escritura; o resultado será uma aproximação exterior, extrínseca da relação entre Livro e Espelho ou entre configuração e refiguração.
- 3) Na terceira, marcada pela exegese histórico-crítica, mas ainda orientada para a

²⁶² Ibid., p. 49.

²⁶³ Ibid., p. 50.

teologia bíblica, Ricoeur se propõe a mostrar como os *theologoumena*²⁶⁴, vinculados aos diversos gêneros literários da *Bíblia*, implicam uma resposta humana que faz parte integrante do sentido desses motivos teológicos como tais.

4) Na quarta, “francamente hermenêutica”, se tratará de como a dialética entre a manifestação do Nome e a retirada (*le retrait*) do Nome afeta de maneira decisiva a constituição de um si chamado a se integrar (*rassembler*) e a desaparecer.

Feitas essas observações preliminares, Ricoeur entra em cheio no estudo, com um subtítulo forte: “*La médiation langagière et scripturaire de la foi biblique*”. Ele o faz destacando o uso da conjunção “e” entre experiência religiosa e sua linguagem, uso que marca o pressuposto de uma união íntima entre ambos. Ricoeur se dispõe a justificar a asserção dessa relação inseparável.

A experiência religiosa tem “variedades” ou formulações: sentimento de absoluta dependência perante a criação que me precede, inquietude ou cura (*souci*) última no horizonte de todas as minhas preocupações, confiança incondicionada que espera apesar de tudo. São, afirma Ricoeur, sinônimos do que na época contemporânea se chama fé. E todas as formulações atestam que a fé é um ato que não se deixa reduzir a nenhuma palavra, a nenhuma escritura. Nesse sentido, ela marca o limite de toda hermenêutica porque é a origem de toda interpretação.

Mas a dificuldade evidente em nomear essa origem da interpretação denota a necessidade de justificar a afirmação de que a fé é mais primitiva do que toda palavra. Porque, ainda que a “predisposição de escuta” da predicação cristã seja que na fé não é tudo linguagem, é sempre em uma linguagem que a experiência religiosa se articula, no sentido cognitivo, prático ou emocional. De fato, as formulações antes apresentadas são fenômenos de linguagem ou eventos de palavra. O desafio de todas elas é a possibilidade de nomear Deus. E é essa nomeação que constitui a estrutura originariamente vinculada à linguagem (*langagière*) da fé que, contudo, se diz vivida. E ainda é necessário considerar a especificidade da fé bíblica como experiência religiosa mediada pela Escritura, que serve como grade de interpretação das experiências religiosas próprias às comunidades judias e cristãs.

Nessas comunidades, nomear Deus passa pelo canal das Escrituras bíblicas, que

²⁶⁴ The definition of this word “theologoumena” is from the Greek and Latin meaning “to speak of God”. The term usually refers to the historicization of theological statements derived from speculation on divine things and logical inferences from revelation rather than based on historical evidence. For example, the genealogy of Jesus and his virgin birth are classified by some as theologoumena derived from beliefs that Jesus was the son of David and the Son of God (Patzia, A. G., & Petrotta, A. J. (2002). *Pocket dictionary of biblical studies* (116). Downers Grove, Ill: InterVarsity Press), citado em <http://rtmerrill.com/writing/theologoumena.php>, consultado em novembro de 2011.

permitem o acesso à expressão, à articulação pela linguagem das experiências e às configurações específicas do discurso delimitado pelo cânon bíblico, judeu e depois cristão. “Mesmo como experiência religiosa, a fé bíblica é instruída – no sentido de formada, esclarecida, educada – na rede de textos que a predicação reconduz cada vez à palavra viva”²⁶⁵. Essa afirmação será da maior importância no momento de estudar a relação entre o Livro e o Espelho e na compreensão do *soi répondant*.

*Le soi, informé par les Écritures, pourra être, comme on dira, un soi répondant, parce que, d'une certaine façon, les textes précèdent la vie. Si je puis nommer Dieu, aussi imparfaitement que ce soit, c'est parce que les textes qui m'ont été prêches l'ont déjà nommé*²⁶⁶.

É uma variação do que foi afirmado no sentido de que a fé bíblica tem seus clássicos que a distinguem dos outros clássicos da cultura. Essa diferença é relevante para o estudo do si, pois os clássicos da fé são fundadores da identidade das comunidades que se colocam sob a sua regra, o seu cânon. E é sobre o fundo dessa identidade que o si individual se constitui.

*C'est ainsi que ces textes fondent l'identité des communautés qui les reçoivent et les interprètent. C'est sur le fond de cette identité qu'un soi répondant peu se détacher, selon les modalités qu'on dira dans la dernière conférence*²⁶⁷.

Resumindo: ainda as formulações mais primitivas da experiência da fé são mediadas pela linguagem, e, se isso é verdade com todo tipo de experiência religiosa, mais o é em uma religião que se define pela Palavra e pela Escritura, uma Escritura que “precede a vida”. Essa precedência ganha força no estudo da constituição do si toda vez que esse si surge em uma comunidade cuja identidade é formada sob a regra do texto escriturário.

No segundo capítulo, Ricoeur se ocupa do que ele chama “*L'unité imaginative de la Bible*”²⁶⁸. A configuração particular das Escrituras rege seu poder de refiguração, afirma.

Acompanha aqui Ricoeur o trabalho de Northrop Frye em *The great code*, usando apenas recursos da crítica literária aplicada à *Bíblia* como literatura. O foco será colocado nas estruturas textuais internas. Essa leitura é vista pelo autor como uma forma de proteger o texto da pretensão “de todo sujeito” de dirigir o sentido, ressaltando o caráter estrangeiro de sua linguagem em relação à que se fala atualmente e a coerência interna de sua

²⁶⁵ Ibid., p. 54.

²⁶⁶ Ibid., p. 54.

²⁶⁷ Ibid., p. 54.

²⁶⁸ Ibid., p. 55.

configuração em função de seus próprios critérios de sentido. Essas duas características têm, afirma Ricoeur, uma virtude extrema de descentramento em relação à autoconstituição do ego: *“Ces deux traits ont une vertu extrême de décentrement par rapport à toute entreprise d’autoconstitution de l’ego”*.²⁶⁹

Para alcançar o sentido da *Bíblia* é necessário “subir a ladeira” de uma linguagem que foi metafórica na época de Homero e das tragédias gregas, argumentativa com as teologias neoplatônicas e as provas da existência de Deus (dos escolásticos a Hegel) e demonstrativa com as matemáticas e as ciências empíricas modernas. No meio da nossa linguagem “de terceiro tipo”, o poder da linguagem metafórica permanece apenas na poesia. A linguagem metafórica diz “isto é aquilo”, e não “isto é como aquilo”. A poesia fornece o único caminho de aproximação ao sentido querigmático da *Bíblia*.

*C’est par le canal de la poésie seulement que l’on peut s’approcher au plus près du langage kérygmatic de la Bible, quand celui-ci proclame, sur un mode métaphorique: »le Seigneur est mon rocher, ma forteresse», «je suis le chemin, la vérité et la vie », «ceci est mon corps » etc. La seule ressource est d’appeler ce langage kérygmatic pour dire qu’il est au moins métaphorique, pré- ou super-métaphorique (...)*²⁷⁰.

Essa linguagem, ainda, é de total coerência interna, que resulta da consistência da imaginária bíblica. Essa imaginária se manifesta em duas escalas, uma paradisíaca ou apocalíptica e a outra demoníaca; nessas escalas se distribuem as potências celestes, os heróis, os homens, os animais, os vegetais, os minerais. Ricoeur adota a tipologia de Frye, que vê “tipos e antitipos” que se correspondem, atravessando e relacionando Velho e Novo Testamento, entre eles e no interior de cada um. Como exemplos, cita Ricoeur (sem se aprofundar neles): o êxodo dos hebreus e a ressurreição do Cristo, a lei do Sinai e a lei do Sermão da Montanha, a criação segundo o Gênese e o Prólogo do Evangelho de João e também a série de alianças de Deus com Noé, Abraão, Moisés, Davi, entre outros. Fatos, personagens e instituições não se sucedem de maneira linear, cada um substituindo o precedente, mas se acumulam e reforçam mutuamente. O processo cumulativo vale principalmente para o plano narrativo, e o processo tipológico, para a linguagem metafórica e a imaginária de base, mas entre eles há uma forte relação que Frye encontra a partir do processo tipológico, desde que este pode ser desenvolvido na linha sequencial e diacrônica que vá da Gênese ao Apocalipse. Frye encontra na *Bíblia* uma série de figuras “em forma de U”, com altos e baixos, cumes e abismos, descritos na linguagem das grandes metáforas apocalípticas ou demoníacas e encadeados segundo a

²⁶⁹ Ibid., p. 55.

²⁷⁰ Ibid., p. 56.

regra tipológica que assegura o caráter cumulativo. Ricoeur cita exemplos que aqui não reproduzimos. A correspondência tipológica se estende sobre uma sequência temporal sem romper o vínculo íntimo de afinidade entre as figuras – no caso, Éden, Terra Prometida, Jerusalém, Monte Sion, Reino de Deus, Apocalipse.

Essa coerência do campo simbólico é regida por leis internas de organização e de desenvolvimento, o que Frye chama de “estrutura centrípeta”, forma que a *Bíblia* compartilha com todos os grandes textos poéticos. Essa autoconstituição e essa autossuficiência constituem um argumento importante na concepção do si que lhes corresponde. Ao ignorar os fatos históricos, exteriores ao texto, próprios de textos de estrutura centrífuga, como o argumentativo (o da retórica) ou o demonstrativo (o nosso), a única relação com a realidade que importa é seu poder de refiguração no leitor.

(...) le seul rapport avec la réalité qui importe dans un texte poétique n'est ni la nature, comme dans un livre de cosmologie, ni le déroulement effectif des événements, comme dans un livre d'histoire, mais le pouvoir de susciter chez l'auditeur et le lecteur le désir de se comprendre lui-même à la lumière du Grand Code. Précisément parce que le texte ne vise aucun dehors, il n'a que nous-mêmes pour dehors, nous-mêmes qui, en recevant le texte, nous assimilons à lui et faisons du Livre un Miroir. À ce moment, le langage, poétique en soi, devient kérygme pour nous²⁷¹.

O terceiro capítulo se intitula “*La Bible, un texte polyphonique*” e busca agregar (“não opor”) outra visão do texto bíblico. Essa visão é próxima da análise literária ao estudar os gêneros envolvidos na grande poética bíblica: discurso narrativo, discurso prescritivo, discurso profético, discurso sapiencial, discurso *hínico*, cartas, parábolas etc. Essa aproximação difere da anterior em dois sentidos. Em primeiro lugar, ela aponta prioritariamente para a multiplicidade de gêneros mais do que para a unidade.

Sans aller jusqu'à un éclatement du texte, on commence par respecter la structure triadique du canon hébraïque – Torah, Prophètes, Écrits – et on insiste (...) sur l'absence de centre théologique de la Bible hébraïque, à l'encontre d'une systématisation (...). Si quelque unité peut être reconnue dans la Bible, celle-ci est plutôt d'ordre polyphonique que typologique²⁷².

O segundo aspecto que afasta esta leitura da anterior, sem se fazer “hostil” a ela, é o que faz com que as articulações por gênero sejam elevadas ao nível de *théologumena* por uma conjunção entre exegese histórico-crítica e teologia bíblica. A justificativa desta operação, que pode ser questionada por “trair” o estilo metafórico, está dada pelo fato de que é desde a nossa modernidade que procuramos buscar significações no texto bíblico. Mas a busca dos *théologumena* apropriados ao gênero literário da *Bíblia* se faz regrada

²⁷¹ Ibid., pp. 58-59.

²⁷² Ibid., p. 60.

por jogos de linguagem que não nos são próprios, mas que carregam nomes familiares, como narrativo, prescritivo etc. Não se trata aqui do discurso especulativo ou demonstrativo de afirmações tais como “Deus existe, é todo-poderoso, absolutamente Bom, causa primeira e fim último”. O que se procura é uma unidade do cânon bíblico adicional à unidade imaginativa, o que Ricoeur chama de “unidade polifônica”. Essa espécie de polissemia se manifesta primeiramente na nomeação de Deus, mas tem consequências na produção das figuras do *soi répondant*. Assim, na perspectiva narrativa, Deus é o meta-herói de eventos que, eles mesmos, nomeiam Deus. Nos escritos proféticos, Deus é a voz do Outro, a voz por trás do profeta. Entre essas duas formas se produz uma tensão dialética: a profecia ameaça a segurança aparente produto da narração dos fatos do passado. *“L’intelligence entre narration et prophétie engendre une intelligence paradoxale de l’histoire, comme fondée dans la remémoration et menacée par la prophétie”*²⁷³.

Ricoeur diz da *Bíblia* que ela é mais uma biblioteca do que um livro ou um simples poema, como seria o caso da *Ilíada* ou da *Odisseia*, ou mais ainda das tragédias gregas. A unidade, o fio que atravessa essa biblioteca polifônica é a nomeação de Deus. Deus é nomeado de maneira diferente na narração que conta dele, na profecia que fala em seu nome, na prescrição que o designa como origem do imperativo, na sabedoria que o busca como “sentido do sentido”, no hino que o evoca na segunda pessoa. É assim que a palavra Deus não se deixa compreender como conceito filosófico, seja no sentido do Ser medieval ou de Heidegger: *“Le mot Dieu dit plus que le mot Être, parce qu’il présuppose le contexte entier des récits, des prophéties, des lois, des écrits de sagesse, des psaumes etc.”*²⁷⁴.

O que isso significa para uma problemática do si (e aqui está o cerne da discussão) é que, para começar, o referente Deus é o horizonte de convergência de todos esses discursos parciais ao expressar a circulação do sentido entre todas as formas de discurso nas quais Deus é nomeado. Por outro lado, o referente Deus é também o signo da incompletude de todos os discursos da fé marcados pela finitude da compreensão humana. É assim o horizonte comum de todos esses discursos e o ponto de fuga exterior a cada um e a todos.

Sous la première perspective, à la polyphonie des genres peut répondre une polysémie des figures du soi. Dans la seconde perspective, c’est une unité toujours différée qui correspond

²⁷³ Ibid., p. 63.

²⁷⁴ Ibid., p. 64.

A passagem da polifonia de gêneros literários à polifonia das figuras do si pode dar-se a partir das expressões simbólicas relativas a Deus e à contraparte humana que delas se depreende. Assim, o Deus que salva (que protege do perigo exterior), o Deus que abençoa (que dispensa o dom da criação, da fecundidade, da Terra Prometida e da existência plena de sentido), o Deus que castiga (que se declara contra os que transgredirem as leis) e o Deus misericordioso (que sofre a sua própria cólera, se arrepende e perdoa). Cada um desses temas oferece uma “estrutura dialogal” na busca de uma resposta específica do homem: ao Deus que salva corresponde uma confissão de louvor; ao Deus que abençoa corresponde um homem que abençoa também... E assim por diante. Os salmos mostram uma variedade “surpreendente” de respostas do homem hebraico, entre os polos da lamentação e do louvor, aos quais se agrega a memória.

Em um capítulo independente Ricoeur aborda a segunda perspectiva aberta pela polifonia dos gêneros literários sobre a nomeação de Deus: a incompletude dos vários modos do discurso.

*Ce qui en effet empêche de transformer en un savoir la nomination polyphonique de Dieu, c'est que Dieu est désigné à la fois comme celui qui se communique et celui qui se réserve*²⁷⁶.

O nome de Deus é inapreensível para o homem, que não teria como submetê-lo à sua linguagem. Deus diz a Moisés: “Eu sou o que eu sou” e ordena se dirigir aos filhos de Israel dizendo “‘Eu sou’ me envia...” Em vez de autorizar uma ontologia positiva capaz de coroar a nomeação narrativa e as outras nomeações, o “eu sou o que eu sou” protege o secreto do “para si” de Deus, reenviando os homens para a nomeação narrativa.

Ricoeur observa esse caráter indireto da nomeação de Deus aparecendo de maneira especial nas parábolas, que poderiam ser simples fábulas, mas que, pela aparição do extraordinário, do insólito, do não plausível, do desproporcionado, ganham uma extravagância significativa. Assim, o sentido literal da narração é reenviado para um sentido metafórico inapreensível: *“L’extraordinaire perce l’ordinaire et pointe vers l’au-delà du récit”*²⁷⁷.

Essa mesma “transgressão de sentido” se observa nos Provérbios. Se seu sentido usual

²⁷⁵ Ibid., p. 65. Encontramos aqui um vínculo possível com o modo em que se põe o si agostiniano. Horizonte de convergência e signo de incompletude, ponto de fuga: interessantes metáforas para compreender a dialética desse si que oscila no interior de uma tensão insalvável, sua marca idiossincrática.

²⁷⁶ Ibid., p. 64.

²⁷⁷ Ibid., p. 71.

é guiar a vida em direção a um projeto coerente, ajudar a fazer da própria existência uma totalidade contínua, o que se encontra na *Bíblia* age no sentido estritamente oposto. Pela hipérbole: dar a outra face, entregar o manto a quem quer a túnica...; ou pelo paradoxo: quem busque preservar a sua vida a perderá, quem a perca a preservará. Novamente, uma extravagância que faz surgir o extraordinário no ordinário. Diz Ricoeur: “*Le proverbe, soumis à la loi du paradoxe et de l’hyperbole, ne réoriente qu’en désorientant*”²⁷⁸.

O ponto comum desses casos é que eles pertencem todos à categoria discursiva da expressão-limite. Não é uma forma de discurso suplementária, mas uma modificação que pode afetar todas as formas de discurso por uma espécie de passagem ao limite. A parábola é um caso exemplar porque acumula estrutura narrativa, processo metafórico e expressão-limite e por isso se constitui em síntese da nomeação de Deus.

*Par sa structure narrative, elle rappelle le tout premier enracinement du langage de la foi dans le récit. Par son procès métaphorique, elle rend manifeste le caractère poétique (...) du langage de la foi dans son ensemble. En fin, en joignant métaphore et expression-limite, elle fournit la matrice même du langage théologique, en tant que celui-ci conjoint l’analogie et la négation dans la voix d’éminence (Dieu est comme... Dieu n’est pas...)*²⁷⁹.

É a dialética entre a manifestação e o retirar-se do nome de Deus que interessa a Ricoeur pelo que dela pode resultar para a constituição do si receptivo. O leitor da *Bíblia* é convidado a se identificar com o Livro, que procede da identificação metafórica entre a palavra de Deus e a pessoa do Cristo.

*Par cette identification au second degré, ce lecteur est également invité à «répéter» (...) la pulsation entre le retrait du Nom et la quête du centre. À l’unité de Dieu dans le retrait de son Nom répondent du côté du soi la disparition de l’ego, le dépouillement de soi («qui cherchera à épargner sa vie la perdra et qui la perdra la conservera»). Quant à la quête d’un centre personnel, elle ne peut que refléter une «unité imaginative» toujours différée par le retrait du Nom*²⁸⁰.

d) Le soi “mandaté” ou my prophetic soul

A última das *Gifford lectures* começa com uma advertência: trata-se da contrapartida do texto precedente. No anterior, tratou-se de dizer por meio de qual grade simbólica, inclusive a dimensão narrativa, o si se compreende na tradição judaica e cristã. Agora se trata de qual si é o que assim se compreende, e para isso irá trabalhar com uma série

²⁷⁸ Ibid., p. 71.

²⁷⁹ Ibid., p. 72.

²⁸⁰ Ibid., p. 74.

descontínua de figuras do si relativas a diferentes contextos culturais; o fio condutor entre elas será o “*soi mandaté*” ou “*responsive self*”²⁸¹.

Está em jogo a visão ricoeuriana que se quer equidistante da exaltação do cogito e de sua destituição, para dizer nas palavras do autor o que é uma busca de mediação que permita superar os impasses filhos da demolição operada pelos por ele chamados “mestres da suspeita”: Nietzsche, Freud e Marx.

*Le soi y est constitué et défini par sa position de répondant à l'égard des propositions de sens issues du réseau symbolique décrit (...). Avant toute explicitation ou interprétation, ce terme s'oppose diamétralement à l'hybris philosophique du soi qui se pose absolument. Toutefois, il ne se substitue pas à lui, à la même place, dans la mesure où un soi qui répond est un soi en relation, et non un soi ab-solu, c'est-à-dire hors relation et, à ce titre, fondement de toute relation*²⁸².

Mas não se busca, esclarece Ricoeur, colocar o si que se conforma segundo os paradigmas bíblicos como coroação da hermenêutica filosófica, que não tem nenhum direito a reivindicar posição preponderante. O si em jogo responde ao conjunto simbólico delimitado pelo cânon bíblico e desenvolvido por uma ou outra das tradições históricas.

As figuras do si que Ricoeur apresenta são resultantes do que ele chama: o apelo profético; a imagem crística; a figura do mestre interior; a chamada da consciência. Vejamos rapidamente cada uma delas.

O primeiro, por ordem e por preeminência, é o si que resulta do apelo profético e que dá o título à conferência: “*le soi mandaté*”. O restante das figuras do si se referirá de uma ou outra maneira a esta, que resulta das narrações proféticas do Antigo Testamento, cuja estrutura dialogal confronta às palavras e aos atos divinos a resposta que lhes dão os homens. São sequências narrativas bem delimitadas e estruturadas no interior de narrações mais vastas que põem à mostra o momento crucial na vida dos “profetas de julgamento”. Estes são mediadores de uma história que está acontecendo, uma história iminente que eles preveem e interpretam para seu povo como o exercício de um julgamento contra ele. Não deixam de ser parte desse povo, ainda que o apelo os coloque na situação de exceção, mas a resposta dos profetas é estritamente pessoal. A narração tem forma de confissão na primeira pessoa, e, quando é em terceira, os pensamentos e as emoções são apresentados de uma maneira que lembra o moderno relato autobiográfico, como um monólogo citado. Finalmente, o aspecto fundamental para fazer

²⁸¹ No caso de “*soi mandaté*”, manteremos a expressão em francês em vez de traduzir para “si delegado”, como poderia ser o caso. Escolha tão arbitrária como seria fazer uma tradução que, entendemos, cercearia o conceito. Entendemos que se trata aqui de um si que é investido de um mandato, ao qual lhe foi confiado o poder de agir em nome de...

²⁸² Ibid., p. 77.

desta figura o paradigma do *soi mandaté* é a estilização dramática que o relato sofre na sobrevida literária que as palavras, eminentemente circunstanciais, irão ganhar na tradição.

Há uma estrutura em cinco fases que organiza a narração. Esta é:

- 1) A confrontação entre o eu do profeta e o eu divino; está marcada pela desproporção, a assimetria que resulta no total descentramento da vida do profeta;
- 2) A introdução ou apresentação; é quando se escuta a palavra de Deus, anterior à do profeta, que carrega a fundamentação e a autenticação do eu profético;
- 3) A palavra decisiva, aquela que faz do profeta um profeta: ele é designado de maneira singular, às vezes nominalmente, e enviado por Deus;
- 4) A objeção: o profeta se sente superado pela missão que lhe é encomendada, grande demais para ele;
- 5) A palavra que dá segurança: Deus acalma as dúvidas e ratifica o mandato. O profeta está “estabelecido”, “ordenado”.

Fica claro o modelo de constituição desse “eu profético” pelo par apelação-envio; o apelo o isola, o distingue da comunidade, o envio (“vai e di-lhes”) o amarra a ela novamente. “*Si un seul est appelé, un peuple entier est visé*”²⁸³. O profeta é figura que aparece na crise e que se faz portador de uma palavra de instrução, uma torá que foi transgredida coletivamente pelo povo ao qual o profeta pertence. Destaca Ricoeur o fato de que os profetas, ipseidades excepcionais, se inscrevem na tradição profética, o que lhes confere uma comunidade tradicional. É dessa conjunção que nasce o eu profético.

Nesta figura do *soi mandaté* vê Ricoeur um paradigma que a comunidade cristã, a partir da comunidade judaica, tomou para se interpretar na possibilidade aberta pela palavra, que se fez escrita, criando espaço para uma história da interpretação. “*La compréhension de l'événement christique à la lumière de la parole prophétique appartient à cet égard à cette histoire de l'interprétation du soi mandaté*”²⁸⁴.

Na análise de Ricoeur, a seguinte figura de estudo é a instauração de um eu a partir da transformação na imagem crística, que forja a metáfora central do si cristão como cristomorfo, isto é, imagem de uma imagem. Essa figura é herdeira do *soi mandaté* profético e aparece na Segunda Epístola aos Coríntios.

Agostinho volta a se fazer presente nas páginas de Ricoeur no estudo da figura do mestre interior, da qual o *De magistro* fornece “o documento de base”. É importante essa figura,

²⁸³ Ibid., p. 85.

²⁸⁴ Ibid., loc. cit.

pois marca um momento significativo no pensamento ocidental, a partir da interiorização da relação de correspondência entre o polo divino do apelo e o polo humano da resposta. Há aqui claramente uma presença platônica e neoplatônica, mas a componente bíblica é dominante e acaba provocando uma transformação decisiva na componente grega.

Na relação mestre-aluno, tal como ela é apresentada na obra agostiniana, não há simetria: o mestre é superior ao aluno, ainda que este traço resulte sublimado, e não apagado, na figura do mestre interior. Por outro lado, o mestre parece exterior ao discípulo, mas este traço será, sim, eliminado, pois ninguém aprende de fora. Melhor dizendo: ninguém aprende nada. É o homem interior que descobre em si mesmo a verdade, apenas ajudado pelo mestre. Os signos da linguagem transmitidos de um homem a outro na relação de ensino servem apenas para “advertir”, no momento em que eles são consultados, mas a verdade das coisas “preside” e assim governa o próprio espírito desde dentro²⁸⁵.

O que salva essa figura de ser uma mera apropriação platônica ou neoplatônica é a separação, operada por Agostinho, entre memória e pré-existência da alma, o que abre espaço para uma inflexão maior que vem da identificação de toda verdade interior e superior com o Cristo. Cristo é o único mestre possível e habita no homem interior.

Há em jogo a noção de iluminação, que absorve a de ensino: consultar a verdade interior não é aprender por palavras, de fora, mas conhecer por contemplação “nessa luz interior da verdade que inunda o que chamamos de homem interior de claridade”²⁸⁶. Mas a contemplação da verdade interior não é a leitura em si mesmo das ideias preexistentes, as ideias platônicas, e sim uma descoberta interior que deve ser compreendida como ensinamento.

A última figura do si que Ricoeur discute, e que é a que mais espaço ocupa, é o testemunho da consciência.

*C'est assurément l'expression la plus intériorisée du soi répondant, intériorisée au point de se constituer en instance autonome dans la culture morale issue de l'Aufklärung, principalement dans la Critique de la raison pratique chez Kant, prolongée par la Phénoménologie de l'esprit avec Hege*²⁸⁷.

Essa assimilação é exposta, e não discutida por Ricoeur. Ele se propõe mostrar que possibilidades ela abre à interpretação para a estrutura dialogal da existência cristã, sem

²⁸⁵ Ibid., p. 89.

²⁸⁶ Ibid., p. 91.

²⁸⁷ Ibid., p. 92.

romper o fio que liga esta figura do *soi répondant* à primeira, a do *soi mandaté*. Para fazer isso, volta a conceitos trabalhados nas conferências que fazem parte de *Soi-même comme un autre* e que têm a ver com a neutralidade do fenômeno da consciência em relação à sua interpretação religiosa: “*c’est le soi qui fait appel à soi et atteste son pouvoir-être le plus propre*”²⁸⁸.

Essa neutralidade resulta em que uma interpretação teológica pressuponha a intimidade a si mesmo da consciência: é no diálogo consigo mesmo que se enxerta a resposta do si profético e cristomorfo. Nesse enxerto, diz Ricoeur, os dois órgãos vivos são intercambiados um por outro: de um lado, o apelo de si a si mesmo é intensificado e transformado pela figura que lhe serve de modelo e de arquétipo; de outro, a figura transcendente é interiorizada pelo movimento de apropriação que a transmuta em voz interior.

Há uma raiz paulina nessa apropriação de um fenômeno não especificamente religioso ou não especificamente cristão, a *suneidêsis* (conhecimento compartilhado com si mesmo) e o querigma do Cristo que Paulo interpreta em termos da “justificação pela fé”. Essa justificação, que não vem de nós, precisa ser recebida na intimidade de uma consciência que oferece por si mesma a estrutura dual de uma voz que apela e de um si que responde, e que por outro lado está já constituída como instância de testemunho e de julgamento. Assim, a consciência é um pressuposto antropológico indispensável para que a “justificação pela fé” seja marcada pelo que Ricoeur chama de “excentricismo radical”²⁸⁹. A consciência é, assim, o órgão de recepção do querigma.

Em uma extensa nota de rodapé, Ricoeur se refere ao trabalho de Rudolf Bultmann, que coloca a consciência entre os conceitos antropológicos que delimitam as estruturas formais da existência humana e que, assim, descrevem um homem anterior à fé (“*Man prior to faith*”), junto com conceitos como corpo, alma, espírito, coração, carne, mundo e até mesmo lei. Esses conceitos, destaca Ricoeur, não se referem a partes ou a faculdades do homem, mas à totalidade do homem sob um aspecto determinado.

*La conscience, le Gewissen, c’est la connaissance partagée avec soi-même qui, à la différence du nous, n’est pas dirigée vers telle ou telle pensée, mais réfléchit, examine et juge; la conscience caractérise donc la relation de l’homme avec lui-même, mais toujours par rapport avec quelque exigence marquée par la distinction du bien et du mal*²⁹⁰.

²⁸⁸ Ibid., p. 93.

²⁸⁹ Ibid., loc. cit.

²⁹⁰ Ibid., p. 94.

Diante da falta de uma teologia da consciência (*“presque entièrement à faire”*), Ricoeur destaca as interrogações de um teólogo luterano, Ebeling, que trabalha no marco de um pensamento teológico marcado pela noção de evento de palavra – a salvação como *word event*. A consciência é estudada por Ebeling no seu caráter incondicional do juízo de consciência mais do que na sua autonomia ou na sua solidão. A fé, diz Ricoeur, é uma decisão última e incondicional que encontra a consciência como *ultimate concern*. Mas o caráter incondicional comum à fé e à consciência não isola o indivíduo no seu foro interior. Ebeling aponta uma estrutura triádica da consciência: a preocupação com o si, a atenção ao mundo e a escuta de Deus se entrecruzam. Todos os três polos dessa estrutura se abrem sobre o futuro. Ebeling procura, seguindo os passos de Heidegger, retirar a análise da consciência do plano da pura moralidade: ela é princípio de individuação mais do que instância de julgamento e de acusação. Mas a tentativa de aproximar Paulo e Heidegger fracassa, afirma Ricoeur.

Diante dessa situação, ele propõe colocar a ênfase em um outro aspecto. Se a salvação é um *word event*, a comunicação desse evento não pode prescindir da interpretação de toda a rede simbólica que constitui o dado bíblico. *“Interprétation dans laquelle le soi est à la fois l’interprétant et l’interprété”*²⁹¹.

É particularmente interessante para nossa leitura o que segue. Ricoeur destaca o fato de que, “para nós, que viemos depois da *Aufklärung*”, se faz aguda a tensão entre o polo da consciência “autônoma” (as aspas são de Ricoeur) e a obediência da fé.

*Ce caractère tensif au sein du soi répondant explique le paradoxe suivant: c’est dans la mesure où le soi est capable de juger par lui-même, “en conscience”, qu’il peut répondre de façon responsable à la Parole qui lui vient par l’Écriture. La foi chrétienne ne consiste pas à dire tout simplement que c’est Dieu qui parle dans la conscience*²⁹².

É necessária a instância da mediação interpretativa entre a autonomia da consciência e a obediência da fé.

O desafio consiste em pensar a articulação entre uma consciência que a modernidade (“o espírito das Luzes”) descobriu autônoma e uma confissão de fé cuja estrutura mediada e simbólica é colocada à luz pela hermenêutica filosófica.

Cette articulation entre l’autonomie de la conscience et la symbolique de la foi constitue, selon moi, la condition moderne du “soi mandaté”. Le chrétien est celui qui discerne la “conformité à l’image du Christ” dans l’appel de la conscience. Ce discernement est une interprétation. Et cette interprétation est l’issue d’un combat pour la véracité et l’honnêteté

²⁹¹ Ibid., p. 98.

²⁹² Ibid., loc. cit.

Segue um texto agregado posteriormente à conferência original, em que se discute a questão da consciência como núcleo dialogal irreduzível, evidenciado pelo *cum* de *conscientia* e do *sun* (do grego *suneidesis*) na palavra latina. O que interessa a Ricoeur é o enigma do homem juiz do homem, “identidade do duplo, duplicidade do simples”²⁹⁴, o que em termos kantianos é visto como tensão entre a vontade vinculada à lei moral e o querer arbitrário, dividido entre a atração da lei e a atração do desejo. Na opinião de Ricoeur, a imagem do tribunal, apesar da sutileza da análise na *Crítica da razão prática*, empobrece o problema.

O filósofo prefere retirar a discussão do plano moral para destacar a consciência atestando o “poder ser si mesmo”, a partir de *Ser e tempo*. Em primeiro lugar, há a perda do anonimato na confrontação com o outro, que se complementa com a noção de apelo, vinculada à de inquietação (*souci*). No diálogo íntimo do si com o si aparece uma assimetria vertical entre a instância que faz o apelo e o si que é apelado, o que se associa a uma voz: a voz da consciência. Mas esta é uma voz silenciosa, uma voz que não comunica.

O passo decisivo está na pergunta: quem faz o apelo? A resposta poderia ser, ainda nas pegadas de Heidegger, que é o *Dasein* que apela a si mesmo, mas isso não significa nem subjetivismo nem relativismo nem ateísmo, afirma Ricoeur.

*En refusant de placer l'instance qui appelle à l'extérieur de soi, Heidegger se donne le moyen de mettre en lumière l'énigme même de la conscience, à savoir que l'appel vient de moi (aus mir), mais du dessus de moi (über mich). Toute la difficulté tient dans ce “du dessus de moi” inséparable du “à partir de moi”*²⁹⁵.

Há uma experiência do si que não é dono de si, não se comanda, e aqui Ricoeur faz referência à figura de Sócrates e o *daemon*. Isso se relaciona com a situação do *Dasein* “jogado” no mundo, com a *Verfallen*, que, lembra o filósofo, não deixa de remeter à queda bíblica, mas que dela se diferencia fundamentalmente por não ser atribuível a uma ação do *Dasein*, mas sua condição inerente. Este apelo participa tanto do “fundo de estranhamento” que pode se dizer “isso apela”, como contraste com a tendência, filha da filosofia do cogito, a considerar a vontade como mestre ou chefe (*maître*) de si. Não se trata de heteronomia, pois o apelo não é feito por uma potência estrangeira, mas pelo

²⁹³ Ibid., p. 99.

²⁹⁴ Ibid., p. 100.

²⁹⁵ Ibid., p. 104.

existente mesmo, capaz de projetos a partir de possibilidades radicais que não escolheu; mas também não é autonomia, pois o apelante não é mestre ou chefe (*maître*) de si mesmo e não poderia planificar o apelo ao poder-ser mais próprio como quem faz planos pelo cálculo e pela organização nas ações particulares da vida cotidiana.

A partir deste ponto, Ricoeur se distancia de um Heidegger que, diz, leva longe demais a ruptura com a experiência vulgar da falta segundo a qual, de Paulo a Nietzsche, a consciência não pode ser senão boa ou má, isto é, uma instância que julga segundo a distinção entre o bem e o mal. Para afastar a falta (*Schuld*) da má consciência, Heidegger chama uma metáfora nietzschiana, a do credor e do devedor, para ficar com o traço negativo associado à ideia de falta a uma obrigação, falta essa que permanece no fundo do existente jogado.

Ricoeur propõe renunciar a separar o plano do ser do plano do agir, pois considera que é como ser agente e sofrente que o homem é ao mesmo tempo o que quer, o que decide, o que escolhe, e o que existe e que é afetado, que padece e sofre pelo mau julgamento feito sobre ele pela própria consciência em ocasião de determinadas ações.

*Comment la conscience ne serait-elle pas d'emblée instance critique, si je dois pouvoir distinguer parmi mes possibles les plus propres ceux qui répondent à la règle de justice sans laquelle tous ces possibles seraient également indifférents au bien et au mal, et le crime placé sur le même plan qu'un geste de générosité?*²⁹⁶

Ricoeur resgata da análise heideggeriana a primazia da atestação por sobre a acusação no fenômeno da consciência: a consciência é, em primeiro lugar, a atestação de que posso ser eu mesmo.

*Cette attestation retentit comme un appel de soi à soi-même, dans la mesure où ce pouvoir être soi-même est fragile, vulnérable, ordinairement perdu dans l'anonymat. (...) La conscience me dit que parmi mes possibles les plus propres, je trouve en moi la capacité et l'exigence de distinguer le bien du mal, capacité toute formelle, en ce sens qu'il appartient à l'expérience quotidienne et en commun de lui donner un contenu*²⁹⁷.

O ponto-chave está na compreensão de que a exigência de distinguir o bem do mal se enraíza na capacidade de realizar tal julgamento: a atestação se baseia neste vínculo original entre exigência e capacidade: “*Ce que la conscience atteste, c'est que, ce que je dois en ce sens purement formel – à savoir distinguer le bien du mal –, je le peux et que tout homme le peut comme moi*”²⁹⁸.

²⁹⁶ Ibid., p. 109.

²⁹⁷ Ibid., loc.cit.

²⁹⁸ Ibid., p. 110.

e) Conclusões da leitura das duas últimas *Gifford lectures*

É na articulação entre a autonomia da consciência e a simbologia da fé que se constitui o *soi mandaté* da modernidade. E o cristão é aquele que discerne a “conformidade à imagem do Cristo” no apelo da consciência, o que é uma interpretação feita a partir dos textos constituintes, que já estavam quando, pela primeira vez, o si se descobriu, quando a consciência apareceu como consciência de si. É com esse material retirado do fundo do si que o si se descola e se destaca desse fundo como si autônomo, e a dificuldade está em separar e discernir o que é próprio e o que é dado. A apropriação em si mesma constitui a particularidade desse si, capaz de re-conhecer como próprios elementos desse discurso de base, desses textos fundamentais que são os que a tradição tinha colocado ali, que já estavam como condição de possibilidade para seu surgimento. A autonomia é a aceitação da responsabilidade da apropriação do que estava antes do surgimento do si como gesto de fundação desse si. É isso a atestação: dizer sou, existo independente do fundo preexistente sobre o qual e a partir do qual me constituo. A fé é a decisão de assumir uma condição cristomorfa, e isso equivale a reconhecer nos textos desse fundo constituinte um apelo fruto da revelação.

O que produz efeito de intensificação e transformação das determinações do *soi mandaté* e do *soi répondant* é esse papel dos textos da tradição que o cristão aborda como interpretante e interpretado: ao interpretar aquilo que o constitui, ele se *re-conhece* no texto, o texto ecoa, reverbera aquilo que é o seu mais íntimo, o *interior intimo meo* agostiniano. É escolha autônoma dar aos textos o caráter de palavra revelada que eles mesmos postulam, decidir que essa voz que me fala na consciência vem de mais longe – não é a voz dos meus ancestrais, mas a voz de um Deus vivo, por empregar os termos de *Soi-même comme un autre*. Isso é a fé.

E é por isso que a referência da fé a um tecido simbólico que é culturalmente contingente faz dela uma circunstância transformada em destino por meio de uma escolha que deve ser constantemente renovada. Há uma liberdade em jogo, uma responsabilidade que deriva da compreensão hermenêutica da fé, que Ricoeur aborda em *La critique et la conviction*, discutindo, justamente, a forma de aproximação a um texto filosófico e a um texto bíblico.

f) Crítica e convicção, razão é fé

Abordar um texto de filosofia ou um texto escriturário marca uma diferença na “atitude de leitura”: a atitude crítica será a que vai caracterizar preferencialmente o filosófico, enquanto o momento religioso será, mais do que um momento crítico, um momento de adesão a uma palavra que se supõe vinda de “mais longe e mais alto” que eu, e isso em uma leitura querigmática, confessional. Essa atitude carrega uma noção de dependência ou de submissão a uma palavra anterior, enquanto na filosofia, mesmo no âmbito das ideias preexistentes, chega-se à instância de apropriação da reminiscência por um ato crítico. E ele faz uma definição fundamental: *“Ce qui me paraît constitutif du religieux, c’est donc le fait de faire crédit à une parole, selon un certain code, dans les limites d’un certain canon”*²⁹⁹. Assim, propõe a figura de “círculos hermenêuticos”: eu conheço esta palavra porque ela é escrita, esta escritura porque é recebida e lida, e esta leitura é aceita por uma comunidade que, em consequência, aceita ser decifrada pelos seus textos fundadores; ora, é esta comunidade que os lê. Assim, de uma certa maneira, ser um sujeito religioso é aceitar entrar, ou estar já, nessa grande circulação entre uma palavra que funda, os textos que mediam e as tradições de interpretação. Ricoeur destaca a multiplicidade de interpretações que coabitam no interior do domínio judaico-cristão e a consequente “competição” entre tradições de escuta e de interpretação.

Fica clara a responsabilidade da escolha: *“Quant à entrer dans ce cercle-là, il m’est arrivé de dire que c’était un hasard transformé en destin par un choix continu”*³⁰⁰. Uma pessoa poderia ter nascido no contexto de outra religião, mas isso, diz Ricoeur, seria “me imaginar não sendo eu”. Compara a religião em que se nasce com a língua em que se nasce ou na qual se foi transferido por exílio ou hospitalidade, e onde se está *“chez soi”*. Isso implica reconhecer que há outras línguas, faladas por outros homens.

Essa metáfora e a observação que a seguem nos parecem particularmente reveladoras, não somente visando a compreensão do pensamento religioso como um pensamento capaz de abrir espaço para outro que si (ou, como dirá Ricoeur, aceitar que meu pensamento religioso não satura todos os espaços da verdade e do conhecimento), mas também como desafio ao pensamento da razão e da filosofia. Com efeito: devemos

²⁹⁹ RICOEUR, 2011, p. 219.

³⁰⁰ Ibid., loc. cit.

entender que há um outro da razão, que a razão não satura todos os espaços de verdade?

Ricoeur não censura a escolha de um dos polos para neutralizar o outro ou para deixá-lo. Mas ele diz fazer confiança a um “fundo de interpelação” mais resistente e mais profundo, que vem de mais longe que a crítica.

La critique est quand même toujours articulée à partir de pouvoirs que je maîtrise, tandis que cette donation de sens me paraît justement me constituer aussi bien en sujet récepteur qu'en sujet critique. La polarité de l'adhésion et de la critique est elle-même sous le signe de cette donation antérieure. Je suis donc prêt à reconnaître le caractère historiquement limité de ma situation, et pour reprendre ma comparaison avec les langues je dirais qu'il n'existe pas de manière de parler qui soit hors d'une langue naturelle³⁰¹.

Pergunta-se se seria possível “traduzir” Deus entre a herança judaico-cristã e outras religiões monoteístas, mas ele duvida, pois considera que a nomeação de Deus é parte constitutiva dessas “línguas” que são as religiões. Assim, especula, talvez no budismo Deus seja o equivalente de algo como a iluminação, e é possível que existam línguas em que a palavra Deus não funciona, mas, diz, as reconhece como religiosas se atendem a três critérios: a anterioridade de uma palavra constituinte, a mediação de uma escrita e a história de uma interpretação.

Isso pode nos ajudar no esforço de compreender a forma como Ricoeur relaciona fé e filosofia, isto é, responder à nossa perplexidade. Diz, falando de si:

J'ai (...) toujours circulé entre ces deux pôles: un pôle biblique et un rationnel et critique, dualité que finalement, s'est maintenue durant toute ma vie³⁰².

e

Il me semble qu'aussi loin que je remonte dans le passé, j'ai toujours marché sur deux jambes. Ce n'est pas simplement par précaution méthodologique que je ne mêle pas les genres, c'est parce que je tiens à affirmer une référence double, absolument première pour moi³⁰³.

Entre as formulações possíveis, ele prefere a da relação entre a convicção e a crítica, mas fazendo a ressalva importante de que a filosofia não é somente crítica senão também da ordem da convicção e que a convicção religiosa possui também uma dimensão crítica interna.

São livros diferentes que sustentam ambos os polos: “se divergimos sobre a lista longa, temos todos a mesma lista mínima: Platão, Aristóteles, Kant, provavelmente Hegel e,

³⁰¹ Ibid., p. 221.

³⁰² Ibid., p. 16.

³⁰³ Ibid., p. 211.

entre os modernos, hesitaremos entre Nietzsche, Bergson, Husserl, Heidegger, Nabert, Jaspers etc.”

La liste des textes fondamentaux en philosophie n'est pas la liste des textes formant le corpus religieux. (...) La Bible hébraïque, le Nouveau Testament de l'Église primitive et ce qui est plus directement théologique et exégétique chez les Pères. Augustin a toujours joui, à mes yeux, d'une sorte de préférence. Cela n'exclut pas qu'il n'ait des échanges entre ces deux corpus de textes, au sens topologique même, et que on puisse aussi bien mettre Augustin du côté philosophique – ce que j'ai fait quand je me suis servi de ses analyses sur le temps au livre XI des Confessions³⁰⁴.

O que essa dupla pertença de Agostinho, e em particular das *Confissões*, provoca na leitura que Ricoeur faz dele? Provavelmente o leve a forçar uma decupagem, a proceder a essa separação dos tipos de discurso, em uma leitura em atitude crítica que apaga a dimensão bíblica, também presente no texto agostiniano. Como o cientista que, para entender os mecanismos de um corpo trabalha nos órgãos mortos, ainda que saiba que a vida que falta é o que lhes dá sentido. Colocar Agostinho do lado filosófico é ler o texto confessional “como se fosse” filosófico, tomando para isso a dimensão filosófica que *também* está nele, e para isso prescindindo da dimensão poética, sem a qual o texto já não é o mesmo texto. Não procede de maneira diferente o leitor que busca na *Bíblia* o discurso argumentativo: ele se desfaz do que sobra para tirar à luz o que lhe interessa.

Mas filosofia e escrita bíblica não se opõem de maneira necessária. Jerusalém e Atenas representam duas maneiras de pensar diversas, porém compatíveis quando se trata de leitura compreensiva ou de teologia descritiva. Deve-se falar, insiste Ricoeur, em um pensamento bíblico que, falto de um pensamento especulativo, se expressa nos gêneros narrativo, legislativo, profético, hínico, sapiencial. “*Néanmoins, un ‘dire Dieu’ varié s’ouvre par son tour polémique à la critique interne et externe.*”³⁰⁵

Existem diversas abordagens da Escritura, e por isso é necessário atentar para qual é o tipo de leitura que está em jogo, pois leituras diferentes propõem aproximações, objetivos e interpretações que não somente são diferentes: podem até mesmo se opor.

(...) la pensée philosophique, telle qu'elle a été articulée en Grèce, ne s'oppose pas frontalement à la lecture compréhensive (...) mais seulement aux interprétations kérygmatisques qui en sont données pour la théologie confessante, à l'oeuvre à l'intérieur des écritures bibliques, et surtout par le biais des grandes traditions historiques de la Synagogue et de l'Église. La reconnaissance d'une parole qui serait celle d'un autre ne va pas de soi, dès lors que la méthode historico-critique conduit la lecture compréhensive à s'avouer multiple³⁰⁶.

³⁰⁴ Ibid., p. 212.

³⁰⁵ Ibid., p. 215.

³⁰⁶ Ibid., loc. cit.

É na leitura de exegese canônica que, diz Ricoeur, começam a cindir-se o teológico e o filosófico. O fechamento (*clôture*) do cânon se faz o fenômeno maior que separa dos outros textos aqueles que se fazem autoridade para as comunidades, comunidades que por sua vez se compreendem a si mesmas à luz desses textos fundamentais, distintos de todos os outros, até mesmo seus comentários mais fiéis.

Le moment non philosophique est là, dans cette reconnaissance de l'autorité de textes canoniques dignes de guider les interprétations kérygmatisques des théologies confessantes. Je suis d'accord avec ceux des théologiens exégètes qui disent que ces textes ont été dits inspirés parce qu'ils font autorité et non l'inverse³⁰⁷.

Ricoeur vê uma interpretação psicologizante na ideia de “inspiração”, ideia que ele diz convir apenas aos textos proféticos, em que uma voz humana declara falar em nome de uma outra voz, a de Deus.

C'est seulement dans la mesure où le titre de prophète a été étendu aux narrateurs, aux législateurs, aux sages et aux scribes que la Bible a été tenue pour inspirée, avec toutes les apories liées à cette idée d'une parole dédoublée. Certes, l'idée d'autorité a ses difficultés propres, mais ce sont précisément elles qu'il faut affronter dans une discussion mettant en vis-à-vis le monde biblique et le monde hellénique. Et c'est dans le cadre d'une lecture canonique que des théologies kérygmatisques vont se différencier, et que elles s'opposeront alors à la lecture libre des textes philosophiques. À partir de là, deux attitudes de lecture se distinguent et se font face³⁰⁸.

As interpretações querigmáticas são múltiplas, sempre parciais. Variam segundo aquilo que espera o público, ele mesmo formado por um meio cultural que carrega a marca da época. Isso se traduz em interpretações cumulativas e coexistentes, divergentes muitas vezes, como é o caso entre os quatro evangelhos, nas teologias de Paulo e João e na escolha de Lutero da Epístola aos Romanos como o “cânon do cânon”, diz Ricoeur.

Há também um registro especulativo na *Bíblia*. Aparece no Pentateuco (Êxodo, 3, 14): “Eu sou o que sou”. Irrupção do especulativo no meio do narrativo, diz Ricoeur. Isto é: há um pensamento bíblico.

A cet égard, je suis encore kantien en disant que le Denken («penser») n'est pas épuisé dans l'Erkennen («connaître»), et que c'est là une manière de penser et d'être non philosophique. C'est bien une autre manière de penser (d'être), une manière non philosophique, que transmettent les prophètes, les collecteurs des traditions mosaïques et des autres traditions, et qui éclate dans le «dit» des sages de cet orient dont les Hébreux font partie³⁰⁹.

³⁰⁷ Ibid., p. 217.

³⁰⁸ Ibid., p. 218.

³⁰⁹ Ibid., p. 226.

Buscávamos os motivos que levaram Ricoeur a uma separação tão rígida entre os dois discursos, o da fé e o da especulação filosófica, e os caminhos que esta clivagem traça, para melhor compreender a relação do filósofo hermeneuta com o bispo de Hipona. Mas até aqui nos demos com muitas áreas de confluência, zonas de iluminação recíproca entre a fé e a razão, ou no mínimo os elementos que deviam permitir uma convivência pacífica e até mesmo frutífera. Por exemplo, diz Ricoeur que uma fé que se sabe sem garantias pode ajudar a hermenêutica filosófica a se proteger da tentação de se colocar como herdeira das filosofias do cogito e de sua ambição de autofundação última.

Contudo, pareceria existir uma permeabilidade maior por parte da teologia em relação a admitir leituras filosóficas do que da filosofia a dialogar com a teologia ou com os temas vinculados com ela.

Citamos antes a premissa ricoeuriana segundo a qual há de se ter a coragem de encarar as dificuldades, que lhe vem do primeiro mestre, Roland Dalbiez: *“quand un obstacle se présente, il faut l'affronter, ne pas le contourner, ne jamais rester sur la peur d'y aller voir”*.³¹⁰ E não podemos não nos perguntar se Ricoeur manteve essa atitude quando confrontado com o limite entre a filosofia e a fé: ele deixou em suspenso a questão, preferiu calar-se e colocar entre parênteses, ainda que sua postura a respeito tenha mudado ao longo dos muitos anos de fazer filosófico.

Em uma época que Ricoeur situa “uns trinta anos atrás”, sob a influência de Karl Barth, diz ter levado o dualismo bem longe, até o ponto de promulgar *“une sorte d'interdit de séjour à l'encontre de Dieu en philosophie”* e de reagir “de maneira muito crítica” a toda tentativa de fusão entre o verbo ser e Deus. Isso devido à desconfiança em relação à especulação ontoteológica. Por desconfiar das provas da existência de Deus, tratou sempre a filosofia como uma antropologia, palavra que, lembra, ainda emprega em *Soi-même comme un autre*

(...) où je ne côtoie le religieux que dans les toutes dernières pages du chapitre sur la voix de la conscience, quand je dis que la conscience morale me parle de plus loin que moi: je ne peux pas dire alors si c'est la voix de mes ancêtres, le testament d'un dieu mort ou celui d'un dieu vivant³¹¹.

Neste caso, declara-se “agnóstico no plano filosófico”. Mas esse calar, a ataraxia que Ricoeur escolhe, não somente não parece coerente com o que é sua atitude filosófica em geral, pautada pela norma de Dalbiez, como também não condiz com a vocação do autor

³¹⁰ Ibid., p. 18.

³¹¹ Ibid., p. 227.

para encontrar pontos de entendimento entre discursos a priori excludentes – cf. o esforço por aproximar a história hegeliana da subjetividade husserliana. Isso que o próprio Ricoeur chama de “vocação de encontrar terceiras posições” (*position tierce*)³¹², ou estar “no entre” dos discursos, dos saberes.

Em outras áreas da cultura ou do pensamento, essa necessidade é clara. Por exemplo, lamentando que as crianças e os jovens estudem na escola o panteão grego mas não conheçam as histórias da tradição bíblica, ele fala de uma “amputação da cultura”³¹³.

E diz também acreditar que seja possível que exista na política alguma coisa que o impeça ir até o final de seu próprio projeto e que, para poder avançar para além de um impasse, seja necessário estabelecer uma ponte com a religião que lhe dá origem.

Il y en lui une sorte d'arrière-plan, ou de résidu, qui ne résulte pas simplement du fait de son origine historique (...) il n'est pas incompréhensible qu'il puisse se refaire une conjonction du politique et du religieux (...) (p. 207).

Mas essa ponte, essa posição terceira não é buscada entre filosofia e religião, entre fé e razão. Ricoeur não busca um ponto de encontro entre os dois polos que comandam sua vida. Por quê? *La critique et la conviction* aponta algumas respostas possíveis. Chama particularmente atenção que Ricoeur diz ter tido, “talvez”, outros motivos (ou seja: não filosóficos) para se proteger de intrusões, de infiltrações diretas demais, imediatas demais, do religioso no filosófico. Razões culturais e até institucionais: queria ser reconhecido como professor de filosofia, ensinando filosofia em uma instituição pública e falando o discurso comum, ou seja, com todas as reservas para não ser periodicamente acusado de “teólogo fantasiado de filósofo” ou de ser um filósofo que faz pensar ou deixa pensar o religioso.

*J'assume toutes les difficultés de cette situation, y compris le soupçon qu'en réalité je ne serais pas parvenu à maintenir cette dualité aussi étanche. J'ai proposé d'ailleurs, au début de Soi-même comme un autre, un langage de transition, ou plutôt une sorte d'armistice, lorsque j'ai distingué entre l'argumentation philosophique, dans l'espace public de la discussion, et la motivation profonde de mon engagement philosophique et de mon existence personnelle et communautaire*³¹⁴.

Por motivação ele entende não um motivo, no sentido psicológico, mas uma nascente ou uma fonte (*source*), algo profundo e que ele não domina. A palavra “*source*” tem conotações neoplatônicas e pertence à linguagem religiosa, conotando “*source vive*”, destaca.

³¹² Ibid., p. 118.

³¹³ Ibid., p. 195.

³¹⁴ Ibid., p. 227.

Talvez devamos avançar mais nessa linha do armistício, da motivação profunda e da linguagem de transição: pode ter aí um caminho para o entendimento entre saberes que sentimos em falta?

Em *La critique et la conviction*, que tem a forma de uma série de entrevistas feitas com o filósofo, e que por isso talvez se preste mais às confidências, ele fala em termos bastantes pessoais sobre os dois polos e sua forma de se relacionar com essa bipolaridade constitutiva. O exercício é interessante.

*Il n'est pas étonnant de retrouver dans les deux registres des analogies qui peuvent devenir des affinités, et je l'assume, car je ne crois pas être le maître du jeu, ni le maître du sens. Toujours mes deux allégeances m'échappent, même si parfois elles se font signe mutuellement*³¹⁵.

Ainda sobre a relação entre pensamento filosófico e pensamento religioso, destaca haver uma mediação da linguagem filosófica para uso das teologias confessantes, no sentido de uma reflexão sobre o que é compreender, sobre o lugar do leitor, a historicidade do sentido. Mas, diz Ricoeur, no sentido inverso, a especificidade do religioso envelopa seu próprio *organon* filosófico³¹⁶. Fala também de fenômenos de osmose entre os domínios³¹⁷.

Mas não é na especulação ou na argumentação sobre a relação entre fé e razão ou entre teologia e filosofia que este livro tem o seu maior interesse, e sim no raro tom íntimo, que abre uma fenda em uma dimensão do autor que normalmente é menos visível.

Assim, há uma dose de lamentação na constatação de que, como consequência ou causa da secularização e adiante da multiplicidade indefinida de signos em circulação nas nossas sociedades, por comparação com o pequeno número de textos disponíveis na Idade Média, a “*petite voix*” da Escritura bíblica corre o risco de todas as vozes poéticas: o de não ser escutada no discurso público. Mas resta a esperança de que haverá sempre poetas – e orelhas para escutá-los.

Bastam essas confissões doloridas, reflexo de uma postura pessoal, não necessariamente, digamos, profissional, para dar respostas àquilo que nos inquieta? E, ainda, ou sobretudo, seria justo buscar respostas fora da filosofia para o que constitui uma decisão eminentemente filosófica sobre o modo de fazer filosofia, sobre o que cabe dentro e o que deve permanecer fora do campo da crítica? Não devíamos buscar a

³¹⁵ Ibid., p. 228.

³¹⁶ Ibid., loc. cit.

³¹⁷ Ibid., p. 245.

justificação filosófica para manter a clara distinção dos discursos?

Textos para sustentar uma interpretação puramente filosófica certamente há. E um texto que pudesse justificar um título como “*A separação do discurso filosófico da convicção religiosa em Paul Ricoeur*” talvez não careceria de interesse.

Mas aqui e agora não faremos isso – e não somente porque demandaria um novo começo, claramente excessivo para a atual circunstância. Digamos que, em um registro também pessoal e íntimo, preferimos resgatar o reconhecimento do que vemos como um traço do que seria excessivo chamar de fraqueza e que talvez seja uma hesitação, um refrear-se ou abster-se em que o homem pôde por sobre o filósofo, se essa distinção for possível. Vemos o homem se expor, em um momento raro para um filósofo que fez do ascetismo e da preservação de seus espaços de intimidade um valor e uma prática, e propomos a possibilidade de partir desse reconhecimento como legitimação de uma empreitada que busque uma posição terceira entre fé e razão.

Existem elementos na obra de Paul Ricoeur que permitam este diálogo, sem malograr a obra filosófica? Que os há, como tendemos a acreditar, não nos ocuparemos de tentar provar aqui. Antes deixaremos a questão em aberto, como via possível para futuras indagações.

E, para dar por acabado o nosso texto, deixaremos ouvir a voz do filósofo. Ainda que não se trate de maneira explícita de uma reflexão sobre fé e razão, vemos na esperança de algo fundamental, que atravessasse o véu da língua e suas limitações e codificações, uma vontade de libertação que não podemos senão relacionar com o desejo de algo que esteja além ou aquém. Um plano de transcendência, talvez, o encontro que prove que há algo que não é da ordem da interpretação. Uma epifania, uma *ascese*, quiçá?

É perguntado sobre a experiência da morte, e Ricoeur responde:

*C'est là qu'aujourd'hui je réintroduirais l'idée d'expérience: personne n'est moribond quand il va mourir, il est vivant, et il y a peut-être un moment – je l'espère pour moi-même -où, face à la mort, les voiles de cette langue, ses limitations et ses codifications se effacent pour laisser s'exprimer quelque chose de fondamental qui est peut-être alors, effectivement, de l'ordre de l'expérience*³¹⁸.

³¹⁸ Ibid., p. 220.

VI – BIBLIOGRAFIA

1 – Primária

AUGUSTIN, S. *Les Confessions, précédées de Dialogues philosophiques*. Traduction de Jean-Louis Dumas, in *Oeuvres*, Paris: Gallimard, 1998.

_____. *Les Confessions*. Traduction de E. Tréhorel et G. Bouissu, Paris: Études Augustiniennes, 1996.

AUGUSTIN D'HIPPONE. *De Genesi ad litteram libri duodecim. La genèse au sens littéral en douze livres*. Tr., intr. et notes par P. Agaësse et A. Solignac. Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin, 48-49. Paris: Institut des Études Augustiniennes, [1972] 2001-2002.

AGOSTINHO, S. *Confissões*. Trad. de João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

RICOEUR, P. *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

_____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

_____. *Amour et justice*. Paris: Seuil, 2008.

_____. *Da metafísica à moral*. Trad. de António Moreira Teixeira, Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Interpretação e ideologias*. Trad. de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

_____. *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Hachette, 2001.

_____. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004.

2 – Secundária

ABEL, O., e PORÉE, J. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ed. Ellipses, 2009.

ALICI, L., *L'altro nell'io – in dialogo con Agostino*, Roma: Città Nuova, 1999.

- ARENDT, H. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958; London, 1998.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. de A. J. Capelletti. Caracas: Monte Ávila, 2006.
- BERMON, E. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris: Vrin, 2001.
- BOCHET, I. *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*. Paris: Ed. Facultés Jésuites de Paris, 2004.
- _____. *Le firmament de l'Écriture, l'herméneutique Augustinienne*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004.
- BRITO MARTINS, M. M. *A leitura heideggeriana do Livro X das Confissões de Agostinho*, Acta do congresso internacional. As Confissões de Santo Agostinho. 1600 Anos Depois, Lisboa: Presença e Actualidade, 2001.
- CHRÉTIEN, J-L. *Saint Augustin et les actes de Parole*, Paris: PUF, 2002.
- DARAKI, M., *L'émergence du sujet singulier dans les Confessions d'Augustin*, Paris: Esprit, 2, Février 1981.
- DILTHEY, W. *Origine et développement de l'herméneutique*. In: *Le Monde de l'Esprit*. Paris, 1947, pp. 319-322, 333s.
- DOSSE, F. *Paul Ricoeur: le sens d'une vie (1913-2005)*. Paris: Ed. La Découverte, 2008.
- DUBREUCQ, E. *Le coeur et l'Écriture chez Saint Augustin – enquête sur le rapport à soi dans les Confessions*, Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003.
- GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- _____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (version française du texte présenté le 4/09/08 à l'Unicamp, Universidade Estadual de Campinas, Bresil), <http://www.fondsriceur.fr/index.php?m=67&id=&group=&lang=fr&rub=4>.
- _____. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- GILSON, E. *Introduction a l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin, 1931.
- GRONDIN, J. *Introdução à hermenêutica filosófica*, trad. de B. Dischinger, São Leopoldo: Unisinos, 1999
- GREISCH, J. *Paul Ricoeur: l'itinérance du sens*. Grenoble: Ed. Jérôme Millon, 2001.
- HOUSSET, E. *Mémoire de soi et épreuve de l'altérité selon le livre X des Confessions de saint Augustin*. In: *Écriture et exercice de la pensée*. Caen: PUC, 2001.
- MADEC, G. *In te supra me: le sujet dans les Confessions*. Paris: Revue de l'Institut Catholique de Paris, 1986.
- _____. *Bulletin Augustinien – Paris: Revue des Etudes Augustiniennes*, 1984.

- MAJOR, R. *Entretien avec Paul Ricoeur. Langages. Éthique et responsabilité – Paul Ricoeur*. Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1994.
- MARION, J-L. *Au lieu de soi – l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.
- MARQUES, J. *Conhecimento de si no Livro X d'A trindade de Agostinho de Hipona*. Dissertação de Mestrado, FFLCH, USP, 2006.
- MARROU, H.I. *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris: Ed. du Seuil, 2003.
- MIRAUX, J.P. *La autobiografía: las escrituras del yo*. Buenos Aires: Ed.. Nueva Visión, 2005.
- MONGIN, O. *Paul Ricoeur*. Paris: Ed. Du Seuil, 1998.
- MORAES, S. *A dialética entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus no livro X das Confissões de Santo Agostinho*. João Pessoa: Editorial Universitária UFPB, 2011.
- NOVAES, M. *A razão em exercício – Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- _____. *Interioridade e inspeção do espírito*. Rio de Janeiro: Analytica, v. 7, n. 1, 2003.
- O'CONNELL, R. *St. Augustine's Confessions – the odyssey of soul*. New York: Fordham University Press, 2000.
- O'DALY, G. *Augustine's philosophy of mind*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- PANACCIO, C. *Le discours intérieur, de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Seuil, 1999.
- PONTET, M. *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*. Paris: Aubier, 1946.
- PRANGER, M. B. *Time and narrative in Augustine's "Confessions"*. The Journal of Religion, v. 81, n. 3 (jul. 2001), pp. 377-393.
- RATZINGER, J. *Le concept augustinien de "confessio"*, in *Saint Augustin, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*. Sous la direction de CARON, M. Trad. de POHLE, E., e SILLI, R. Paris: Les Editions du Cerf, 2009.
- _____, *Fé e razão em Agostinho*. Trad. de É. Santos. Libreria Editrice Vaticano, 2008, consultado em <http://www.zenit.org/article-17431?l=portuguese> em junho de 2011.
- REICHERT, C. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação de Mestrado, Santa Maria, RS, Brasil, 2009.
- SOLIGNAC, A. In: AUGUSTIN, *Oeuvres, 14, Les Confessions, Livres VIII-XIII*. Paris: Études Augustiniennes, 1996.
- TAYLOR, C. *Les sources du moi – la formation de l'identité moderne*, Paris: Seuil, 1998.
- UCCIANI, L. *Saint Augustin ou le livre du moi*. Paris: Kimé, 1998.