

**DA IDENTIDADE
NARRATIVA**

—

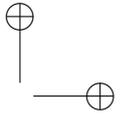
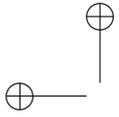
*Paul Ricoeur, leitor de Santo
Agostinho*



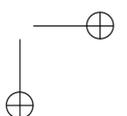
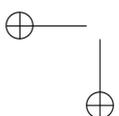
José M. da S. Rosa

2003

www.lusosofia.net



Texto publicado em Cassiano REIMÃO (Org.),
& Manuel Cândido PIMENTEL (Coord.),
in *Os Longos Caminhos do Ser. Homenagem a
Manuel Barbosa da Costa Freitas*,
Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003,
pp. 557-597





LUSOSofia:press

Covilhã, 2009

FICHA TÉCNICA

Título: *DA IDENTIDADE NARRATIVA. P. Ricoeur, leitor do livro XI de Confissões de Santo Agostinho*

Autor: José M. da S. Rosa

Colecção: Artigos LUSOSOFIA

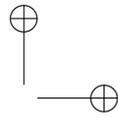
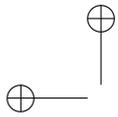
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. Silva Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2009



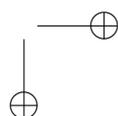
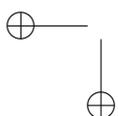


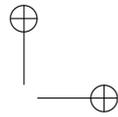
Da Identidade Narrativa P. Ricoeur, leitor do livro XI de *Confissões* de Santo Agostinho

José M. da S. Rosa
Universidade da Beira Interior

Conteúdo

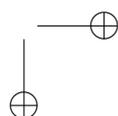
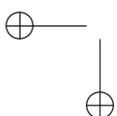
NOTA INTRODUTÓRIA	5
I – Entre <i>Mesmidade</i> e <i>Ipseidade</i> : a constituição da Identidade Narrativa	9
1. A Aporia do Tempo, em Sto. Agostinho	13
2. O Acesso à <i>Identidade Narrativa</i> segundo P. Ricoeur	25
II – O <i>καίριος</i> da Identificação, segundo Agostinho de Hipona	35
1. Enquadramento	35
2. O agostiniano <i>locus identitatis</i>	46
NOTA CONCLUSIVA	51

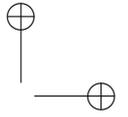




*“O tempo acabara por me ensinar que não há espelho mais
transparente do que uma página escrita.
É nela que fica testemunhada para todo o sempre
a verdade irreversível do autor (...).
É aí onde os possíveis leitores de hoje e os de amanhã
o surpreendem e julgam, e ele próprio, que se procura,
acaba por encontrar uma imagem à sua semelhança (...).”*

(Miguel Torga, *A Criação do Mundo*)



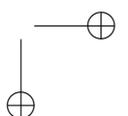
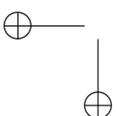


Nota Introdutória

Quem, ainda que por uma vez apenas, na sua inevitável viagem para Tebas, não se confrontou já com a questão: *Quem sou?* Como um assaltante na estrada, a pergunta brota. E quer uns se circunscrevam ao que pergunta revela acerca da dimensão interrogante daquele que a põe, ou outros avancem precipitadamente para as respostas possíveis, o certo é que a pergunta persiste e resiste às investidas de uns e de outros. E, contudo, a própria questão parece trazer já consigo um princípio de resposta. Na pergunta “quem?” parece estar já implicitamente pressuposto ou aceite que há um “quem”. Todavia, este primevo índice de uma identidade é constantemente assolado pela experiência de uma radical impermanência, já desvelada pela pergunta, impermanência que salta desse choque, como uma faúlha.

Permanência e mudança enigmaticamente ínsitas uma na outra; o mesmo entrelaçado no outro; a verdade da vida mais do que o momento lógico definitório e do que o amorfismo de um devir sem relevância: eis a encruzilhada que a cada momento parece renovar com inusitada actualidade a máxima délfica: “γνώθι σεαυτον”¹. E nem que todas as Jocastas nos convidem ao “melhor caminho da ignorância” – “*Ai, desventurado! Oxalá nunca chegues a saber quem és!*” –, nem aí, nos vislumbres pressentidos da tragédia, sob

¹ “O eu (*soi*) do conhecimento de si é o fruto de uma vida examinada, segundo a palavra de Sócrates na *Apologia*.” P. RICOEUR, *Temps et Récit, III. Le Temps Raconté*, Paris, Seuil, 1985, p.356. O Iº tomo da obra saíu em 1983, também na Seuil; o IIº, (*La Figuration du Temps dans le récit de fiction*), saíu em 1985, igualmente na Seuil. Referiremos a obra pela sigla TR I, II ou III.



o risco da cegueira e da morte, resistimos a por a questão decisiva: *Quem sou?* Quer cometamos tal tarefa a um pastor de Citéron ou vasculhemos em nós mesmos a memória, este é sempre o momento de um encontro crucial.

Que alguém conte uma história, a sua própria história, e que recupere num tempo assaz estranho – talvez trágico! – essa mesma história; que alguém narre, invente, imite e, nesse tempo de narração, invenção, imitação, dê uma totalidade de sentido a um tempo que o já não é, isso é um mistério deste “dom dos deuses aos mortais” – a linguagem e a memória –, que nos deveria maravilhar sempre e cada vez de novo por inteiro. Narrar é contar uma história. É construir uma intriga, uma inovação semântica, onde “*as finalidades, as causas, os acasos são reunidos sob a unidade temporal de uma acção total e completa. (...) É uma síntese do heterogéneo*”². E esta síntese supõe um tempo. Mas o que permite ligar os diferentes instantes desse tempo em ordem a construir uma história? Como ligamos eventos, ocorridos sucessiva ou coetaneamente, e lhes damos um sentido, isto é, uma unidade significativa pela qual eles se interligam uns com os outros e constituem uma totalidade coerente? Como e sob que fundamento tal é possível? Como é enigmática a narração, como o são as simples palavras da fábula: “*Era uma vez...*”.

Ao nível da ciência histórica consegue-se aproximar e ligar eventos numa totalidade significativa – os quais numa primeira abordagem poderiam ser incomunicáveis entre si –, cruzando a informação, elaborando uma interpretação³. Mas bastará a his-

² TR I, p.11

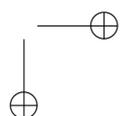
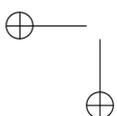
³ Quer sob o regime do *Mesmo* (pela identificação com o que foi, pela “reflectuação” à maneira de Collingwood, apelado a uma “imaginação histórica”) quer sob o regime do *Outro* (pelo afastar o passado do presente, por uma apologia da diferença que recusa todas as soluções “empáticas”) quer sob regime do *Análogo* (que retira o seu modelo da *Retórica* de Aristóteles e sistematizada na “teoria dos tropos” de Hayden Withe) é sempre de uma (re)interpretação que se trata (Cf. TR III, pp.203-227).



toriografia, i.é, a apresentação da galeria de acontecimentos para constituir uma identidade? O narrar uma história, contar um conto, constituir uma trama de eventos eivada de nexos, supõe sempre a (re)constituição de um sentido real ou possível. É um acto de trazer à luz o sentido, uma *mimèsis* criativa. E esta identidade criada pela narração ao nível da constituição e modelagem dinâmica das personagens, do encadeamento dos eventos, acaba por constituir também o processo de identificação do próprio narrador. Por isso, diríamos que a identidade é a história de coerências e aparentes incoerências que, no cômputo final, tornam significativa e entretecem aquilo que, dum fôlego, podemos chamar *vida. A nossa vida. Uma vida* concebida como *uma obra*⁴.

O presente texto de homenagem nasceu do encontro entre pergunta acima formulada, a leitura de *Confissões X-XI*, de Agostinho de Hipona, e a releitura que P. Ricoeur faz desse mesmo texto logo

⁴ Tal unidade é um requisito fundamental em termos psicológicos. Os primeiros sintomas de transtornos psíquicos parecem advir exactamente da impossibilidade de constituição de um sentido, de estabelecer temporalmente uma unidade coerente num viver. A conexão entre ipseidade e identidade narrativa confirma, refere Ricoeur, uma das suas mais antigas convicções, isto é, que o eu (*soi*) do conhecimento de si não é o eu egoísta e narcísico de que as hermenêuticas da suspeita denunciaram tanto a hipocrisia como a ingenuidade, assim como o carácter de superestrutura ideológica como o arcaísmo infantil e neurótico. É por isso que Ricoeur reitera a fecundidade nesta noção tanto aplicada ao indivíduo, como a uma comunidade. Está no primeiro caso a experiência psicanalítica que releva o papel da componente narrativa naquilo que se convencionou chamar “histórias de casos”; todo o processo de cura consiste em tentar substituir histórias ininteligíveis e insuportáveis por uma história coerente e aceitável, na qual o paciente possa reconhecer a sua ipseidade. A psicanálise constitui a este propósito um laboratório particularmente instrutivo para uma pesquisa propriamente filosófica sobre a noção de ipseidade. A segunda aplicação, a uma comunidade, pode ser exemplificada pela própria história do Israel bíblico onde foi pela narração dos acontecimentos fundadores (tradições patriarcais e eventos mosaicos) que ele se tornou uma comunidade histórica. “A relação é circular: a comunidade histórica que se chama povo judeus tirou a sua identidade da própria recepção dos textos que ele produziu”. Cf. *TR III*, p.356.357.

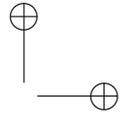


a abrir *Temps e Récit*⁵. É esta a trama que o constitui. Assim, e para delimitar bem a temática, vamos atentar na interpretação que P. Ricoeur faz desse texto, apresentar as razões que o levam para uma *poética* onde a ficção ajuda a configurar as histórias reais, e responder de novo com Agostinho, tentando mostrar que Ricoeur, com a sua narratologia, apenas ilude o enigma, sem o resolver, até se encontrar de novo na encruzilhada, perante a esfinge. Pelo que a resposta de Agostinho às aporias do tempo – intensificar de tal modo a experiência do tempo até à sua metamorfose *kairológica* – pode continuar ter alguma valência.

Acusar-nos-ão, com razão, de fazer um percurso por recuos e avanços. Partir da leitura que Ricoeur faz de Agostinho, apresentar a posição de Ricoeur, para depois lhe responder de novo com Agostinho, poderá parecer artificioso. Tanto mais que, para o horizonte exterior de quem possa fazer a observação, tal ordem cronológica parece impor Ricoeur como leitor de Agostinho e não o contrário⁶. Creio, todavia, que esta posição (a do respeito pela ordem cronológica) pode ficar pelo exterior da questão levantada pela temporalidade. Se algo pertence *de facto* e *de jure* à experiência pensante é exactamente a questão do tempo, desde o *Cronos devorador dos seus filhos*, ou de Panélope fazendo e desfazendo a teia. Toda a tradição reflexiva posterior, desde a fisiologia heraclitiana e da ló-

⁵ A questão formulou-se mais claramente com a leitura do capítulo “A imaginação no Discurso e na Acção. Para uma teoria geral da imaginação”, em *Du Texte à l’Action. Essais d’Herméneutique II* (cons. em simultâneo na edição francesa das Éditions du Seuil, 1986, e na edição port. *Do Texto à Acção. Ensaios de Hermenêutica II*, Porto, Res, adiante abreviada por TA, cuja paginação referiremos), pp.213-235.

⁶ Aliás, é o que Ricoeur faz na sua leitura de Agostinho: parte das “aporias” do tempo agostiniano e, às arrecuas, avança para a *Poética* de Aristóteles, em ordem a estabelecer as bases da tripla *mimêsis*, a partir da tese que estabelece: “o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado sobre um modo narrativo, e (...) o conto atinge a sua significação plena quando se torna uma condição de existência temporal”. *TR I*, p.85.



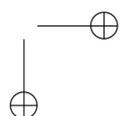
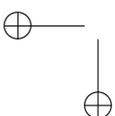
gica eleática, pressentiu que, resolvida, ela é o limiar, o pórtico do pensável, fulcro de abertura à possibilidade.

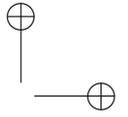
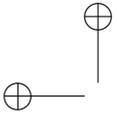
Além disso, como já foi dito, não só podemos com toda a legitimidade, mas devemos mesmo por imperativo do próprio ritmo do seu pensar, fazer de Agostinho um leitor do nosso tempo⁷. Com efeito, na imorredoura lição parmenídea, “não importa por onde começemos. Aqui havemos de voltar.” Convém, todavia, apresentar algumas das linhagens do pensamento moderno e contemporâneo que levaram P. Ricoeur a repensar o problema do tempo e a tornar-se também ele um leitor de Agostinho.

I - Entre *Mesmidade* e *Ipseidade*: a constituição da Identidade Narrativa

Paul Ricoeur é um filósofo francês. Não admira, pois, que se sinta herdeiro de uma modernidade cuja aurora, iniciada com Descartes, vive sob a égide do sujeito. Mas o seu projecto tem como escopo ir além de Descartes e recuperar exactamente o que esse “*carinho para com o sujeito*” ilegitimou: as mediações prévias que o possibilitam e aquelas por que ele próprio, sujeito, se realiza. Visa, ao

⁷ Joaquim Cerqueira GONÇALVES, “Santo Agostinho, leitor do nosso tempo”, in *Didaskalia* 19 (1989/1), pp.127-133. E esta perspectiva circular nunca é viciosa. Já no Antigo Testamento, com o desenvolvimento das escolas rabínicas e talmúdicas, se verifica que o texto vai informando a vida, a vida configurando texto e o texto vai-se explicando a si próprio, numa leitura que tanto é válida do passado para o presente e o futuro, como do presente para o passado e o futuro ou do futuro para o presente e o passado. O próprio Jesus ao ler em Nazaré (Lc 4, 16-20) a passagem de Isaiás (Is 61, 1-2: “*O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu, ...*”), e ao dizer: “*Cumpriu-se hoje aos vossos ouvidos esta passagem da Escritura*”, consagra a validade desta circularidade criadora.





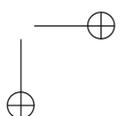
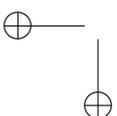
mesmo tempo, redarguir a todas as tentativas, conscientes ou não, de reduzir o *sujeito* à *mesmidade*.

A necessidade epistemológica de um *pontum inconcussum* que levou o filósofo de La Flèche a elidir, metódica e provisoriamente, todas as mediações exteriores e interiores, deixou-lhe um *cogito* claro e evidente. Mas à custa de quê? Da perda de tudo ou quase tudo, inclusive o tempo porque, se bem que tenha a certeza de que existe enquanto pensa, nada sabe de si aquando não pensa. O tempo da sucessão pensante desaparece quando o sujeito perde essa presença de si a si e, por isso, a duração do *cogito* configura-se como um tempo estranho, permeado de hiatos, de *não-ser*, a lembrar as velhas teses dos pitagóricos e dos atomistas.

Essa dúvida radical parece ser a mácula *in radice* que afectou o próprio objecto da dúvida. Mau grado todas as tentativas da modernidade para reencontrar esse “paraíso perdido”, nenhuma delas o conseguiu. O próprio Descartes o tentara, mas o resultado foi um mundo cinzento, feito de extensão e movimento, e Deus uma ideia objectivamente infinita, ícone de uma pirueta que um rebate de consciência levou identificar com o Deus posto em dúvida: “Ah!, mas há um Deus tradicional a que chamam criador, perfeito, omnipotente.”

Kant compreende a solidão desse *Ich denken* quando, superior e inferiormente limitado, se vê confinado a um plano transcendental e reconhece, com humildade, que é tudo o que conseguiu. E todas as mediações que um tempo transcendental legítima, já sem os hiatos de uma consciência adormecida, têm de ser remetidos para o plano da razão prática.

A isto Hegel reage violentamente. Contra a ausência ou fraqueza de mediações, eis a mediação total. Deixa de haver sujeito ou objecto, ou melhor tudo é espírito, sujeito e objecto, e a filosofia, o sistema, a ciência ou saber absoluto, enquanto *nach denken*, (*repensar* todas as *Darstellungen*) é a mediação que recapitula a história universal: “Mocho de Minerva que levanta vôo do anoite-





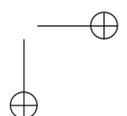
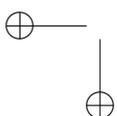
cer”, como diz no Prefácio aos *Princípios de Filosofia do Direito* e que a *Fenomenologia do Espírito* referira já como “*Ciência da experiência da consciência*”. Pretensamente, a inteligibilidade está dada. A partir daqui todas as mediações serão, de algum modo *re-mediações* dispensáveis porque o novo esgotou-se, quaisquer *figuras* serão sempre *refigurações*. A pobreza cartesiana é saciada pela embriaguez sem limites do espírito que se sabe a si mesmo⁸.

Husserl afronta Hegel⁹ e tenta de novo um ponto de equilíbrio. Pela renovação do ímpeto cartesiano, visa o tal “paraíso perdido do *Lebenswelt*”. Mas o projecto da fenomenologia como ciência de rigor foi um sonho que se desfez, com ele reconhece em *Die Krisis*. E mau-grado todas as boas intenções da intersubjectividade (mais ampla que o *Ich denken* de Kant?), os outros, ainda quando reconhecidos como tal, não deixam de ser colocações perspectivadas do ‘eu’. A comunicação superior das consciências é impossível, até porque as entidades de consciência superiores (instituições, sociedade...) funcionam analogamente ao ‘eu’, e por outro lado não existem entidades superiores à consciência. Por isso a constituição do outro, mesmo por uma analogia, é sempre *o-meu-ponto-de-vista-do-outro*, num jogo que jogo comigo mesmo.

Pela mão de Heidegger, de Marcel, de Gadamer, P. Ricoeur afasta-se, no seu próprio percurso, deste idealismo subjectivo. De Heidegger recolhe com satisfação a intenção de uma hermenêutica fundamental, uma hermenêutica que escute o sentido do ser, *aí*, na clareira onde ele se dá como projecto e que, por conseguinte, “*não se dirige à posse de um facto, mas à apreensão de uma possibi-*

⁸ TA, p.283 : “O ‘espírito certo de si mesmo’ é, assim, constituído em instância hermenêutica, quero dizer, em critério de sentido, em medida de verdade relativamente a todas as modalidades que o precedem”.

⁹ Apesar de também haver uma intersecção, como refere P. RICOEUR, em TA, p.286: “...a constituição husserliana, entendida no sentido de explicitação, pode ser comparada ao espírito hegeliano, ele mesmo apreendido no elemento da consciência. Aqui está a zona de intersecção.”



lidade de ser”¹⁰, e também a intenção de curto-circuitar o círculo hermenêutico por uma ontologia que mostre a co-implicação do *explicar* e *compreender* na estrutura pré-compreensiva. Daqui, segundo Ricoeur, Heidegger é levado para a questão da linguagem como possibilidade de manifestação, e é aqui que o autor de *Du Texte à L’Action* começa a divergir da analítica heideggeriana. Porque ao dizer que “o discurso é a articulação daquilo que é compreensão”¹¹ e que por isso “é necessário recolocar o discurso nas estruturas do ser, e não estas no discurso”, Heidegger subordina a epistemologia à ontologia e, assim, “a aporia não está resolvida, apenas foi levada para outro lado e, por isso mesmo, agravada; ela já não está na epistemologia, entre duas modalidades do conhecer, mas está entre a ontologia e a epistemologia, tomadas em bloco”¹². E depois da ontologia fundamental a questão epistemológica é irrecuperável.

Gadamer compreendeu muito bem a aporia da filosofia heideggeriana. A *experiência hermenêutica* propõe-se, exactamente, regressar da ontologia à epistemologia pela consciência histórica, porque “a história precede-me e antecipa a minha reflexão; eu pertenço à história antes de me pertencer”¹³. Todavia, “como será possível introduzir uma instância crítica qualquer numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa da distanciação?”. Entre uma separação e uma não-distanciação, qual a via intermédia?

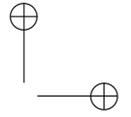
Para a superação deste novo impasse Ricoeur valoriza as próprias indicações que Gadamer fornece. Recorre assim à noção de *fusão-de-horizontes* que permite, justamente, dialectizar a distanciação e a participação, o longínquo e o próximo, o estranho e o próprio. A condição de possibilidade dessa fusão de horizontes é a

¹⁰ TA, p.98.

¹¹ *Idem*, p.100, citando o §34 de *Sein un Zeit*.

¹² *Idem*, p.101.

¹³ *Idem*, p.104.



Sprachlichkeit, “o carácter universal de linguagem da experiência humana”¹⁴.

Conduzido a este limiar pela reflexão sobre/dos (d)os filósofos anteriores, acolhendo as linhas abertas por Gadamer, resta a Ricoeur levar por diante o projecto de legitimar epistemologicamente as mediações históricas e linguísticas, isto é, a possibilidade de uma *narratologia* em geral. E para isso tem de se bater em duelo com o tempo, que é outra forma de dizer *o conflito das interpretações*.

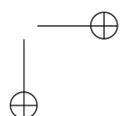
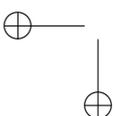
Assim, em *Temps e Récit*, o que P. Ricoeur faz é ir atirando as várias posições dos autores umas contra as outras, de preferência analepticamente, de modo que elas *litiguem entre si até à exaustão* da aporia, e ele fique com o caminho livre para reatar com a afirmação originária da *Poética* de Aristóteles com que, retrospectivamente, responde à aporia agostiniana do tempo, no livro XI das *Confissões*:

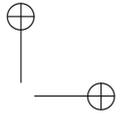
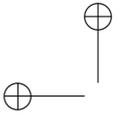
Assim, e uma vez que delimitámos como nosso propósito problematizar a relação entre P. Ricoeur e S. Agostinho a propósito da possibilidade de constituição de uma identidade narrativa, atenemos, antes de mais, na releitura que Ricoeur faz desse célebre excerto das *Confissões* de Santo Agostinho, para compreendermos se se pode, e em que medida se pode, concluir pela impossibilidade de constituição de uma identidade narrativa no pensamento agostiniano.

1. A Aporia do Tempo, em Sto. Agostinho

P. Ricoeur começa a sua leitura do livro XI das *Confissões*, no capítulo 14, 17, pela celeberrima interrogação/resposta de Agostinho: “*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaeret, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.*” Contudo, este procedimento metodoló-

¹⁴ *Idem*, p.106.





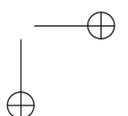
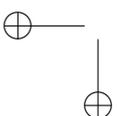
gico, ao não considerar o enquadramento da questão nos capítulos anteriores – o das relações entre tempo e eternidade à luz da afirmação genesíaca: “*No princípio criou Deus o céu e a terra...*” –, corta o nervo mesmo do ímpeto agostiniano que é, do tempo e pelo tempo, alcançar o ponto de tangência com a eternidade, onde se cumpre, enfim, o único propósito que o animara: “*Deum et animam scire cupio! Nihilne plus? Nihil omnino.*”¹⁵ No final perceber-se-á porque é que Ricoeur faz este corte. Pretende valorizar o que chama tempo humano, a mediação histórica, categoria da imaginação e, a seu ver, postura agostiniana, ao tratar o tempo à luz da eternidade acentua a deficiência ontológica do tempo humano, instância de mutabilidade, de incompletude, de falha, de quebra e de queda. Só assim, de facto, pode afirmar que separada de uma *meditatio aeternitatis* “*a análise agostiniana do tempo oferece um carácter altamente interrogativo e mesmo aporético, que nenhuma das antigas teorias do tempo, de Platão a Plotino, leva a tal grau de acuidade.*”¹⁶

Todos os argumentos que Agostinho traz a lume para garantir a realidade do tempo, segundo Ricoeur, são para ir cortando as “*cabeças sempre renascentes da hidra do cepticismo*”. Todos eles advêm dessa polémica cerrada contra o cepticismo. De facto, à questão “*Quid est tempus?*” o céptico concluirá pelo *não-ser* do tempo. Pois o passado foi e já não é mais; o futuro será, eventualmente, mas ainda não é; e que coisa mais fugidia que este presente impermanente, sempre a passar, sem ser verdadeiramente? Logo, o tempo não é, concluirá o céptico. Mas nós medimos o tempo!, redarguirá Agostinho. E não se pode medir o que não é. Portanto, se verdadeiramente medimos - o que a linguagem natural atesta - o tempo é e não pode *não-ser*¹⁷.

¹⁵ *Soliloquia*, I, 2, 7.

¹⁶ *TR I*, p.20.

¹⁷ Cf. a magnífica abordagem da questão, feita por Jean GUITTON, no primeiro capítulo (*Acerca do Intemporal*) da obra *Justification du Temps*, Paris, PUF, 1966 (cons. na ed. port., Lisboa, União Gráfica, 1966, pp. 24-42); cf. ta-



A primeira clivagem prefigura-se, pois, entre o *ser* e o *não-ser* do tempo. Não deixa de ser sugestivo que, neste primeiro momento, contra a investida céptica, Agostinho, semi-desarmado, não tenha mais nada à mão para entrar na liça senão o uso quotidiano da linguagem¹⁸. É a confiança que tem na linguagem natural que vai manter a sua crença na realidade do tempo de um modo que ainda aparece nebuloso e, simultaneamente, funcionar como o *leit-motiv* que, dando o testemunho a uma argumentação mais forte, obrigará a concluir pela realidade do tempo. Ricoeur, agradado, não deixa de referi que “*é notável que seja o uso da linguagem o que mantém provisoriamente a resistência à tese do não-ser do tempo.*”¹⁹ Verdadeiramente, a nossa linguagem natural mostra-nos que nós medimos o tempo positivamente, de forma *sensé*. Dizemos que *foi, é e será* e entendemo-nos. O problema surge quando se quer explicar *como* meço o tempo. Ou seja, a clivagem surge entre o facto ‘*que meço*’ e a pergunta ‘*como meço?*’, “*Sed quo pacto longum est aut breve, quod non est?*”²⁰ Nunca se poderia medir o que não é, reitera e abisma-se Agostinho perante tal problema.

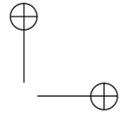
Ora bem, o passado já-não-é, o futuro ainda-não-é. É no entanto no presente que nós falamos do passado e do futuro. É pois pela memória que, no presente, nos referimos a um longo ou curto passado; e pela espera que nos referimos a um longo ou curto futuro. Ou seja, a memória e a espera são modalidades de presente que nos permitem medir o passado e o futuro nesse mesmo presente. Mas não havíamos dito que o presente também não era?! É pois preciso inquirir e afinar a noção de presente. “*Videamus ergo,*

mabém Fernanda HENRIQUES, “A presença do livro XI de *Confissões* em *Temps et Récit*, de Paul Ricoeur”, in: *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade* (realizado na Universidade Católica Portuguesa – Lisboa, 13-16 de Novembro de 2000), Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, pp. 427-436.

¹⁸ Cf. a propósito *Conf.*, XV,19; 16, 21.

¹⁹ *TR I*, p.23.24.

²⁰ *Conf.*, XV,18.



anima humana, utrum praesens tempus possit esse longum: datum enim tibi est sentire moras atque metiri.”²¹ Analisemos, por exemplo, um período de cem anos. Poderão eles ser simultaneamente? Claro que não. Cem anos, cinquenta, dez, talvez um? Não! Um mês, um dia, um hora, um minuto, um segundo...? Também não! São sempre divisíveis num antes e num depois. Então o que é que não pode ser dividido num antes e num depois? O instante. O instante não tem espaço, por isso, não admite um antes e um depois. Não é, assim, longo.

“*É preciso pois concluir com os cépticos: Se se concebe (intelligitur) um elemento de tempo (quid... temporis) que não possa mais ser dividido em parcelas de instantes, por mínimas que sejam, é isso que se pode chamar presente; mas o presente não tem espaço (spatium)*”²²; contudo nós medimos (*metimur*), comparamos (*comparamus*) e sentimos (*sentimus*) os intervalos. Como é que medimos que não tem espaço? Medimo-los na passagem; é no próprio acto de passagem que os medimos.

Mas Agostinho não está de todo seguro desta tese. Ela é provisória. “*Quaero, pater, non affirmo!*”²³ Então, em nome de quê continuar a manter a afirmação do ser do tempo? É ainda a linguagem utilizada que nos informa que narramos coisas verdadeiras e predizemos acontecimentos que depois acontecem tal como os havíamos predito. É a linguagem que continua a resistir ao assalto.

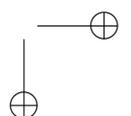
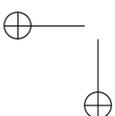
Mas o filho de Mónica, neste momento sabe que tem de dar mais um passo para a resolução da questão. Realmente, predizer é prever as coisas, e narrar é discernir pelo espírito outras coisas. “*Si enim sunt futura et praeterita, volo scire, ubi sint. Quod si nondum valeo, scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita, sed praesentia.*”²⁴ Aqui Agostinho deixa de falar

²¹ *Conf.*, XV, 19.

²² *TR I*, p.24.

²³ *Conf.*, XVII, 22.

²⁴ *Idem*, XVIII, 23.



o futuro e do passado substantivamente, e passa a falar de “coisas futuras e passadas”, dando futuro e ao passado um valor adjectival. “*Este deslize quase imperceptível, na realidade, abre a via à resolução do paradoxo inicial sobre o ser e o não-ser do tempo e, conseqüentemente, ao paradoxo central sobre a medida*”²⁵ afirma Ricoeur. E o ‘*como?*’ transmuta-se aqui na busca de um local, de um espaço, para a existência de coisas futuras e coisas passadas, enquanto narradas e preditas, porque *onde estiveram aí são presentes*. É pois à luz deste espaço que ganham sentido a narração e a previsão. Narração implica memória, previsão supõe espera.

Ora, lembrar-se significa ter uma imagem *na alma* (resposta ao ‘*onde?*’), uma impressão deixada pelas coisas, acontecimentos e que ficaram fixos na alma; prever é, do mesmo modo, ter já uma pré-percepção que permite anunciar antes (praenuntio), referir uma imagem que já existe antecipada, precedendo o evento que ainda não é.

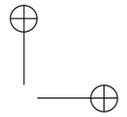
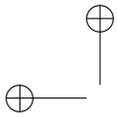
É assim que podemos falar de três tempos: “...*tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*”²⁶ – presente do passado (*memoria, adhuc vestigia*), presente do futuro, (*jam sunt, ante dicatur*), e presente do presente, (*contuitus, attentio*). Mas aqui Agostinho percebe que teve de abandonar o bastão que até aí o sustera contra a investida céptica: a linguagem natural. Resolve a questão, como bom professor de retórica, com o sentido próprio e impróprio da linguagem: “*Pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus.*”²⁷

Temos assim resolvido o primeiro problema, o da questão do ser ou não-ser do tempo. Contudo – e é aqui que Ricoeur faz *finca-pé* para afirmar que a aporia não foi totalmente resolvida – a imagem antecipante não é menos enigmática que a imagem dos

²⁵ TR I, p.26.

²⁶ Conf., XX, 26.

²⁷ Ibidem.



vestigia. “O que faz o enigma é a estrutura mesma de uma imagem que vale tanto como impressão do passado como sinal do futuro.”²⁸ Além do mais, ficamos na dúvida se foi porque se colocou a questão em termos de ‘*lugar onde?*’ que se obteve uma resposta espacial (*na alma, na memória*) ou se não foi antes a quase-espacialidade da imagem-impressão e da imagem-sinal, inscrita na alma, que levou a que se colocasse a questão do lugar das coisas futuras e passadas²⁹.

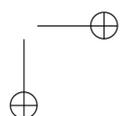
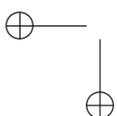
É por isso que Agostinho não dá por concluída a sua tarefa; ainda não suspira de alívio, como quem encontra aquilo que há muito tempo almeja. Assim mister é descartar ainda esse resíduo de espacialidade que ficara da questão ‘*Onde estão...?*’ e da resposta: ‘*Na alma...*’.

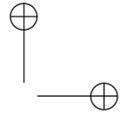
É preciso pois desmontar a equivocidade adveniente do facto de, naturalmente, medirmos o tempo pelo espaço, i.e., pela regularidade dos movimentos dos astros. É preciso demonstrar a insustentabilidade da solução cosmológica e adscrever à alma, na estrutura da tripla dimensão do tempo presente, o fundamento da extensão e, portanto, da medida.

É certo que Plotino já tinha enveredado por esta solução. Também para ele o tempo era tempo da alma. Mas de que alma? Da *anima mundi*, a alma do mundo, que dissolvia o princípio da existência de uma alma individual. Agostinho aproveita o esquema, mas rejeita a solução plotiniana. O processo por que Agostinho vai demonstrar que o tempo não é cosmológico mas psíquico, pode-se caracterizar como uma autêntica *reductio ad absurdum*. Se se aceita a hipótese de que o tempo dos astros é a medida do tempo, então teremos também de aceitar que isso pode ser dito de qualquer outro corpo. Este hipótese supõe um corte radical com a cosmovisão grega, platónica e aristotélica. De facto, subjaz-lhe a concepção de que o movimento dos astros poderia mudar. Ou seja, os

²⁸ TR I, p.29.

²⁹ *Ibidem*.





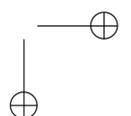
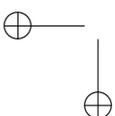
astros não são de natureza divina. Agostinho, como as *Confissões* elucidam, critica veementemente as credices astrológicas³⁰. Isto supõe que a concepção platónica e aristotélica da divindade dos astros, por conseguinte da sua incorrupção e da inalterabilidade dos seus movimentos, foi abandonada. Os astros passaram a ser corpos entre outros. Aqui prevalece a concepção da Sagrada Escritura que diz serem os astros apenas luminares para marcar o tempo (não sendo o seu movimento o tempo). É isso que permite a Agostinho afirmar, como já dissemos, que se o movimento dos astros for o tempo isso pode também afirmar-se de qualquer outro corpo. Por exemplo, se os astros reduzissem a sua velocidade, ou mesmo parassem, e a roda do oleiro continuasse a rodar, também por aí se poderia medir o tempo. Subjacente a esta afirmação está a hipótese da velocidade variável dos corpos. Logo, se a noção de *dia*, por exemplo, depende do movimento dos astros ou dos corpos, teremos o absurdo de, se o astro ou o corpo andar muito devagar, o dia ser muito maior do que se ele andasse depressa. Assim é óbvio que a noção de *dia* não é absoluta.

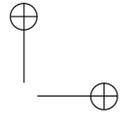
Só podem, pois, ser superados estes absurdos se se admitir que o tempo não é o movimento dos astros; eles de algum modo marcam o tempo, e este é que por sua vez, é a medida dos seus próprios movimentos. Falar, portanto de espaço de tempo, implica a ausência de qualquer referência a uma cosmologia como critério.

Ora bem, se a medida do tempo não depende do movimento cosmológico e se para medirmos o tempo, isto é, para falarmos de tempo longo ou curto, nos situamos sempre e somente adentro do próprio tempo, isso exige de si que, nessa comparação entre tempo curto e longo, tenhamos um termo fixo de comparação, o qual nem pode ser nem um movimento corporal, nem qualquer outro espaço de tempo, maior ou menor do que aqueles, porque então a questão transitaria para aí.

Assim esse termo fixo parece só poder ser a alma. O tempo

³⁰ *Conf.*, VII, 6ss.





é uma *distentio animi*, *distensão*³¹ da alma. Não deixa de ser interessante, todavia, a cautela de Agostinho. A força probatória da argumentação parece ser retirada *a contrario*, ou seja, pela redução ao absurdo da posição contrária³².

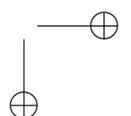
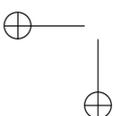
Através da instância de uma tripla modalidade de um presente ficou, pois, resolvido o problema do *ser* o *não-ser* do tempo, e infirmou-se o argumento céptico; pela *distentio animi* resolveu-se o problema da medida do tempo recusando os modelos cosmológicos. Resta cerzir os dois argumentos num só para lhe dar toda a força demonstrativa. É preciso ligar a *intentio* que recolhe as três modalidades de presente, com a *distentio* por que medimos o tempo. É no cruzamento de ambas que os paradoxos do tempo se dissolverão.

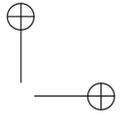
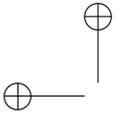
Após alguns exemplos que adensam ainda mais o problema, num crescendo enigmático³³, onde o protesto de que medimos é incontornável, só com o exemplo da recitação do verso “*Deus creator omnium*”, de oito sílabas, quatro breves e quatro longas alternadas, consegue o cruzamento perfeito entre *intentio* e *distentio*.

³¹ Já não usa *extensio*, mas *distensio*, fugindo assim àquela quase-espacialidade que referimos.

³² “*Inde mihi visum est nihil esse alium tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.*” *Conf.*, XI, 26.

³³ “*O primeiro exemplo (27, 34): um som que começa a ressoar; que ressoa ainda e deixa de ressoar. Como é que falamos dele? É importante para a compreensão desta passagem notar que ele foi totalmente escrita no passado; fala-se da ressonância do som apenas quando ela cessou. (...) É, pois, no passado que se fala da passagem mesma do presente. O primeiro exemplo, longe de procurar uma resposta pacificadora do enigma, parece adensá-lo. Mas, como sempre, a direcção da solução está tanto no enigma mesmo, quanto o enigma está na solução.*” *TR I*, p.35. O segundo exemplo faz variar o tempo em que o som ressoa. Suponhamos que ressoa ‘agora’ (*nunc*). A questão “*Quanta sit?*” coloca-se no mesmo presente. Mas como é possível medir a passagem enquanto há um ‘ainda’? Parece se necessário que o tempo cesse, como no primeiro exemplo, para ser medido. Mas se no passado já não é, como é que o medimos? O triplo presente, no cruzamento com a *distentio animi*, leva o problema ao paroxismo.





Este exemplo recupera maravilhosamente a *memoria* o *contuitus* e a *expectatio*³⁴ com a *distentio animi*, que os exemplos anteriores não tinham conseguido enlaçar.

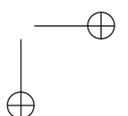
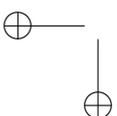
Há neste uma complexidade muito maior do que a continuidade de som naqueles, que é a alternância entre sílabas breves e longas no interior de um único verso. É preciso reter a breve e aplicá-la sobre a longa. Mas se a breve já deixou de ser a longa ainda não é, como pode efectuar-se esta aplicação? É que da breve, pela memória, ficaram *vestigia* na alma, e da longa, pela expectativa, já há *vestigia* na alma; isto permite comparar, aplicar sílabas breves sobre as longas. Não são elas então em si mesmas que são medidas, mas as impressões que ficaram gravadas na alma³⁵, sabendo nós já que não devem nada ao movimento exterior.

Podé assim Agostinho exclamar: “*In te, anime meus, tempora metior.*” É na alma que se resolve este enigma esfíngico da realidade do tempo. A memória, ventre da alma, dilata-se, recolhendo impressões na passagem³⁶. Adiante-se que é uma memória *onto-*

³⁴ Conf. XI, 20.

³⁵ “*Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet.*” Conf. XI, 27. Refere P. RICOEUR, TR I, p.37, a este propósito: “*Encontrámos o presente do passado, herdado da análise que resolvevia o primeiro enigma - e com esta expressão todos os embaraços da imagem-impressão, do vestigium. A vantagem é, todavia, imensa: sabemos agora que a medida do tempo não deve anda à do movimento exterior. Por outro lado encontramos, na própria alma, o elemento fixo que permite comparar os tempos longos e os tempos breves: com a imagem-impressão, o verbo que importa não é passar (transire), mas permanecer (manet). Neste sentido, os dois enigmas - o do ser/não-ser e o da medida do que não tem extensão - são resolvidos ao mesmo tempo.*”

³⁶ Conf., XI, 28: “*Vou recitar um hino que aprendi de cor. Antes de começar, a minha expectativa estende-se a todo ele. Porém, logo que o começar, a minha memória dilata-se, colhendo tudo o que passa de expectativa para o pretérito. A vida deste meu acto divide-se em memória, por causa do que já recitei e em expectativa, por causa do que hei-de recitar. A minha atenção está presente e por ela passa o que era futuro para se tornar pretérito. Quanto mais o hino se aproxima do fim, tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até*



lógica, como à frente desenvolveremos. Não é uma mera instância mnésica, psicológica, pois que essa dimensão psicológica foi colhida na sua insuficiência, obrigando a “transpor essa força da natureza” para um plano transpsicológico, portanto metafísico³⁷.

É precisamente por isto que Ricoeur, logo em *Temps et Récit I*, não aceita as conclusões agostinianas³⁸, explicitando melhor essa recusa *Temps et Récit III*³⁹. É dentro do problema mais geral da mútua ocultação entre a perspectiva cosmológica e a perspectiva fenomenológica do tempo que Ricoeur enquadra o que entende ser a aporia fundamental de S. Agostinho: a este não restou outra solução senão opor às “*doutrinas cosmológicas*” a “*distentio animi*”. E tal alma, como ficou dito, de modo nenhum poderia ser uma alma do mundo, como Plotino pretendia, mas unicamente uma alma individual, contributo maior da experiência e reflexão cristãs. Ora, a aporia parece manter-se insolúvel porque Agostinho afirma que o tempo começa com as coisas criadas, tempo das criaturas. Como pode, pois, dizer que não é pelos processos cosmológicos, mas na alma que media o tempo?⁴⁰

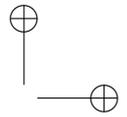
que esta fica totalmente consumida, quando a acção, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória.”

³⁷ Cf. *Conf.*, X, 8. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949, p.256: “*Há, deste modo, para além do problema psicológico do tempo, um problema metafísico que condiciona a solução. O que é a nossa incapacidade de perceber simultaneamente e na unidade de um acto indivisível, é primeiramente para as coisas a incapacidade de existir simultaneamente na unidade de uma permanência estável.*”

³⁸ Cf. *TR I*, pp.40-41. Aqui Ricoeur mostra porque é que a solução agostiniana é “*um enigma*”. Além disso, “*o exemplo privilegiado da recitação de um verso ou de um poema serve para agudizar o paradoxo, em vez de o resolver.*” *TR I*, p.85.

³⁹ *TR III*, p.352.

⁴⁰ *Idem*, pp.352-353. “*E, todavia, a meditação sobre o começo da criação conduz Agostinho a confessar que o tempo começou com as coisas criadas; ora este tempo não pode ser senão o de todas as criaturas, num sentido, pois, que não pode ser explicitado no quadro da doutrina do livro XI das Confissões, um tempo cosmológico.*”



O salto agostiniano não agrada a Ricoeur na medida em que lhe parece ser uma fuga ao problema. Ricoeur tem medo de ‘perder o pé’ se se abandonarem as mediações exteriores (cosmológicas, históricas, culturais, simbólicas...). De facto, interroga-se Ricoeur, como seria possível medir a espera ou a lembrança sem se apoiar sobre ‘marcas’ que delimitassem o espaço percorrido por qualquer móvel, ou seja, sem levar em linha de conta com a mudança física no espaço?

A “*distentio animi*” não soluciona assim o problema. Ou melhor, nenhuma solução especulativa pode resolver o problema. O tempo resiste a todas as investidas do pensar. Por onde deve, então, processar-se o acesso à identidade narrativa? É transitando para uma poética onde se cruzem a história e a ficção, isto é, as marcas exteriores de um tempo calendarizável e a interpretação na *mimèsis* narrativa .

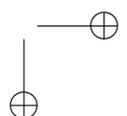
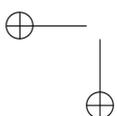
Este é, aliás, entende Ricoeur, o convite do próprio S. Agostinho ao afirmar que o que acontece no exemplo do cântico e em cada uma das suas partes menores (versos, sílabas) também se aplica às acções mais longas, à vida do homem, cujas partes são as suas acções, e em toda a história “dos filhos dos homens”, de que cada vida é apenas uma parte⁴¹. “*Todo o poder do narrativo está aqui virtualmente manifesto: desde o simples poema, passando pela história de toda uma vida, até à história universal.*”⁴² Isto é verdade, mas com isso Agostinho apenas pretende realçar exactamente a instabilidade de todo o tempo dado aos filhos dos homens.

Se S. Agostinho não insistisse na falha ontológica que esta transiência revela e, por outro lado, valorizasse mais cada porto de passagem, creio que Ricoeur não teria dificuldade em ver nessa viagem, exactamente, a função narrativa pela qual se chega à identidade narrativa.

Por isso, aquilo que ele apresenta como aporia (enigma!) do

⁴¹ Cf. *Conf.*, X, 28.

⁴² *TR I*, p.41.

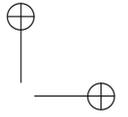
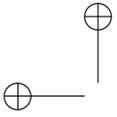


pensamento de Agostinho, e donde parte para estabelecer a configuração de uma identidade narrativa, é bastante problemático. Ele mesmo o reconhece. Afirma explicitamente que “*isolada da meditação sobre a eternidade pelo artifício metodológico que eu confesso, a análise agostiniana do tempo oferece uma carácter altamente interrogativo e mesmo aporético. (...) É preciso, talvez, chegar a dizer que o que se chama a tese agostiniana sobre o tempo, e que facilmente qualificamos de tese psicológica (...) é ela mesma mais aporética do que Agostinho admitia.*” Esta tese se é correcta no que diz, é incorrecta no que omite, porque é exactamente pela aporia psicológica que se é obrigado a passar para outro nível. Ricoeur acha que se devem separar a reflexão sobre a eternidade e a reflexão sobre o tempo porque o encadeamento entre a análise do tempo com a meditação sobre a eternidade dá à busca agostiniana um tom de gemido esperançado, que retira acuidade dramática à questão do tempo. Afastando a “*meditatio aeternitatis*” resta a questão do tempo, nua e crua, configurada como narrativa onde se cruza a história e a ficção, como acima dissemos. Ora, não me parece que seja de aceitar sem mais esta divisão, ainda que metodologicamente ⁴³, nem tão-pouco a afirmação de que não há, verdadeiramente, em Agostinho uma “*fenomenologia do tempo*”⁴⁴.

E isto não só pelo corte na leitura do livro XI, que Ricoeur opera, mas porque a leitura de *Confissões XI* supõe a leitura do livro X, sem o que é incompleta. Os *palácios da memória* agostiniana têm *muitas moradas*, umas abertas para o exterior, outras totalmente interiores, e outras “mais interiores que o próprio interior” onde está presente aquele que era “*interior intimo meo et*

⁴³ Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *art.cit.*, p.33: “(...) a alma das *Confissões*, distendendo-se na memória mergulha na transcendência, por aprofundamento de si própria”.

⁴⁴ TR I, p.21. A justificação é de que em Agostinho não há descrição sem discussão. “...é extremamente difícil - e talvez impossível - isolar um nó fenomenológico da ganga argumentativa.”



*superior summo meo*⁴⁵. É esta profundidade ontológica, apesar do inquestionável valor da sua reflexão e da sua aliciante solução, que, em nosso entender, Ricoeur não alcança.

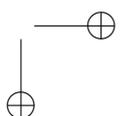
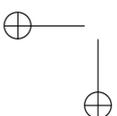
2. O Acesso à Identidade Narrativa segundo P. Ricoeur

Todo o ser humano, exactamente por ser humano e sob o risco de não chegar a ser humano, acede à sua identidade – ou, se quisermos, à sua verdade⁴⁶, “lugar procurado de fusão entre história e ficção” –, por uma mediação fundamental que P. Ricoeur chama “função narrativa”⁴⁷. Já M. de Unamuno, ao abrir *O Sentimento Trágico da Vida*, afirmava, a propósito da ausência das biografias dos filósofos nas *Histórias da Filosofia*, que sem “a íntima biografia dos filósofos” pouco se compreende, porque “é ela, essa íntima biografia, a que mais coisas nos explica”. Vai nesta mesma linha a hodierna revalorização epistemológica das autobiografias, das memórias, etc. Cada vez mais, nesse acto de narrar ou *narrar-se*, se configura uma atitude segundo a qual o conhecimento de si é uma interpretação. Só a biografia e não a biologia compreende a vida. Por isso mesmo, “a identidade narrativa (individual ou histórica) é o lugar procurado da fusão entre história e ficção”. As

⁴⁵ *Conf.*, III, 6.

⁴⁶ Esta parece ter sido um intuição temporã em Ricoeur. Já em 1951, no artigo “Verdade e Mentira” que aparece em *Histoire et Verité*, Ricoeur entrelaça intimamente a tarefa hermenêutica com a realização da verdade. Esta, ínsita no próprio trabalho filosófico, é “solidária de todo um trabalho que consiste precisamente em elaborar o facto como facto, a estruturar o real”. A ideia é constante: a verdade é uma tarefa, uma ‘actividade’, antes de ser a qualidade do enunciado verdadeiro.” Cf. Michel RENAUD, “O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de P. Ricoeur, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 46 (1990/1), p.25.

⁴⁷ C.f., P. RICOEUR, “L’identité narrative”, *Esprit*, nº7-8, (1988), p.295.



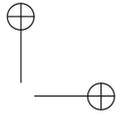
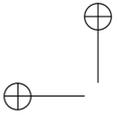
vidas humanas “são legíveis quando são interpretadas em função de histórias que as pessoas contam”.

O problema, porém, no entender de P. Ricoeur, é que, historicamente, foi-se constituindo um equívoco fundamental entre a identidade como *mesmidade* (*idem, same, gleich*) e a identidade com *ipseidade* (*eu, ipse, soi, self, selbst*). Apesar disso, a *ipseidade* é radicalmente diferente da *mesmidade*, afirma categoricamente P. Ricoeur. E desta promiscuidade semântica múltiplas dificuldades brotam quando tentamos aceder ao que possa ser uma identidade narrativa.

De que modo, pois, é que a *mesmidade* é identidade de molde a poder explicar-se a equivocidade generalizada? É sobretudo, num primeiro momento, por influência directa do discurso científico. De facto, as leis da ciência, os princípios necessários e universais estabelecem um quadro de referência que se opõe directamente à pluralidade. Do singular não há ciência, segundo a lição aristotélica. É pela violência em face da diversidade que a ciência se constitui já desde os milesianos, poderíamos dizer, porque, simplesmente, reduzem a um mesmo nome duas ou mais ocorrências diversas, pelo recurso a uma causa ou um princípio explicativos fundamentais. A categoria, o predicamento universal, a espécie, as substâncias segundas são o triunfo – valioso noutra ordem de razões –, de uma lógica que só compreende a realidade congelando-a.

Por outro lado – muitas vezes por influência directa da experiência jurídica –, amiúde a semelhança passa por critério mais ou menos difuso de identidade. Assim acontece, por exemplo, se duas pessoas vestirem roupas de tal modo idênticas, que possam ser confundidas entre si por quem as observa (v.g., num processo onde uma testemunha tenha de reconhecer, por índices exteriores, a identidade de uma pessoa). Ao limite, o caso dos gémeos mono-zigóticos, a destrinça pode tornar-se quase impossível.

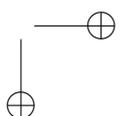
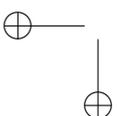
Além disso ainda, e este é talvez o ponto fundamental e que mais dá o flanco à confusão, também ao nível da *mesmidade* se



verifica uma continuidade ininterrupta no desenvolvimento de um ser entre o seu primeiro e último estágio metamórfico. Dizemos que aquela árvore é a mesma de há três anos atrás porque está no mesmo lugar; porque acompanhámos mais ou menos de perto a sua evolução, porque assistimos à queda da sua folha no Outono e ao desabrochar das vergôntes na Primavera, porque há uma permanência relativa da forma, etc. O mesmo se diga de um animal, ou até no próprio desenvolvimento biológico do homem. Esta continuidade, isto é, a permanência no tempo, a que se opõe a discontinuidade, suporta que se possam narrar “as suas histórias”. Todavia, com rigor, só o homem tem história. O que acontece é que da permanência no tempo, da mesmidade do processo, muitas vezes se transita, subrepticamente, para a linguagem da identidade pela projecção da trama narrativa que apenas é significativa para quem narra. “Vejo nas intrigas que nós inventamos o meio privilegiado pelo qual reconfiguramos a nossa experiência temporal confusa”⁴⁸. Esta é tese fundamental que Ricoeur apresenta e que tentará provar ao longo de toda a obra *Temps et Récit*: ou seja, o carácter temporal da existência só se torna *tempo humano* (significativo) pela *função narrativa*.

Ora, o problema surge porque a *ipseidade* recobre e é recoberta, parcialmente, pela *mesmidade*. De facto, seria impossível uma *identidade* sem um mínimo de *mesmidade*. Mas como é que o ‘eu’, a *ipseidade* se cruza equivocadamente com a *mesmidade*? É na natureza da questão para qual o ‘eu’, a *ipseidade*, é a resposta, que devemos procurar. E que questão é essa? É a pergunta ‘*Quem?*’ (‘*Qui?*’), que nunca deverá confundir-se com um ‘*Que...?*’. A resposta passa, *in radice*, pelo domínio da acção. É esta questão que colocamos sempre que perguntamos pelo agente, pelo autor da acção, pelo espoletador de uma nova situação ao nível da narrativa, etc. Perguntamos: “*Quem fez isto?*” e quando identificamos o agente adscrevemos-lhe a acção. A acção é dele, não é do seu

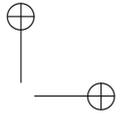
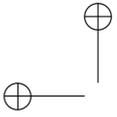
⁴⁸ TR I, p.13.



braço, da sua perna. *É dele!* Pertence-lhe propriamente. E só se se verificar esta pertença radical é que pode haver, por exemplo, imputação jurídica ou moral. Ao nível do conto teríamos aqui uma obra apresentada na terceira pessoa. Contudo, pode ser uma adscrição da acção a um primeiro: posso dizer: “*É minha!*” E teríamos a confissão. Isto é, uma adscrição da acção à primeira pessoa. Ou ainda na linguagem dos preceitos bíblicos – “*Não matarás!*”, “*Não farás imagens!*”, em que adscribe a acção à segunda pessoa. Esta adscrição é sempre e só possibilitada pela *ipseidade* e nunca pela *mesmidade*, porque esta não suporta a responsabilidade, a necessidade de responder pela acção. Há pois uma corte lógico, epistemológico, gramatical e ontológico que separa o *idem* do *ipse*. De acordo com Ricoeur, em linguagem heideggeriana, poderíamos dizer: “*Só o Dasein é meu; ou melhor só o Dasein é ‘eu’*”. As coisas dadas, manipuláveis, podem ser ditas *mesmas* no sentido de uma identidade, de um *idem*, mas nunca *ipseidade*.

Ora, o eu está na rota das coisas, isto é, intersecta-as, não ao nível da unidade visada pela ciência, nem na semelhança, mas, fundamentalmente, intersecta-as na permanência no tempo. As coisas, os animais, as plantas, o eu, permanecem coetâneos no tempo. Mas então que espécie de permanência no tempo convém a um *eu*, a uma *ipseidade*, de modo a que se possa distinguir da permanência no tempo do *idem*?

Para P. Ricoeur as notas que tornam este tempo da *ipseidade* diferente do da *mesmidade* são exactamente a possibilidade de adscrição de acções, uma certa constância no carácter, a possibilidade e imputação jurídica e moral, e sobretudo a fidelidade na manutenção de promessas. É muito interessante esta noção de manutenção. Etimologicamente vem de *manus+tenere*, isto é, o que o homem tem na mão. O que ele tem na mão é manter a promessa. Já Nietzsche (com outro escopo, evidentemente) insistia neste ponto: o homem é um animal de promessas. A diferença vem, pois, pela constituição de um *tempo humano*, diferente do tempo do relógio



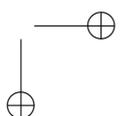
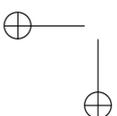
ou do dos movimentos dos astros, mas também diferente de um tempo ontologicamente deficiente (mutabilidade, impermanência e transiência agostinianas) e que por isso se lança logo para a eternidade.

As dificuldades no tratamento da identidade pessoal advêm exactamente da confusão destas duas dimensões, da confusão destes dois tipos diferenciados de permanência no tempo. Sem entrarmos propriamente na descrição destas aporias que ele critica, *v.g.*, na obra de Derek Parfit⁴⁹, em primeiro lugar por viverem de um universo por ora virtual⁵⁰ e em segundo lugar porque essa identidade, assente exclusivamente num critério psicológico e corporal de identidade, vive exactamente da confusão entre a *mesmidade* e a *ipseidade*. Ora, o que permite superar todas estas aporias é o acto de contar, de narrar. Este acto é a chave de conexão com a vida, é a “*unidade narrativa de uma vida*”, numa expressão que P. Ricoeur pede de empréstimo a Alsdair McIntyre. É o conto, enquanto totalidade de sentido, que constrói o carácter durável da personagem, numa intriga. A vida, a nossa vida e nossa obra, é nem mais nem menos este conto, esta história. Aliás, a história da literatura mostra-nos precisamente essa galeria infindável de vidas reais e possíveis. Mesmo uma certa literatura contemporânea⁵¹ que tentou operar esta cesura pela redução do homem ao anónimo, a um homem sem propriedades, cai ela mesma num círculo. Se ao limite o homem, pelo seu carácter anónimo se torna inomeável, inidentificável, como em Musil, isso vem corroborar, exactamente ínsita na narrativa – que P. Ricoeur pretende como modelo de presença da *ipseidade* –, a postura que confunde a *ipseidade* e a *mesmidade*. Só

⁴⁹ *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1986, *op.cit.* em “L’identité...”, p.299. Aporias falsas, de resto.

⁵⁰ Seria necessária uma ciência infinitamente mais desenvolvida do que a actual para se poder falar, eventualmente, de transplante de cérebros, ou fabricação de cérebro iguais, por clonagem, de tele-transporte, etc.

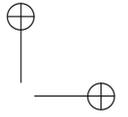
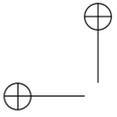
⁵¹ Ricoeur dá como exemplo Robert MUSIL, em *O Homem sem Qualidades* (cf. trad.port. na col. “Livros do Brasil”, 3 vols., Lisboa, s.d.)



que, aduz Ricoeur, esse como que *não-sujeito*, esse *quase-sujeito* negativo e inominável, mesmo na figura invertida de um sujeito, ainda pode perguntar: “*Quem sou eu? Nada, quase nada!*” Mas esta resposta à pergunta ‘*Quem?*’ revela ainda e sempre a irreduzível presença de uma identidade narrativa. Ora, se, como Parfit pretendia, a identidade é um “*facto suplementar*”, sem interesse, porque é que a questão ‘*Quem?*’ permanece iniludível? E não é possível elidir esta questão sem volatilizar concomitantemente o *próprio* homem. Isto, contudo, não deve ser confundido com a negação de um certo grau de *mesmidade* também àquele que é resposta à pergunta ‘*Quem?*’. A alternativa exclusiva entre *ipse/idem* é uma falsa alternativa porque necessitamos de um mínimo de *mesmidade* para continuarmos a colocar a questão “*Quem sou?*”, como acima se disse.

No *Frei Luís de Sousa*, de Garret, esta tese de Ricoeur aparece exemplificada com uma nitidez inultrapassável e indesmentível. O romeiro, à pergunta “*Quem és tu?*”, olha para o quadro pendente na parede e responde: “*Ninguém!*”. Mas *quem* pode responder “*Ninguém!*”? Só *quem* tiver uma história, uma vida, uma identidade constituída narrativamente, ainda que a própria trama trágica a leve a ter que negar-se. Mas esse negar-se é então, aí, a acção suprema, o lugar sacral, *fons et origo* da narração. Isto é, o eu, *não-mesmidade*, mas *ipseidade*. Trágica e paradoxalmente, vemos que é no próprio processo de desidentificação, de despojamento, que se atinge o verdadeiro *locus* identificador.

Aquele ‘*ninguém*’ é como que um nó aporético que a poética narrativa desata. É por isso que o nome por si só não é identificador. É preciso percorrer todos os momentos desse nome, narrar a história de vida, a sua obra, o seu *texto*. Só a história narrada diz o ‘*quem*’ da acção. Daí a necessidade de passar de um “*tempo prefigurado a um tempo refigurado pela mediação de um tempo*



configurado”⁵² onde a imaginação, ou uma “*poética da vontade*”⁵³ assume papel de relevo. Tal papel reconfigurador da imaginação inicia-se com a possibilidade da metáfora criadora de sentido. E se, como refere Aristóteles, “*metaforizar bem (...) é perceber o semelhante*”⁵⁴, então a ficção narrativa imita, redescreve ou ‘recria’ a acção humana, como primeira forma de compreensão. Mas não é ainda muito limitada esta primeira reconfiguração, na medida em que é espartilhada exactamente pelo seu objecto? “*Na medida em que a ficção se exerce nos limites de uma actividade mimética, o que ela redescreve é a acção já aí (déjà la). Redescrever é ainda descrever. Uma poética da acção pede coisa diferente de uma reconstrução com valor descritivo*”⁵⁵. Exige-se pois um *poder-fazer* o novo, uma imaginação criadora, como dissemos. Ou nas palavras de Ricoeur a imaginação da inovação semântica, antecipadora e lúdica⁵⁶.

Mas perguntemos nós a Ricoeur: isso bastará? Não será esta identidade narrativa, de facto irredutível, ainda o grande e inultrapassável obstáculo de acesso ao novo? O subtil ídolo que verdadeiramente mais nos oculta que nos revela? Não será ela o óbice ao advir do sentido diferenciado, na medida em que uma história, uma

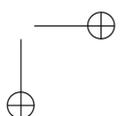
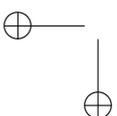
⁵² TR I, p.87.

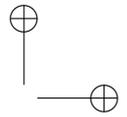
⁵³ TA, p.213.

⁵⁴ *Idem*, p.218.

⁵⁵ *Idem*, p.223.

⁵⁶ P. RICOEUR, “L’identité...”, p.304: “A refiguração pela narração confirma este traço do conhecimento de si [*soi*] que vai além do domínio narrativo, a saber, que o eu [*soi*] não se conhece imediatamente, mas somente indirectamente pelo rodeio dos sinais culturais de todas as espécies que se articulam sobre as mediações simbólicas que já articulam sempre a acção e, entre elas, as narrações da vida quotidiana. A mediação narrativa sublinha o notável carácter de o conhecimento de si ser uma interpretação de si. A apropriação da identidade do personagem fictício pelo leitor é um dos exemplos disso. O que a interpretação narrativa traz como peculiar é, precisamente, o carácter de figura do personagem que faz que o eu [*soi*], narrativamente interpretado, se encontre ser ele próprio um eu figurado – que se representa desta maneira ou daquela.”

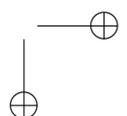
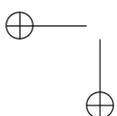




narrativa, tende a aglutinar no sentido *já-feito* o ainda *por-fazer*? O facto de as ficções serem *miméticas* não significa que são ‘cópias em segunda mão’ da acção? Qual pode ser, por isso, a sua força de verdade? Não sofreremos inelutavelmente da ilusão retrospectiva que nos leva a projectar no futuro o sentido atribuído ao passado? Ou, analogicamente, recorrendo a esse grande paradigma da literatura universal: não implica essa identidade o ter de regressar da santa Ílion para Ítaca, pelo mesmo caminho de ida de Ítaca para Tróia? Mas se assim fora – se a identidade narrativa determinasse o porvir –, não teria o solerte Ulisses, ‘*de mil artifícios*’, passado por tantas peripécias e desventuras. Para falar rigor, não teria uma história. Se a narrativa como unidade de sentido determinasse o novo como não ver nessa *ipseidade* – identidade narrativa – sempre e ainda a *mesma ipseidade* e, por tanto, um retorno mais subtil da *mesmidade*?

Será, realmente, a permanência no tempo o nó que, desatado, trará a solução ao problema da *permixtio* entre a *mesmidade* e a *ipseidade*? Que permanência é esta que Ricoeur aduz? Por um lado como ainda vemos em *Temps et Récit III*, Ricoeur afasta-se de Agostinho porque não lhe basta o tempo psicológico e cosmológico – tal como a Agostinho não bastava –, mas também não aceita o salto para um plano transpsicológico, metafísico, a que chegamos por algo que, agora podemos dizê-lo, será mais do que uma simples *reductio ad absurdum*, porque é o lugar de tangência com a eternidade.

Mas será que o facto tempo agostiniano ser um tempo ontologicamente deficiente e, nesse sentido, esperançado e desejoso de eternidade, retira verdade à história e às histórias humanas? Será que a tangência com a eternidade elide o valor do tempo humano, elide a questão do homem? Não será só a essa luz que o tempo pode valer exactamente o que vale? Não nos parece que nisto Ricoeur contrarie Agostinho, ou vice-versa. O que acontece, a nosso ver, é que um diz mais do que outro. P. Ricoeur acompanha Agos-



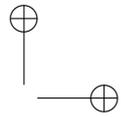
tinho até ao capítulo 28, do livro XI, quando Agostinho aceita a transferência e a aplicação do exemplo do ‘canto recitado de cor’ às acções mais curtas e mais longas, à vida do homem, à história dos homens, à história universal⁵⁷, e aí abandona-o, apesar de referir que toda a sua obra (a dele próprio, Ricoeur) nada mais é que o desenvolvimento desta sugestão agostiniana. Tergiversa, porém, da orientação do autor de *Confissões*; pretendendo fazer mais *jus* ao humano, acaba por ficar *demasiado humano*, quer dizer, tem medo de perder o ‘eu’ que combate por outro lado no paradigma reflexivo e evidente do ‘*cogito*’.

A imensa riqueza das reflexões de Ricoeur fica, a nosso ver, bastante enfraquecida⁵⁸ pela limitação das aportações sociológicas, psicológicas, literárias, culturais, pelo âmbito da memória social e histórica, exclusivamente vígil e mnésica. A identidade narrativa com que nos deparámos, mesmo na sua dimensão de projecto, é uma frágil categoria prática da imaginação. A memória agostiniana, em nosso entender, recupera tudo isto e vai muito além. Todas as mediações culturais são aproveitadas e, no mesmo movimento, transcendidas⁵⁹. O pensar agostiniano é ousado e prospectivo. O pensamento de Ricoeur, mau grado toda a sua riqueza e erudição, no fundo, é um pensar pouco corajoso, vivendo da gestão integradora do acontecido, com o qual espera mimeticamente o inesperado. A novidade é pensada em termos de uma acoplamento coerente com o passado. E talvez nisso, apesar de lealmente

⁵⁷ *Conf.*, XI, 28: “Ora, o que acontece em todo o cântico, isso mesmo sucede em cada uma das partes, em cada uma das sílabas, em cada acção mais longa - da qual aquele cântico faz parte - e em toda a vida do homem cujas partes são os actos humanos. Isto mesmo sucede em toda a história ‘dos filhos dois homens’, da qual cada uma das vidas individuais é apenas uma parte.”

⁵⁸ Já não subscrevemos, hoje, sete anos volvidos, esta crítica apressada que então fizemos ao autor.

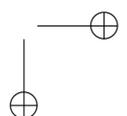
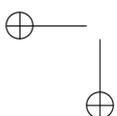
⁵⁹ O que pode ser confirmado pela pergunta feita, em *Conf.* X, 6, aos quatro elementos (terra, água, ar e fogo) – uma forma simbólica de dizer que é uma pergunta feita a todas as realidades cósmicas, incluindo todas as medições culturais –, e pela resposta negativa dos mesmos.

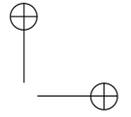


pretender ser fiel ao humano, ao histórico, ao encarnado, à mediação, se acabe por trair verdadeiramente o humano. Porque o homem tem talvez um destino mais que humano. A sua identidade está alhures, não cruzamento da história e da ficção, mas no toque com a eternidade que jamais anula o tempo mas o transfigura (*transfiguração* é a figura que falta em Ricoeur). Assim, ao atribuir à imaginação “*a competência [para] preservar e identificar a diferença entre o curso da história e o curso das coisas*”⁶⁰, Ricoeur visa dar ao humano e às suas mediações o lugar central que as múltiplas ‘machadadas’ (cosmológica, biológica, psicológica, histórico-sociológica, axiológica) lhe tinham retirado. Nesta perspectiva, a sua reflexão recentradora e revalorizadora da história, em face dos pós-modernos discursos sobre ‘vazio humano’, ou do neo-hegeliano ‘fim da história’, é digna de mérito. Mas, apesar do gemido saudoso de eternidade, e exactamente por causa dele, também o projecto de Agostinho foi de plena fidelidade ao humano. O ‘vazio’ dessa palavra gasta – homem, esse “*grande profundum*”⁶¹ – impressionou tanto o filho de Mónica que todo o seu esforço foi um intento de doação de sentido à verdadeira questão humana: “*...et animam scire cupio!*”

⁶⁰ *Du texte a l'action*, p.227.

⁶¹ Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *art.cit.*, p.131.





II - Ο καιρός da Identificação, segundo Agostinho de Hipona

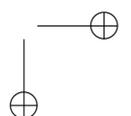
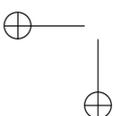
1. Enquadramento

A narrativa na primeira e na segunda pessoas, como se fora uma ‘autobiografia espiritual’, é o modelo interpretativo por excelência que perpassa a obra de S. Agostinho, mormente nas *Confissões*. Com 45 anos, mais ou menos, escreve esta obra, olhando para trás e reinterpretando todo o seu percurso como uma grande viagem marítima⁶². Poderemos mesmo dizer que, do horizonte em que se situa, S. Agostinho interpreta toda a história dos homens como uma grande viagem – ou com a declamação de um poema que só se cumpre com o pronunciar da última sílaba –, uma viagem que é simultaneamente criação e busca de sentido.

De facto, Agostinho não se encerra nos limites da sua particularidade, da sua experiência subjectiva. Fala na primeira pessoa do plural – “*fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum...*” –, fala em nome do homem, como que erigindo a sua experiência, de algum modo, em experiência universal.

Assim, a leitura retrospectiva que faz, o olhar que lança para o seu passado, é um olhar reconhecedor do sentido que perpassara cada momento que vivera, sentido esse que nessa altura lhe escapara. E agora, tendo ganho altura, vê os caminhos trilhados e neste ver vai o próprio sentido desses passos. Nesta narração percebe-se que é a vida toda de Agostinho que se joga. Não é uma narrativa diletante ou ficional, por mais que recorra à retórica. Torna-se nítido

⁶² Cf. *De Utilitate credendi*, VIII, 20; *De Beata vita*, I, 1-5; *Conf.*, VI, 11; *Contra Academicos*, I, 1, 1

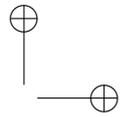


que *confessar* é nele a instância decisiva do sentido. A adscrição das acções de Deus a Deus, e das suas a si e a Deus.

À luz da sua fé, podemos mesmo dizer que essa viagem começa muito antes de ele se dar conta dela. Isto é, a sua identidade narrativa precede-o. O *'fecisti'* exprime a noção judaico-cristã de criação e, simultaneamente, em termos ontológicos, a superveniência do Ser que se modaliza em seres. Por isso, algo precede a viagem. Aquele ímpeto que perpassa os seres e os leva continuamente a lançar velas, a avançar, é esse constitutivo anelo de unidade, essa nostalgia radical, essa inquietude *a que nada basta até ter aquilo que unicamente lhe basta*. A vida não nos pediu licença para sermos. Gnosiológica e cronologicamente, chegamos sempre muito tarde, mas não tarde de mais, como queria Hegel. Ainda há algo de novo: trazer o mundo já permeado de sentido à linguagem, para lhe dar mais sentido.

A postura agostiniana é neste sentido originária e radicalmente criacionista. Fomos dados, *fomos lançados neste mar*, expressão que percorre as *Confissões*. Estamos na dimensão do *já*. Contudo este *já* não é pleno, é inquietude e por isso somos idêntica e simultaneamente *ainda-não*. *Já* somos e *ainda-não* somos. Eis o que exige enfunar velas, avançar, dar sentido, interpretar. Nesta luz-sombra, neste cambiante vivia Leonardo Coimbra ao dizer que a vida é uma contínua opção entre caminhos que se vão entrecruzando. E ao escolher um, segue-se por ele fora com a saudade de todos os que se deixaram, que poderiam ter sido igualmente escolhidos e não o foram. E criar é consentir nisso. E a verdadeira saudade não fica a cismar nesses caminhos que poderia ter percorrido. A lembrança é o mesmo ímpeto para continuar fazendo caminho, *"lançando ao céu fios de desejo e sonho"*, e por isso é criadora.

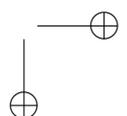
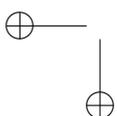
Todas estas imagens percorrem o pensamento de Agostinho. Ele é um pensador de 'metáforas vivas'. Excesso de um pensar que não cabe nas palavras feitas, e que por isso cria constantemente sentido, forja metáforas prenes de experiência. É verdade

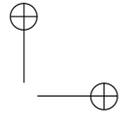
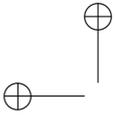


que a metáfora dinâmica da viagem, em termos literários, estava já disponível. E S. Agostinho, apesar de não ter sólidas bases da língua grega, conhecia bem a *Odisseia* de Homero e, melhor ainda, a *Eneida* de Virgílio, sendo simultaneamente um exímio conhecedor da poesia latina que amiúde cita. A viagem como modelo configurador de uma totalidade de sentido prestava-se, pois, a uma dúctil apropriação. É óbvio que o nosso autor, excelente professor de retórica, dominava toda essa estilística. Recupera, portanto, a trama narrativa de Ulisses e de Eneias e dá-lhe um alcance ontológico, universal. O homem é um ser embarcado que, de porto em porto, tende para a enseada última, para o *sabbath* perfeito. Do *Génesis* ao *Apocalipse*, figuração da história universal, o tempo é demanda e tensão por mais ser. Se a experiência agostiniana é universalizável, talvez aí resida parte da sua grandeza. Porque ele também não assume, exclusivamente, a visão do filósofo, do teólogo, do historiador, do esteta, do professor de retórica, do homem de fé, do cristão. É isso mais um *suplemento de alma*. Daí que o modelo de identidade auto-reflexivo iniciado com Descartes e que ganha cidadania absoluta com de Hegel não lhe sirva. Isto não significa, de modo nenhum, que não haja auto-reflexão em Agostinho, Muito pelo contrário. E basta passar os olhos pelas *Meditações de Filosofia Primeira*, de Descartes, para compreender que ali lateja Agostinho. Só que essa auto-reflexão interpretativa é em Agostinho uma respiração vital, uma respiração da alma, toca homem todo.

De algum modo, certas linhagens da fenomenologia captaram esse sentido eminentemente agostiniano, como aliás Ricoeur afirma⁶³. Por exemplo, Merleau-Ponty assevera que um sujeito apenas adquire identidade quando é olhado como sujeito de uma história. Ele apela exactamente para a recuperação do sujeito como actor, sujeito de um drama que coincide com o drama do corpo próprio. É este drama que configura a intriga narrativa, ou a trama a que o salmista, nostalgicamente, alude: “*Eu vivia a minha vida, mas*

⁶³ TR I, p.34.





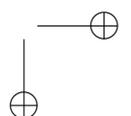
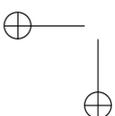
cortaram-me a trama! ” Ou seja, cortaram-lhe o sentido, a possibilidade de um sentido, interromperam-lhe a viagem.

Ao narrar a sua viagem, Agostinho deita mão a tudo. Por isso nele a antítese, ainda que parcial, entre *mesmidade* e *ipseidade* ainda não faz absoluto sentido, como veremos já a seguir. De facto, em P. Ricoeur a primeira grande configuração da *mesmidade*, geradora de equivocidade, era a da unidade científica, a da busca de uma universalidade conceptual lógica, oposta à pluralidade. Curiosamente, em Agostinho esta cesura também aparece na oposição estabelecida e *scientia* e *sapientia*, sendo contudo resolvida. A primeira, a partir do plano da imutabilidade matemática, das leis dos números e da geometria, tem como objecto o temporal, os meios, os problemas. A segunda, a partir de um imutabilidade metafísica, que neste porto da viagem Agostinho já identificou com um *Quem*, tem como objecto o eterno, o fim último, o destino e o sentido do homem condensados neste proposição: “*Noverim me, noverim te!*”⁶⁴.

Contudo, se estas duas ordens, a da *mesmidade* da ciência e a da *ipseidade* de um ser que busca a felicidade parecem opostas, isso é apenas aparente. Já no *De Libero Arbitrio* o trânsito para chegar até Deus, no livro II, tem como trampolim fundamental exactamente a *mesmidade* das leis matemáticas; a *mesmidade* da verdade. Só que esta verdade ainda não é aí concebida como realidade pessoal, como fará nas *Confissões*. Aqui, recolheu-se ao coração, como ele diz. “*Entrei e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável. (...) Essa Luz não permanecia sobre o meu espírito como o azeite em cima da água, ou como o céu sobre a terra, mas muito mais elevada, pois ela própria me criou e eu sou-lhe inferior, porque fui criado por ela*”⁶⁵. Isto é, aqui, aquilo que P. Ricoeur chamaria a *mesmidade*

⁶⁴ *Soliloquia*, II, 1, 1

⁶⁵ *Conf.*, VII, 10.17



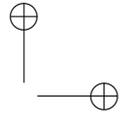
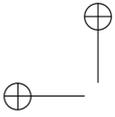
da ciência é assumido por uma *ipseidade*, a rigor a única *ipseidade*, que transfigura essa *mesmidade*.

Ou como afirma, E. Gilson⁶⁶ “É capital para a inteligência do agostinismo o facto de que S. Agostinho jamais tenha separado a sabedoria, objecto da filosofia, da felicidade. O que o preocupa é o problema do destino do homem. Chegar a conhecer-se, para saber o que há a fazer, para ser melhor e se é possível ser feliz: aqui reside para ele todo o problema. É verdade que S. Agostinho busca a verdade para ser feliz, mas nunca pensou que fosse possível uma felicidade separada da verdade”. Ora, como por esta felicidade se entende o sentido total da vida, poderemos afirmar que aqui a *mesmidade* não está em litígio com a *ipseidade*. Só a *mesmidade* da ciência moderna e suas posteridades se assumiram em claro confronto com a *ipseidade*. Por isso, ainda que implicitamente, afirmar que o tempo da alma, sendo o tempo também uma criatura, depende, de algum modo, dos processos físicos exteriores, fenda por onde entraria a equivocidade entre *ipseidade* e *mesmidade*, é fazer uma leitura orientada de acordo com as opções prévias que se fizeram.

O segundo óbice, em Ricoeur, à constituição de uma identidade narrativa era o da confusão entre *ipseidade* e semelhança. Sem dúvida que Ricoeur aqui concorda com Agostinho. Por vezes a semelhança, não apenas no sentido jurídico aduzido por Ricoeur, mas num sentido ontológico, em Agostinho, pode obstar, mas não necessariamente, que se atinja a *ipseidade*. Contudo pode ser também um degrau ou uma etapa da viagem e, nesse caso, assume sentido eminentemente positivo.

Cumprir dizer, desde já, antes de avançarmos que a semelhança em Agostinho, sendo uma questão teológica e antropológica (o homem como *imago Dei*) é simultaneamente uma questão ontológica expressa pela noção de participação dos seres no Ser. Os seres contingentes são pelo Ser. São, de algum modo, semelhanças do

⁶⁶ *Op.cit.*, pp.1-2



ser. E, sendo-o, pode acontecer serem queridos como se fossem o Ser, i.é, queridos como se fossem por si. Contudo, elas têm um certo grau de *mesmidade*, exactamente por serem o que são. Esta tensão constitutiva da relação *Ser-seres* perpassa as *Confissões*: “A mesma evidência é a voz com que o céu e a terra nos falam. Vós, Senhor, os criastes. Porque sois belo, eles são belos; porque sois bom, eles são bons; porque existis, eles existem. Não são tão formosos, nem tão bons, nem existem do mesmo modo que Vós, seu Criador. Comparados convosco nem são belos nem são bons nem existem”⁶⁷.

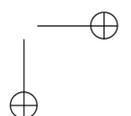
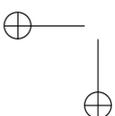
Ora, quando se fica pela semelhança nunca se atinge o análogo primeiro da relação. Busca-se a identificação onde ela não está. Corresponderia a ficar aprisionado, ou na imorredora expressão agostiniana: “*Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent.*”⁶⁸. Esta retenção, esta paragem na viagem que no fundo é um retrocesso, um definhar e um morrer? “*Onde paraste, aí morreste!*” —, é o óbice maior à identificação. Corresponderia a ficar pelas coisas quando elas próprias, sem poderem ser resposta à pergunta do homem, i.é, sem *ipseidade*, clamam: “*Mais acima, mais acima! Anaxímenes está enganado!*”⁶⁹. Ou seja, a semelhança é intrinsecamente bivalente: se a alma se fixa nelas, por impossibilidade de conceber uma alteridade (foi o grande problema de Agostinho ao transitar do maniqueísmo para o platonismo e cristianismo⁷⁰), como que fica ofuscada pela luz que as coisas têm pelo facto de serem, como borboletas ofuscadas pela luz artificial de um candeeiro, então dificilmente alcançará o o lugar e o momento da

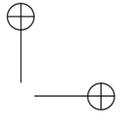
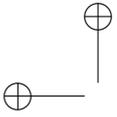
⁶⁷ *Conf.*, XI, 4. Cf. Manuel Barbosa da Costa FREITAS, “O Ser e os seres, nas *Confissões* de Santo Agostinho”, in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho, 1600 anos depois: presença e actualidade, Lisboa, 13 a 16 de Novembro de 2001*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2002, pp. 527-551.

⁶⁸ *Idem*, X, 27

⁶⁹ *Idem*, X, 6

⁷⁰ *Idem*, VII, 1





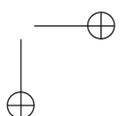
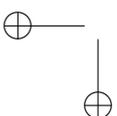
sua identificação. Se, ao invés, vê as coisas como andaimes com os quais se constrói algo de duradouro, aí sim, estamos no caminho da identificação, e pela narração acedemos ao sentido e, como tal, construímo-lo para nós.

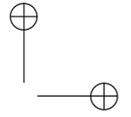
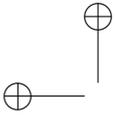
O percurso que Agostinho reconhece ter feito tem pois um sentido: do exterior para o interior e do interior para o superior; “*ab exterioribus ad interiora; ab inferioribus ad superiora.*”; “*noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris transcendere et teipsum*”⁷¹. Temos, pois, aqui figurada uma topologia anímica fundamental; é esta a orografia da alma. A viagem, a grande viagem, é a da interioridade. Tivemos que sair inevitavelmente de Ítaca para a Santa Ílion e, naufragos de mil mares, anelamos pelas areias maternas. Esta é, identicamente, a estrutura fundamental da ontologia platónica e neo-platónica: processão e retorno, sendo o sentido dado pelo termo. Ou, se quisermos, é também ainda a visão judaico-cristã, guardadas as diferenças fundamentais. E por isso pensadores cristãos dos primeiros séculos, como S. Justino de Roma, S. Gregório de Nissa, S. Agostinho, acolheram tão favoravelmente a filosofia grega.

Mas avancemos um pouco mais na busca do lugar e do momento de identificação em Agostinho. Dizia Ricoeur que o ponto de partida para a noção de *ipseidade*, constituindo esta o cerne de uma identidade narrativa, estaria numa resposta questão ‘*Quem?*’, concluindo que esta resposta era o ‘*eu*’ (*soi*). Só na possibilidade adscrição da acção a este ‘*eu*’ estaríamos em presença de uma *ipseidade*. Contudo, este eu, uma vez que tinha como característica fundamental a permanência no tempo, cruzava-se ainda aí com a *mesmidade* da coisa.

Ora bem, façamos a mesma questão a Agostinho: ‘*Quem?*’ Que resposta encontraremos? Se formos fiéis ao pensamento agostiniano parece que apenas temos uma resposta: Deus e a alma.

⁷¹ *Enarrationes in Psalmos*, 154, 5; *De Vera religione*, XXXIX, 72.

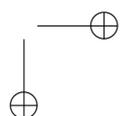
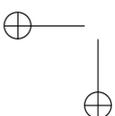


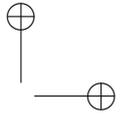
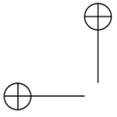


Nada mais? Nada mais! Nele a *ipseidade* supõe uma relação fundamental e estruturante com a identidade. Sem ela, impossível falar de *ipseidade*. A resposta de Agostinho cumpre tudo aquilo que Ricoeur demanda para a constituição da identidade, mas vai mais além. Aquilo que basta a Ricoeur não basta Agostinho. Pode-se redarguir que também Ricoeur valoriza a relação comunicativa como mediação fundamental da narratividade. Mas em Agostinho não é apenas a relação intersubjectiva, a acção comunicativa *consensual*, ou ainda qualquer teoria do *a priori comunicacional* que operam a mediação entre indivíduos e instituições. Estas acções comunicativas, é certo, tornam-se possíveis adentro da permanência no tempo comum aos diversos actantes, como num romance. Mas são sempre actos comunicativos deficitários. Daí o seu carácter efémero, *in fieri, un entretien infini...* E há, além disso, outro óbice. É que se o critério para a identidade narrativa é a possibilidade duma permanência no tempo, isso é fundamental mas não chega, em Agostinho⁷². O que vemos é que o *kairós* da identificação agostiniana vai além desta configuração temporal. Não é que a dimensão psicológica do tempo, da sucessão interna de estados, não esteja presente ou seja pouco importante. É mesmo indispensável, como os livros X, e XI das *Confissões* atestam. Só que, sendo condição necessária não é condição suficiente. A resposta à questão ‘*Quem?*’ leva-nos também muito além de uma identidade meramente psicológica ou histórica ou fictícia. Daí que o processo de identificação, supondo o tempo, de algum modo lhe escape.

Se quisermos, de um modo necessariamente esquemático e, como tal, redutor, até ao livro X das *Confissões* o modelo narrativo

⁷² E, neste sentido, ainda que Ricoeur desconfie dos modelos auto-reflexivos, a verdade é que esta permanência no tempo constitutiva do seu sentido de *ipseidade* é ainda um claro enfeudamento ao sujeito e ao tempo kantianos: “*representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições*”; ou seja, o tempo é o sentido interno que legitima a sucessão, logo a possibilidade de um narrar *sensé*. Porque é “*condição subjectiva indispensável*”, ou noutra expressão “*a forma do sentido interno*” (*Crítica da Razão Pura*, A31.A34).

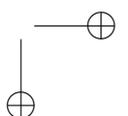
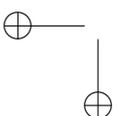




é fundamentalmente o da presença temporal de uma consciência a si própria. É assim que o surpreendemos a narrar aquele tempo do qual ainda não se pode lembrar, e ao qual chegou pela confiança no testemunho das suas amas, dos pais, dos amigos; narrativa essa que continua pela meninice traquina, pelo iniciar dos estudos em Tagaste, depois Madaura, depois ainda em Cartago; é assim que ele *confessa*, a Deus primeiramente, e a nós em segundo lugar, como bebeu a fé cristã no berço materno, da qual depois o retórico se afastou, para peregrinar pelo maniqueísmo, academismo, até aportar às praias do cristianismo pela mão de Ambrósio e das orações de Mónica, depois da descoberta neoplatónica ter, de algum modo, preparado o caminho. É ainda, grosso modo, adentro do modelo temporal ou psicológico que ele narra o inebriamento de Cassiciaco, a decisão de retornar para África, a morte de Mónica, e a instalação em África. Cremos que é ainda a esse nível que podem ser entendidos outros acontecimentos narrados nas *Confissões*, como, por exemplo, a ressonância que teve o célebre roubo das pêras ao nível psicológico – apesar de Agostinho, vinte e tantos anos volvidos, ampliar retoricamente a interpretação desse acontecimento. “*Sozinho não o faria, sim, absolutamente só, não era capaz de o fazer.*” Neste episódio vemos uma identidade narrativa *in fieri*, recorrendo a uma dimensão intersubjectiva, psicológica, para explicar o roubo de umas pêras.

Contudo, amiúde, uma outra dimensão vem cruzar, às vezes rasgando-a até ao fundo, esta continuidade temporal. Podermos mesmo dizer que a nostalgia de Deus com que abrem as *Confissões* é já um índice privilegiado dessa intrusão de algo intemporal no tempo. Mas além desse anelo, transversal às *Confissões*, há momentos em que Agostinho como que bate incomodamente contra a parede do tempo. A perda de um amigo querido ⁷³ retalhou de tal modo o coração de Agostinho que tudo para ele se torna estranho. O mais quotidiano, o mais familiar tornava-se-lhe um tormento.

⁷³ *Conf.* IV, 4 e ss.



Agostinho vive esses profundos momentos, esses instantes, sob o signo de uma peculiar estranheza. “*Tudo o que com ele comunicava, sem ele convertia-se-me em enorme martírio. Os meus olhos indagavam-no por toda a parte e não me era restituído. Tudo me aborrecia, porque nada o continha e ninguém me avisava, ‘Ali vem ele!’...*”. E remata Agostinho: “*Factus eram ipse mihi magna questio et interrogabam animam meam,...*”⁷⁴

A perda de um amigo tornara Agostinho para si próprio uma grande questão. Perturbada, a sua alma sentia-se dilacerada pela perda dessa ‘sua metade’: “*eis o meu coração, ó meu Deus, ei-lo por dentro!*”⁷⁵. Este foi, podemos dizê-lo, um momento de *καρπός* no percurso de Agostinho. Momento que de algum modo escapara do tempo, porque amainada a dor, essa dor indicativa de um algo mais, logo o tempo se instala de novo: o tempo não descansa, nem rola ociosamente pelos sentidos: pois produz na alma efeitos admiráveis⁷⁶.

É, assim, na sucessão dessa irrupção do intemporal no temporal, que, quando chegamos aos livros X e XI das Confissões, se depara com o enigma do tempo, e este que até aí tinha bastado para a configuração de uma identidade narrativa mostra-se agora insuficiente⁷⁷.

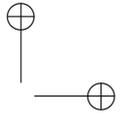
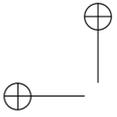
E poderíamos acrescentar outros acontecimentos, marcas de que o tempo não é a instância da verdadeira permanência, pois algo de intemporal o perpassa. Os vários episódios em que Mónica sonha, a crença profunda no significado divino desses sonhos, bem como o modo como os mesmos eram interpretados, revelavam essa

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Idem*, IV, 6

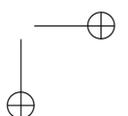
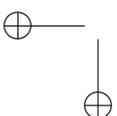
⁷⁶ *Idem*, V, 8

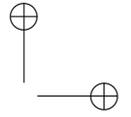
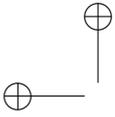
⁷⁷ De notar que, como Ricoeur pretende para a constituição da identidade narrativa, também em Agostinho, durante o percurso em que a permanência no tempo é o fio condutor da narração, se cruzam a história e a ficção. Dentro de certos limites, Agostinho também romanceia a sua viagem, reinterpreta as marcas históricas que o constituíram.



condição dúplice do homem: *homo duplex*. Está no tempo, mas verdadeiramente o que ele pode ser, o acesso ao sentido, escapa ao tempo⁷⁸. Assim podem ser entendidos a sua conversão, narrada no livro VII, ou o relato do êxtase de Óstia. Concordamos totalmente com Ricoeur quando ele diz que estes acontecimentos “*não suprimem a condição temporal da alma.*” É verdade. Mas de algum modo orientam-na para o intemporal, aprofundando exactamente a diferença entre o tempo e a eternidade. Permeando a biografia íntima de Agostinho há momentos *oportunos*, de *καίρος* reveladores de outra permanência, de outro ‘*locus identitatis*’ que não apenas o tempo. Mesmo que seja o tempo de uma viagem, isto é, um tempo narrativo, um tempo que recolha numa totalidade de sentido todos os passos dados, todos rumos seguidos. Pelo que Agostinho compreende a insuficiência do tempo dar completamente conta da identificação. Neste sentido ‘*identidade narrativa*’ é mesmo uma *contradictio in terminis*, porque a narrativa diz dispersão, ainda que não seja somente a dispersão dos processos físicos exteriores. Mas, em face da ‘*identidade*’, a construção narrativa da dita “*inovação semântica onde as finalidades, as causas, os acasos sejam reunidos sob a unidade temporal de uma acção total e completa*” não colmata aquela tensão. É necessário a *memória*. Não uma *μνήμη* mera sucessão ou associação de estados psicológicos, mera narração ou interpretação sociológica e histórica, mera possibilidade de constituição fictícia de intrigas, mas uma *ἀνάμνησις*, uma memória ontológica, um *lugar* de familiaridade com o que é, com o ser e, portanto, ponto de tangência *kairológica* com a medida do tempo, i.é., a eternidade.

⁷⁸ Martine DULAÉY, *Le Rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1973.





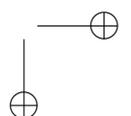
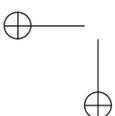
2. O agostiniano *locus identitatis*

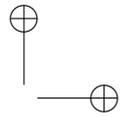
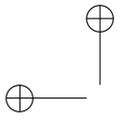
Mas aceitemos, como hipótese, o repto de P. Ricoeur: Agostinho diz que é a alma que mede o tempo, e continua no livro XII a dizer que no princípio criou Deus o céu e a terra, aí compreendido o tempo, porque também é uma criatura. Ora, como é que havia tempo se ainda não havia sido criada a medida do tempo? Se *in principio* criou Deus o céu e a terra, que tempo é esse logo depois do *in principio*? O tempo cosmológico. Não há ainda *distentio animi*, porque “a alma foi criada no tempo”⁷⁹. Logo, entre o tempo cosmológico e tempo da alma há um hiato. Aparentemente, Agostinho trabalhou contra si mesmo...

Registemos, todavia, que quando P. Ricoeur refere esta (aparente) aporia agostiniana, a da mútua ocultação entre o tempo cosmológico e o tempo da alma tem o cuidado de salientar ele a não recebe solução no âmbito do livro XI das *Confissões*. Abre pois a porta para a possibilidade de ser solucionada noutra livro ou noutra obra passagem.

Em primeiro lugar, reconhecendo pertinência ao problema – até porque são estas as passagens onde Agostinho mais prisioneiro se sente das palavras –, a referida mútua ocultação não me parece consistente. De facto, é tomar a afirmação “*In te, anime meus, tempora metior*” como absoluta, como se tivesse sido a alma o padrão estável e imutável da medida. Ora, basta atender ao *De Libero Arbitrio*, ao *De Vera Religione*, ao livro X das *Confissões*, etc., para ver que não é assim. A alma mede e é, por seu turno, medida. Também ela é mutável, se bem que entre as coisas mutáveis seja a menos mutável. Pelo que, quando se diz que já há tempo (cosmológico) e se diz que ainda não há alma (psicológico), e se retira daí uma ocultação recíproca e aporética, em virtude do hiato temporal entre o tempo cósmico e o da alma, e da prevalência daquele sobre esta,

⁷⁹ *De Civitate Dei*, XI, 4.





não se compreendeu que tanto um tempo como outro são medidos por um *tertium quid* que os excede.

Se o “o mundo foi feito, não no tempo, mas com o tempo”⁸⁰, sendo este, logicamente, a condição do mundo, o tempo é também medido por algo que não depende dos processos físicos, e que medirá, inclusive, a alma. Esta, uma vez criada, fica numa situação intermédia entre o tempo físico que por ela é medido e, por isso lhe é inferior, e a duração absoluta que lhe é superior e que mede ambos.

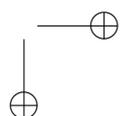
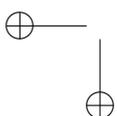
O tempo da criatura tem um estatuto dúplice: em relação à duração absoluta (eternidade) ele é dispersão, mas em relação à sucessão exterior, física, biológica, psicológica, é o que de mais estável a experiência humana recolhe. É por isso que O’Daly diz que “chamar ‘psicológica’ à teoria agostiniana do tempo, é, assim, não indicar a sua novidade em face da antiga tradição filosófica: esta descrição pode ser aplicada a Aristóteles, para quem o tempo é definido como o aspecto (potencialmente) numerável do movimento.”⁸¹ E também Aristóteles sugerira que não haveria tempo se não houvesse alma⁸². Qual é, pois, a novidade agostiniana?

É o tempo da criatura que não é o tempo dos processos celestes. Podemos, com toda a pertinência, supor a cessação completa de todos os movimentos solares ou de todos os corpos celestes. Mesmo neste caso, possível como *experientia mentis*, continuamos a poder medir o tempo, e a falar de ausência de movimento. Por isso, a concriação simultânea do mundo e do tempo não dá nenhum estatuto de superioridade ao tempo cosmológico, nem institui nenhum hiato incomensurável. O tempo da criatura é também o tempo da criatura *tempo. É outro do tempo*. Digladiam-se aqui dois sentidos

⁸⁰ *Idem*, XI, 6

⁸¹ Gerard J. P. O’DALY, “Augustine on the Measurement of Time: some Comparisons with Aristotelian and Stoic Texts”, in: *Neoplatonism & Early Christian Thought*, London, Variorum Publ., 1981, pp.171-179

⁸² *Física*, 223a 21.



no tempo: um tempo fraco, tempo dos processos cosmológicos exteriores; e o *outro do tempo*, que já não é tempo⁸³.

É na alma – e na alma, a memória, realidade mais estável entre tudo o que é instável –, que o *outro do tempo* mede o movimento e a própria alma. O que permite a medida é a eternidade, padrão incomutável; onde mede, é na memória, ‘*ventre da alma*’, o lugar de tangência entre tempo e eternidade. É este o ‘*locus identitatis*’ em S. Agostinho. A ipseidade é *kairológica* e não *cronológica*. É um Acto e, por isso, não pode ser sucessiva. É a dextra do *Outro do tempo* que recolhe toda esta distensão, que é a nossa vida, na sua unidade. Assim, só unindo-me ao Verbo criador e mediador alcançarei “*a unidade do meu ser. (...) Estarei firme e imutável em Vós, na minha forma, na minha verdade.*”⁸⁴

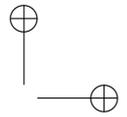
Deste modo, a questão que desencadeara o busca – “*Quid est enim tempus?*” –, transformou-se, primeiro, na identificação do que se mede, que não é o tempo, mas a impressão deixada na alma; segundo, na identificação do ‘*locus*’ onde se mede o tempo. Compreende-se por que razão. É que, com rigor, o tempo não é, e o que não é não se pode medir. Por isso a primeira questão (‘*Quid...?*’) foi mal formulada. Agostinho compreendeu isso, e inflectiu a pesquisa. O ser do tempo é *ainda-não-ser* eternidade⁸⁵. É uma noção pela negativa. É a ausência da estabilidade eterna, tal como o nada é ausência de ser.

Platão parece ter percebido esta noção meramente negativa do

⁸³ E. GILSON, *op.cit.* p.252: “*Mas este presente indivisível em si mesmo não pára de se desvanecer para dar lugar a um outro, de tal maneira que, seja em que proporção for, que se estenda a duração, o tempo reduz-se sempre ao impermanente, cujo ser, composto de uma sucessão de instantes indivisíveis, permanece estranho por definição à imobilidade estável da eternidade divina: tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coeternum (De Civitate Dei, XX, 15).*”

⁸⁴ Cf. *Conf.*, XI, 29.30

⁸⁵ E isto não é uma cedência ante o cepticismo. É antes o reconhecimento do enigma do próprio tempo.



tempo, ao afirmar que ele é a imagem móvel da eternidade⁸⁶. O padrão de medida é a eternidade. Mas se nele a *Anima mundi* era o que melhor espelhava essa eternidade, em Agostinho a *Anima mundi* desapareceu, e entre a eternidade e o homem há tangência directa, sem nunca se confundirem.

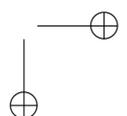
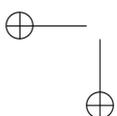
Redarguindo, assim, à leitura de P. Ricoeur, podemos dizer: é certo que no princípio não havia ainda “*distensão da alma*” para servir de bitola ou metro à sucessão dos processos cosmológicos. Todavia, estes não deixam de ser medidos por uma duração, a própria duração eterna de Deus que cria no Verbo. Por isso, o tempo da criatura, entenda-se, o *tempo do tempo* (cosmológico), ou o *tempo da alma*, é, face a todos os outros processos, o mais estável, mau grado a sua instabilidade se compararmos com a duração do *hodie* divino.

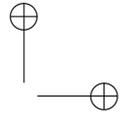
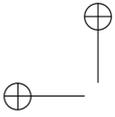
Além disso, parece-nos que Ricoeur, na aporia com que conclui a sua hermenêutica de Agostinho, necessária para fundamentar a sua tese, embarca na tentação que J. Guitton chamaria ‘contaminação’ da eternidade pelo tempo. O tempo da alma não é um tempo inscrito adentro do tempo cosmológico, como o rodar da roda do oleiro. Isto é, não começa primeiro o tempo cosmológico, e depois, por o homem ser criado posteriormente em relação ao início desse tipo de tempo, o vem o tempo da alma. A eternidade não é algo que estava antes da criação do tempo e que continuará depois da corrupção dessa criatura que se chama tempo. Nada de mais erróneo, a nosso ver que esta concepção. E contudo, só ela possibilitaria a dita ocultação.

“Admitamos que, com efeito – propõe-nos E. Gilson –, o mundo tenha perpetuamente existido no passado. É evidente que então o tempo teria perpetuamente existido, mas não se seguiria daí que o mundo fosse eterno, porque um tempo perpétuo não é uma eternidade.”⁸⁷ A eternidade é, ao contrário, o mais presente do presente.

⁸⁶ *Timeu*, 38 a.

⁸⁷ E. GILSON, *op.cit.*, p.252



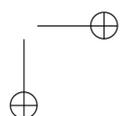
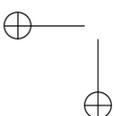


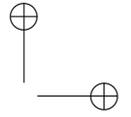
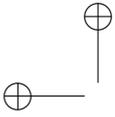
O seu ponto de tangência com o “cimo da alma” é o instante: eis a epifania da eternidade! E esse instante é, de algum modo, inenarrável. É isso que Ricoeur não pode admitir.

A eternidade não é um outro tempo paralelo ao nossa sucessão interna e externa; não é um “*desde sempre até sempre*” contaminado pela experiência reconfiguradora da nossa imaginação cronológica. Mas não é, em relação à *mens*, ‘olho da alma’, totalmente outra pois na dimensão horizontal da sucessão da consciência pode irromper o *καιρός*, o momento oportuno, pleno. É o *νῦν*, o *nunc stans*: o *instante* agora. A eternidade é sempre *agora*. O instante é o ponto último acessível à discursividade. Mais a razão não pode dizer. “*Quem não vê que esforço, literalmente sobre-humano nos seria exigido possuir, para compreender a relação do tempo criado com a eternidade criadora? O homem não poderia lá chegar senão sob a condição de subtrair o seu pensamento ao fluxo do tempo que o penetra, e digamos, solidificar-se, coligindo num presente permanente a totalidade do que não é mais e do que ainda não é, de passar realmente, ele mesmo, do tempo à eternidade.*”⁸⁸ Só aí a *identipseidade* do homem estará cumprida. Neste sentido podemos dizer que a morte é o selo que atesta o cumprimento de uma vida. Só após o seu timbre se poderá verdadeiramente falar de ‘*identidade*’. Até lá, somente de ‘*narração*’; todas as imagens que construamos são “*sombras que passam*”, toda a identidade é precária. *Κρόνος* continuará, inexoravelmente, a “*comer os seus próprios filhos*” e a surpreender, mau grado toda a mágica segurança que os nossos ‘*contos*’ nos dão. Por isso uma identidade narrativa alcançada pelo entrecruzamento da história e da ficção⁸⁹, que a hermenêutica histórica prossegue, não resolve de todo a questão da identidade. A construção do sentido no próprio devir histórico não nos dá o sentido da história. Para isso exige-se um outro ‘*lugar*’ e

⁸⁸ *Idem*, p.256

⁸⁹ Cf. *TR III*, pp.264ss, onde desenvolve o duplo procedimento de “*ficcionalização da história*” e “*historicização da ficção*”.





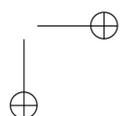
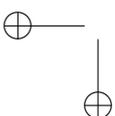
outro ‘momento’ cuja perspectiva nos abra o olhar a uma compreensão diferenciada do tempo que não a *narratologia*, porque aí não há o *outro do tempo*, mas somente o *mesmo do tempo*.

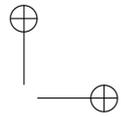
Nota conclusiva

Começámos este texto com a délfica admoção “*conhece-te a ti próprio*”. Mas, perguntará ainda alguém, o que é “conhecer-se a si próprio”? Não deixa de ser enigmático que a divindade receba o visitante com tal cumprimento, admitindo à partida um ‘si próprio’ no destinatário da mensagem. À luz da sapiência antiga tal máxima assume particular relevância, na medida em que é repto à acribia, pois uma vida não examinada não merece ser vivida. Conhecer-se, exige, conseqüentemente, cuidada observação de si mesmo.

E a acção por que cumprimos tal admoção, paradoxalmente, parece cada vez mais conduzir-nos por “caminhos pouco trilhados pelos mortais”, levar-nos para longe do que poderíamos acreditar ser o ‘nós mesmos’, e revela-nos estranhamente como *seres da lonjura*, já indiciado pelo heraclitiano “*procurei-me a mim próprio*”, projecto sempre inconcluso, porque “*nunca encontramos os limites da alma, nem percorrendo todos os seus caminhos*”. Sócrates, fazendo sua a saudação divina, aparece possuído pelo δαίμων da inquietação, revelando a falência de todos os narcisismos da *pólis* por uma interpelante ‘douta ignorância’. No contraponto, a proposta protagoreana instaura o homem como a medida de todas as coisas: “*das que são enquanto são, das que não são enquanto não são*.” O homem, as suas realizações, as suas conquistas, o seu tempo, é o herói que atribui proporção à realidade. Compreendendo o fel oculto em tal mel, Platão não tarda a insurgir-se advertindo que o divino, não o homem, “*é que é a medida de todas as coisas*”.

Nas propostas de Ricoeur não deixa de haver um eco protago-

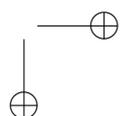
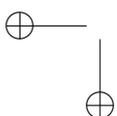


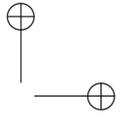
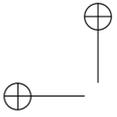


reano, assim como as de Agostinho uma evocação de Platão. Ambos, pelos seus caminhos, se encontraram com o enigma e visam salvar da dispersão a vida, respondendo à esfinge e matando-a. O primeiro dá a medida humana: o homem, o que ele diz de si, a sua cultura, as suas *prefigurações*, *refigurações* e *configurações*, o seu narrar-se, é a medida do seu ser. O seu tempo parece bastar-se a si e à sua identidade. Pelo menos *Temps et Récit* não parece abrir-se para os referenciais ontológicos que haviam norteado algumas reflexões do jovem Ricoeur⁹⁰. O segundo, depois de trilhar as múltiplas e costumeiras vias dos mortais, após tantos caminhos andados – ilusões de identidade, becos sem saída –, depois da grande odisseia da procura de si mesmo, por mares encalpelados, à força de um ‘*pondus*’ desvelador de si e do *outro de si*, aportou às praias onde “o eterno é que é a medida de todas coisas”.

Ricoeur, *leitor-de-Agostinho*, defronta-se com a mesma questão com que o filho de Mónica se debatia. Ambos imersos no labirinto do tempo buscam a saída, radicalmente irmanados por uma condição humana *in-satisfeita*. Agostinho compreende que o fio de Ariadne não é solução. Não é por um retorno ao princípio (temporal) da criação que o enigma do tempo é resolvido, mas pelo retorno ao *princípio* do Ser. E por isso sai pelo alto, como Dédalo, voando. Mas tal como Dédalo só saiu após ter construído o labirinto, também Agostinho só aceita voar depois de viver intensamente o tempo, de tecer o tempo, mesmo as suas inutilidades.

⁹⁰ Joaquim Cerqueira GONÇALVES, “Do Tempo e da Eternidade”, in *Communio* (1991/2), p.143: “Paul Ricoeur não poderá ser considerado um filósofo da eternidade, mas é-o certamente do tempo. A sua incomparável obra em três volumes, *Temps et Récit*, que marcou a produção literária dos anos oitenta, corando uma vida de dedicação especulativa, é uma outra forma de dar testemunho da eternidade, ao tematizar as grandes questões do tempo e ao abrir-se inequivocamente ao referente ontológico, que aliás *Histoire et Verité* havia já enunciado.” Se é verdade que em *Histoire et Verité* Ricoeur se abre a um sentido escatológico, “último dia” onde aparecerá a *unidade* de sentido, esse referente não se vislumbra em *Temps et Récit*.





Não há em Agostinho a *fuga mundi* que Ricoeur parece temer. Só depois de “realizar o tempo” até o esgotar nas suas possibilidades Agostinho aceita que, para cumprir o mesmo tempo, necessário seja mostrar os seus limites e o carácter labiríntico, ilusório, da busca cronológica.

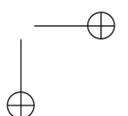
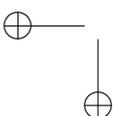
Por isso sai por cima, a voar, mas não tão alto que, como Ícaro, queime as asas: Agostinho não mergulha de um golpe no divino. Também não voa demasiado baixo, para não *enlamear as asas da alma*. E tem a lúcida consciência de que um labirinto à escala do mundo, à força de percorrer os mesmos caminhos, pode tornar-se bastante familiar, mas não deixa de ser nunca um labirinto, por mais histórias coerentes que contemos sobre ele.

Também Ricoeur, em momentos particularmente felizes, compreende também a falência configuradora da narrativa. Quando dá atenção às narrativas de conversão é sensível exactamente à fraqueza do tempo para responder às “noites de identidade”. Há instantes de despojamento extremo que nenhuma resposta satisfaz, porque nenhuma tem o peso ontológico da pergunta. Ricoeur anda sempre na periferia do ‘*Qui?*’ – “*Seule ne peut être abolie la question: qui suis-je?*”⁹¹. Todas as mediações são importantes, mas não bastam. Constituído na *regio dissimilitudinis*, não é nela que o homem se alcança a si mesmo.

Noutros momentos Ricoeur crê firmemente no fio de Ariadne. Parece-nos, contudo, ignorar propositadamente que esse fio hermenêutico está atado a um gonzo que não é a porta de entrada no labirinto, nem está fora, mas já faz parte do próprio labirinto. É verdade que o tempo narrado, o percurso, diz algo do ‘*quem?*’ da acção. Mas poderá dizer tudo e afrontar ‘o devorador dos seus filhos’? Quem pode ser o narrador esse tempo? O homem? Mas não está ele espartilhado exactamente por aquilo a que seria suposto dar inteligibilidade⁹²? “*Quem*” pode colocar a pergunta sobre o

⁹¹ P. RICOEUR,, “L’identité...”, p.304.

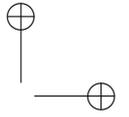
⁹² Até porque (E. GILSON, *op.cit.*, pp.252.256) “entre Deus e a criatura, há



tempo, como Ricoeur o faz, não está de certo modo a fugir ao determinismo do tempo? Acreditando 'entreter' a esfinge, e assim fugir à dita aporia agostiniana, Ricoeur acaba por a encontrar, imóvel, à sua espera, noutra curva do caminho. Por isso, apesar do valor prático, a identidade alcançada pela narração é uma categoria fraca. Adia o inadiável. É esta a diferença entre Ricoeur e Agostinho. O primeiro crê o tempo condição de identificação por um acto de narração. Dá coerência e uma certa familiaridade ao labirinto; consegue adormecer a *esfinge* temporariamente. Por isso até é tranquilizante, securizante, conquanto não se coloquem as perguntas radicais. O segundo recolhe o que dessa narração é importante para, progressivamente, mostrar a falência e a impotência de, no tempo, nos cumprimos. Importa contudo não queimar etapas. Porque valoriza a liberdade, Agostinho valoriza igualmente o que lhe permite o seu exercício: o tempo. Nisto inverte o determinismo neoplatónico onde a emanação e o retorno têm um certo carácter necessário. Agostinho dá valor positivo ao tempo e à história⁹³. Mas a questão que brota no seio do tempo e da história intende algo que esta não lhe pode dar. A História e todas as histórias acabam sempre por curto-circuitar numa espécie de *Conto das Mil e Uma Noites*...

a mesma diferença que há entre uma consciência a que todas as notas de uma melodia fossem simultaneamente presentes e a nossa consciência que apenas as percebe uma a uma, ligando à que se escuta a lembrança das que se escutaram e a espera das que ainda não se ouviram. Mas como representarmos esta relação em si mesma?" Mas ainda assim, "para conceber a eternidade, não bastaria imaginar o universo como uma canção familiar, da qual uma consciência imensa saberia sempre com exactidão em que ponto do seu desenvolvimento se encontra. É antes para lá de tal pensamento que Deus subsiste, Ele que é o criador de todo o pensamento; porque não há para ele nem passado, nem futuro, mas um conhecimento das coisas indiviso e uno, como o acto mesmo pelo qual as criou (Conf. XI, 31). Pode-se pois esperar que o estudo de tal acto reserve extremas dificuldades àquele que o tentar representar."

⁹³ Juan PEGUEROLES, *San Agustín. Un platonismo cristiano*, Barcelona, P.P.U., 1985, pp.270-271.



Assim, porque no seu ímpeto a questão é ontológica, a resposta não poderá ser só narratológica. O anelo radical do homem, se necessita absolutamente da história, nunca será cumprido unicamente pela história. O pensar agostiniano é já alvoroçado por um excesso que lhe fala de *coisas últimas* que lhe não serão tiradas.

