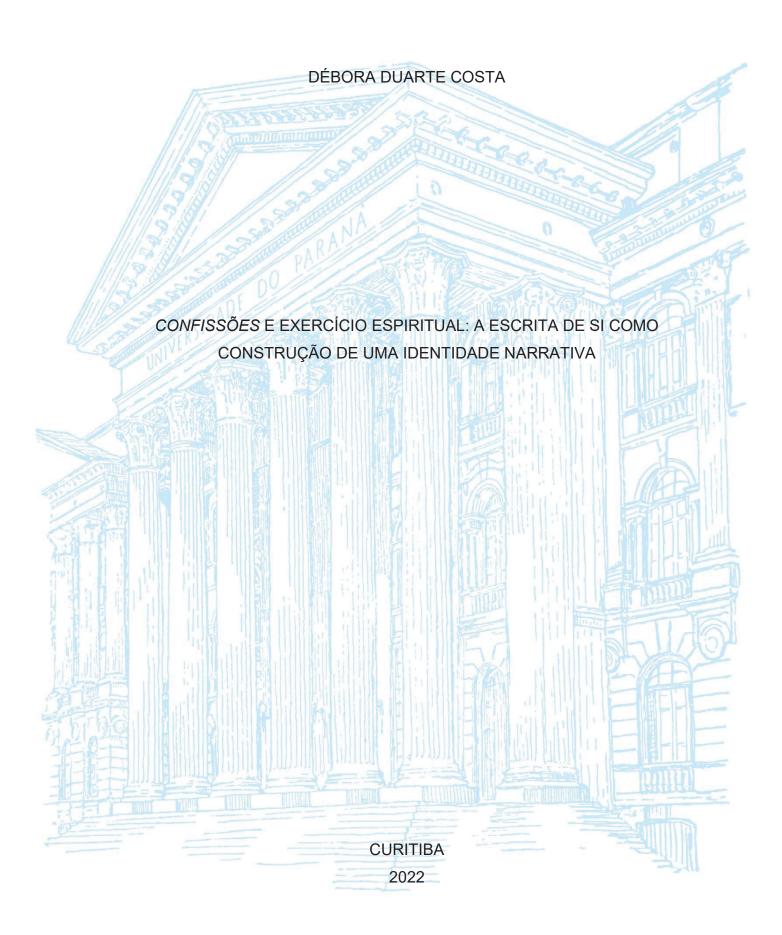
# UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ



# DÉBORA DUARTE COSTA

# CONFISSÕES E EXERCÍCIO ESPIRITUAL: A ESCRITA DE SI COMO CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE NARRATIVA

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Letras, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Orientador: Prof. Dr. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão.

#### DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP) UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

#### Costa, Débora Duarte

Confissões e exercício espiritual: a escrita de si como construção de uma identidade narrativa. / Débora Duarte Costa. – Curitiba, 2022.

1 recurso on-line: PDF.

Mestrado (Dissertação em Letras) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão.

Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. Confissões.
 Identidade (Conceitos filosóficos).
 Análise do discurso narrativo.
 Santos - Narrativas pessoais.
 Brandão, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins, 1981-.
 Universidade Federal do Paraná.
 Programa de Pós-Graduação em Letras.
 III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LETRAS 40001016016P7

# TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação LETRAS da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **DÉBORA DUARTE COSTA** intitulada: **CONFISSÕES E EXERCÍCIO ESPIRITUAL: A ESCRITA DE SI COMO CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE NARRATIVA.**, sob orientação do Prof. Dr. BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 25 de Outubro de 2022.

Assinatura Eletrônica
25/10/2022 15:39:08.0
BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
25/10/2022 15:40:09.0
PEDRO IPIRANGA JÚNIOR
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
04/11/2022 18:02:43.0
BRUNO GRIPP
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

Rua General Carneiro, 460, 10º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil

#### **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus, princípio e autor da vida, que me concedeu a graça de realizar este trabalho.

A Santo Agostinho, mestre da sabedoria.

Ao Programa de Pós-Graduação de Letras da Universidade Federal do Paraná e à CAPES pelo apoio formativo e financeiro.

A meu orientador, professor Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão, por toda paciência e generosidade na orientação deste trabalho.

A meus pais, por tudo, hoje e sempre.

Ao meu noivo, Davi, por todo amor e companheirismo ao longo de minha escrita.

A todos que contribuíram de uma forma ou de outra para que se realizasse este trabalho.

#### **RESUMO**

O objetivo desta dissertação é realizar uma leitura das *Confissões* de Agostinho a partir de dois referenciais teóricos: a ideia de filosofia como modo de vida, de Pierre Hadot e de identidade narrativa de Paul Ricoeur. Tais referenciais buscam explicitar o modo como Agostinho constrói sua identidade narrativa a partir do exercício da escrita de si. Para Hadot, a filosofia na Antiguidade caracterizava-se por um modo de vida marcado por duas exigências fundamentais: uma mudança radical de conduta e sua respectiva fundamentação numa explicação total da realidade. No processo de mudança de conduta, ganha destaque a prática de exercícios espirituais. Queremos neste trabalho compreender a noção de identidade narrativa como um exercício espiritual, já que a escrita de si se caracteriza como uma prática com ação retroativa no sujeito, isto é, uma ação transformadora que desembocará na constituição de uma identidade pessoal.

Palavras-chave: Escolas filosóficas; exercício espiritual; escrita de si; identidade narrativa; *Confissões*; Agostinho.

#### **ABSTRACT**

The main goal of this dissertation is to carry out a reading of Augustine's Confessions from two theoretical frameworks: the idea of philosophy as a way of life by Pierre Hadot and the narrative identity by Paul Ricoeur. Through these references we try to explain the basis in which Augustine builds his narrative identity from the exercise of self-writing. According to Hadot, Ancient Philosophy was characterized by a way of life settled on two fundamental requirements: a radical change in behavior and its respective foundation in a total explanation of reality. In the process of changing behavior, the practice of spiritual exercises stands out. In this work, we have the intention of making clear the notion of narrative identity as a spiritual exercise, since self-writing is characterized as a practice with a retroactive action on the subject, that is, a transforming action that will lead to the constitution of a personal identity.

Keywords: Philosophical schools; spiritual exercise; self-writing; narrative identity; Confessions; Augustine.

# SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9						
1	A NOÇÃO DE FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA EM	PIERRE						
	HADOT	14						
1.1	O NASCIMENTO DA FILOSOFIA E A FIGURA DE SÓCRATES15							
1.2	A ACADEMIA DE PLATÃO19							
1.3	O LICEU DE ARISTÓTELES							
1.4	ESCOLAS HELENÍSTICAS							
1.5	DISCURSO FILOSÓFICO E EXERCÍCIO ESPIRITUAL31							
1.5.1	A ascese3							
1.5.2	O eu, o presente e a morte							
1.5.3	Concentração em si e exame de consciência34							
1.5.4	A expansão do eu no cosmos34							
1.5.5	A física como exercício espiritual34							
1.5.6	A relação com o outro34							
1.6	O CRISTIANISMO E A FILOSOFIA35							
1.7	MICHEL FOUCAULT E O CUIDADO DE SI	40						
1.8	O ARGUMENTO TERAPÊUTICO DE MARTHA NUSSBAUM	47						
2	A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NARRATIVA	53						
2.1	A IDENTIDADE NARRATIVA EM PAUL RICOEUR	53						
2.2	A NARRATIVA COMO O "TECER DA INTRIGA"54							
2.2.1	Par mimese-muthos	56						
2.2.2	Tríplice mimese	57						
2.2.2.1	Mimese I	57						
2.2.2.2	Mimese II	61						
2.2.2.3	Mimese III	62						
2.3	A IDENTIDADE NARRATIVA ENTRE A IPSEIDADE	E A						
	MESMIDADE	63						
3	CONFISSÕES E A CONSTRUÇÃO DE UMA IDEN	ITIDADE						
	NARRATIVA	69						
3.1	ESTRUTURA DA OBRA E A NOÇÃO	DE						
	CONFESSIO	70						

	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS							
	CONCLUSÃ	0				87		
	NARRATIVA.					79		
3.2	EXERCÍCIO	ESPIRITUAL	E A	CONSTRUÇÃO	DA	IDENTIDADE		

# **INTRODUÇÃO**

O presente trabalho pretende lançar um novo olhar sobre a obra *Confissões* de Agostinho, entendo-a como a expressão de um "modo de vida", tal como concebido pelo filósofo Pierre Hadot, a partir do qual a escrita de si estrutura um eu por meio de uma narrativa.

Confissões é, sem dúvida, uma obra que marcou a literatura no Ocidente, a ponto de Otto Maria Carpeaux considerar Agostinho como "o Colombo de um novo continente" para a literatura universal (CARPEAUX, s/d p.111). O bispo de Hipona é o primeiro a expor as fragilidades de sua humanidade, o primeiro a compor uma narrativa da vida interior. A partir da linguagem, Agostinho constrói o éthos de seu próprio ser, seu lugar no mundo.

Note-se pois: mais que comunicar, a palavra confessante visa manifestar, revelar e abrir possibilidades de sentido; a palavra aparece como *ars fidem inveniendi*, palavra de vida e não representação à distância, tardia, capaz de se tornar facilmente em fórmula vazia a ser repetida (ROSA, 2007, p.12)

Dessa forma, podemos notar em *Confissões* mais do que simples relatos de fatos exteriores ou mesmo de fraquezas interiores, mas a constituição de uma identidade a partir de uma narrativa repleta de inter-relações com a História da Salvação do Cristianismo, na qual Agostinho se vê como participante. É narrando sua própria vida, a partir de dentro, que Agostinho pode dar sentido ao seu passado e se projetar ao futuro, sem, no entanto, encerrar-se em seu mundo interior, mas compreendendo-o como meio indispensável para se apreender o todo da realidade à qual pertence.

O homem é, em suas ações e práticas, bem como em suas ficções, essencialmente um animal contador de histórias. Não é, em essência, mas se torna no decorrer de sua história, um contador de histórias que aspira à verdade. Mas a questão principal não é sobre sua própria autoria; só posso responder a pergunta "O que devo fazer?" se souber responder a pergunta "De que história ou histórias estou fazendo parte?" Isto é, ingressamos na sociedade humana com um ou mais papéis a nós atribuídos – papéis para os quais fomos recrutados – e temos de aprender o que são para poder entender como os outros reagem a nós e como nossas reações a eles poderão ser interpretadas. (MCINTYRE, 2001, p. 363)

A concepção de filosofia como modo de vida, segundo a teoria de Pierre Hadot, nos oferece um ponto de ancoragem para compreender o intento de Agostinho

em suas *Confissões*, já que a obra se constrói no entrelaçamento de uma narrativa autobiográfica fundamentada, por sua vez, em uma concepção filosófica.

Segundo Hadot (2009), a filosofia na Antiguidade caracterizava-se por um estilo ou modo de vida que se diferenciava segundo diversas escolas ou tradições – platônica, aristotélica, epicurista, estoica, cínica, cética, neoplatônica, para falar das principais — mas que genericamente era reconhecido por duas exigências fundamentais: a mudança radical na conduta da vida e a fundamentação dessa mudança numa explicação racional total da realidade, abrangendo os três grandes campos da lógica, da física e da ética. Como parte da mudança de conduta, ganha destaque a prática de exercícios espirituais que consistia em uma prática voluntária, pessoal, destinada a operar uma transformação no indivíduo, isto é, operar propriamente a mudança para a vivência de um modo de vida filosófico.

Para Hadot, a ideia de exercício espiritual é fundamental para o modo de vida filosófico, já que é a origem de uma prática de vida interior que marcará, não só a Antiguidade, mas, recebida pelo cristianismo, constituirá uma longa tradição. Não se trata de uma prática complementar da teoria e do discurso abstrato, pois a filosofia por si mesma é um exercício enquanto um discurso exterior que busca ensinar e um discurso interior que busca orientar a ação humana. O discurso filosófico caracterizase, dessa forma, pela busca da verdade a partir de um método de ensinamento escolar, que tem por objetivo ensinar a raciocinar e a interiorizar o saber. Só é possível completar a exposição teórica a partir de um esforço interior, que interioriza o saber e transforma o agir. Plotino, por exemplo, irá dizer que é impossível compreender a imortalidade da alma sem desfazer-se das paixões e do corpo. (HADOT, 2009, p. 140).

Qualquer leitor que entre em contato com os Diálogos de Platão, por exemplo, percebe que ali se delineia, não apenas um discurso racional que tem por finalidade informar seu interlocutor sobre algum assunto, mas também notará o objetivo de formar aquele que se submete às exigências específicas da prática dialética. Não é, pois, por acaso, que Platão escolhe precisamente o gênero literário do "diálogo socrático" – tão em voga naquele momento – para difundir o modo de vida que constituía sua filosofia.

Esse modelo socrático-platônico de filosofia desempenhou papel capital. Ao longo de toda a história da filosofia antiga vamos encontrar esses dois polos de atividade filosófica [...]: de uma parte, a escolha e prática de um modo de vida; de outra, um discurso filosófico que, a um só tempo, é parte integrante desse modo de vida e explicita os pressupostos teóricos implícitos nesse

modo de vida, um discurso filosófico, contudo, que aparece como incapaz de exprimir o essencial – para Platão, as formas, o Bem, isto é, isso que se experimenta de uma maneira não-discursiva no desejo e no diálogo (HADOT, 2014, p. 116-117).

Nessa concepção de filosofia como modo de vida, diferentes tipos de discursos filosóficos desempenharão a função de realizar a transformação do eu de várias maneiras. Assim, o discurso "teórico" e dogmático, reduzido a si mesmo, poderia operar essa mudança. Exemplo ilustre disso é o exercício desenvolvido por Marco Aurélio em suas *Meditações*. Nessa obra, o imperador-filósofo formula dogmas do estoicismo para si mesmo. Não se trata da elaboração de um resumo para ser relido ou de fórmulas matemáticas para serem aplicadas mecanicamente, tampouco de teorias abstratas a serem resolvidas. O exercício consiste numa prática que leve o autor a sentir-se obrigado a viver como um estoico. "Não basta reler as "palavras", mas é necessário, sempre de novo, formular de maneira notável máximas que instiguem à ação; o que conta é o ato de escrever, de falar para si mesmo" (HADOT, 2014, p. 255).

Também Foucault (1992) enfatiza o exercício da escrita como elemento fundamental da vida ascética, isto é, de um modo de vida, tanto para o mundo pagão quanto para o mundo cristão. Segundo o autor, é Epiteto quem insiste no papel da escrita como exercício pessoal. Assim, a escrita está associada a dois movimentos: um, que parte da meditação à ação, desembocando em um treino para a vida real, e outro, que se constitui de maneira circular, partindo da meditação que ilumina a escrita, ambas permitindo a releitura que, por sua vez, relança à meditação.

De qualquer modo, seja qual for o ciclo de exercício em que tome lugar, a escrita constitui uma etapa essencial no processo para o qual tende toda a *askesis*: a saber, a elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação. Como elemento do treino de si, a escrita tem, para utilizar uma expressão que se encontra em Plutarco, uma função *etopoiética*: é um operador da transformação da verdade em *ethos*. (FOUCAULT, 1992, p. 130).

A atividade que Foucault chamará de "escrita de si" pode ser compreendida como um tipo de exercício de um conjunto de práticas que Hadot nomeará como "exercício espiritual". Hadot prefere esse termo para enfatizar que "não é a um 'si' que se pratica, nem um 'si' o que se escreve. Praticam-se exercícios para transformar um

eu e descrevem-se frases para influenciar um eu" (HADOT, 2009, p.145, tradução nossa). Ainda que com termos diferentes, que enfatizam matizes distintas, o que se constitui chave no pensamento de ambos os autores é a ideia da escrita como um exercício que conduz a uma transformação de si.

Misch, (1950, p. 630), ao tratar da obra de Agostinho, atribui ao filósofo, na escrita de *Solilóquios*, a prática de exercícios que buscam treinar o olho da mente para a contemplação do mundo espiritual, ao modo platônico, aproximando-o, inclusive, de Marco Aurélio, autor das *Meditações*. Ora, quando elabora suas *Confissões*, Agostinho não está rompendo com a prática filosófica de sua mocidade, ainda que haja muita especulação a respeito desse assunto<sup>1</sup>, mas está dando continuidade a uma prática espiritual que terá grande efeito retroativo para si mesmo.

A "primeira" narrativa autobiográfica com as dimensões de um livro no Ocidente é geralmente reconhecida como sendo "As Confissões" de Santo Agostinho, escrita em 397 d. c. O "Eu" de Agostinho olha retrospectivamente para a sua vida a partir da perspectiva da sua conversão ao Cristianismo. Salvo, ele olha para o passado para ter acesso às realizações da graça divina em sua vida desregrada e refaz os passos da sua conversão espiritual. (SMITH, WATSON, 2001, p. 85)

Para Mohrmann (1959, p. 362), a obra caracteriza-se pela junção entre a retórica clássica e a poética dos salmos, sendo o elemento salmódico, no entanto, o principal responsável pela demarcação do estilo das *Confissões*. Trata-se, segundo a autora, de um motivo-condutor de pensamento, um *leitmotiv* que retorna sempre, determinando mais do que tudo o caráter estilístico da obra e dominando o curso das ideias.

Agostinho entrelaça a *Confessio laudis* e o *peccati Confessio*, combinando sua confissão e meditação intrínseca com um elemento narrativo-épico: "a narrativa se torna meditação a cada momento e a meditação se torna uma narrativa" (MOHRMANN, 1959, p.364).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> É interessante notar que uma leitura recente de *Confissões* busca resgatar a importância do diálogo na filosofia de Agostinho. Moacyr Novaes, por exemplo, apresenta uma leitura dessa obra como um diálogo segundo sua forma e seu conteúdo. A partir da análise do prólogo, Novaes mostra como Agostinho formula impasses teóricos que darão unidade à investigação no conjunto. Trata-se "de ler as Confissões como uma renovação do diálogo filosófico, tanto substancialmente, no desenvolvimento de conceitos e teses, como formalmente, na sua disposição argumentativa e literária" (NOVAES, 2019, p. 9).

Agostinho não está preocupado em contar apenas, tal como um cronista, ou um autobiógrafo moderno, os fatos concretos de sua vida, mas sua preocupação se volta para a construção de uma identidade narrativa. Para isso, assume a voz do salmista bíblico e insere sua história individual na História da Salvação do Cristianismo.

A questão que aqui se coloca é a da possibilidade de ler *Confissões* não apenas como uma autobiografia, como tradicionalmente se tem feito, mas na perspectiva da noção de exercícios espirituais de Hadot, um exercício de escrita de si pela qual se estrutura o eu a partir de uma narrativa.

Nossa hipótese de trabalho parte da possibilidade de compreender a noção de identidade narrativa como um exercício espiritual. Se, como aponta Hadot (2009), a noção de exercício espiritual caracteriza-se como um conjunto de práticas que visam à transformação do eu, é necessário que o indivíduo construa sua própria identidade para que esta seja transformada. A escrita de si, que entendemos como um processo fundamental da construção de uma identidade narrativa, constitui-se como um exercício, tendo ação retroativa no sujeito que escreve, isto é, ação transformadora que desembocará, junto com outros elementos, na constituição de sua identidade pessoal. É precisamente esse processo que pretendemos analisar nas *Confissões* de Agostinho.

Nosso percurso aqui se dará da seguinte forma: no primeiro capítulo trataremos da noção de filosofia como modo de vida em Pierre Hadot tendo por base a obra do autor intitulada *O que é filosofia antiga?*. Abordaremos ainda as concepções de *cuidado de si* de Michel Foucault e o *argumento terapêutico* de Martha Nussbaum, dois importantes interlocutores nos estudos da filosofia da Antiguidade, com a qual a teoria de Hadot pode ter um diálogo fecundo. No segundo capítulo, abordaremos a concepção de identidade narrativa de Paul Ricoeur.

Lançada a base teórica de nosso trabalho, seguiremos à análise das Confissões de Agostinho no terceiro capítulo, onde desenvolveremos nossa hipótese de trabalho já apresentada.

# 1 A NOÇÃO DE FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA EM PIERRE HADOT

A noção do que seja a Filosofia em si mesma perpassa toda a sua história e já possuiu tantas definições quanto cabeças que a elas se dedicaram. Pierre Hadot, em sua obra *O que é a Filosofia Antiga?* (2014), busca investigar precisamente o que constitui a Filosofia a partir de sua análise desde a Antiguidade, já que é aí que ela tem seu começo. Partindo desse princípio, Hadot busca mostrar como a concepção de Filosofia na Antiguidade muito difere da de nosso tempo. Trata-se basicamente de uma opção por um modo de vida

em uma complexa interação entre reação crítica a outras atividades existenciais, a visão global de certa maneira de viver e de ver o mundo, e a própria decisão voluntária; e essa opção determina até certo ponto a doutrina e o modo de ensino dessa doutrina (HADOT, 2014, p.17).

Neste capítulo faremos um percurso pela obra *O que é Filosofia Antiga?*, de Pierre Hadot, buscando compreender o que o autor entende ao considerar a Filosofia, desde a Antiguidade, como um modo de vida, explicitando os principais pontos de sua argumentação através das principais escolas filosóficas da Antiguidade. Veremos também as perspectivas de Michel Foucault e Martha Nussbaum quanto às práticas filosóficas das principais escolas antigas, a fim de estabelecer semelhanças e diferenças entre suas concepções e a de Hadot.

Para compreendermos a perspectiva de Hadot, algumas noções prévias são importantes. A primeira é a importância das *escolas filosóficas* na Antiguidade, já que a opção por um modo de vida não pode ser feita na solidão. Por isso, as escolas filosóficas correspondem a um modo de vida específico que exige do indivíduo uma conversão radical e um desejo de ser e de viver de determinada maneira.

É no seio das escolas filosóficas que se encontram práticas determinadas fundamentadas por um discurso racional que orienta uma forma de vida. "A filosofia não é senão o exercício preparatório para a sabedoria" (HADOT, 2014, p. 18), de modo que o filósofo é precisamente aquele que busca a sabedoria, sem, no entanto, jamais atingí-la. Nesse caminho, modo de vida e discurso filosófico não se opõem, mas o discurso participa do modo de vida.

O discurso filosófico teórico nasce dessa opção existencial inicial e reconduz, à medida do possível ou por sua força lógica e persuasiva, à ação que quer exercer sobre o interlocutor; ele incita mestres e discípulos a viver realmente em conformidade com sua escolha inicial, ou, ainda, conduz de alguma maneira à aplicação de um ideal de vida (HADOT, 2014, p. 18).

É importante ressaltar que por *discurso filosófico* Hadot entende um "'pensamento discursivo' expresso na linguagem escrita ou oral, e não no sentido, disseminado em nossos dias, de 'maneira de falar que expressa uma atitude' ('discurso racista', por exemplo)" (HADOT, 2014, p. 20).

Outra noção importante que marcará a Filosofia Antiga, segundo Hadot, é a de *exercícios espirituais*:

designo por esse termo as práticas, que podem ser de ordem física, como o regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que as pratica (HADOT, 2014, p. 21).

Vejamos agora como se constituíram as escolas filosóficas da Antiguidade e por que Hadot vê em suas práticas o desenvolvimento de um modo de vida.

#### 1.1 O NASCIMENTO DA FILOSOFIA E A FIGURA DE SÓCRATES

A Filosofia nasce, segundo Aristóteles e toda a tradição da história da filosofia, no início do século VI a.C. na periferia da zona de influência grega, nas colônias da Ásia Menor estendendo-se também, posteriormente, para as colônias gregas da Sicília e do Sul da Itália. Os pensadores caracterizados como os primeiros filósofos propõem uma explicação racional do mundo substituindo a narração mítica das cosmogonias por uma teoria racional. O esquema ternário próprio das diversas cosmogonias não é, no entanto, posto de lado, de modo que o mundo passa a ser explicado por uma luta entre realidades físicas e a predominância de uma sobre as outras, transformação resumida pela palavra grega *physis* que significa ao mesmo tempo a origem, o desenvolvimento e o resultado do processo de constituição de uma coisa (HADOT, 2014, p.27-28).

Os primeiros filósofos não conheceram o adjetivo *philosophos*, ou o verbo *philosophein*, tampouco a palavra *philosophia*. Essas palavras surgiram no século V a.C., o século esplendoroso de Péricles, à época de Sófocles, Eurípedes, dos sofistas,

de Herótodo. É na obra deste autor, aliás, que talvez esteja a primeira menção a uma atividade filosófica, quando o historiador se põe a contar um encontro lendário entre Sólon, o legislador de Atenas, com Creso, rei da Lídia. Nesse momento a concepção de sabedoria é a de uma vasta experiência da realidade e dos homens, o que muito se aproxima daquilo que os pré-socráticos caracterizavam como história: uma investigação (HADOT, 2014, p. 36).

A atividade filosófica aqui "engloba tudo o que se refere à cultura intelectual e geral: as especulações dos pré-socráticos, as ciências nascentes, a teoria da linguagem, a técnica retórica, a arte de persuadir. Às vezes ela se refere mais precisamente à arte de argumentação" (HADOT, 2014, p. 38). As palavras *philosophos* e *philo-sophein*, supõem, além da noção de *philo* que designa o interesse, o prazer, a razão de viver na dedicação a uma atividade, a noção de *sophía*, que, por sua vez, engloba tanto o saber-fazer algo (uma arte), como o saber-fazer o bem.

É interessante notar que a palavra *sophía* se aplica tanto ao fabricante de navios, como a um músico, ambos desenvolvendo uma atividade submetida à medida e à regra, que supõem ensino e aprendizagem, mas também uma graça divina que revela ao artesão ou artista os segredos de sua arte. Por isso, Sólon emprega a palavra *sophiê* para designar a atividade poética que é ao mesmo tempo fruto de exercício e de inspiração (HADOT, 2014, p. 40).

A figura de Sócrates traz influência decisiva na definição da noção de filósofo. Ele se torna, após sua morte, uma figura mítica capaz de inspirar escolas filosóficas muito diferentes entre si, além de Platão que triunfa na história e coloca na boca de Sócrates, através de seus Diálogos, boa parte de sua própria doutrina. Mas aquilo que é comum a todas as escolas que surgem a partir de Sócrates é a ideia de filosofia como "um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso" (HADOT, 2014, p. 48-49).

A tarefa primordial de Sócrates é fazer os homens tomarem consciência de seu não saber. Por meio de sua ironia simula aprender algo de seu interlocutor para levá-lo a descobrir que não conhece nada no domínio daquilo que se pretende sábio. É famoso o episódio apresentado na *Apologia de Sócrates* em que o filósofo narra que um de seus amigos perguntara ao oráculo de Delfos se existia alguém mais sábio que Sócrates e o oráculo respondera que não. Sócrates então se lança numa investigação junto às pessoas consideradas sábias segundo a tradição grega para

descobrir se havia alguém mais sábio que ele. Percebe que todos creem tudo saber, quando, na verdade, nada sabem.

A ironia socrática supõe que o saber deve ser engendrado pelo próprio indivíduo, daí Sócrates se considerar, no *Teeteto*, um parteiro, que apenas traz à luz as ideias. Essa noção pressupõe que o conhecimento se encontra na alma e, segundo a explicação mítica de Platão, todo conhecimento é uma reminiscência de uma visão que a alma teve numa existência anterior. Mas Sócrates não vai até aí. O diálogo socrático culmina em aporia, isto é, "a verdadeira questão que está em jogo não é *isso que se fala*, mas *aquele que fala*" (HADOT, 2014, p. 54), ou seja, o indivíduo se põe a si mesmo em questão.

Assim, filosofar não é mais adquirir um saber, mas pôr-se a si mesmo em questão. A simples presença de Sócrates exerce algo de fascinante sobre seus interlocutores, sua individualidade é capaz de despertar à consciência a individualidade daqueles que com ele dialogam ou se encontram. Tal experiência pode gerar alegria ou vergonha, a depender do interlocutor.

Em outras palavras, o cuidado de si, o pôr-se a si mesmo em questão nascem justamente numa superação da individualidade que se eleva ao nível da universalidade, representada pelo *lógos* comum aos interlocutores (HADOT, 2014, p. 60).

Se tivéssemos que falar de um saber positivo (ao contrário do nada saber) de Sócrates, poderíamos falar do "valor absoluto da intenção moral e a certeza de que procura a escolha desse valor" (HADOT, 2014, p.63). Claro que se trata aqui de uma expressão moderna, no entanto, para Hadot, representa a essencialidade do ensinamento socrático. A vida só se torna digna de ser vivida quando examinada, como diz o próprio Sócrates na *Apologia* (38 a), assim, não importa tanto a definição do que venha a ser o conteúdo teórico e objetivo da moralidade, mas a intenção de se fazer aquilo que se considera bom e justo.

O cuidado de si é, portanto, indissoluvelmente cuidado da cidade e cuidado dos outros, como se vê pelo exemplo do próprio Sócrates, cuja razão de viver é ocupar-se com os outros. Há em Sócrates um aspecto ao mesmo tempo "missionário" e "popular", que se reencontrará posteriormente em certos filósofos da época helenística (HADOT, 2014, p. 67).

A palavra "filósofo" recebe em Platão, sob a influência de Sócrates, um novo sentido, no diálogo O *Banquete*. Segundo Hadot, (2014, p.69), juntamente com a *Apologia*, O *Banquete* é um grande monumento literário dedicado à memória de Sócrates. Nele se revelará o modo de vida filosófico de Sócrates.

De uma extremidade a outra do diálogo, mas, sobretudo no discurso de Diotima e no de Alcebíades, percebe-se que os traços da figura de Eros e os da figura de Sócrates tendem a confundir-se. E, finalmente, se eles se entremeiam tão estreitamente, a razão é que Eros e Sócrates personificam, um de maneira mítica, outro de maneira histórica, a figura do filósofo. Tal é o sentido profundo do diálogo (HADOT, 2014, p. 72).

Em seu discurso sobre Eros, Sócrates não o figura como um deus, como os outros convivas o fazem, mas como um *daímon*, isto é, um ser intermediário entre os deuses e os homens e que desempenha também um papel de mediador: "nas iniciações aos mistérios, nos encantos que curam os males da alma e do corpo, nas comunicações que vêm dos deuses aos homens, tanto na vigília como no sono" (HADOT, 2014, p. 73).

Sócrates se referirá, em seu discurso, às palavras da sacerdotisa de Mantineia, Diotima, que lhe propusera uma narração mítica sobre o nascimento de Eros. Segundo o mito, houve um banquete entre os deuses no dia do nascimento de Afrodite. Ao final da refeição, Penia, "Pobreza", "Privação", aproxima-se para mendigar. A fim de remediar sua pobreza, Penia deita-se ao lado de Poros, "Recurso", "Riqueza", que estava adormecido embriagado no jardim de Zeus. Assim, o Amor é concebido. Portanto, nascido no dia do nascimento de Afrodite, o Amor é apaixonado pela Beleza. Como filho de Penia, é sempre pobre, mendicante, mas como filho de Poros, inventivo e astucioso (HADOT, 2014, p. 74).

A descrição de Diotima sobre o Amor aplica-se também à figura de Sócrates e à do filósofo: pobre e deficiente, mas sempre habilidoso e astucioso. Eros, para Diotima, é *filó-sofo*, na medida em que se encontra entre a *sophía* e a *ignorância*. Essa posição intermediária do filósofo apresenta, no entanto, uma complexidade. Diotima estabelece uma contradição que não admite intermediário, pois ou se é sábio, ou se é ignorante, de modo que, se o filósofo não é sábio, ele necessariamente é ignorante. Entretanto, entre os não-sábios existem aqueles conscientes de sua condição e os que não o são. De modo que "os filósofos são intermediários entre os sábios e os

ignorantes, na medida em que são não sábios conscientes de sua não sabedoria: eles não são sábios nem ignorantes" (HADOT, 2014, p. 78). Nesse sentido, segundo o Banquete, "a filosofia não é a sabedoria, mas um modo de vida e um discurso determinados pela ideia de sabedoria" (HADOT, 2014, p. 79).

A filosofia aparece, dessa vez, tornaremos a repetir isso, como uma experiência de amor. Assim, Sócrates revela-se como um ser que, mesmo não sendo um deus, pois apresenta-se antes de tudo como um homem comum, é superior aos homens: é um *daímon*, amálgama de divindade e humanidade; mas um amálgama que não existe por si, ele é necessariamente ligado a uma estranheza, quase a um desequilíbrio, a uma dissonância interna (HADOT, 2014, p. 81-82).

### 1.2 A ACADEMIA DE PLATÃO

A figura de Sócrates como filósofo ficou imortalizada com *O Banquete* de Platão. O filósofo inspirou diversas escolas, dentre as quais a mais famosa foi, sem dúvida, a de Platão. No próprio *O Banquete*, a ideia da necessidade de uma comunidade para o desenvolvimento da filosofia já é acentuada, uma comunidade de vida e diálogo entre mestres e discípulos numa escola. Platão funda, dessa forma, sua *Academia*, que recebe esse nome por se localizar nas salas de um ginásio nos arredores de Atenas, além de sua pequena propriedade próxima ao ginásio onde os membros da escola podiam reunir-se ou viver em comum (HADOT, 2014, p.92).

A intenção inicial de Platão é política. Ele pretende transformar a vida política pela educação filosófica. Assim, busca oferecer um saber superior àquele dado pelos sofistas, fundado sobre um método racional rigoroso e pelo amor do bem e da transformação do homem interior, a exemplo da concepção socrática.

Ao descrever a vida na Academia de Platão, Dicearco, discípulo de Aristóteles, insiste que seus membros viviam em uma comunidade de homens livres e iguais, que aspiravam à virtude e à investigação comum. Não havia honorários, a cada um era dado segundo seus méritos e necessidade. Platão gostaria que seus discípulos vivessem nas condições de uma cidade ideal, e que pudessem governar seu eu segundo as normas dessa cidade ideal (HADOT, 2014, p. 95).

Pouco sabemos sobre o funcionamento institucional da Academia. Ao que parece, havia duas categorias de membros, os mais velhos, investigadores e professores, e os mais jovens, os estudantes. A geometria e as outras ciências

matemáticas desempenhavam importante função na formação, porém, eram praticadas de modo desinteressado, sem qualquer consideração de utilidade, com o objetivo de purificar o espírito das representações sensíveis e com finalidade ética. Na Academia,

foi descoberta a axiomática matemática que formula as pressuposições dos raciocínios: princípios, axiomas, definições, postulados, e põem em ordem os teoremas e os deduz uns dos outros. Todos esses trabalhos conduziram, meio século mais tarde, à redação por Euclides de seus famosos *Elementos*" (HADOT, 2014, p. 98).

A formação dialética possuía também papel de destaque na Academia, já que os discípulos de Platão se destinavam a desempenhar seu papel na cidade. Porém, para Platão, a dialética podia ser perigosa, na medida em que podia levar seus discípulos a acreditarem que era possível defender ou atacar qualquer tese.

A dialética platônica não é um exercício puramente lógico. Ela é, antes de tudo, um exercício espiritual que exige dos interlocutores uma ascese, uma transformação deles mesmos. Não se trata de uma luta entre dois indivíduos na qual o mais hábil imporá seu ponto de vista, mas de um esforço realizado em comum por dois interlocutores que querem estar de acordo com as exigências racionais do discurso sensato, do *logos* (HADOT, 2014, p. 99).

Na Academia havia grande liberdade de pensamento e expressão. Alguns discípulos de Platão não partilhavam das mesmas ideias de seu mestre, como sabemos de Aristóteles acerca do tema da doutrina das Ideias, por exemplo. Mesmo assim, isso não os impedia de partilhar de um mesmo modo de vida filosófico. Esse modo de vida se fundava, ao que parece, na adesão à ética do diálogo. Nessa prática, os interlocutores se põem como sujeitos e ao mesmo tempo superam a si mesmos, já que fazem a experiência do *lógos* que os transcende e do amor do Bem que supõe todo esforço de diálogo. Na Academia, os membros podiam aprender a viver de um modo filosófico, unidos em uma vontade comum para a investigação desinteressada, voltando-se para a vida intelectual e espiritual, realizando uma conversão que põe em jogo toda a vida moral (HADOT, 2014, p. 102).

Para que se viva uma vida filosófica autêntica, a prática de alguns exercícios é necessária para que a transformação de si mesmo se faça a cada dia. Assim, se viverá uma vida em que a virtude será mais importante que o prazer. Em alguns de seus diálogos, Platão fala de algumas práticas capazes de exercitar a parte superior

da alma, o intelecto, de modo que a alma se harmonize com o universo e assimile-se à divindade.

Pode-se assim falar da preparação para o sono, que consistiria em estimular a parte racional da alma, à tarde, com seus discursos interiores e investigações que a orientem para assuntos elevados, para acalmar o desejo e a cólera, além de dormir somente o necessário para a saúde, sem excesso. Outro exercício seria manter a calma na infelicidade sem revoltar-se, utilizando-se de máximas para mudar nossas disposições interiores, já que nada deste mundo mereceria muita importância a ponto de causar nossa indignação. A prática mais célebre é o exercício para a morte, que para Sócrates, resumia bem a própria filosofia, que consistia em apenas um exercício para a morte. Tal exercício é necessário para que o filósofo se purifique, se esforce para libertar a alma da distração e dispersão que o corpo lhe impõe (HADOT, 2014, p. 104-106).

Como bem notou P. Rabbow, não há aqui distinção entre a vida contemplativa e a vida ativa, mas oposição entre dois modos de vida, o modo de vida do filósofo, que consiste em "tornar-se justo e bom na claridade da inteligência", que é simultaneamente ciência e virtude, e o modo de vida dos não filósofos; estes são deixados à vontade na cidade pervertida somente porque se comprazem com as falsas aparências de habilidade e sabedoria, porque só se deixam arrastar pela força bruta (HADOT, 2014, p. 107-108).

Para Hadot, a ética do diálogo em Platão, exercício espiritual por excelência, está ligada à sublimação do amor. A alma viu, segundo o mito da preexistência das almas, as Formas e Normas transcendentes. Caída no mundo sensível, as esqueceu. Somente a Forma da beleza aparece nas imagens dos corpos belos, de modo que, ao ver um corpo belo, a alma sente uma emoção amorosa provocada pela reminiscência de sua existência anterior. Da beleza dos corpos, a alma elevar-se-á para a beleza das almas, depois para a beleza das ações e para as ciências, até alcançar uma visão maravilhosa e eterna, análoga à que o iniciado experimenta nos mistérios de Elêusis. Dessa forma, a filosofia torna-se a experiência vivida de uma presença amorosa (HADOT, 2014, p. 108).

#### 1.3 O LICEU DE ARISTÓTELES

Aristóteles funda em 335 a.C., em Atenas, sua própria escola filosófica: o Liceu e seu projeto possui uma profunda diferença daquele de seu mestre Platão.

Enquanto a escola de Platão tinha, essencialmente, uma finalidade política, a escola de Aristóteles só formava para a vida filosófica. Para o filósofo, há a felicidade que o homem pode encontrar na vida política e ativa, que pode conduzir à prática da virtude na cidade, e a felicidade filosófica, isto é, a *theoría*, uma vida consagrada totalmente à atividade do espírito. A vida segundo o espírito é um fim em si mesma, não procura outro resultado além de si (HADOT, 2014, p. 120-1).

A vida segundo o espírito conduz à ausência de perturbação, já que ao praticar as virtudes morais, se luta cada vez mais contra as paixões, mas abrange também cuidados materiais: envolver-se na política para agir na cidade, ter dinheiro para ajudar os outros, ir à guerra para praticar a coragem. Trata-se do modo de vida que representa a forma mais elevada de felicidade humana, que é ao mesmo tempo algo de divina.

Paradoxo que corresponde à ideia paradoxal e enigmática que Aristóteles tem do intelecto e do espírito: o intelecto é o que existe de mais essencial no homem e, ao mesmo tempo, é alguma coisa de divino que se manifesta para o homem, de modo que é o que transcende o homem e o que constitui sua verdadeira personalidade, como se a essência do homem consistisse em ser superior a si mesmo (HADOT, 2014, p. 122).

Dessa forma, o auge da felicidade filosófica e da atividade do espírito é a contemplação do Intelecto divino, acessível ao homem em raros momentos, de modo que na maior parte do tempo, o filósofo dedica-se a investigar.

Aristóteles utiliza o termo "teorético" para designar um modo de conhecimento que tem um fim em si mesmo e um modo de vida que consiste em se consagrar inteiramente a esse modo de conhecimento. Não se trata de uma oposição a um modo de vida "prático", consistindo, inclusive, numa ética, já que, como práxis teorética, consiste em escolher como fim apenas o conhecimento, não seguindo outro interesse particular (HADOT, 2014, p. 125).

A busca do conhecimento como um fim, não implica que o investigador aristotélico apenas colecione fatos. A partir da observação da realidade, criam-se comparações e analogias, faz-se uma classificação dos fenômenos, chega-se às causas. A vida do espírito supõe uma observação, investigação e reflexão sobre essas observações, tudo em estreita conexão com a realidade. A contemplação dos seres leva ao mesmo prazer da contemplação do ser amado. Todo ser é belo para o filósofo,

já que ele sabe situá-lo na perspectiva do plano da natureza e do movimento hierarquizado de todo o universo.

O prazer que se tem com a beleza da natureza é, de alguma maneira e paradoxalmente, um interesse desinteressado. Na perspectiva aristotélica, esse desinteresse corresponde ao afastamento de si, pelo qual o indivíduo se eleva ao nível do espírito, do intelecto, que é seu verdadeiro eu, e toma consciência da atração que exerce sobre ele o princípio supremo, desejável supremo e inteligível supremo (HADOT, 2014, p. 131)

Assim como Platão, Aristóteles também vê no diálogo a forma de ensino, seu foco é a discussão de problemas que resulta mais formadora do que sua solução. A partir de uma longa frequentação de conceitos, métodos e fatos observados, cria-se um *habitus*, uma disposição permanente na alma. É preciso experimentar as coisas demoradamente para conhecê-las, para familiarizar-se com as leis da natureza e as exigências da razão. Sem isso, o ouvinte apenas assimilará discursos que lhe serão inúteis (HADOT, 2014, p. 156).

O trabalho da educação, para Aristóteles, cabe aos políticos através da coação de suas leis e coerção. Diferentemente de Platão, não cabe aos filósofos mesmos transformar a cidade, mas tornarem-se homens contemplativos e de ação capazes de formar o juízo dos políticos para que assegurem a virtude moral dos cidadãos.

O filósofo por sua parte, escolherá uma vida consagrada à investigação desinteressada, ao estudo e à contemplação e, deve-se reconhecê-lo, independentemente da azáfama da vida política. A Filosofia é, para Aristóteles, como para Platão, a um só tempo um modo de vida e um modo de discurso (HADOT, 2014, p. 135).

# 1.4 ESCOLAS HELENÍSTICAS

O período da história denominado helenístico, que se estende de Alexandre Magno até a dominação romana, ou seja, do fim do século IV a.C. ao fim do século I a.C., apresenta uma filosofia que se dá como um desenvolvimento natural do movimento intelectual precedente, tornando a defrontar-se com temas pré-socráticos, sendo, porém, profundamente marcado pelo espírito socrático. A experiência com os povos do Oriente, a partir das expedições de Alexandre, pode ter sido um grande

impulso para o desenvolvimento da noção de cosmopolitismo, ou seja, do homem como cidadão do mundo (HADOT, 2014, p. 147).

Já falamos aqui do papel das escolas filosóficas, mas vale reforçar o papel que tiveram durante a Antiguidade e para o período helenístico. Por volta do fim do século IV, quase toda atividade filosófica estava em Atenas difundida nas quatro escolas filosóficas: a de Platão (Academia), a de Aristóteles (Liceu), a de Epicuro (Jardim) e a de Zenão (Stoá). Essas escolas não foram grupos transitórios, mas instituições permanentes que sobreviveram durante muito tempo após a morte de seus fundadores.

Até o fim da época helenística, a ideia de escola como tendência doutrinal, lugar no qual se ensina e instituição permanente ligada a um fundador – o que origina um modo de vida – se confundem. As escolas são amplamente abertas ao público, não recebem honorários para ensinar, apenas recursos de benfeitores. Há aqueles que são simples ouvintes e os verdadeiros discípulos, os "familiares", ou "amigos", ou ainda "companheiros", divididos entre jovens e velhos. Os verdadeiros discípulos vivem muitas vezes próximos uns dos outros e, na Academia e no Liceu, fazem refeições comuns em intervalos regulares (HADOT, 2014, p. 151).

A atitude de Atenas com relação à filosofia sofreu uma evolução desde o tempo que condenara Anaxágoras e Sócrates, como demonstra o decreto promulgado pelos atenienses em 261 a.C. em que honram a Zenão de Citium por pressão de Antígonos Gonatas, rei da Macedônia, que fora seu aluno. É interessante o motivo das honras de que Zenão foi considerado digno:

Observou-se que Zenão, filho de Mnaseas, de Citium, que por muitos anos viveu segundo a filosofia na cidade, não somente mostrou ser um homem bom em toda ocasião mas, particularmente, por seus incentivos à virtude e à temperança, estimulou os jovens que procuravam entrar em sua escola para que tivessem a melhor conduta, oferecendo a todos o modelo de uma vida que sempre se harmonizava com os princípios que ensinava (p. 152).

Zenão é, pois, honrado não por suas teorias, mas pela educação que dá à juventude e pelo seu modo de vida coerente com seus discursos.

Duas correntes que não tiveram o prestígio das escolas de Atenas, mas também se constituíram como um modo de vida, foram o ceticismo – ou pirronismo, já que o ceticismo é um fenômeno tardio – e o cinismo. Trata-se de correntes que não

possuem organização escolar, nem dogmas: são duas atitudes de pensamento e de vida.

A concepção de sabedoria para todas as escolas helenísticas parece ser, antes de tudo, um estado de perfeita tranquilidade da alma.

Nessa perspectiva, a filosofia aparece como uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana, miséria provocada pelas convenções e obrigações sociais, para os cínicos, pela investigação dos falsos prazeres, para os epicuristas, pela perseguição do prazer e do interesse egoísta, segundo os estoicos, e pelas falsas opiniões, segundo os céticos (HADOT, 2014, p. 155).

Apesar das similitudes aparentes, deve-se atentar para as profundas diferenças. Nas três escolas que se pretendem vinculadas à tradição socrática, o platonismo, o aristotelismo e o estoicismo, o ensino sempre teve dupla finalidade: formar, de maneira direta ou indireta, os cidadãos, se possível os dirigentes políticos, mas também os filósofos. A formação para a vida na cidade busca atingir a habilidade da palavra por meio de exercícios retóricos e, sobretudo, dialéticos, como forma de extrair, no ensino filosófico, os princípios de governar. Governar a cidade ou a si próprio, por isso a necessidade de um diálogo vivo e a discussão entre mestre e discípulo.

A partir da dupla finalidade do ensino, este tende a tomar uma forma dialógica e dialética, a discussão de teses a partir de um diálogo. Porém a discussão de teses pode assumir uma forma dialética ou retórica, como também dogmática ou aporética. Enquanto dialética ou retórica, há uma discussão que se faz por meio de perguntas e respostas, em que o ensino filosófico poderia consistir em desenvolver teorias independentemente das necessidades do auditório, já que o discurso era obrigado a desenvolver-se no campo limitado de uma questão apresentada. O pensamento consistia em remontar aos princípios gerais, lógicos ou metafísicos, a partir dos quais a questão poderia ser resolvida (HADOT, 2014, p. 158-9).

Mas, no estoicismo e no epicurismo, havia um procedimento dedutivo e sistemático. Na escola epicurista, os discursos filosóficos partiam de princípios para chegar às suas consequências. Partia-se da leitura e memorização de pequenos resumos da doutrina de Epicuro, as sentenças, em seguida resumos mais elaborados, até se chegar, caso houvesse interesse, à grande obra *Da natureza*, mas nunca

deixando de ter em conta os resumos para ter sempre no espírito a intuição da totalidade.

Os estoicos buscavam o método dialético de ensino, mas também pretendiam apresentar sua doutrina sob um encadeamento rigorosamente sistemático, para que os discípulos tivessem sempre presente no espírito o essencial dos dogmas da escola.

A concepção de sistema não é uma noção conceitual com um fim em si mesmo, mas visa reunir de modo condensado os dogmas fundamentais, ligá-los por uma argumentação rigorosa, a fim de formar um núcleo sistemático concentrado, muitas vezes reunido em forma de uma curta sentença, com maior força persuasiva e eficácia mnemotécnica. Antes de tudo, trata-se de um valor pedagógico: produzir um efeito na alma do ouvinte ou leitor. "Enquanto o platonismo e o aristotelismo são reservados a uma elite que tem o "ócio" para estudar, investigar e contemplar, o epicurismo e o estoicismo dirigem-se a todos os homens, ricos ou pobres, homens ou mulheres, livres ou escravos" (HADOT, 2014, p. 161).

O cinismo teria sido fundado por Antístenes, discípulo de Sócrates; em todo caso, Diógenes, seu discípulo, é a figura mais marcante do movimento. O cinismo não teve nenhum caráter institucional, mas constituiu uma escola filosófica à medida que se podia reconhecer entre os cínicos uma relação de mestre e discípulo (HADOT, 2014, p. 163).

O cínico rompe de maneira radical com o mundo, rejeita as regras consideradas elementares para as condições de vida em sociedade, a política, o governo, a propriedade. Pratica o impudor de modo deliberado, não se ocupa das conveniências sociais, nem com dinheiro. Trata-se unicamente de um modo de vida ocupado com a total independência das necessidades inúteis (HADOT, 2014, p. 163-4).

Alguns conceitos filosóficos servem para designar certas atitudes concretas da escolha de vida dos cínicos, como: a ascese, a ataraxia (ausência de perturbação), a autarquia (independência), o esforço, a adaptação às circunstâncias, a impassibilidade, a simplicidade e o impudor. Dessa forma, sua filosofia é puro exercício e esforço, uma preparação "quase atlética", já que disposta a suportar as necessidades da vida para alcançar a liberdade e a tranquilidade da alma (HADOT, 2014, p. 164).

A escola epicurista se funda inicialmente em uma experiência e uma escolha.

Calar o sofrimento da carne – indissociada de nossos estados de consciência –

fazendo-se senhor de si mesmo. O indivíduo é movido pela busca de prazer e de interesse próprio: a escolha que lhe cabe é a de optar pelo verdadeiro prazer, o puro prazer de existir. Assim, o epicurismo é, antes de tudo, uma terapêutica, já que está comprometido a curar a doença da alma e ensinar o homem a viver o prazer.

O discurso teórico que fundamenta essa escolha de vida tem por finalidade livrar o indivíduo do sofrimento e do temor, alcançando uma situação de prazer estável e de equilíbrio que corresponde a um estado de tranquilidade da alma e ausência de perturbação. Para isso, é necessária uma ascese dos desejos, ou seja, a purificação de todos aqueles desejos vãos que trazem apenas perturbação ao indivíduo. Essa ascese se funda na diferenciação entre os desejos naturais e necessários, como aqueles que levam à satisfação de libertar-se de uma dor e correspondem às necessidades elementares; os desejos naturais e desnecessários, como o de comidas suntuosas e até o desejo sexual; e, os desejos vazios, nem naturais, nem necessários, mas produzidos por opiniões vazias: riqueza, glória e imortalidade (HADOT, 2014, p. 174).

Epicuro, partindo da teoria atômica de Demócrito, entende o universo como eterno e constituído pelos átomos e pelo vazio, no qual os deuses não intervêm. Nos átomos se situa um princípio de espontaneidade interna, que é o da possiblidade de se desviarem de sua trajetória, dando espaço ao acaso e fundamentando a liberdade humana, já que na necessidade de um universo eterno há a possibilidade de um desvio ao acaso.

Dessa forma, não há por que temer a morte, já que esta é apenas a desagregação dos átomos, portanto, a não existência, e nem temer os deuses, que não exercem nenhuma influência sobre o mundo. A divindade para Epicuro é a perfeição de ser supremo: felicidade, indestrutibilidade, beleza, prazer, tranquilidade. A vida dos deuses consiste em gozar da própria perfeição e do puro prazer de existir, sem necessidade e perturbação. Nesse sentido, é o ideal de vida epicurista (HADOT, 2014, p. 180).

Para se alcançar o ideal de vida epicurista o exercício é essencial: a meditação dos dogmas fundamentais reunidos em sentenças, a prática da disciplina dos desejos, contentando-se com o que é fácil de alcançar, com a satisfação das necessidades fundamentais, e a renúncia ao supérfluo. "Contentar-se com comidas simples, roupas simples, renunciar às riquezas, às honras, aos cargos públicos, viver retirado" (HADOT, 2014, p. 182).

Além disso, a amizade faz-se fundamental, já que mestres e discípulos devem ajudar-se mutuamente na cura de suas almas. O próprio Epicuro assume um papel de diretor de consciência, aliviando, com a palavra, o peso da culpa moral. Assim, ganham forças as práticas de exame de consciência, confissão e correção fraterna, sempre acompanhadas do exercício fundamental da calma e serenidade. A finalidade do modo de vida epicurista resume-se em alcançar o prazer supremo de contemplar a infinitude do universo e a majestade dos deuses (HADOT, 2014, p. 184).

A escola estoica, fundada por Zenão no fim do século IV a.C., sob a direção de Crisipo, no século III ganha um novo impulso. Sabemos que até o século II d.C. a doutrina estoica ainda era muito florescente no Império Romano, pelos testemunhos de Sêneca, Musônio, Epiteto e Marco Aurélio.

A escolha fundamental do estoicismo situa-se na linha da escolha socrática, isto é, a felicidade está na exigência do bem, ditada pela razão e que transcende o indivíduo. Não está no prazer ou no interesse individual, tampouco num bem moral pertencente a outro mundo (HADOT, 2014, p.188).

A física estoica concebe o universo como um todo orgânico e racional, onde tudo acontece por uma necessidade racional, no tempo infinito, o cosmos se repete uma infinidade de vezes, sendo, portanto, sempre idêntico, lógico, único e necessário, já que criado pela Razão que sempre produz o melhor. Nesse cosmos, tudo se encadeia necessariamente, de acordo com o princípio de causalidade.

Em tal mundo de causalidade necessária, uma só coisa depende de nós: a vontade de fazer o bem, de agir de acordo com a razão. A escolha de vida estoica reside na coerência consigo mesmo, isto é, viver de acordo com a natureza, com a Lei universal que move desde dentro a revolução do mundo (HADOT, 2014, p. 191).

A liberdade de escolha do ser humano é a possibilidade de recusar-se a aceitar o destino, revoltar-se contra a ordem universal ou de agir e pensar contra a Razão universal e a natureza, separando-se do universo. A recusa humana não mudará em nada a ordem do mundo, já que a Razão universal não pode agir de maneira distinta, uma vez que é perfeitamente racional.

A teoria do conhecimento estoica afirma que os objetos marcam com seu sinal próprio nossa faculdade de sensação, não sendo possível duvidar de certas representações que trazem marca de evidência indiscutível: são as representações compreensivas ou objetivas, que não dependem de nossa vontade. No entanto, o encadeamento de causas pode provocar em nós sensações diferentes, dando-nos

ocasião de enunciar juízos sobre tais sensações, ou conferir, ou não, assentimento a esse juízo, o qual terá sua forma própria e livre (HADOT, 2014, p. 194).

Para os estoicos, será moral aquilo que depende de nós e, indiferente, aquilo que não depende. A única coisa que depende de nós é a intenção moral que se coloca como boa ou má e leva o homem a modificar-se a si mesmo e modificar sua relação com o mundo. A indiferença se manifesta em querer e amar tudo o que é determinado pelo destino.

A doutrina estoica formula uma teoria dos deveres, ou das ações apropriadas, para guiar a boa vontade humana de modo que possa encontrar a matéria de exercício. O fundamento dessa teoria está na intuição fundamental do acordo instintivo e original do ser vivo consigo mesmo, que exprime a vontade profunda da natureza. Há nos seres vivos a propensão original de conservar-se e repelir o que ameaça sua integridade. A razão no homem torna o instinto coisa refletida e racionalizada, assim, "casar-se, ter uma atividade política, servir à pátria, todas essas ações serão apropriadas à natureza humana e terão um valor" (HADOT, 2014, p. 197). O que conta não é o êxito, o resultado – sempre incerto –, mas a intenção de fazer o bem.

A lógica estoica é utilizada para um domínio do discurso interior, não apenas para exercícios silogísticos. Considerando que as paixões são erros de juízo e raciocínio, é preciso estar atento para verificar se não se acrescentou à representação compreensiva algo que lhe é estranho. Marco Aurélio recomenda o exercício de uma definição física do objeto que se representa, isto é, do acontecimento ou coisa que provoca nossa paixão. Esse exercício consiste em considerar a realidade tal como ela é, sem acrescentarmos nossos juízos de valor inspirados em convenções, preconceitos ou paixões.

Uma das práticas mais conhecidas da filosofia estoica é *praemeditatio* dos males, como um exercício preparatório para as experiências. Não se trata apenas de abrandar o choque da realidade, mas de restaurar em si mesmo a tranquilidade e paz da alma. Pensar na morte torna o agir consciente de que cada instante é valioso. Ao agir, o estoico prevê os obstáculos e nada acontece contra sua expectativa, de modo que a ação moral não é abalada.

Para os estoicos.

preparando-se para a sabedoria coincide com o ato único da Razão universal presente em todas as coisas e harmonizando-se consigo mesma (HADOT, 2014, p. 204).

No fim da República Romana as escolas filosóficas do período helenístico desaparecem, com exceção da escola epicurista. A partir do século I a.C., abrem-se escolas filosóficas em várias cidades do Império Romano, notadamente na Ásia, Alexandria e Roma. Isso acarreta uma transformação nos métodos de ensino de filosofia. A partir dos séculos III e IV, estoicismo, epicurismo e ceticismo vão aos poucos desaparecendo até darem lugar ao que se denomina o neoplatonismo, em certo sentido, uma fusão do aristotelismo e do platonismo. Tal tendência teve seu primeiro esboço no início do século I, na Academia platônica, mas só foi definitivamente admitida a partir do século III d.C., com Porfírio e depois com o neoplatonismo pós-porfiriano (HADOT, 2014, p. 213-4).

O ensino de doutrinas filosóficas passou a ser institucionalizado pelo Império. Em cada cidade importante podia-se aprender sobre platonismo, aristotelismo, estoicismo e epicurismo através de representantes de uma ou das quatro grandes correntes, que eram remunerados. Esse movimento de institucionalização atingiu seu apogeu com o imperador Marco Aurélio, que em 176 a.C., funda quatro cátedras imperiais, remuneradas pelo Tesouro Imperial, nas quais serão ensinadas as quatro doutrinas tradicionais: platonismo, aristotelismo, estoicismo e epicurismo. Essas cátedras não tiveram uma relação de continuidade com as escolas atenienses, mas foi um esforço do imperador para atrair novamente os jovens a Atenas e devolver-lhe a centralidade da cultura filosófica — empreendimento este muito bem sucedido (HADOT, 2014, p. 215).

A democratização do ensino de filosofia trouxe vantagens e desvantagens. Se, por um lado, o acesso às escolas tornou-se mais fácil, por outro, o ensino sofreu grandes mudanças. Como as múltiplas escolas já não dispõem dos textos das aulas e das discussões dos diferentes chefes de escolas, é necessário voltar às fontes. O ensino passa a consistir na explicação dos textos das "autoridades", como Platão, Aristóteles e Crisipo. A atividade escolar precedente que consistia na formação dos alunos nos métodos de pensamento e de argumentação, passa agora a centrar-se na ortodoxia. A liberdade de discussão é muito mais restrita. Nessa atmosfera professoral, o desejo de aperfeiçoamento de uma cultura geral e a satisfação com o conhecimento dos dogmas das quatro grandes escolas, sem a aquisição de uma

verdadeira formação pessoal, ganham força. Mesmo assim, a filosofia continua a ser concebida como um esforço de progresso espiritual, como meio de transformação interior, segundo diversos testemunhos (HADOT, 2014, p. 217).

No período precedente, o ensino situava-se quase totalmente na esfera da oralidade: mestres e discípulos dialogavam; o filósofo falava, os discípulos falavam e exercitavam-se para falar. Pode-se dizer que, de alguma maneira, aprendia-se a viver aprendendo-se a falar. Doravante, aprende-se filosofia pela leitura de textos, mas não se trata de uma leitura solitária: os cursos de filosofia consistem em exercícios orais de explicação de textos escritos. Mas, fato muito característico, em sua quase totalidade as obras filosóficas, sobretudo a partir do século III d.C., são o registro escrito, seja pelo mestre, ou, ao menos, como muitos tratados de Plotino, dissertações sobre questões levantadas pelo texto de Platão (HADOT, 2014, p. 219).

Trata-se da era dos professores e dos manuais. Havia um percurso específico para a leitura dos textos canônicos, que correspondia ao programa específico de progressão espiritual. A leitura e o comentário dos textos filosóficos também proporcionavam o ensino de um modo de vida, à medida que o exercício do comentário, assim como o era o exercício da dialética, era um exercício da razão, um convite à modéstia e um elemento da vida contemplativa.

#### 1.5 DISCURSO FILOSÓFICO E EXERCÍCIO ESPIRITUAL

Segundo Hadot, os estoicos faziam uma distinção entre, de um lado, a filosofia enquanto prática vivida das virtudes, e, de outro, o "discurso segundo a filosofia", isto é, seu ensino teórico, dividido em uma teoria da física, da lógica e da ética. Ainda que esta distinção tenha um sentido muito preciso na filosofia estoica, para Hadot, ela pode ser utilizada para descrever de maneira mais geral todo o fenômeno da "filosofia" na Antiguidade. Dessa forma, "filosofia e discursos filosóficos apresentam-se assim simultaneamente como incomensuráveis e inseparáveis" (HADOT, 2014, p. 249).

São incomensuráveis, pois não basta a originalidade de um discurso filosófico para que um indivíduo se torne filósofo, mas um modo de ser que tem por objetivo tornar-se melhor. Acrescente-se a isso que o discurso só é filosófico quando se transforma em modo de vida. São também incomensuráveis por serem de ordem totalmente heterogênea. A experiência que leva a uma escolha existencial escapa à expressão do discurso filosófico. Ainda que incomensuráveis, discurso filosófico e vida filosófica são inseparáveis, pois não há um sem o outro.

Pode-se considerar a relação entre vida filosófica e discurso filosófico de três maneiras diferentes e, por outro lado, estreitamente ligadas. Em primeiro lugar, o discurso justifica a escolha de vida e desenvolve todas as suas implicações: poder-se-ia dizer que é uma espécie de causalidade recíproca; a escolha de vida determina o discurso, e o discurso determina a escolha de vida justificando-a teoricamente. Em segundo lugar, para poder viver filosoficamente, é necessário exercer uma ação sobre si mesmo e sobre os outros, e o discurso filosófico, se é realmente a expressão de uma opção existencial, é, nesta perspectiva, um meio indispensável. Enfim, o discurso filosófico é mesmo uma das formas de exercício do modo de vida filosófico, sob a forma do diálogo com outrem ou consigo mesmo (HADOT, 2014, p. 252-3).

Já falamos aqui da prática de exercícios filosóficos presente em todas as escolas, mesmo nas céticas, isto é, "práticas voluntárias e pessoais destinadas a operar uma transformação do eu". Vamos analisar agora aquelas tendências mais comuns verificadas nas diferentes escolas.

Segundo Hadot, não temos nenhum tratado sistemático codificando de maneira exaustiva uma teoria e uma técnica de exercício filosófico, isso provavelmente porque as práticas faziam parte de um ensino oral e estavam vinculadas ao uso da direção espiritual. No entanto, existiram tratados *Sobre o exercício*, hoje perdidos. O estoico Rufo Musônio, por exemplo, possui um tratado sob esse título em que afirma que aqueles se iniciam na filosofia necessitam exercitar-se. Ele distingue dois tipos de exercícios: os próprios à alma e aqueles comuns à alma e ao corpo. Os primeiros consistiriam em meditar nos dogmas fundamentais; representar as coisas em outra perspectiva; procurar apenas os bens verdadeiros: a pureza da intenção moral. Já os exercícios comuns à alma e ao corpo são aqueles que tornam o corpo impassível à dor e disposto para a ação, tornando assim a alma corajosa e moderada (HADOT, 2014, p. 271-2).

As observações de Musônio permitem-nos perceber que a representação de um exercício filosófico se enraíza no ideal de atletismo e da prática habitual da cultura física nos ginásios.

Para Hadot, os exercícios do corpo e da alma reconduzem a dois movimentos de tomada de consciência de si: a concentração e a dilatação do eu. A unificação dessas práticas é o ideal da figura do sábio (HADOT, 2014, p. 273). A seguir, apresentaremos algumas dessas práticas.

#### 1.5.1 A ascese

A palavra ascese vem do grego áskesis e significa exercício. Em todas as escolas filosóficas encontramos práticas desses exercícios de domínio de si: práticas de regime alimentar, como jejuns e abstinência de carne, para o enfraquecimento do corpo e avivamento do espírito; práticas de suportar o frio, a fome, as injúrias, supressão do luxo e do conforto para aquisição de resistência e independência dos artifícios da civilização; a prática de se considerar todas as coisas indiferentes; a limitação do desejo. Todas essas práticas auxiliam seus praticantes a desligar-se de seus desejos e apetites e elevar-se a uma perspectiva universal da natureza ou do espírito (HADOT, 2014, p. 273-4).

### 1.5.2 O eu, o presente e a morte

Os exercícios espirituais quase sempre correspondem a um movimento de tomada de consciência do eu que descobre ser o que não sabia ser e que busca não se confundir com os objetos que o prendiam. Nesse sentido, o ato de tomar consciência de si é precisamente desligar-se até de si mesmo, dos próprios pensamentos, juízos, das coisas passadas e futuras, concentrando-se apenas no presente, naquilo que realmente depende de nós.

O exercício da consciência de si remete, assim, a um exercício de atenção a si mesmo (prosokhé) e de vigilância, que supõe que se renova, a cada instante, a escolha de vida, isto é, a pureza da intenção, a conformidade da vontade do indivíduo com a vontade da Natureza universal, e que se tenham presentes ao espírito os princípios e as regras de vida que o exprimem. É necessário que o filósofo seja, a cada instante, perfeitamente consciente do que é e do que faz (HADOT, 2014, p. 277).

A concentração no momento presente supõe também um exercício de preparação para a morte, isto é, o eu, consciente de sua vida presente, a vive com plenitude, uma vez que o passado já não existe e o futuro ainda não existe. É no presente que se tem o valor absoluto da existência e o valor absoluto da intenção moral: desejar somente aquilo que se pode viver no presente. A morte não é parte da vida, mas o não-ser. Quem vive conscientemente a vida, sabe que a morte nada é para nós, por isso não a teme.

## 1.5.3 Concentração em si e exame de consciência

A tomada de consciência de si é um ato ético pelo qual se transforma o modo de ser, viver e ver as coisas. A consciência de si revela ao indivíduo em que estado moral ele se encontra: faz com que se dê conta da própria alienação, dispersão, infelicidade. Esse exame de si mesmo é o que se chamou de *exame de consciência* na tradição cristã, mas que já está disseminada nas escolas filosóficas da Antiguidade. Trata-se de tomar consciência dos próprios erros, mas também constatar os avanços realizados (HADOT, 2014, p. 285).

## 1.5.4 A expansão do eu nos cosmos

Se, por um lado, vemos exercícios que contribuem para uma *concentração* do eu, temos, por outro lado, exercícios que visam à sua *dilatação*. Trata-se de exercícios de pensamento e de imaginação que levem o filósofo a tomar consciência de seu ser no Todo, minúsculo e de frágil duração, mas, ao mesmo tempo, capaz de dilatar-se no campo imenso do espaço infinito e recolher, apreender em uma intuição a totalidade da realidade. É um exercício de desligamento e distanciamento que nos ensina a ver as coisas com imparcialidade e objetividade, pois, quando o pensamento se eleva às alturas, é capaz de olhar para a terra e julgar os homens por seu justo valor (HADOT, 2014, p. 294-5).

#### 1.5.5 A física como exercício espiritual

Os dois movimentos destacados por Hadot, de concentração e dilatação do eu, encontram na contemplação da natureza a sua realização em um único instante, pois tal contemplação conduz à busca de uma explicação racional da própria natureza, a qual é válida não tanto pelos resultados obtidos, mas como prática, como exercício, e na conformidade (principalmente para o estoicismo) da própria vontade à vontade da Razão Universal, fazendo com que o homem encontre a si mesmo precisamente ao despojar-se de si.

## 1.5.6 A relação com o outro

Uma prática de grande importância para a filosofia antiga é a da direção espiritual, que se relaciona com a educação moral em geral e que liga individualmente um mestre a um discípulo. A importância dessa prática é tamanha, que Hadot chega a afirmar que "a filosofia antiga é direção espiritual" (HADOT, 2014, p. 302).

A direção espiritual é um método de educação individual, permite ao discípulo tomar consciência de seus defeitos e progressos e o ajuda, no cotidiano, a fazer escolhas particulares razoáveis, isto é, boas, tanto quanto possível. Muitos procedimentos retóricos são utilizados para provocar a conversão e operar a conviçção no discípulo, afinal as palavras são capazes de persuadir. No entanto, deve-se ter em mente que, para todas as escolas filosóficas, a escolha de vida é motivada pelo discurso e pelo amor aos homens. Dessa forma, a direção espiritual é também, como a própria filosofia, um exercício de amor.

#### 1.6 O CRISTIANISMO E A FILOSOFIA

Assim como a filosofia grega, a filosofia cristã também se apresentará ao mesmo tempo como discurso e modo de vida e, ainda, não apenas como mais uma filosofia, mas como a filosofia. O discurso será eminentemente exegético e as escolas oferecerão um tipo de ensino muito parecido com o das escolas contemporâneas. Assim, Orígenes, por exemplo, proporá um curso de leitura de acordo com um programa de progresso espiritual: em primeiro lugar a leitura do livro dos Provérbios, depois o Eclesiastes e, por fim, o Cântico dos Cânticos, o qual corresponde, respectivamente, à ética, que possibilita uma purificação prévia; à física, que ensina a superação das coisas sensíveis; e a teologia, que conduz à união com Deus (HADOT, 2014, p. 337).

Se a filosofa pagã se identifica com uma sabedoria de vida que busca viver segundo a razão, a filosofia cristã se identificará com a busca da conformidade com o *Logos* a quem João, no início do seu Evangelho, identifica com a Palavra criadora de todas as coisas. Desse modo, Justino dirá que "aqueles que antes de Cristo levaram uma vida acompanhada da razão (*logos*) são cristãos, ainda que tenham sido considerados ateus, como Sócrates, Heráclito e seus semelhantes" (HADOT, 2014, p. 338).

A assimilação do cristianismo a uma filosofia levou à incorporação de exercícios espirituais próprios da filosofia profana, como a busca da tranquilidade da alma, da prudência e da atenção de si mesmo, praticados pelas principais escolas filosóficas. O próprio fenômeno do monaquismo foi interpretado no sentido de uma "filosofia cristã" por Padres da Igreja do século IV. Tal fenômeno parte do desejo de alguns cristãos de viver os conselhos evangélicos heroicamente, retirando-se para o deserto

a fim de levar uma vida de rigorosa ascese e meditação, levando para esse modo de vida exercícios espirituais herdados da filosofia profana.

Essa relação entre as práticas filosóficas profanas e o monaquismo não é tão estranha como pode parecer num primeiro momento. Ainda que o filósofo antigo não se retire para o deserto ou para o claustro, vivendo antes no mundo e exercendo, muitas vezes, uma atividade política, para tornar-se realmente filósofo terá precisado de uma espécie de conversão, isto é, uma profissão de filósofo que o fez optar por uma forma diferente de vida, transformando todo o seu viver no mundo e, em certo sentido, deste se separando. O filósofo também faz parte de uma comunidade sob a direção de um mestre espiritual, onde venera o fundador da escola, participa de refeições comuns, examina sua consciência, até confessa suas faltas, leva uma vida ascética, renunciando a todo conforto e riqueza, e observando certo regime alimentício e práticas de contemplação (HADOT, 2014, p. 348).

Mas devemos ter em mente que, ao incorporar práticas da filosofia antiga pagã, o cristianismo passa a integrá-las no vasto conjunto de práticas especificamente cristãs:

A vida monástica supõe sempre o auxílio da graça de Deus, e também uma disposição fundamental de humildade, que se manifesta muitas vezes nas atitudes corporais que marcam a submissão e a culpabilidade, como a prostração diante dos outros monges. A renúncia à vontade própria realizase por uma obediência absoluta às ordens do superior. O exercício para a morte está ligado à memória da morte de Cristo, a ascese é compreendida como uma participação em sua Paixão. Do mesmo modo, é Cristo que o monge vê em cada homem (HADOT, 2014, p. 349).

Por outro lado, os filósofos cristãos buscam cristianizar o emprego de temas filosóficos profanos para dar a impressão de que os exercícios dos filósofos antigos já haviam sido recomendados no Antigo ou no Novo Testamento. No entanto, é preciso reconhecer que certos valores, anteriormente apenas secundários ou até mesmo inexistentes, vieram a ocupar o primeiro plano no cristianismo, sob a influência da filosofia antiga. O ideal filosófico da união com Deus é colocado no lugar da ideia da irrupção do reino de Deus; a vida cristã torna-se mais uma vida da alma do que de um homem, orientada segundo a razão (análoga à vida dos filósofos profanos) e uma vida segundo o Espírito (como a dos platônicos). "Em todo caso a atenção a si, a busca da impassibilidade, da paz da alma, da ausência de cuidado e, muito especialmente, a fuga do corpo tornaram-se os objetivos primordiais da vida espiritual" (HADOT, 2014, p. 354).

Com o progresso do cristianismo, efetuou-se, especialmente na Idade Média, um divórcio entre o modo de vida e o discurso filosófico. Com o desaparecimento de escolas filosóficas da Antiguidade ou a absorção de escolas (estoicismo ou platonismo) pelo modo de vida cristão, subsistiram apenas discursos filosóficos separados de seus respectivos modos de vida, de maneira a serem utilizados apenas como material conceitual para as controvérsias teológicas. A filosofia passou a ser serva da teologia, tornando-se apenas um discurso teórico até alcançar sua autonomia, no século XVIII, e a partir de então passa a manifestar sempre essa tendência (HADOT, 2014, p. 356).

A ideia de uma concepção da filosofia como serva da teologia evidencia a separação entre discurso e modo de vida das tradicionais escolas filosóficas, já que o que foi incorporado ao modo de vida cristão foi apenas o discurso filosófico que poderia ser utilizado na elucidação de problemas teológicos, isto é, um discurso filosófico capaz de se adaptar as especificidades cristãs. Fílon de Alexandria, por exemplo, propôs um esquema geral de formação e progresso espiritual baseado no programa da República de Platão, o qual consistia num estudo do ciclo das ciências, geometria, música, gramática e retórica. Deve-se considerar o ciclo das ciências como escravo da filosofia, e, por sua vez, a filosofia, como escrava da sabedoria, isto é, a Palavra de Deus revelada por Moisés. Os Padres da Igreja, como Clemente de Alexandria e, sobretudo, Orígenes, retomarão essa proporção estabelecida por Fílon substituindo a filosofia de Moisés pela de Cristo (HADOT, 2014, p.358-9).

Do século IX ao XII, a filosofia grega, a partir das traduções e comentários do final da Antiguidade de certas obras de Platão, Aristóteles e Porfírio, continuou a ser empregada nas discussões teológicas, mas também servirá para elaborar uma representação do mundo. O platonismo torna-se um fenômeno importante da escola de Chartres, período em que as artes liberais farão parte dos estudos das escolas monásticas e catedrais.

A partir do século XIII a aparição das universidades e da ampla disseminação das traduções de Aristóteles terá grande influência sobre o pensamento da Idade Média. Nas universidades o ensino é reunido em duas faculdades: Faculdade de Artes, que ensina as artes liberais e Faculdade de Teologia. As traduções de Aristóteles e seus comentadores gregos e árabes desempenham importante papel nas universidades, de modo que os teólogos recorrem à dialética aristotélica, assim como à sua teoria do conhecimento e física, para responder aos problemas que os

dogmas cristãos colocam à razão. Na Faculdade de Artes o comentário das obras aristotélicas irá compor o ensino das artes liberais. A filosofia passará a identificar-se com o aristotelismo e o professor de filosofia desempenhará sua atividade comentando as obras de Aristóteles e resolvendo os problemas de interpretação que elas apresentam. Estamos no período da chamada filosofia escolástica (HADOT, 2014, p. 361-2).

A cisão entre discurso filosófico e modo de vida operada ao longo da escolástica perdura, de modo geral, até hoje. É claro que podemos vislumbrar exemplos que retomam o ideal de vida do filósofo antigo e consideram a prática filosófica não apenas como o exercício puro e simples da razão, mas como um modo de existência no mundo. No entanto, o mais comum é encontrarmos nas universidades a herança do ensino escolástico das universidades medievais, em que a filosofia se torna puramente teórica e, de certa forma, ainda serva da teologia (em universidades onde a filosofia é apenas a preparação para a teologia) ou mesmo serva da ciência. A instituição universitária levou o professor de filosofia a ser um funcionário cuja função é formar outros funcionários, não mais como na Antiguidade, em que o seu objetivo era formar o homem como um todo, colocando em jogo toda a sua vida (HADOT, 2014, p. 365).

Ora, o trabalho desenvolvido por Pierre Hadot em sua análise da filosofia antiga pode estabelecer um diálogo com outros dois autores que também se voltaram para a filosofia da Antiguidade, ao analisarem as práticas aí elaboradas em torno da noção do aperfeiçoamento individual no seio de uma comunidade filosófica específica. São eles Michel Foucault e Martha Nussbaum.

Foucault elabora vários trabalhos sobre a Antiguidade, dentre eles, estudos sobre as práticas filosófico-éticas da Antiguidade greco-romana. Em seus estudos, se depara com os escritos de Hadot e lhe faz referência em vários momentos. Chega até mesmo a indicar o filósofo para a cátedra do *Collège de France*.

Hadot deixa claro que ele e Foucault partem de métodos muito diferentes, já que Foucault, além de filósofo, era um historiador dos fatos sociais, mas não um filólogo, de modo que a exatidão das traduções não era para o autor um ponto chave. Hadot também critica expressões que ficaram famosas com Foucault:

transformar o eu, e se escrevem frases para influenciar o eu. Entre parênteses, devo dizer que isso é um exemplo suplementário da impropriedade do jargão filosófico contemporâneo (HADOT, 2009, p. 145, tradução nossa).

Ainda que haja diferenças claras entre as análises de Hadot e Foucault, podemos assinalar convergências entre seus pensamentos, e são elas que aqui nos interessam. Stephan sintetiza muito bem o ponto de encontro entre os dois filósofos:

De modo geral, Michel Foucault e Pierre Hadot convergem no que concerne à antiga definição de filosofia como modo de viver. A articulação entre prática de vida e filosofia, assim como proposta por Pierre Hadot através da história dos exercícios espirituais, pode ter inspirado a importante distinção foucaultiana entre "espiritualidade" e "filosofia". (FOUCAULT, 2010, pp.15-19) Além disso, segundo Davidson, "a história de Hadot acerca dos exercícios espirituais torna possível ver como a história da ética pode ser, em certos períodos históricos, uma história de áskesis." (DAVIDSON, 1990, p.482, tradução nossa). Sendo assim, talvez também se possa afirmar que a curiosidade e interesse de Foucault por Hadot se deva à ascese, ou seja, Foucault vislumbraria nas pesquisas de Pierre Hadot a construção de um campo histórico-filosófico que se pretenderia uma experiência ascética modificadora do si mesmo, tanto no que concerne àquele que se dedica à escrita desta história quanto no que se refere àquele que se engaja na leitura de tais estudos. Provavelmente Foucault percebeu que a investigação de Pierre Hadot sobre os antigos era atravessada por convicções e escolhas filosóficas que almejavam transformar o estatuto da própria atividade filosófica, a qual deixaria de objetivar a produção de comentários sobre a sistematização dos textos de filosofia para se tornar um ensaio capaz de transfigurar a vida daquele que investiga, escreve e lê. Neste sentido, aos olhos de Foucault parece que Hadot reatualizaria o aspecto ascético da filosofia, já que, para ambos, a Modernidade tenderia a expurgar o logos filosófico do bíos ético (STEPHAN, 2015, p. 13-14).2

Queremos aqui reforçar a importância de se olhar para a filosofia da Antiguidade como um modo de vida que transforma aquele que a ela se dedica e não apenas como um discurso racional desconectado da realidade mais profunda do ser humano. Assim sendo, abordaremos a seguir as concepções de Foucault e Nussbaum a fim de complementar nossa exposição da teoria de Hadot, fortalecendo a defesa de uma filosofia voltada para uma prática de vida.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Para mais informações sobre a relação entre o pensamento de Michel Foucault e Pierre Hadot, sugerimos a dissertação de Cassiana Lopes Stephan, *Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica do si mesmo*, que tem por finalidade retomar o diálogo entre os dois autores ao interrogar as convergências e divergências relativas às suas respectivas interpretações e a seus próprios interesses no tocante à filosofia antiga.

#### 1.7 MICHEL FOUCAULT E O CUIDADO DE SI

No terceiro volume de sua "História da sexualidade", Michel Foucault dedica o segundo capítulo ao que chamou de "cuidado de si", expressão que se aproxima bastante daquilo que Hadot denominou exercícios espirituais, fruto de uma concepção de modo de vida filosófico.

Segundo o autor, no pensamento dos filósofos e médicos dos dois primeiros séculos aparece uma severidade no que diz respeito à moral sexual. O que se evidencia nos textos dos primeiros séculos é, antes de tudo,

a insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo; é a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da vigilância que é solicitada; é a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é preciso evitar por meio de um regime austero; é a importância de se respeitar a si mesmo, não simplesmente em seu próprio status, mas em seu próprio ser racional, suportando a privação dos prazeres ou limitando o seu uso ao casamento ou à procriação (FOUCAULT, 2019, p. 53).

Foucault acredita que as exigências de austeridade sexual expressas na época imperial advêm de um fenômeno de longo alcance histórico que conheceu neste período seu apogeu: o desenvolvimento de uma *cultura de si*, na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo. Por *cultura de si* entendese o

fato de que a arte da existência – a *techne tou biou* sob suas diferentes formas – nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso "ter cuidados consigo"; é esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática (FOUCAULT, 2019, p. 56-57).

O tema do cuidado de si consagrado por Sócrates e retomado ulteriormente pela filosofia constitui o cerne da arte da existência que aquela pretende ser. Assim, ultrapassando seu quadro de origem e se desligando de suas primeiras significações filosóficas, o cuidado de si adquiriu progressivamente as dimensões e formas de uma cultura de si. Isso significa dizer que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral, tornou-se um imperativo que circula em doutrinas filosóficas diferentes, transformou-se numa atitude, num modo de se comportar; impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos e práticas que foram aperfeiçoadas e ensinadas;

e constituiu uma prática social ao proporcionar um modo de ser e a elaboração de um saber (FOUCAULT, 2019, p. 58).

Assim como Hadot, Foucault afirma que a *epimeleia heautou*, a *cura sui*, é uma injunção presente em muitas doutrinas filosóficas (FOUCAULT, 2019, p. 59). O filósofo apresenta vários exemplos que ilustram como a preocupação consigo mesmo está presente nas doutrinas filosóficas de diversas escolas da Antiguidade, mas acrescenta que se trata de "um princípio válido para todos, todo o tempo e durante toda a vida" (FOUCAULT, 2019, p. 62).

Caso que bem ilustra essa ideia é o de Plínio, que, afastado de qualquer vínculo doutrinal estrito, preocupado com sua carreira e trabalhos literários, ainda assim mantinha o cuidado de ter a si mesmo como objeto de maior importância, buscando a proximidade de Eufrates, pelos seus sábios conselhos, e dedicando-se à leitura, à composição, ao cuidado com a saúde e a uma conversação consigo mesmo e com seus próprios escritos (FOUCAULT, 2019, p. 62-63). Dessa forma, a tradição iniciada por Sócrates, de ter a alma como centro da preocupação humana, expandese para fora das escolas filosóficas, alcançando homens dedicados a preocupações mundanas, não somente aqueles voltados para a o cultivo da filosofia.

A noção de *epimeleia* designa um conjunto de preocupações: as atividades do dono de casa, as tarefas do príncipe para com seus súditos, os cuidados a se dedicar a um doente ou ferido, ou mesmo as obrigações que se devem aos deuses ou aos mortos. Em relação a si mesmo, a *epimeleia* também implica um labor (FOUCAULT, 2019, p. 65). Aqui, Foucault descreve uma série de exercícios praticados no decorrer do dia, ou da vida, para o cultivo de si mesmo. É interessante notar como o filósofo resume muito bem as práticas que Hadot designou como "exercícios espirituais" e que constituem esse tempo de labor voltado a si próprio:

Esse tempo não é vazio: ele é povoado por exercícios, por tarefas práticas, atividades diversas. Ocupar-se de si não é uma sinecura. Existem os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excesso, a satisfação, tão medida quanto possível, das necessidades. Existem as meditações, as leituras, as anotações que se tomam sobre livros ou conversações ouvidas, e que mais tarde serão relidas, a rememoração das verdades que já se sabe mas de que convém apropriar-se ainda melhor. [...] Existem também as conversas com um confidente, com amigos, com um guia ou diretor; às quais se acrescenta a correspondência onde se expõe o estado da própria alma, são solicitados conselhos, ou eles são fornecidos a quem deles necessita - o que, aliás, constitui um exercício benéfico até para aquele chamado preceptor, pois assim ele os reatualiza para si próprio: em torno dos cuidados consigo toda uma atividade de palavra e de escrita se

desenvolveu, na qual se ligam o trabalho de si para consigo e a comunicação com outrem (FOUCAULT, 2019, p. 66-7).

O cuidado de si esteve, desde tempos antigos na cultura grega, ligado aos pensamentos e práticas médicas. Ambos os campos associam-se à noção de *páthos*, isto é, a paixão como doença física e como movimento involuntário da alma, nos dois casos referindo-se a um estado de passividade que, no corpo, perturba o equilíbrio de seus humores e habilidades e, na alma, pode ser capaz de arrebatá-la de si própria (FOUCAULT, 2019, p. 70).

Na cultura de si torna-se importante a atenção para com o corpo. Esta não é do tipo daquela valorização do vigor físico, tão em voga numa época em que a ginástica e o treinamento esportivo e militar eram parte integrante da formação do homem livre. Trata-se, antes, de uma atenção para com o corpo, na medida em que os males deste e da alma podem comunicar-se entre si e intercambiar prejuízos. A morte, a doença, o sofrimento físico não constituem verdadeiros males e sim aqueles relativos à alma. No entanto, é preciso retificar o corpo para que a alma mantenha completo domínio de si (FOUCAULT, 2019, p. 73).

É a partir dessa aproximação (prática e teórica) entre medicina e moral, o convite feito para que se reconheça como doente ou ameaçado pela doença. A prática de si implica que o sujeito se constitua face a si próprio, não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído, mas sim como indivíduo que sofre de certos males e que deles deve cuidar, seja por si mesmo, seja por alguém que para isso tem competência. Cada um deve descobrir que está em estado de necessidade, e que lhe é necessário receber medicação e socorro (FOUCAULT, 2019, p. 74).

Foucault também aborda práticas específicas dentro do que chamou a cultura do cuidado de si. Se Hadot falava de exercícios espirituais, Foucault utiliza outros termos para designar as mesmas práticas. Pode-se falar, inicialmente, dos "procedimentos de provação", que fazem avançar na virtude e que atestam o progresso alcançado. A finalidade dessas provações é tornar-se capaz de abster-se do supérfluo e exercer sobre si uma soberania. É aqui que encontramos as práticas de regimes alimentares, da experiência voluntária da pobreza e da privação.

Outra prática lembrada por Foucault é o exame de consciência. Um exame no início do dia, que visa à consideração das tarefas cotidianas, e outro exame à noite, consagrado à rememoração do dia transcorrido. Sêneca liga o exame de consciência

tanto a uma encenação judiciária, a um "estar diante do juiz", como também a uma espécie de controle administrativo que avalia a atividade realizada, a fim de corrigir futuros erros. O que está em jogo, aqui, não é destrinçar a culpa em seus mínimos detalhes, mas a memorização, a fim de se ter em mente, mais tarde, os fins legítimos e as regras de conduta que permitem atingi-los pelos meios mais convenientes (FOUCAULT, 2019, p. 80).

Acrescente-se a isso a necessidade de o pensamento voltar-se sobre si mesmo. Trata-se da verificação das representações que fazemos das coisas: é preciso examiná-las, controlá-las e triá-las (FOUCAULT, 2019, p. 81). Quando uma representação surge na mente é necessário que se aplique um trabalho de discriminação, aferindo a relação entre si próprio e o que é representado, para que só seja aceito aquilo que depende da escolha livre e razoável do sujeito. Novamente vemos uma prática que visa garantir a liberdade individual: tornar-se senhor de si, para não se deixar afetar pelo que não possui importância real.

Todas as práticas de si têm em comum o princípio geral da conversão a si, epistrophe eis heauton. Isso significa primeiramente uma modificação de atividade, ou seja, não é necessário interromper qualquer outra atividade para dedicar-se exclusivamente a si, mas em todas as atividades ter em mente que o fim a ser proposto a si mesmo deve ser buscado no próprio sujeito. Trata-se de uma trajetória graças à qual, escapando de todas as dependências e sujeições, o sujeito volta-se a si mesmo como a uma cidadela protegida por muralhas (FOUCAULT, 2019, p. 83).

A relação consigo mesmo diz respeito a uma ética do domínio, frequentemente pensada através do modelo jurídico da posse, o *pertencer a si*, *ser seu*, *depender somente de si mesmo*. Trata-se também de uma relação concreta que permite gozar de si como algo que se possui e se tem sob o olhar.

Alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer. Não somente contenta-se com o que se é e aceita-se limitar a isso, como também "apraz-se" consigo mesmo. Esse prazer para o qual Sêneca emprega em geral os termos *gaudium* ou *laetitia* é um estado que não é acompanhado nem seguido por nenhuma perturbação no corpo e na alma; ele é definido pelo fato de não ser provocado por nada que seja independente de nós e que, por conseguinte, escapa ao nosso poder; ele nasce de nós e em nós mesmos (FOUCAULT, 2019, p. 85).

Na conferência *A escrita de si*, de 1983, Foucault aborda a escrita como prática integrante da vida ascética ligada ao domínio de si. Começa evocando a *Vita* 

Antonii, um dos textos mais antigos da literatura cristã sobre a escrita espiritual, para mostrar o papel da escrita na vida ascética: por um lado, ela desempenha o papel de um "companheiro", na medida em que obriga o sujeito a escrever como se escrevesse para um outro, suscitando o respeito humano e a vergonha, e, por outro lado, revela os movimentos íntimos da alma, levando a um autoconhecimento capaz de dissipar as intrigas do inimigo (FOUCAULT, 2006, p. 144-145).

A escrita como exercício para se aprender a arte de viver ocupou um papel fundamental durante muito tempo. Os textos da época imperial relacionados com as práticas de si constituem boa parte dessa escrita.

Seja qual for o ciclo de exercício em que ela ocorre, a escrita constitui uma etapa essencial no processo para o qual tende toda a *askêsís*: ou seja, a elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação. Como elemento de treinamento de si, a escrita tem, para utilizar uma expressão que se encontra em Plutarco, uma função *etopoiéitica*: ela é a operadora da transformação da verdade em *êthos*. (FOUCAULT, 2006, p.147).

A escrita etopoiética, segundo aparece em documentos dos séculos I e II, está localizada, diz Foucault, no exterior da hupomnêmata e da correspondência. Os hupomnêmata, no sentido técnico, eram livros de contabilidade, registros públicos ou cadernetas individuais que servissem como lembrete de algo. Passaram a ser utilizados como um livro de vida, um guia de conduta, por um público culto. Tratavase de uma memória material de coisas ouvidas, lidas ou pensadas; podiam ser utilizadas como matéria-prima para a redação de tratados mais sistemáticos, onde se encontravam argumentos para lutar contra alguma falta, ou para vencer alguma circunstância difícil, como um luto, um exílio, um fracasso. Não se trata apenas de um material de lembrete, mas de um material de exercício ao qual sempre se volta. Não se trata, tampouco, de um diário, de uma narrativa espiritual ou de uma narrativa de si mesmo, já que não procura o movimento de desvelar aquilo que está oculto, ou de expressar o indizível, mas tenciona captar o já dito, reunir o que se pode ler e ouvir com a finalidade da constituição de si.

Tal é o objetivo dos *hupomnêmata*: fazer do recolhimento do *logos* fragmentário e transmitido pelo ensino, pela escuta ou pela leitura um meio para o estabelecimento de uma relação de si consigo mesmo tão adequada e perfeita quanto possível (FOUCAULT, 2006, p. 149).

Foucault elenca três razões principais pelas quais os *hupomnêmata* contribuem efetivamente para a construção de si: 1) os efeitos de limitação devidos à junção da escrita com a leitura; 2) a prática regrada do disparate que determina as escolhas; 3) a apropriação que ela efetua (FOUCAULT, 2006, p. 149)

Vejamos, pois, cada uma delas.

- A leitura é sempre indispensável, já que não é possível extrair tudo de si. Mas ela deve vincular-se à escrita para ser eficaz. A passagem de um livro a outro dispersa a mente e leva-a ao esquecimento de si. A escrita recolhe o que foi lido e se opõe à agitação da mente, fixando os elementos adquiridos e constituindo com eles o passado, em direção ao qual é possível sempre se afastar e retornar. Já vimos o quanto é importante para o estoicismo e para o epicurismo a vivência do presente sem ter o pensamento voltado para o futuro (sempre incerto e fonte de inquietação). Dessa forma, a escrita possibilita o afastamento da alma das inquietações das coisas futuras, desviando-a para a reflexão acerca do passado.
- 2) Ainda que se oponha à dispersão, os hupomnêmata devem manter a prática do disparate, isto é, da escolha de elementos heterogêneos. Não se trata de reunir o todo de um autor ou de uma obra, mas de combinar a "autoridade tradicional de uma coisa dita com a singularidade que nela se afirma e a particularidade das circunstâncias que determinam seu uso" (FOUCAULT, 2006, p. 151).
- 3) O disparate proposital não exclui a unificação: trata-se de um processo de unificar elementos heterogêneos através da subjetivação no exercício da escrita pessoal. A metáfora utilizada é a da digestão, pois, o resultado do processo é a constituição de um corpo, não doutrinal, mas do próprio corpo. Ao escrever suas leituras, o indivíduo apropria-se delas e faz sua a verdade nelas contida. Ao escrever é preciso criar a própria alma, mas sem deixar de evidenciar a genealogia espiritual da qual provém sua própria identidade.

A correspondência também pode ser meio de exercício pessoal. A carta enviada age por meio do próprio gesto da escrita sobre o remetente, mas também sobre o destinatário, mediante a leitura e a releitura. Um dos maiores exemplos dessa prática, citado por Foucault, é a troca de cartas de Sêneca e Lucílio, em que o velho mestre ensina a alguém que exerce importantes funções públicas, ao mesmo tempo

em que continua a se exercitar, já que o cuidado de si deve ser exercido ao longo de toda a vida e é sempre necessária a ajuda alheia nessa tarefa.

No entanto, não se deve considerar a correspondência apenas como uma extensão da prática dos *hupomnêmata*; trata-se também de um modo de manifestar-se a si mesmo e aos outros.

Escrever é, portanto, "se mostrar", se expor, fazer aparecer seu próprio rosto perto do outro. E isso significa que a carta é ao mesmo tempo um olhar que se lança sobre o destinatário (pela missiva que ele recebe, se sente olhado) e uma maneira de se oferecer ao seu olhar através do que lhe é dito sobre si mesmo. A carta prepara de cem forma um face a face. [...]A carta que, como exercício, trabalha para a subjetivação do discurso verdadeiro, para sua assimilação e elaboração como "bem próprio', constitui também, e ao mesmo tempo, uma objetivação da alma (FOUCAULT, 2006, p.156).

A carta opera no destinatário e em seu autor um trabalho de introspecção, mais no sentido de uma abertura que se dá ao outro sobre si mesmo do que no de deciframento de si por si. No decorrer da história, os primeiros desenvolvimentos dos relatos de si não vieram dos *hupomnêmata*, mas da correspondência e da troca de assistência espiritual. Enquanto nas cartas de Cícero a seus familiares tratava-se da narrativa de si próprio como tema de ação, em Sêneca ou em Marco Aurélio, e às vezes também em Plínio a narrativa de si é a narrativa da relação consigo mesmo, sendo possível identificar dois elementos: 1) as interferências da alma e do corpo e as atividades do lazer; 2) o corpo e os dias (FOUCAULT, 2006, p. 157).

- As notícias sobre a saúde compõem tradicionalmente as cartas. Pouco a pouco elas assumem a amplitude da descrição das sensações corporais, impressões de mal-estar, podem introduzir conselhos de dietas, ou mesmo lembrar os efeitos do corpo na alma e a cura do corpo pela alma.
- 2) A carta também apresenta ao correspondente o desenrolar da vida cotidiana. Não se trata de narrar a importância dos acontecimentos, mas o quanto eles são semelhantes a todos os outros, de modo que o importante não é a atividade, mas a qualidade de um modo de ser. Repassar a alguém as atividades do dia pode resultar na prática de um exame de consciência, outro importante exercício na prática do cuidado de si.

Assim, enquanto nos *hupomnêmata* o que está em jogo é a constituição de "si mesmo como objeto de ação racional pela apropriação, unificação e subjetivação de um já dito fragmentário e escolhido", o relato epistolar de si mesmo busca "fazer coincidir o olhar do outro e aquele que se lança sobre si mesmo ao comparar suas ações cotidianas com as regras de uma técnica de vida" (FOUCAULT, 2006, p. 162).

## 1.8 O ARGUMENTO TERAPÊUTICO DE MARTHA NUSSBAUM

No livro *La terapia del deseo*: *teoria y práctica en la ética helenística*, Martha Nussbaum (2003) faz um interessante percurso entre as três grandes escolas filosóficas helenísticas, a fim de perscrutar a noção de Filosofia comum a todas elas: a ideia de que a Filosofia tem por objetivo aliviar o sofrimento humano e propiciar seu florescimento, isto é, fazer com que o ser humano alcance a *eudaimonía*. Isso é feito mediante argumentos lógicos rigorosos e capazes de convencer seus ouvintes, a fim de arrastá-los para suas práticas (NUSSBAUM, 2003, p. 35-36). Trata-se, pois, da vivência de um modo de vida.

Cremos que a análise de Nussbaum pode enriquecer as análises de Hadot e Foucault, salvaguardadas as devidas diferenças entre seus pensamentos. Da mesma forma que apontamos a convergência de pensamento entre Hadot e Foucault no tocante à articulação entre prática de vida e filosofia, queremos enfatizar a contribuição de Nussbaum para essa linha de pensamento. Para a autora, como veremos, a filosofia antiga é terapêutica, uma vez que os argumentos filosóficos são argumentos terapêuticos concernentes ao desejo e à emoção, fontes de diversos males. Conhecer como se formam as emoções e o que estas nos causam constitui um caminho terapêutico necessário para se alcançar paz interior e, consequentemente, operar uma verdadeira transformação de vida.

Já na introdução da referida obra, Nussbaum tece uma crítica aos trabalhos de Foucault, particularmente ao terceiro volume de sua "História da sexualidade", sobre o que o filósofo descreve como *techniques du soi*. Para Nussbaum, as obras de Foucault sobre o período da filosofia helenística "não chegam a abordar o compromisso fundamental com a razão que distingue as *techniques du soi* filosóficas de outras técnicas desse tipo" (NUSSBAUM, 2003, p. 25).

Os movimentos religiosos e mágico-supersticiosos também ofereciam uma "arte de viver", e, no entanto, para os filósofos helenistas, a filosofia era a única arte de viver necessária, uma arte que se ocupa dos argumentos válidos e corretos e que está comprometida com a verdade. Tais filósofos acreditam que a busca da validade lógica, da coerência intelectual e da verdade livra a liberdade da tirania, do costume e da convenção, proporcionando a criação de uma comunidade de seres capazes de ser donos de sua própria vida e de seu próprio pensamento (NUSSBAUM, 2003, p. 24).

Tal concepção não parece estar no horizonte de Foucault, segundo Nussbaum, por sua consideração de que o conhecimento e a reflexão são instrumentos de poder e não de liberdade. Mas, para a filósofa, trata-se da centralidade da filosofia helenística: como o uso filosófico da razão pode constituir-se na técnica que nos conduz a sermos verdadeiramente livres e maduros?

A filosofia cura enfermidades humanas, enfermidades produzidas por crenças falsas. Seus argumentos são para a alma como os remédios do médico para o corpo. Podem curar e serão valorizados em função de sua capacidade de o fazer. Assim como a arte médica progride a serviço do corpo doente, assim também a filosofia em prol da alma aflita. Bem entendida, não é nem mais nem menos que a arte de viver, τὲχνη βίου (téchne búou), própria da alma (NUSSBAUM, 2003, p. 34, tradução nossa).

Para Nussbaum, essa concepção geral da tarefa da filosofia é comum às três grandes escolas helenísticas, tanto na Grécia como em Roma. Tais escolas aceitam a analogia estabelecida entre filosofia e medicina, a analogia médica, a qual não se trata apenas de uma metáfora decorativa, mas de um importante instrumento de busca e justificação. A partir da analogia médica, cada escola descobrirá de maneira mais concreta e detalhada como proceder em diversas circunstâncias. Assim, o objetivo de Martha Nussbaum na obra citada é metafilosófico, na medida em que enfatiza a literariedade do emprego da analogia médica nas escolas filosóficas antigas, mostrando como são, ao mesmo tempo, multifacetadas, chegando ao desenvolvimento de um argumento terapêutico (BANICKI, 2016, p. 109).3

Para Nussbaum, o modelo médico na ética pode ser compreendido a partir de duas importantes perspectivas da Antiguidade grega: a platônica e a baseada em crenças ordinárias. A perspectiva platônica considera que as normas éticas são o que são independentemente dos seres humanos, de suas formas de vida e desejos. Qualquer conexão que exista entre os nossos interesses e o bem é contingente.

,

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> O artigo "Argumentos terapéuticos, ejercicios espirituales y cuidado de sí: Martha Nussbaum, Pierre Hadot y Michel Foucault sobre la Filosofia Antigua" propõe uma análise das perspectivas sobre a Filosofia Antiga de Michel Foucault, Pierre Hadot e Martha Nussbaum, buscando defender a perspectiva de Nussbaum em relação a seus colegas franceses e propondo, como resposta às análises realizadas, o desenvolvimento de um argumento médico que reconcilie os pontos de vista abordados.

Nenhum de nós pode fazer com que seja de outra maneira (NUSSBAUM, 2003, p. 38).

São duas as vias pelas quais essa posição entra na ética contemporânea: a científica e a religiosa. Por meio da via científica, a indagação ética é feita como a investigação nas ciências físicas, isto é, investigando-se a natureza de forma pura, sem nenhuma influência do contexto cultural e de desejos e interesses pessoais. Assim,

A indagação ética consiste em descobrir verdades permanentes sobre os valores e as normas, verdades que são o que são independentemente do que nós somos, desejamos ou fazemos. Essas verdades estão, por assim dizer, no tecido das coisas e a única coisa que devemos fazer é encontrá-las (NUSSBAUM, 2003, p. 39, tradução nossa).

A via religiosa é muito semelhante. Segundo a versão agostiniana da ética cristã, Deus dispôs algumas normas éticas, de modo que cabe ao ser humano descobrir aquilo que Deus quer dele. A verdade e graça de Deus estão aí, mas nem todos possuem a capacidade de descobri-las. Aqui, a ideia central continua sendo a mesma, isto é, o bem verdadeiro é completamente independente dos desejos e das necessidades humanas. Tanto para platônicos como para cristãos o modo correto de avançar na investigação ética não é buscando as respostas em nós mesmos, pois há sempre a possibilidade de que tudo o que desejamos, cremos e somos seja um completo erro.

Entretanto, ao considerarmos corretamente a analogia médica, veremos que a questão não é nos perguntarmos pelo bem humano desde uma perspectiva externa às nossas próprias vidas enquanto seres humanos, mas como algo relativo a – e próprio da – vida humana. Assim como no caso da saúde, o que se busca alcançar está na vida humana, algo essencialmente prático, cujo sentido é viver, e viver bem (NUSSBAUM, 2003, p. 43).

Uma concepção ética oposta à tradição do platonismo considera a indagação e o ensinamento éticos como o registro das crenças tradicionais de uma sociedade, sem nenhuma finalidade legítima. A ética partiria, pois, de um pressuposto de saúde social, ou seja, de que a maior parte das pessoas foi educada para ter crenças éticas verdadeiras e intuições dignas de crédito (NUSSBAUM, 2003, p. 47). No entanto, ainda que na ética médica o paciente deva ser levado em consideração na investigação de seus males, na ética filosófica, por outro lado, é preciso levar em conta

que a sociedade possui um elemento de corrupção e que um dos pressupostos de investigação é justamente o da verificação das crenças que se tem sobre a realidade. Assim, os filósofos helenísticos operam com a ideia de que a normativa de uma vida florescente não deve partir imediatamente de pacientes que se encontram perturbados. Do mesmo modo que não esperamos que um paciente esteja tão suficientemente informado sobre o diagnóstico e tratamento de sua doença quanto o médico especialista, tampouco o discípulo na ética será capaz de conhecer tão bem seu estado quanto seu mestre. As crenças do discípulo devem ser submetidas a um exame rigoroso, guiado por algum tipo de teoria normativa.

A ética helenística combina a imersão com o distanciamento crítico, mais ou menos desta maneira: insistindo no exame rigoroso das crenças e desejos, uma vez que a ética deve responder em último termo a pessoas de carne e ossos, suas crenças e desejos. Para começar a selecionar entre aquilo que o discípulo expõe, a ética helenística recorre a três ideias estreitamente relacionadas, ideias que se conformam reciprocamente e vão de mãos dadas no processo de investigação terapêutica: 1) um diagnóstico provisório da doença, dos fatores, especialmente as crenças socialmente induzidas que mais contribuem para impedir a boa vida das pessoas. 2) uma norma provisória de saúde: uma concepção (habitualmente geral e em certo modo aberta) do que é uma vida humana florescente e completa. 3) uma concepção do método e os procedimentos filosóficos adequados.

Ao desenvolver normas médicas de saúde, os filósofos helenísticos recorrem à noção de "natureza" e "natural". Mas não se trata de uma noção de natureza correspondente ao que não possui intervenção humana, ou à uma fonte de valores neutros, ou a viver de acordo com os impulsos do instinto ou da biologia. Parece não fazer sentido essa noção, pois, enquanto seres racionais, criaturas éticas capazes de controlar seus instintos, temos de assumir um modo de vida que se condicione a eles.

Para a filosofia helenística a concepção de natureza, em especial de natureza humana, está carregada de uma carga valorativa. Aspectos importantes e valiosos da vida humana são escolhidos para que então se decida qual elemento faz parte de nossa natureza (NUSSBAUM, 2003, p. 53).

A noção de natureza está estreitamente relacionada com a noção normativa de saúde. Ora, uma vez instaurada a saúde corporal, o sistema trata de se desenvolver sem nenhuma doença; analogamente, o florescimento de nossa natureza moral e social é uma atividade plena que expressa nossas capacidades mais importantes, sem nenhuma barreira para a sua autorrealização. Quando a ideia de natureza se opõe à cultura é no sentido de um questionamento sobre tudo quanto impede o pleno

desenvolvimento humano, observando-se como sucediam as coisas antes que a cultura tivesse levado as pessoas à deformação. Portanto, a filosofia moral médica se preocupa com a argumentação filosófica, já que é por meio desta que se criticam as crenças e ensinamentos da sociedade pelos quais o ser humano adoece. A fim de remover os obstáculos causados por essas falsas crenças, faz-se necessária a argumentação filosófica, a qual pode conduzir as pessoas da doença à saúde.

Em outras palavras, o que a filosofia praticada ao estilo médico precisa é de uma concepção de complexas interações humanas de caráter filosófico. E para isso necessita pensar nos usos da imaginação, na narração, a comunidade, a amizade, as formas retóricas e literárias em que um argumento pode penetrar efetivamente. Cada uma das escolas helenísticas faz isso a sua maneira. Mas todas estão de acordo que a filosofia é uma complexa forma de vida com complexos modos de fala e escrita (NUSSBAUM, 2003, p. 59).

A filosofia terapêutica ocupa-se tanto de crenças, como de emoções e paixões. Ao contrário do que se possa pensar, as paixões possuem elementos inteligentes e perceptivos estreitamente ligados às crenças, de modo que, ao modificar tais crenças, modificam-se as paixões. É necessário que o filósofo aborde as paixões por meio da argumentação; do contrário, não se poderá chegar à raiz do problema (NUSSBAUM, 2003, p. 64).

O argumento terapêutico é penetrante e concreto. Dirige-se ao discípulo com uma aguda consciência do tecido cotidiano de nossas crenças. E sustenta, dessa forma, que o tecido de crenças adquire-se em circunstâncias culturais particulares: por isso se obriga a entender e tomar cargo dessas circunstâncias. A necessidade de conhecer a história e a cultura se deixa sentir, inclusive, em relação às emoções, que às vezes são consideradas universais e "naturais". Com efeito, os pensadores helenísticos insistem que não são absolutamente "naturais" (isto é, inatas), mas socialmente construídas e ensinadas. E ainda que se pense que há uma grande coincidência entre o que as diferentes sociedades ensinam, existem também numerosas variações e matizes. Isto significa que para chegar a dar conta adequadamente desses ensinamentos temos que situar as doutrinas filosóficas em seus contextos históricos e culturais grego e romano, prestando grande atenção às relações entre as doenças do discípulo e sua sociedade e entre a cura filosófica e as formas retóricas e literárias vigentes. Esta é de fato a única maneira de termos uma ideia completa do que podem nos oferecer esses ensinamentos filosóficos, é, com efeito, fundamental nelas seu rico sentido do concreto, coisa que ficaria obscurecida se caracterizássemos sua empresa de maneira excessivamente atemporal e abstrata (NUSSBAUM, 2003, p. 70).

Agora que delineamos a noção de filosofia como modo de vida podemos passar ao segundo momento de nosso trabalho. Vimos que a prática de exercícios espirituais

é um ponto chave da compreensão do que seja a filosofia na Antiguidade. As práticas que constituem tais exercícios visam a transformação do *eu*, e este *eu* possui uma identidade que precisa ser conhecida a fim de ser transformada. Mas como se forma tal identidade? Como podemos entendê-la? Compreender essas questões é o objetivo do capítulo a seguir.

# 2 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NARRATIVA

## 2.1 A IDENTIDADE NARRATIVA EM PAUL RICOEUR

O problema filosófico da identidade ocupa um lugar central na obra do filósofo francês Paul Ricoeur, mais precisamente ao fazer convergir duas ideias que visam tratar essa questão sob dois aspectos: de um lado, a noção de *identidade narrativa* e, de outro, a noção de *ipseidade*.

Paul Ricoeur analisa a questão da identidade narrativa em uma conferência pronunciada em 1986, na Faculdade de Teologia da Universidade de Neuchâtel, texto que por sua vez servirá de base para outras duas conferências, que recebem o mesmo título e são publicadas em 1988: uma editada pela revista *Esprit*,<sup>4</sup> num número especial dedicado a Ricoeur, e outra editada na obra coletiva *La narration*<sup>5</sup> (RICOEUR, 2012, p. 107).

Na conclusão da obra *Tempo e narrativa*, já em 1985, Ricoeur aborda diretamente a questão da identidade narrativa em sua convergência com a questão da *ipseidade*, que, todavia, é muito mais ampla do que a noção de identidade narrativa e será desenvolvida com mais fôlego em sua obra *O si-mesmo como um outro*. Como o próprio autor afirma, a identidade narrativa trata-se do "tipo de identidade à qual um ser humano acede graças à mediação da função narrativa" (RICOEUR, 2012, p.108). Por meio de um longo percurso traçado através da narrativa histórica e da narrativa de ficção, em busca de uma experiência fundamental que fosse capaz de integrar os dois grandes conjuntos de narrativas, Ricoeur levanta a hipótese de que é precisamente a identidade narrativa, tanto individual, quanto de uma comunidade histórica, o lugar da fusão entre história e ficção.

Temos uma pré-compreensão intuitiva deste estado de coisas: não se tornam as vidas humanas mais legíveis quando são interpretadas em função das histórias que as pessoas contam a seu respeito? E estas «histórias da vida» não se tornam elas, por sua vez, mais inteligíveis, quando lhes são aplicados modelos narrativos - as intrigas - extraídas da história e da ficção (drama ou romance)? O estatuto epistemológico da autobiografia parece confirmar esta intuição (RICOEUR, 2012, p. 108).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Trata-se do artigo *L'identité narrative*, da edição da Revista *Esprit* de julho/outubro de 1988.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Trata-se do artigo *La narration. Quand le récit devient communication,* Genebra, Labor et Fides, 1988, 287-300.

Ricoeur assume, desde logo, uma concepção ontológica da linguagem, já que é no texto o lugar em que a linguagem adquire o poder de revelar e configurar a experiência humana, que é anterior à própria linguagem e essencialmente não linguística. A palavra se fixa no texto e promove a abolição de uma referência de primeira ordem, ostensiva e demonstrativa, abrindo para uma referência de segunda ordem que requer interpretação. O texto apresenta-se, dessa forma, como uma proposta de mundo onde podemos projetar "possíveis mais próximos", chamados pelo autor de "mundo do texto" (JESUS; JESUS; MARCELO, 2020, p. 150-151).

Ora, se o conhecimento de si próprio é uma interpretação, a narrativa apresenta-se como uma mediação privilegiada, entre outros signos e símbolos, para esse conhecimento, servindo-se tanto da história quanto da ficção para a constituição de uma história de vida.

Compreender a questão da identidade narrativa implica, por um lado, entender a construção da intriga, isto é, o modo como a própria narrativa se estrutura, e compreender as questões que envolvem a noção de identidade, em suas duas formas de significação, o *ipse* e o *idem*. No entanto, não se trata de dois momentos distintos hierarquicamente separados, já que complementares entre si. Por questões metodológicas, vamos apresentar primeiro a constituição da intriga, a partir da obra *Tempo e Narrativa* (1994) e, em seguida, tratar da questão geral da identidade, a partir de dois estudos de *O si-mesmo como um outro* (1991). Dessa forma, ao final desse capítulo, esperamos que a noção de identidade narrativa esteja essencialmente delineada.

## 2.2 A NARRATIVA COMO O "TECER DA INTRIGA"

A obra *Tempo e narrativa* (1994), propõe estabelecer uma síntese para a diversidade temporal por meio da narrativa. A hipótese de trabalho de Ricoeur é que a temporalidade não pode ser dita através do discurso direto de uma fenomenologia, mas requer o discurso indireto da narração. Dessa forma, a narrativa deve ser considerada como "o guardião do tempo, na medida em que só haveria tempo pensado quando narrado" (RICOEUR, 1997, p. 417).

A primeira correspondência entre tempo e narrativa que o autor apresenta, coloca face-a-face o paradoxo agostiniano sobre o tempo (*Confissões XI*) e a teoria

aristotélica da intriga (*Poética*), que fornece a base da configuração da narrativa, entendida precisamente como o "tecer da intriga" e que servirá como ponto de partida para todo desenvolvimento ulterior da obra.

Ricoeur aborda, basicamente, três aporias do tempo resultantes da confrontação de algumas explicações filosóficas acerca da temporalidade. A primeira aporia surge da confrontação entre a perspectiva fenomenológica e a perspectiva cosmológica do tempo, que tem seu ponto de partida precisamente nas aporias sobre o tempo de Agostinho e com a ideia de tempo apresentada na *Física* de Aristóteles. Ricoeur traz para essa discussão as perspectivas de Kant, Husserl e Heidegger a fim de evidenciar a aporia da ocultação mútua do tempo fenomenológico (pensado) e o tempo cosmológico (objetivo). É precisamente a essa aporia que a noção de identidade narrativa tem a ambição de oferecer uma resposta.

A segunda aporia nasce da dissociação das três *ek-stases* do tempo: futuro, passado, presente, a despeito da noção de tempo entendido como um singular coletivo, *o tempo*. Essa aporia acaba por ultrapassar os desdobramentos das abordagens fenomenológicas e cosmológicas, de modo que o autor passa a uma revisão das aporias ligadas à representação do tempo como um coletivo e dispersas na investigação histórica.

Por fim, a terceira aporia trata da *irrepresentabilidade* do tempo, não sendo, todavia, desenvolvida como um capítulo à parte em toda obra, mas uma questão que circunda todo seu desenvolvimento. A questão é precisamente saber até que ponto a narratividade é capaz de oferecer uma réplica adequada, apenas a partir de seus recursos discursivos, à estranha situação temporal que diz que todas as coisas e, também nós, estamos no tempo e somos por ele envolvidos. Dessa forma, Ricoeur deseja que a aporética do tempo não seja simplesmente resolvida, mas recoberta pela poética da narrativa (RICOEUR, 1997, p. 421).

O que aqui mais nos interessa é desenvolver a primeira aporia abordada por Ricoeur, já que é a ela que a poética da narrativa busca responder de modo menos imperfeito. "O tempo narrado é como uma ponte lançada sobre a brecha que a especulação não cessa de abrir entre o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico" (RICOEUR, 1997, p. 421).

A análise do tempo no livro XI das *Confissões* nada tem a ver com a atividade de narrar uma história (a princípio), assim como a *Poética* de Aristóteles, ao traçar a teoria da tessitura da intriga, não se preocupa com questões referentes ao tempo,

tema destinado à *Física*. No entanto, Ricoeur pretende entrelaçar as duas concepções a fim de provar que entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana existe uma correlação de necessidade transcultural, não apenas uma correlação acidental. Assim sendo: "o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal" (RICOEUR, 1994, p. 85).

A fim de resolver o problema da relação entre tempo e narrativa, Ricoeur estabelece a tessitura da intriga como mediadora de um estágio da experiência prática que a precede e um estágio que a sucede. Ou seja, parte-se de um "tempo prefigurado em um tempo refigurado, pela mediação de um tempo configurado" (RICOEUR, 1994, p. 87).

#### 2.2.1 Par mimese-muthos

Dois conceitos retirados da Poética de Aristóteles são aqui essenciais: mimese e muthos. A mimese entendida como "imitação ou representação da ação" (lembrando que Aristóteles está preocupado com a tragédia, exemplo por excelência) e muthos entendido como "a disposição dos fatos em sistema". O termo poièsis marca todos os conceitos da Poética com seu dinamismo, de modo que mimese e muthos são conceitos operatórios: a mimese enquanto uma atividade representativa elabora a sustasis (ou sunthèsis), isto é, a operação de arranjar os fatos em sistema. Ora, para Aristóteles a poética nada mais é do que a "arte de compor intrigas", isto é, como se dá a poièsis da atividade narrativa. Há, portanto, uma quase identificação entre os termos mimese e muthos, ao considerar a intriga (muthos) como a representação da ação (RICOEUR, 1994, p. 59).

O objecto da mimesis é representar o mundo da vida humana e esta actividade tem uma dupla capacidade. Por um lado, tem o poder de configurar, num todo unificado, a diversidade de acontecimentos, personagens, caracteres, acções, intenções, fins, resultados inesperados, entre outros, daí ser denominada uma síntese do heterogéneo. Por outro, a narrativa também permite inovar referencialmente, em virtude de criar um (novo) mundo (ficcional) com potencialidades para alterar o mundo da experiência humana, elevando-se acima deste e propondo novos modelos de existência (FERNANDES, 2008, p. 76).

Não podemos nos esquecer de que Ricoeur parte do pressuposto que as experiências humanas já são mediatizadas por sistemas simbólicos, dentre os quais

a narrativa faz parte. "A ação está em busca da narrativa" (RICOEUR, 1994, p. 114). Dessa forma, a atividade mimética marcada pelo *muthos*, torna-se *mimèsis praxêos*, ou seja, tem na ação o seu correlato. Ética e poética se entrelaçam uma vez que as narrativas não estão desprovidas da dimensão normativa, valorativa e prescritiva. O dinamismo da *poièsis* pede que a ação seja levada a seu termo (*téléios*) como uma exigência de perfeição e que alcance, pelo acabamento da obra, seu acabamento próprio (*ergon*). Para Ricoeur, a poesia, por seu "muthos, redescreve o mundo. Da mesma maneira [...] que o fazer narrativo re-significa o mundo na sua dimensão temporal, na medida em que contar, recitar, é refazer a ação segundo o convite do poema" (RICOEUR, 1994, p. 124).

A crítica literária formada na tradição aristotélica segundo a qual a história é um artifício criado pelo escritor não ficaria nada satisfeita com essa noção de uma história narrada que estaria em "continuidade" com o emaranhamento passivo dos sujeitos em histórias que se perdem num horizonte brumoso. Contudo, a prioridade dada à história ainda não contada pode servir de instância crítica contra qualquer ênfase no caráter artificial da arte de narrar. Contamos histórias porque finalmente as vidas humanas têm necessidade e merecem ser contadas. Essa observação adquire toda sua força quando evocamos a necessidade de salvar a história dos vencidos e dos perdedores. Toda história do sofrimento clama por vingança e exige narração (RICOEUR, 1994, p. 116).

## 2.2.2 Tríplice mimese

A atividade mimética é caracterizada por Ricoeur em três momentos distintos: mimese I, em que as potencialidades simbólicas do campo prático são prefiguradas; mimese II, onde se dá propriamente a configuração da narrativa e a mimese III, momento da refiguração em que os esquemas de significação do texto se relacionam com os esquemas de ação do leitor possibilitando sua operação no mundo. Essa tríplice concepção da mimese faz com que Ricoeur supere a ideia de que vida e narrativa são opostas, já que a constituição do si mesmo passa, precisamente, pela atividade narrativa.

#### 2.2.2.1 Mimese I

A composição da intriga deve estar enraizada, antes de tudo, numa précompreensão do mundo e da ação. Ora, se a intriga é uma imitação da ação, pressupõe-se que se tenha uma capacidade de identificar a ação por seus traços estruturais, ademais, se imitar é produzir uma significação articulada da ação, faz-se necessária a aptidão de identificar as mediações simbólicas da ação, portadoras de caracteres temporais donde provém a capacidade da ação ser narrada (RICOEUR, 1994, p. 88).

Ao falar de traços estruturais da ação, estamos identificando uma semântica da ação. A trama conceitual da ação é composta por termos que servem de respostas às questões sobre o "que", o "por que", o "quem", o "como", o "com", ou o "contra quem da ação", empregados de modo significativo numa relação de intersignificação, produzindo, assim, uma compreensão prática.

Tal compreensão prática estabelece uma relação com a compreensão narrativa, na medida em que a narrativa acrescenta à semântica da ação traços discursivos que a distinguem de uma simples sequência de frases de ação. São traços sintáticos que geram modalidades de discurso dignos de serem chamados de narrativas, quer históricas, quer ficcionais. Para compreender melhor a relação entre a trama conceitual da ação e as regras de composição da intriga, Ricoeur recorre à distinção, em semiótica, entre ordem paradigmática e ordem sintagmática.

Ao passar da ordem paradigmática da ação para a ordem sintagmática da narrativa, os termos da ação adquirem, por um lado *atualidade*, ou seja, passam de uma significação virtual (pura capacidade de emprego) a uma significação efetiva pelo encadeamento da intriga; e, por outro lado, *integração*, já que termos tão heterogêneos quanto agentes, motivos e circunstâncias tornam-se compatíveis e operam conjuntamente em totalidades temporais efetivas (RICOEUR, 1994, p. 91).

Outro ancoramento da composição narrativa na compreensão prática está nos recursos simbólicos que o campo prático oferece. Se, com efeito, a ação pode ser narrada, é porque ela já está articulada em signos, regras, normas: é, desde sempre, simbolicamente mediatizada. A própria compreensão de símbolo aqui, tirada das concepções de Cassirer e Clifford Geertz, consideram tanto o caráter público da articulação significante, quanto seu caráter estruturado. "Se se pode falar, contudo, da ação como de um quase-texto, é na medida em que os símbolos, compreendidos como interpretantes, fornecem as regras da significação em função das quais tal conduta pode ser interpretada" (RICOEUR, 1994, p. 93). Assim, em função de normas imanentes de uma cultura, as ações podem ser valoradas, assim como seus agentes, entendidos como bons, maus, melhores ou piores.

A compreensão da ação engloba ainda estruturas temporais que exigem narração. Para falar dessas estruturas, Ricoeur parte da análise de Agostinho sobre

o tempo para chegar a uma estrutura temporal mais primitiva da ação. Agostinho fala do tempo em termos de um tríplice presente: um presente das coisas futuras, um presente das coisas passadas e um presente das coisas presentes.

É fácil reescrever cada uma das três estruturas temporais da ação nos termos do tríplice presente. Presente do futuro? Doravante, isto é, a partir de agora, comprometo-me a fazer isto amanhã. Presente do passado? Tenho agora a intenção de fazer isto, porque acabei justamente de pensar que... Presente do presente? Agora faço isto, porque agora posso fazê-lo: o presente efetivo do fazer atesta o presente potencial da capacidade de fazer e constitui-se como presente do presente (RICOEUR, 1994, p. 96).

Ao questionar-se sobre a essência do tempo, Agostinho o entende como a distensão dos movimentos da alma humana, não como um ente físico cujos movimentos a partir de seus corpos externos compreendem um antes e um depois. Dessa forma, o tempo está indissociado da alma, é a forma do sentido interno, ligado ao nosso interior. Tal visão não se identifica com a compreensão aristotélica que, na Física, caracteriza o tempo como um todo e uma quantidade contínua, semelhante a um rio que flui continuamente.<sup>6</sup>

A distensão se dá propriamente no contraste entre três tensões. Vejamos o exemplo dado por Agostinho:

Estou prestes a cantar uma canção que conheço: antes de começar, minha espera se estende sobre a totalidade dela, mas, depois de começar, tudo o que transfiro dela para o passado se estende também em minha memória, e a vida desta minha atividade se distende entre a memória do que cantei e a espera do que vou cantar; minha tensão, porém, está no presente, e é ela quem traz o que era futuro para o passado. E quanto mais avanço e avanço mais a espera se encurta e a memória se alonga, até que toda espera se esgote, quando a ação inteira for concluída e transferida para a memória (AGOSTINHO, 2017, p. 333-334).

Agostinho entende a distensão como uma fala, uma não-coincidência entre as três modalidades da ação: "E as forças vivas de minha atividade são distendidas em direção a memória, por causa do que eu disse, e em direção a expectativa, por causa do que vou dizer" (RICOEUR, 1994, p. 40).

\_

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> No número 219b de sua *Física*, Aristóteles (1995) define o tempo como: "número do movimento segundo o antes e depois" (tradução nossa). "Número" trata-se de uma medida imanente ao movimento, que se explicita em numeração quando uma mente distingue suas fases. "Antes e depois", trata-se das fases do movimento. A diferença estabelecida aqui em relação a Agostinho está na ideia de ser o tempo uma entidade ou uma distensão dos movimentos da alma (Ver nota explicativa 125, p. 271).

Agostinho não tenta mais falar, de fora, sobre o objeto tempo, mas sim descrever, ladeando com o pensar o próprio pensamento, nossa experiência do tempo. Ora, essa não se diz em termos espaciais objetivos, mas em termos ativos de esticamento, de dilaceração, de tensão entre o lembrar e o esperar. No trecho que acabamos de ler, encontramos os substantivos principais desse movimento da alma: distentio e attentio (às vezes também o sinônimo intentio). A distentio caracteriza mais uma tensão em sentidos opostos, portanto, uma luta incessante, dolorosa entre a ação da lembrança (do passado) e ação da expectativa (do futuro); a attentio designa muito mais a concentração da atividade intelectual que tenta pensar essa luta, isto é, a intensidade de um presente que não é mais mero ponto indiferente de passagem, mas sim instante privilegiado de apreensão dessa nãocoincidência, tomada de consciência ativa desse incessante esticamento (GAGNEBIN, 1997, p. 77).

Se o tempo é a distensão da alma, podendo estar à margem do tempo cronológico, sua discordância é imposta ao desejo de concordância do *animus*, isto é, de fazer triunfar a ordem sobre a desordem, o que implica uma violência interpretativa que impõe uma consonância narrativa à dissonância temporal. Dessa forma, a discordância nasce e renasce da concordância entre os desígnios da expectativa, da atenção e da memória (RICOEUR, 1994, p. 41).

Ricoeur, no entanto, busca dar um passo adiante quanto à concepção agostiniana da distensão da alma num tríplice presente, superando, assim, a negatividade da *distensio* numa experiência positiva. Para isso recorre aos conceitos de Aristóteles já citados, de *mimese* e *muthos*. A intriga combina duas dimensões temporais a partir da relação entre as partes (acontecimentos) e o todo (história), uma dimensão cronológica e outra não-cronológica, que corresponde à dimensão de configuração através da qual a intriga constrói um todo de significação a partir de acontecimentos isolados. Dessa forma, a configuração da intriga transforma a sucessão de acontecimentos num todo significativo, na medida em que o *muthos* inaugura um tempo específico, o *tempo narrativo*, construído a partir de tempo cronológico e um tempo vivido (JESUS; JEUS; MARCELO, 2020, p. 155).

É justamente pela capacidade de inverter a contingência inicial dos acontecimentos isolados em necessidade, que a intriga consegue fazer a mediação entre a multiplicidade de acontecimentos narrados e o encadeamento da história. Assim, o acontecimento que surge como fonte de discordância no modelo narrativo, torna-se fonte de concordância na medida em que faz avançar a história (FERNANDES, 2008, p. 80).

Vê-se qual é, na sua riqueza, o sentido de mimese I: imitar ou representar a ação, é primeiro, pré-compreender o que ocorre com o agir humano: com sua semântica, com sua simbólica, com sua temporalidade. É sobre essa pré-compreensão, comum ao poeta e a seu leitor, que se ergue a tessitura da intriga e, com ela, a mimética textual e literária (RICOEUR, 1994, p. 101).

## 2.2.2.2 Mimese II

A mimese II tem uma função de mediação, por isso ocupa uma posição intermediária. A própria intriga como um todo já exerce uma função de mediação na medida em que: 1) faz uma mediação entre acontecimentos individuais ou incidentes individuais e uma história considerada como um todo; 2) Compõe juntos fatores tão heterogêneos quanto agentes, fins, meios, interações, circunstâncias, resultados inesperados, etc, elaborando a passagem do campo paradigmático ao sintagmático; 3) Constitui uma síntese do heterogêneo na medida em que combina porções variáveis de uma dimensão temporal cronológica (a dimensão episódica da narrativa) e outra não-cronológica (a transformação dos acontecimentos em história), extraindo dessa diversidade de acontecimentos uma totalidade temporal. "Essa passagem do paradigmático ao sintagmático constitui a própria transição de mimese I a mimese II. É a obra da atividade de configuração" (RICOEUR, 1994, p. 103).

O ato reflexivo que transforma a sucessão de acontecimentos num todo significante, traduz a intriga num pensamento temporal, justamente a do tempo narrativo, que faz a mediação entre o aspecto episódico e o aspecto configurante.

A função mediadora da intriga se apresenta precisamente naquilo que caracterizamos acima como concordância-discordância. O paradoxo da temporalidade recebe uma solução no ato poético que extrai de uma sucessão uma representação, apresentando-se ao leitor ou ouvinte como uma história a ser seguida.

Seguir uma história é avançar no meio de contingências e de peripécias sob a conduta de uma espera que encontra sua realização na conclusão. Essa conclusão não é logicamente implicada por algumas premissas anteriores. Ela dá à história um "ponto final", o qual, por sua vez, fornece o ponto de vista do qual a história pode ser percebida como formando um todo. Compreender a história, é compreender como e por que os episódios sucessivos conduziram a essa conclusão, a qual, longe de ser previsível, deve finalmente ser aceitável, como congruente com os episódios reunidos. E é essa capacidade da história, de ser seguida, que constitui a solução poética do paradoxo da distensão-intenção. Que a história se deixe seguir converte o paradoxo em dialética viva (RICOEUR, 1994, p. 105).

A continuidade do processo que une mimese III a mimese II assenta-se na esquematização e no tradicionalismo, característicos do ato configurante em suas

relações específicas com o tempo. Podemos falar de um esquematismo de função narrativa, na medida em que a tessitura da intriga engendra uma inteligibilidade mista entre o pensamento da história narrada e a apresentação intuitiva das circunstâncias, caracteres, episódios e mudanças de sorte que produzem o desenlace. Ao mesmo tempo, esse esquematismo constitui-se numa história com todas as características de uma tradição, não uma tradição morta, mas de inovação que pode sempre retornar aos momentos mais criativos do fazer poético (RICOEUR, 1994, p. 107). Isso nos leva ao terceiro momento do círculo da mimese.

### 2.2.2.3 Mimese III

Para que o círculo da mimese esteja completo, resta ainda o estágio da mimese III que ao mesmo tempo retoma e conclui o ato configurante de mimese II através do ato de leitura. "A narrativa tem seu sentido pleno quando é restituída ao tempo do agir e do padecer em *mimese* III" (RICOEUR, 1994, p. 110). Mimese III marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do leitor, isto é, do mundo configurado pelo poema e do mundo onde a ação se exibe juntamente com sua temporalidade.

O ato de leitura acompanha a configuração da narrativa e atualiza sua capacidade de ser seguida. É pela leitura, precisamente, que uma história é atualizada. Através do ato de leitura, o leitor recebe além do sentido da obra, sua referência, isto é, a experiência que ela faz chegar até a linguagem, o mundo e sua temporalidade que exibe diante de si (RICOEUR, 1994, p. 120).

O leitor deve ser levado a imaginar que o seu mundo é como se fosse o mundo do texto, com a finalidade de aumentar o conhecimento da realidade e refigurar a sua experiência. Esta é, na verdade, a verdadeira função da narrativa (seja ficcional, histórica ou mítica), a saber, conectar a arte à vida humana, 're-orientar' o olhar do leitor sobre a (sua) existência através da "lógica" da linguagem analógica (narrativa e metafórica), da regra do ver como e do ser como (FERNANDES, 2008, p.77).

Aquilo que é interpretado num texto é uma proposta de um mundo que poderia ser por mim habitado, no qual eu mesmo poderia projetar meus próprios poderes: "Diria que, para mim, o mundo é o conjunto das referências abertas por todos os tipos de textos descritivos ou poéticos que li, interpretei e amei" (RICOEUR, 1994, p. 122). O mundo aqui apreendido é o da práxis humana, uma vez que, o que é ressignificado pela narrativa, já foi pré-significado no nível do agir humano (o que explica mimese I).

Há nesse momento, o que Ricoeur chama de aumento icônico, ou seja, um aumento da legibilidade prévia que a ação deve aos seus interpretantes que já estão aí operando. É somente porque já pré-significada por todas as modalidades de sua articulação simbólica que uma ação pode ser sobre-significada.

A narrativa não está presa ao mundo da pura ficção ou da história enquanto ciência humana, já que há sempre uma dimensão narrativa na relação que cada homem estabelece consigo próprio. Essa tese de Ricoeur encontra seu eco na antropologia filosófica quando o autor aprofunda a ideia de *ipseidade*, um tipo de identidade que possui um entrelaçamento originário com a alteridade.

### 2.3 A IDENTIDADE NARRATIVA ENTRE A IPSEIDADE E A MESMIDADE

A proposta de Ricoeur, ao desenvolver a noção de identidade narrativa, não se completa sem a abordagem do que de fato vem a ser a identidade pessoal que só pode se articular na dimensão temporal da existência humana. Para o filósofo, o problema da identidade pessoal é o lugar da confrontação de dois conceitos: *mesmidade* e *ipseidade*. "E é porque essa grande distinção é desconhecida que as soluções trazidas ao problema da identidade pessoal, ao ignorar a dimensão narrativa, malogram" (RICOEUR, 1991, p. 140).

A noção de identidade como *mesmidade* está ligada ao étimo latino *idem*, trata-se de um conceito de relação e uma relação de relações. Duas ocorrências de uma mesma coisa designada pelo mesmo nome são uma e só mesma coisa. Assim, identidade aqui significa unicidade, o contrário de pluralidade, trata-se de uma identidade numérica, uma operação de identificação e reidentificação: a mesma coisa duas vezes, *n* vezes. Podemos falar daquele conjunto de caracteres imutáveis que permanecem no tempo e respondem a questão "o que sou?".

Já o conceito de *ipseidade*, está ligado a raiz latina *ipse*, trata-se da identidade qualitativa, a semelhança extrema que responde à questão "quem sou?". Essas duas componentes da identidade são irredutíveis uma à outra.

Estas duas primeiras ideias não são exteriores uma à outra. Em certos casos, a segunda serve de critério indirecto para a primeira, quando a reidentificação do mesmo é objecto de dúvida e de contestação; então, esforça-se para mostrar que marcas materiais (fotos, sinais, etc.) ou, em casos mais problemáticos, as lembranças de uma mesma testemunha, ou os testemunhos concordantes de várias testemunhas, apresentam uma tão

grande semelhança, por exemplo, entre um acusado agora presente um tribunal e o autor presumível de um crime antigo, que o homem hoje presente e o autor do crime são uma só e a mesma pessoa (RICOEUR, 2012, p. 109).

Há, porém, uma fraqueza do critério de similitude, no caso de uma grande distância no tempo, o que nos leva a apelar por uma terceira componente da noção de identidade, a *continuidade* ininterrupta entre o primeiro e o último estádio do desenvolvimento do que nós consideramos o mesmo indivíduo. Podemos considerar, por exemplo, o homem enquanto representação da espécie humana, desde o feto até sua velhice. O contrário desta noção de continuidade é precisamente o de descontinuidade, assim, com esse terceiro critério entra em jogo a questão da *mudança no tempo*.

É por conta deste fenômeno especial que precisamos evocar um quarto sentido da identidade-mesmidade, o princípio de *permanência no tempo* que deve estar na base da similitude e da continuidade numérica. A problemática da identidade pessoal irá precisamente buscar uma invariante relacional, dando-lhe a significação forte de permanência no tempo. E é aqui onde as coisas se complicam.

A ideia de permanência no tempo é facilmente relacionada a qualquer substrato imutável, seja uma substância, tal como concebida por Aristóteles, seja como uma categoria transcendental ao modo kantiano. De fato, a categoria kantiana de substância foi amplamente utilizada para se pensar a identidade, porém, ela está ligada à noção de *mesmidade*, de uma permanência numérica: "a permanência do real no tempo, isto é, a representação deste real como um substrato da determinação empírica do tempo em geral, substrato que permanece enquanto todo o resto muda" (RICOEUR, 2012, p. 110). Aqui surgem os problemas, uma vez que a noção de sipróprio parece recobrir o mesmo espaço da identidade-mesmidade.

As duas noções de identidade são, no entanto, irredutíveis uma à outra. O contrário de identidade numérica é pluralidade, enquanto o de identidade-permanência é diversidade. A identidade-unicidade não implica tematicamente o tempo, como a identidade-permanência. Mas, é essa noção de permanência que está presente em nosso espírito quando afirmamos a identidade de uma coisa, de uma planta, animal e do próprio ser humano (RICOEUR, 2012, p, 110).

Para demonstrar como a noção de si-próprio recobre à de *mesmidade*, Ricoeur aponta para o fato de que o si-próprio responde à questão "quem?", a mesma questão que colocamos de preferência no domínio da ação. Quando assinalamos um

agente a uma ação, fazemos uma adscrição, atestando que a ação é de posse daquele que o pratica. A esse ato, somamos um ato de imputação moral, de estimação segundo o bom e o justo.

Dir se-á: porquê este vocabulário desajeitado do si-próprio em vez do eu? Simplesmente porque a adscrição pode ser enunciada em todas as pessoas gramaticais: na primeira pessoa na confissão, na aceitação da responsabilidade (eis me), - na segunda pessoa na advertência, no conselho, na ordem (tu não matarás), - na terceira pessoa na narrativa, o qual vai precisamente ocupar-nos em breve (ele diz, ela pensa, etc.) O termo si próprio, ipseidade, cobre o leque aberto pela adscrição no plano dos pronomes pessoais e de todos os termos gramaticais que dependem dele: adjectivos e pronomes possessivos (meu, o meu - teu, o teu, - seu, sua, o seu, a sua, etc.), advérbios de tempo e de lugar (agora, aqui, etc.) (RICOEUR, 2012, p. 111).

Ricoeur insiste que há um corte ontológico que separa *idem* e *ipse*. O *ipse* pertence à esfera do ser, é capaz de se questionar sobre seu próprio modo de ser e se relacionar com o ser enquanto ser. O *idem* cabe à esfera das coisas, dadas e manipuladas, que podem ser de posse de alguém. O ponto de encontro de *idem* e *ipse* ocorre na questão relativa à permanência no tempo. Quando falamos de nós mesmos dispomos de dois modelos de permanência no tempo que podem ser resumidos pelos termos *caráter* e *palavra considerada*.

O caráter pode ser definido como "o conjunto das disposições duráveis com que designamos uma pessoa" (RICOEUR, 1991, p. 146), portanto, resulta ser facilmente indiscernível do *idem*. No entanto, a noção de disposição assinala uma significação temporal evidente: tanto ligada com a noção de *hábito*, seja a de um hábito em vias de ser adquirido ou já adquirido, já que o "hábito assim contraído, adquirido e tornado disposição durável, constitui um traço – um traço de caráter, precisamente –, isto é, um signo distintivo com o que reconhecemos uma pessoa". Como ligada à noção de *identificações adquiridas* pelas quais o outro entra na composição do mesmo. "Para uma grande parte, com efeito, a identidade de uma pessoa, de uma comunidade, é feita dessas *identificações-com* valores, normas, ideias, modelos, heróis, *nos* quais a pessoa, a comunidade se reconhecem. O reconhecer-se *no* contribui para o reconhecer-se *com...*" (RICOEUR, 1991, p. 147).

É na noção de caráter em que ocorre o recobrimento entre *ipse* e *idem*, de modo que não podemos pensar o *idem* de uma pessoa sem o *ipse*. Aqui, aos traços de caráter se integram os aspectos de preferências avaliativos que definem o aspecto

ético de caráter no sentido aristotélico. A identidade do caráter é "o quê" do "quem", não simplesmente um "quê" exterior a um "quem" de modo a ser possível distinguir, como na teoria da ação, o alguém que faz, daquilo que faz.

Outro modelo de permanência em que as duas espécies deixam de se recobrir, é o da palavra mantida na fidelidade à palavra dada.

A palavra mantida afirma uma manutenção de si que não se deixa inscrever, como o caráter na dimensão de alguma coisa em geral, mas unicamente naquela do quem?. [...] Uma coisa é a perseveração do caráter; uma outra, a perseveração da fidelidade à uma palavra dada. Uma coisa é a continuação do caráter; uma outra, a constância na amizade (RICOEUR, 1991, p. 148-149).

Essa maneira de opor os dois modos de permanência no tempo, abre um intervalo de sentido que é preciso preencher. Ricoeur encontra precisamente na identidade narrativa a mediação capaz de preencher esse intervalo. Assim, a identidade narrativa oscila entre um limite inferior, em que a permanência no tempo confunde *ipse* e *idem*, e um limite superior, em que o *ipse* coloca a questão de sua identidade sem precisar do *idem*.

Mais do que uma sequência de fatos isolados, há uma conexão entre os acontecimentos que compõem a vida de uma pessoa, sua história, carregada de significação. Dilthey formulara o conceito de *conexão de vida* considerando-o espontaneamente como equivalente ao de uma *história de uma vida*. Partindo dessa noção, Ricoeur propõe que a teoria narrativa da identidade pessoal tenta justamente articular, num nível superior de conceituabilidade, essa pré-compreensão histórica de conexão. A identidade narrativa é a identidade do *personagem* que é colocada na mesma dialética do si (RICOEUR, 1991, p. 168).

Num modelo causal de conexão, acontecimento e ocorrência são indiscerníveis, podem ser tratados a partir de uma descrição impessoal. Já num modelo narrativo de conexão, o acontecimento é definido por sua relação com a operação de configuração, participa da estrutura de concordância e discordância característica da intriga, sendo fonte de discordância ao surgir e de concordância ao fazer avançar a história. A identidade narrativa faz com que passemos da ação para o personagem, isto é, para aquele que faz a ação. "A identidade do personagem compreende-se por transferência para ele da operação de intriga primeiramente

aplicada à ação relatada; o personagem, diremos, é ele próprio intriga" (RICOEUR, 1991, p. 171).

A dialética de concordância e de discordância desenvolvida pela intriga da ação tem como corolário uma dialética interna ao personagem: enquanto na linha da concordância o personagem tira sua singularidade da unidade de sua vida, considerada uma totalidade temporal distinta de qualquer outro; na linha da discordância, essa totalidade temporal é ameaçada pelas rupturas de acontecimentos imprevisíveis. A síntese concordante-discordante faz com que a contingência do acontecimento contribua com a necessidade de uma história de vida ao que se iguala a identidade do personagem. "A narrativa constrói a identidade do personagem, que podemos chamar sua identidade narrativa, construindo a da história relatada. É a identidade da história que faz a identidade do personagem" (RICOEUR, 1991, p. 176).

Mas ainda é preciso inserir a dialética do personagem na dialética da *mesmidade* e *ipseidade*, para que no intervalo entre esses dois polos de permanência no tempo, a dialética do personagem, possa fazer seu papel de mediação.

A função de mediadora da identidade narrativa do personagem se confirma pelas variações imaginativas às quais a narrativa submete essa identidade. "Nesse sentido, a literatura revela-se um vasto laboratório para experiências de pensamento onde são postos à prova da narrativa os recursos de identidade narrativa" (RICOEUR, 1991, p. 176). Se por um lado, na experiência cotidiana, *mesmidade* e *ipseidade* tendem a se recobrir e até confundir, contar com alguém é tanto apoiar-se na estabilidade de seu caráter, quanto esperar que ele cumpra a palavra dada quaisquer que sejam as circunstâncias. Na ficção literária, existe um imenso espaço de variação entre as duas modalidades de identidade. Num extremo, o personagem é identificável e reidentificável como o mesmo, como nos contos de fadas e folclore. No outro extremo, a identidade do personagem deixa de ser um caráter e a intriga é posta à serviço do personagem.

A narrativa pode apresentar casos desconcertantes em que a ficção descreve a perda de uma identidade. Ricoeur cita como exemplo, o livro *O homem sem qualidades*, de Robert Musil, em que à medida que a narrativa se aproxima de uma anulação do personagem, ela própria deixa de ter a configuração de uma narrativa.

A erosão dos paradigmas [...] marca ao mesmo tempo a figuração da personagem e a configuração da intriga; assim, no caso de Robert Musil, a decomposição da forma narrativa, paralela à perda da identidade do

personagem, transpõe os limites da narrativa e induz a obra literária para a vizinhança do ensaio (RICOEUR, 1991, p. 177-178).

Devemos observar, no entanto, que mesmo diante deste fenômeno literário em que há um caso extremo de perda de identidade-mesmidade da personagem, não saímos ainda do problema da *ipseidade*. A negação do sujeito – o não-sujeito – ainda entra na categoria de sujeito pela via da negação. "Alguém coloca a questão: quem sou eu? Nada ou quase nada é a resposta. Mas é ainda uma resposta à questão quem, simplesmente conduzida à nudez da própria questão" (RICOEUR, 2012, p. 116).

A refiguração promovida pela narrativa confirma um traço de conhecimento do si próprio que ultrapassa o domínio da narrativa uma vez que o si-próprio só se conhece de maneira indireta pelo desvio dos signos culturais e mediações simbólicas que articulam a ação e, entre elas, as narrativas da vida cotidiana.

Do mesmo modo que a identidade do personagem se vai formando ao longo da intriga, também a identidade de cada indivíduo vai emergindo ao longo da história da sua vida, no decurso da sua existência histórico-temporal, a partir da intersecção dialogada e constante entre a subjectividade e a alteridade, entre a interioridade e o mundo em que se encontra projectada (RICOEUR, 2012, p. 78).

É esta a síntese concordante-discordante que cada indivíduo refaz ao longo de sua vida, continuamente. A identidade narrativa é uma interioridade unificada, uma subjetividade capaz de construir histórias sobre si, conferindo sentido ao inédito e colocando-o em sua história pessoal (FERNANDES, 2008, p. 81).

## 3 CONFISSÕES E A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE NARRATIVA

Nos capítulos precedentes, tivemos por objetivo lançar as bases que servirão de fundamento para a análise desenvolvida no presente capítulo. Com a interpretação da Filosofia Antiga e Medieval de Pierre Hadot, pudemos compreender como a Filosofia se estrutura através de um discurso teórico e de uma prática de vida, isto é, como um discurso exterior que busca ensinar é complementado com um discurso interior que orienta a ação humana, conduzindo o filósofo, dessa maneira, a um exercício de busca da verdade que constitui a própria identidade de seu ser.

Através da teoria da formação da intriga de Ricoeur, vimos o modo como a narrativa se estrutura e atravessa os limites da "pura ficção" já que existe uma dimensão narrativa em toda relação que o ser humano estabelece consigo mesmo e com o mundo que o circunda. O modo de compreender essa relação encontra ecos em modelos narrativos que servem de fundamento para o desenvolvimento de uma narrativa pessoal capaz de constituir a própria identidade.

Encontramos nas *Confissões* de Agostinho um rico exemplo de construção de uma identidade narrativa através do exercício da escrita, que pode ser entendido como a prática de um exercício espiritual, aos moldes do que Hadot nos mostra, afinal, a escrita de si de Agostinho se insere numa narrativa mais ampla, a narrativa cristã da História da Salvação. Ora, Agostinho busca narrar sua história a fim de compreender a si mesmo, organizando seu interior através da narrativa, que é ao mesmo tempo relato pessoal de acontecimentos vividos e inserção numa rede simbólica que orienta a visão de mundo – e de si mesmo – de Agostinho. Narrar é exercitar o espírito, exercitar o espírito é buscar a conformação com um modo de vida escolhido e adotado como aquele que trará a verdadeira felicidade, a plenitude da realização humana.

O objetivo desse capítulo, portanto, é compreender como Agostinho constitui seu *eu* a partir da escrita nas suas *Confissões*. Para isso, desenvolveremos dois pontos principais: o modo como as *Confissões* estão estruturadas e a análise de trechos que consideramos chave para a ilustração do procedimento de construção de uma identidade narrativa na obra.

# 3.1 ESTRUTURA DA OBRA E A NOÇÃO DE *CONFESSIO*

Dada a grande importância do pensamento de Agostinho para a História da Filosofia, muito já se escreveu sobre *Confissões*, sobretudo no campo filosófico. Segundo STREFLING, a obra pode receber o título de primeira obra literária "moderna", já que "explora extensamente os estados interiores da mente humana e a relação mútua existente entre a graça e a liberdade, que são temas dominantes na história da filosofia e da teologia ocidentais" (2007, p. 260).

A grande inovação das *Confissões* reside no fato de não corresponder a nenhum padrão conhecido na época, tanto do ponto de vista literário, quanto do filosófico, como afirma MAMMÌ (2017, p. 07). A obra como um todo apresenta um grande rigor argumentativo, sofisticação oratória, foi redigida como obra filosófica e religiosa, mas com uma extrema elaboração textual que busca analisar com profundidade todos os assuntos aí desenvolvidos.

Por abordar a vida e a conversão de seu autor, *Confissões* costuma ser considerada a primeira autobiografia da literatura ocidental, ainda mais por apresentar um modelo bem diferente daquele conhecido na literatura Antiga: não se trata da narrativa dos feitos heroicos — e por vezes até inventados — de grandes figuras da História, mas do relato das fraquezas de um homem que parece claudicar na vida até sua conversão que promove uma verdadeira revolução em todo seu ser. Toda a interioridade de Agostinho é colocada à mostra e fatos considerados insignificantes, a princípio, são importantes dentro de uma narrativa que se constitui à luz de uma narrativa universal: a história de todo homem cristão que vivencia em sua existência a queda, a redenção e a espera da vida eterna.

Costuma-se dividir as *Confissões* em duas partes: do livro I ao livro VIII, em que Agostinho trata de sua pré-conversão, a parte propriamente autobiográfica da obra, e do livro IX ao XIII, o período da pós-conversão, em que o filósofo trataria de temas filosóficos e teológicos, com destaque para a exegese do livro do Gênesis. Uma divisão mais adequada, porém, sugere três partes: do livro I a IX, a vida passada de Agostinho; o livro X, sua situação atual; e os livros XI a XIII, um comentário sobre o livro do Gênesis (STREFLING, 2007, p. 262).

Lorenzo Mammì, em sua introdução à *Confissões* para a Companhia das Letras, faz um interessante percurso sobre as possíveis motivações de Agostinho para a escrita da obra. Em primeiro lugar, é curioso notar como Agostinho volta com

frequência a seus textos em suas publicações e cartas para esclarecer finalidades, circunstâncias e até corrigir defeitos. Exemplo por excelência é a obra *Retractaciones* (Revisões), em que o bispo de Hipona dedica-se mais sistematicamente a repassar seus escritos. Mas *Confissões* não ganha destaque nas *Revisões* de Agostinho, ele a descreve brevemente e não esclarece o escopo imediato nem as circunstâncias de escrita da obra (AGOSTINHO, 2017, p. 09).

Mammì diz ser possível traçar uma genealogia que poderia apontar para as motivações de Agostinho: a prática corrente na época do autor de relatos de conversão, associados ou não a biografias de santos, e uma possível encomenda de uma biografia por parte de Paulino de Nola, homem que colecionava esse tipo de escritos e que havia encomendado um relato biográfico de Alípio, amigo e discípulo de Agostinho, redigido, ao final, pelo próprio Agostinho (AGOSTINHO 2017, p. 09).

Outra possível motivação estaria nas diatribes religiosas da época de composição das Confissões. Tratava-se de um período em que a Igreja africana estava dilacerada pela disputa entre católicos e donatistas, cujo argumento central era a nulidade dos sacramentos ministrados por sacerdotes considerados impuros por alguma culpa grave. Os donatistas chegavam a rebatizar fiéis que estivessem nessa situação e até elegeram seus próprios bispos alterando a hierarquia "contaminada" dos católicos. Agostinho era um dos bispos que não teria sua ordenação considerada válida, já que ministrada por Valério, que abjurara da fé durante a perseguição de Diocleciano, oitenta anos antes. Agostinho teve grande importância na disputa religiosa contra os donatistas, argumentando que os sacramentos são concedidos por Deus e apenas ministrados por sacerdotes, de modo que, ainda que a conduta deles seja imoral, os sacramentos recebidos de boa fé não podem ser invalidados. Vale a pena lembrar ainda, que o próprio Agostinho carregava suas culpas pessoais ao ter sido associado durante muitos anos à seita maniqueísta, de modo que Confissões também se tornam o meio de reconhecimento de seus próprios pecados e defesa da fé que passara a professar, frente aos ataques de seus inimigos (AGOSTINHO 2017, p. 10-11).

Mammì aponta ainda que a doutrina da predestinação poderia nos apresentar o motor das *Confissões* já que ela permeia toda a obra. No entanto, parece ser pouco provável que Agostinho tenha pensado toda a obra como uma demonstração factual de uma doutrina que estava elaborando, como uma espécie de estudo de caso (AGOSTINHO 2017, p. 12).

Como entender então a motivação de Agostinho? Mammì nos apresenta uma concepção chave das *Confissões*, consonante ao modo como aqui a entendemos: "As *Confissões* são, portanto, ao mesmo tempo, canto de louvor, exortação aos fiéis para compreender e amar a Deus e **exercício espiritual** que, já no ato da redação, tem poder de purificação e de elevação pessoal" (AGOSTINHO 2017, p. 13, grifo nosso).

Não podemos afirmar categoricamente os motivos que levaram Agostinho a não abordar mais detalhadamente *Confissões* em suas *Revisões*, ou qual dos fatores apontados acima tenha sido sua motivação primordial para a composição da obra. No entanto, voltando-nos para seu interior, podemos considerá-la como o resultado de uma prática espiritual, isto é, como um exercício, onde o que mais importa para o autor não é o resultado sistemático de suas análises, ainda que a obra traga em seu bojo temas filosóficos e uma exegese bíblica, mas, precisamente, o próprio ato de exercitar-se, a própria prática da escrita como fundamento de uma identidade constituída dentro da espiritualidade cristã.

O desenvolvimento da noção de "confissão", que dá título à obra, nos aponta mais claramente para o que Agostinho pretende desenvolver ao longo de sua narrativa. O termo *confessio* deriva etimologicamente de *confiteor* (*cum+fateri*), literalmente, "falar com", "falar junto", indicando qualquer pronunciamento público. No entanto, já no latim clássico, *confessio* passa a designar de preferência, um pronunciamento perante uma autoridade, geralmente um tribunal, daí seu sentido ainda corrente de admissão de uma falta ou um crime. Na literatura cristã, a *confessio* significa tanto a prática da Igreja primitiva de confissão dos pecados diante de uma assembleia, quanto a declaração de fé que, em épocas de perseguição, adquiria o sentido jurídico (AGOSTINHO 2017, p. 14).

Joseph Ratzinger identificou um sentido de *confessio* mais preciso em um ensaio publicado em 1957. De maneira geral, o autor aponta que no uso não cristão do termo, encontramos o sentido de "confessar", "não elogiar", apreendido não num sentido ético, mas como algo forçado, um infortúnio, uma vergonha. Mesmo no uso cristão do termo, há uma associação com o aspecto negativo de confessar os pecados, como aponta o próprio Agostinho ao comentar sobre como a igreja norte-africana recebe a palavra *confiteor*: batendo no peito (RATZINGER, 1957, p. 379).

A perspectiva de uma confissão também como um louvor, que é precisamente o sentido utilizado por Agostinho, como veremos, está ligado, segundo Raztinger, à teologia dos mártires. Ao serem colocados diante de um tribunal, os mártires são

extorquidos a uma negação, não uma confissão de fé, mas à medida que os cristãos confessavam sua fé e morriam, a *confessio* é incluída numa reafirmação dos valores cristãos, que dessa forma transforma a *confessio turpis* em *confessio gloriosa*, que não precisa ser forçada, mas é dada livremente (RATZINGER, 1957, p. 380).

Assim, Cipriano chega a afirmar que a confissão é "o ponto de partida para a glorificação", portanto, dentro do espírito da humildade cristã, a confissão adquire status positivo, como defende Optatus de Mileve, parte necessária da jornada de santificação dos mártires (RATZINGER, 1957, p. 380).

Mas a ideia da *confessio* como louvor está atrelada principalmente às Sagradas Escrituras, mais precisamente à linguagem dos salmos e da literatura de sabedoria. Os salmos "do sacrifício de ação de graças" nos apresenta o homem que se volta a Deus na aflição. Ele descreve sua angústia e a esperança na salvação que vem de Deus. Dessa forma, o salmo torna-se também parte do sacrifício prometido a Deus em busca da redenção. Portanto, a *confessio* é a um só tempo a confissão daquilo que aconteceu e o louvor de ação de graças pela manifestação da clemência divina.

Raztinger aprofunda-se ainda mais no uso específico que Agostinho faz da confessio em sua obra a partir do livro X, 1 onde se lê: "Com efeito, eis que amas a verdade, porque quem a pratica vem à luz. Quero praticá-la diante de ti em meu coração pela confissão, e diante de muitas testemunhas pelos meus escritos." (AGOSTINHO, 2017, p. 254). O trecho inicia-se com a citação de João 3,21 e nos dá os dois motivos principais de compreensão plena do uso que Agostinho faz da confessio.

Em primeiro lugar temos a citação do Evangelho de João: "Qui facit veritatem, venit ad lucem". Aqui, segundo Raztinger, encontramos uma das chaves da doutrina agostiniana da graça, pois o que o homem faz e pode fazer diante de Deus não é apresentar suas próprias obras, mas renunciar sua autoafirmação e reconhecer a bondade suprema de Deus e a consequente maldade de tudo aquilo que foi feito sem Ele. Dessa forma, na *confessio*, o homem se subordina à verdade, "faz a verdade" e pode, portanto, chegar a Deus. É aqui que a noção de *confessio* como louvor encontra eco em Agostinho. Não se trata de uma oposição entre a confissão dos pecados e o louvor a Deus, mas de uma confissão que se torna instrumento de louvor (RATZINGER, 1957, p. 385).

É notável também como a *confessio* é para Agostinho um processo interior. Ainda no livro X, 2 encontramos:

Pois a ti, Senhor, eu sou manifesto, seja o que eu for; e já disse qual é o proveito da minha confissão. E não a pronuncio pelos sons e palavras da carne, mas pelas palavras da alma e o clamor do pensamento, que teu ouvido conhece. Com efeito, quando sou mau, confessar a ti não é senão desgostar de mim mesmo, porque tu, Senhor, abençoas o justo, mas antes justificas o ímpio. Minha confissão, portanto, se faz diante de ti, em silêncio e não em silêncio: silenciosa pelo ruído, mas gritante pelo sentimento. E nada digo de justo aos homens que antes não o tenha ouvido de ti, ou então nada de justo ouves de mim que antes não me tenhas dito (AGOSTINHO, 2017, p. 255).

Vemos nessa passagem que a confissão adquire status diferente daquela confissão pública dos mártires, isso por sua ancoragem na doutrina da graça, o que resulta na incorporação da confissão no processo interior do perdão.

A ideia da *confessio* como um "fazer da verdade" inclui acima de tudo um movimento e progresso. Trata-se de entrar em si mesmo e aí render-se a Deus que está entronizado dentro do homem e do qual o homem está afastado por estar alienado de si mesmo. A *confessio* é um movimento de retorno a Deus, um alcançar a si mesmo e repousar em Deus. Aqui vislumbramos o eco do lema das *Confissões*: "inquietum est cor donec requiescat in te" que está no início do livro I e já se revela como uma descrição do caminho da *confessio*. Temos aqui um bom argumento, segundo Raztinger, de como *Confissões* possui uma unidade de composição, com todas suas partes entrelaçadas, uma vez que o motivo da obra ecoa ao longo de todos os livros (RATZINGER, 1957, p. 388).

O segundo motivo de compreensão da *confessio* em Agostinho reside na sua vinculação à ideia de sacrifício. Para o bispo de Hipona, a essência do sacrifício é a união do homem com Deus, que no homem pecador, assume a forma de reconciliação e de um movimento de retorno a Deus. Assim, a ideia de sacrifício assume um caráter ao mesmo tempo mais amplo e mais estreito que o nosso: mais estreito na medida em que sob esta ótica, apenas o sacrifício de Cristo é o verdadeiro sacrifício, pois só ele permaneceu em plena unidade com Deus, sendo capaz de unir a humanidade consigo mesmo e assim, conduzir o homem à sua unidade com Deus. É ainda um conceito mais amplo por compreender em si todo movimento de retorno da humanidade a Deus não separando culto e vida. Todos nós somos sacrifício por estarmos em direção a Deus. É isso que significa também a *confessio* como "*venire*"

ad lucem", isto é, o retorno da alienação à unidade com Deus (RATZINGER, 1957, p. 390).

A fecundidade de significados do termo *confessio* ajuda-nos a compreender qual o projeto que Agostinho buscou desenvolver em suas *Confissões*. Se a *confessio* é a um só tempo reconhecimento da bondade suprema de Deus e renúncia da autoafirmação humana que se volta ao seu criador para louvá-lo por sua clemência e busca afastar-se da alienação mundana para, no seu interior, encontrar o Deus escondido e unir-se plenamente a Ele, temos a descrição completa do movimento que Agostinho põe em ação ao longo de toda sua obra.

A busca pela unidade das *Confissões* não pode deixar de lado precisamente esse movimento de Agostinho de uma interiorização que é transcendente, porque leva a Deus e recolhe do mundo apenas aquilo que ajude nesse caminho de introspecção e manifeste o constante desejo da alma de afastar-se de tudo aquilo que impede o homem de chegar plenamente a Deus.

A escuta atenta da fonte da fala, o *verbum mentis*, palavra mental, deve "remontar à Palavra absoluta, o Verbo divino que ilumina a mente humana e permite a intuição imediata, eterna e universal das verdades últimas" (AGOSTINHO, 2017, p. 17). Esta Palavra absoluta é intuição pura e só pode ser apreendida e transmitida por analogia, projetando-a no plano do pensamento discursivo. Se a fala não pode dizer plenamente o objeto sublime, pode para ele apontar através do esforço de transcender a si mesma expondo seus limites e deixando transparecer sua origem.

Na tradição literária da Antiguidade encontramos uma preocupação com a escolha correta do estilo que se deve utilizar para tratar de cada tipo de assunto. Agostinho não escapa à tradição ao conceber também os três níveis tradicionais de estilo seguindo as indicações de Cícero, especialmente no *Orator*:

Para o ensino e exegese, recomenda o estilo baixo, o qual, segundo Cícero, se não deve ser adornado, nem por isso pode ser displicente ou incorreto; o médio (temperatum), onde as figuras retóricas têm seu lugar natural, caberia ao elogio e à repreensão, à admoestação e à dissuasão; e o estilo grandioso e sublime, que não exclui mas também não depende das figuras retóricas, deveria suscitar os grandes transportes de emoção, destinados a induzir os homens à ação (AUERBACH, 2012, p. 36).

A compreensão de Cícero quanto aos três níveis de discurso se dá de maneira absoluta de modo que, por exemplo, *baixo* é o discurso utilizado para falar realmente de coisas baixas, como assuntos de dinheiro e demais acontecimentos cotidianos que

devam ser esclarecidos ao longo de um discurso forense. Mas o orador cristão, diante desses três níveis de discurso, sentirá dificuldades de separar os temas possíveis, já que o tema do orador cristão é sempre a revelação cristã, isto é, sempre um tema elevado, nobre, nunca mediano ou baixo. Assim, Agostinho segue a tripartição ciceroniana apenas quanto aos modos de apresentação de um discurso que devem variar para ser inteligíveis e eficazes (AUERBACH, 2012, p. 39).

Se para o orador cristão o tema é sempre elevado, a necessidade do uso de um discurso baixo se apresenta como uma finalidade didática, de ensinar a doutrina a pessoas com diferentes níveis de instrução. Mas, podemos depreender outro motivo para que o discurso baixo tenha uma importante função na oratória cristã.

O termo latino *humilis* está relacionado a *humus*, "solo" e literalmente significa "baixo", ou "em lugar baixo" ou ainda "de baixa estatura". Em sentido figurado, o termo assumiu diversas acepções, desde de "insignificante", num sentido bem abrangente, até para designar falta de poder ou prestígio na esfera política e social, também passando pela esfera moral para designar ações e atitudes baixas e indignas. Na esfera cristã, adquiriu também um sentido positivo de modéstia, sábia moderação, pia obediência, mas na literatura pagã, o sentido pejorativo prevaleceu. (AUERBACH, 2012, p. 43-44)

A partir desse significado de grau ou nível inferior, *humilis* tornou-se uma designação para o estilo baixo: *sermo humilis*. Com a introdução do termo às teorias cristãs e medievais, passou a ser utilizado em todas as línguas românicas e em inglês. Por outro lado, *humilis* tornou-se o termo mais importante para designar a Encarnação dentro da literatura cristã latina, tanto para designar a vida, como os sofrimentos de Cristo (AUERBACH, 2012, p. 45).

A humildade da Encarnação alcança sua força máxima no contraste com a natureza divina, constituindo-se dessa maneira a antítese paradoxal mais profunda da doutrina cristã: homem e Deus, baixeza e altura, *humilis et sublimis*, extremos inconcebíveis, incomensuráveis: *peraltissima humilitas* (AUERBACH, 2012, p. 46)

Ligada a essa ideia de uma humilhação concreta da divindade encontramos a *humilitas* social e espiritual dos destinatários da doutrina, uma vez que Deus despreza os grandes e poderosos para chamar a pobres pescadores e publicanos para serem seus discípulos.

Um terceiro grupo de ideias muito importante para nós trata da *humilitas* do estilo das Sagradas Escrituras. Para muitos pagãos cultos, a literatura paleocristã, tanto grega, como latina, foi considerada ridícula, confusa e repugnante, tanto em relação a seu conteúdo, como forma. Mas isso não fez que cristãos letrados estabelecessem alguma correção ou propusessem uma superação do estilo nas traduções realizadas dos textos sagrados. Todas as traduções latinas anteriores à tradução da Vulgata de São Jerônimo, conquistaram autoridade nas comunidades cristãs e, mesmo a tradução da Vulgata, não destruiu a atmosfera já instituída anteriormente (AUERBACH, 2012, p. 51).

Agostinho protagoniza uma inversão dialética quanto ao estilo das Sagradas Escrituras: se antes de sua conversão ele estava entre os homens letrados que não acreditavam poder superar sua aversão ante a linguagem utilizada no texto sagrado, após sua conversão, passa a entender a autoridade das Sagradas Escrituras.

O estilo "baixo" das Sagradas Escrituras pode ser caracterizado com o termo humilis, que também expressa humildade. O propósito desse estilo é tornar o texto sagrado acessível a todas as pessoas, ainda que seu conteúdo não seja imediatamente compreensível, já que contém mistérios, sentidos ocultos e trechos obscuros. No entanto, nada disso é expresso através de uma retórica elevada que afasta os ouvintes mais simples. Não é preciso erudição para compreender aquilo que as Escrituras expressam, mas autêntica humildade para que os mistérios que ela contém sejam aos poucos desvelados, sem, no entanto, jamais se esgotar (AUERBACH, 2012, p. 57).

Agostinho incorpora o estilo baixo das Escrituras ao tratar de sua vida: em suas *Confissões*, o autor toca nos temas da Revelação divina, isto é, naqueles mistérios nunca completamente revelados pela inteligência humana. A mescla de estilo presente no texto revela a intenção de Agostinho de adotar a linguagem bíblica para narrar sua própria vida, já que é esse o modelo narrativo escolhido para a construção da narrativa do seu *eu*.

Podemos tomar como exemplo dois trechos do livro I das *Confissões*:

Mas por que se admirar de que eu fosse levado a tais futilidades e andasse para fora de ti, meu Deus, quando me propunham como modelo homens que tinham vergonha de serem repreendidos por terem relatado atos inocentes com algum barbarismo ou solecismo, mas que, se narrassem seus atos de libido com palavras castiças, segundo as regras da sintaxe e *com copiosa* 

*elegância*, eram louvados e se orgulhavam disso? Vês isso, Senhor, e te calas, *magnânimo*, *muito misericordioso e veraz* (p. 58-59).

Vê, Deus Senhor, pacientemente como sempre vês, vê com que cuidado os filhos dos homens respeitam as regras das sílabas que herdaram dos que falaram antes deles, e negligenciam as regras eternas que receberam de ti para a salvação perpétua. Respeitam e ensinam as antigas convenções sobre aqueles sons a tal ponto que, se alguém pronunciar a primeira sílaba da palavra "homem" sem aspiração, contra as regras gramaticais, isso incomoda mais os homens do que alguém, sendo homem, odiar outro homem contra teus preceitos. Como se alguém pudesse julgar a inimizade de um homem mais perniciosa do que o próprio ódio que cultiva em si, ou pudesse devastar mais gravemente a vida de alguém, perseguindo-o, do que devasta seu próprio coração, odiando. E certamente a ciência das letras não é mais profunda do que aquilo que está gravado em sua consciência: que ele faz a outro o que não queria que fosse feito a ele. Como és secreto, tu que habitas nas sumidades em silêncio, Deus único grande que, conforme uma lei inesgotável, derramas a punição da cegueira sobre as ambições ilícitas, quando um homem de eloquência, perante um homem juiz, cercado por uma multidão de homens, perseguindo um inimigo com enorme ódio, toma o maior cuidado em não dizer, por erro de regência, "entre aos homens", ao passo que não se preocupa de extirpar, pelo furor de sua mente, um homem da comunidade dos homens (p.59-60).

Os dois trechos transcritos acima podem nos dar um bom exemplo do que aqui, seguindo Auerbach, tentamos delinear como o *sermo humilis* e que marca profundamente a estrutura toda das *Confissões*. Ora, Agostinho parte de uma imagem realista: convenções de linguagem aprendidos durante o estudo da língua grega, instrução formal a qual sabemos que Agostinho, assim como qualquer outro aluno daquele tempo, era submetido, para examinar a moralidade que orientava as ações de seus mestres, homens respeitados que eram colocados como exemplo para seus alunos.

Agostinho dirige-se a Deus, seu grande interlocutor, que o coloca diante de si mesmo fazendo com que ele seja capaz de analisar sua própria consciência e buscar em seu interior a motivação profunda de seu coração, que por sua vez, reflete a motivação dos corações de seus mestres. Aquilo que as mentes superficiais dos doutos considera vergonha diante dos homens: barbarismos, solecismos e erros de regência, não passa de futilidades aos olhos de Deus. Mas aquilo que é considerado vergonha aos olhos de Deus, atos libidinosos, devastação do coração pelo cultivo do ódio e ambições ilícitas, são motivos de honrarias para os homens.

Duas lógicas são contrapostas: a lógica mundana, do homem que se encontra fora de Deus e, consequentemente, fora de si mesmo, em busca de honrarias e a

lógica divina, que coloca o homem diante de sua própria consciência e o faz voltar-se para o amor divino que se expressa no amor ao próximo.

Aqui vemos as três principais características do *sermo humilis* destacadas por Auerbach (2012, p.75): 1) Um discurso que é acessível a todos: Agostinho parte de uma imagem realista; 2) Voltado para a caridade: denuncia o embotamento humano que leva ao ódio contra o outro e sua exclusão da própria comunidade; 3) Secretamente sublime e próximo da comunidade cristã: retomando as palavras do salmista, Agostinho dirige-se a Deus que tudo vê, que habita nas sumidades e que é o único capaz de julgar a consciência humana porque é seu Criador.

A partir da adoção de um *sermo humilis* e do modelo narrativo das Sagradas Escrituras, Agostinho passa a narrar sua vida e, assim, tecer a intriga que entrelaça a contingência de sua vida com a necessidade que passa a se impor através do exercício da escrita que se torna modelo de leitura e atribuição de sentido da própria vida e modelo para todos aqueles que entram em contato com essa narrativa.

## 3.2 EXERCÍCIO ESPIRITUAL E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NARRATIVA

Vimos com Ricoeur que a identidade narrativa é constituída a partir da refiguração do tempo decorrente do cruzamento recíproco da história e da ficção narrativa. Quando nos voltamos para o passado, deparamo-nos com seu caráter irrecuperável, fatos que passaram a fazer parte da nossa memória e que são invocados pela imaginação para se transformarem em uma narrativa em que nos tornamos a personagem principal, o agente e o responsável por nossas ações formando um tipo de intriga em que as contingências de nossa vida se tornam necessidade ao assumir o caráter narrativo. Identidade e ipseidade se cruzam a fim de superar a aporia da permanência no tempo.

A identidade como *idem* busca responder à questão metafísica *o que é?* enquanto a identidade como *ipseidade* responde à pergunta *quem?* Em suas *Confissões*, Agostinho responderá a essas questões por meio de um processo dialógico que o coloca diante de Deus que, por sua vez, o (re)coloca diante de si mesmo, num contínuo movimento de abertura ao transcendente – capaz de revelar seu *idem* – e retorno ao imanente que reflete seu caráter de agente ético das ações – seu *ipse*.

## Quem é aquele que se coloca diante de Deus para o invocar?

Quer te louvar o homem, fragmento qualquer de tua criação, que anda em círculos carregando sua mortalidade, anda em círculos carregando a prova de seu pecado e a prova de que *tu resistes aos soberbos* – contudo, o homem quer te louvar, este fragmento qualquer de tua criação (AGOSTINHO, 2017, p. 37).

Neste pequeno trecho, Agostinho, já no início de suas *Confissões*, nos apresenta a imagem daquilo que concebe de seu ser: um homem comum – *fragmento qualquer da criação* – pecador e, por isso, mortal, que se coloca diante de Deus para o louvar, um louvor que é ao mesmo tempo reconhecimento da superioridade divina e confissão da soberba que o manteve longe dAquele que é o fim último de toda criatura.

Através de um jogo de ideias, Agostinho se questiona sobre o que é anterior: a invocação ou o louvor? O conhecimento ou a invocação? É preciso conhecer a Deus para então invocá-lo ou invocá-lo para assim o conhecer? Mas é possível invocar aquele em que não se acredita? Dessa forma, Agostinho chega à fé, dom de Deus que inspira o coração do homem a invocá-lo. A invocação chama Deus para o interior do homem, mas isso só é possível porque Deus já está dentro do próprio homem, que só existe, só é, porque Deus habita seu interior.

Mas então, eu também, por que peço que venhas para dentro de mim, eu que não seria, se tu já não estivesses em mim? [...] Portanto, meu Deus, eu não seria, não seria absolutamente, se tu não estivesses em mim. Ou antes, eu não seria se não estivesse em ti – em ti, a partir do qual, pelo qual e no qual tudo é? É assim mesmo, Senhor, é assim mesmo (AGOSTINHO, 2017, p. 38).

A revelação da identidade humana passa pela revelação da identidade divina, já que para conhecer a si mesmo é preciso que o homem volte para seu interior, onde está Deus, origem e princípio de tudo aquilo que é. Mas, precisamente por ser Deus, sua identidade não pode ser totalmente compreendida pela mente humana, criatura finita, que jamais poderá conter toda essência divina. No entanto, Deus se dá a conhecer através da Revelação, nos mostra sua face na Encarnação e nos dá acesso ao seu modo de ser. Pelas palavras do salmista, Agostinho invoca a Deus reconhecendo aquilo que Ele é – que Agostinho pode conhecer por meio de sua Revelação – e dessa forma, pode reconhecer sua própria essência. Trata-se de um

círculo virtuoso que nunca se esgota e que Agostinho expressa no mote: "Tu o incitas, para que goste de te louvar, porque o fizeste rumo a ti e nosso coração é inquieto, até repousar em ti" (2017, p.37).

Para que Agostinho chegue à narrativa dos fatos de sua vida, é preciso que antes deixe claro o ciclo virtuoso que é pressuposto para o entendimento da intriga que passa a tecer. Ora, os fatos que Agostinho escolhe narrar não são tomados de modo aleatório, há um entrelaçamento de uma narrativa que segue um tempo cronológico na sucessão dos acontecimentos com uma necessidade que vai se impondo à medida que esses acontecimentos são integrados a um modelo narrativo que dá sentido à toda contingência da vida do autor: a história da salvação humana.

É assim que Agostinho volta-se para a narrativa de sua vida a partir de sua formação no tempo:

Aqui me acolheram as consolações de tua compaixão, segundo aprendi pelo meu pai e mãe carnais, do qual e na qual me formaste no tempo; de fato, eu não lembro. Receberam-me as consolações do leite humano, e não era minha mãe ou minhas amas que enchiam a si mesmas os seios, mas tu me davas através delas o alimento da infância, conforme estabeleceste, e as riquezas que colocaste até o fundo das coisas (2017, p. 42).

Agostinho volta-se ao seu *ipse*, isto é, para configuração de sua identidade enquanto um agente ético que atribui valor às suas ações. Até mesmo as ações realizadas por ele ainda bebê são passadas em revista e ganham significado no todo de sua narrativa.

Pouco a pouco começava a perceber onde estava, e queria manifestar minhas vontades àqueles que poderiam satisfazê-las, e não conseguia, porque aquelas estavam dentro, e estes, fora, e não podiam penetrar minha alma com nenhum de seus sentidos. Então me lançava em gestos e sons, sinais que imitavam minhas vontades, pelo pouco que podia, da maneira que podia: mas não eram realmente semelhantes. E quando não me obedeciam, ou por não entender, ou para não me prejudicar, indignava-me que adultos não se submetessem e gente livre não me servisse, e vingava-me deles chorando. Aprendi isso com os bebês que pude observar, e eles, inconscientemente, me mostraram melhor o que eu fui do que fizeram, cientemente, os que me criaram (2017, p. 42).

Parece demasiado escrupuloso que Agostinho atribua valor moral às ações de um bebê que busca a satisfação de suas necessidades e até mesmo irrelevante que inicie a narrativa dos fatos de sua vida a partir desse recorte. No entanto, o que interessa a Agostinho não é o que o seu comportamento de bebê importa por si

mesmo, mas o que ele revela de sua identidade e que o conecta à identidade de todos os outros seres humanos: a culpa original.

Escuta, Deus: "Ai dos pecados dos homens!". Um homem diz isso, e tu tens piedade dele, porque tu o fizeste, e não fizeste seu pecado. Quem me lembrará dos pecados da minha infância — porque *ninguém é livre do pecado diante de ti, nem o recém-nascido, que tem apenas um dia de vida sobre a terra?* (2017, p. 44).

Se a história da salvação é também a história de Agostinho, sua inserção na trágica queda, que marca a vida de todo homem sobre a terra, não pode estar fora de sua narrativa.

Segundo a doutrina cristã, Deus quis revelar-se aos seres humanos desde a criação e assim o fez de maneira gradual, preparando-os por etapas para receber a Revelação sobrenatural que faz de Si próprio e que vai culminar na Encarnação de Jesus Cristo. Mesmo com a queda, essa Revelação não é interrompida, Deus promete a redenção e dá aos homens a esperança da salvação (CIC § 52, 53).

No livro do Gênesis, conhecemos a narrativa da criação e da queda do ser humano. Através de uma linguagem feita de imagens, mas que afirma um acontecimento primordial, vemos que toda a história humana está marcada pela falta original cometida livremente por nosso primeiros pais (CIC § 390).

Esta falta primordial consiste na desobediência a Deus, onde o homem desconfia de seu criador e abusa da liberdade dele recebida. No pecado de Adão estão implicados todos os seres humanos que a partir daí, sofrerão todas as consequências desta falta original, a começar pela mortalidade.

O grande símbolo da narrativa da queda do Gênesis é a árvore do conhecimento do bem e do mal, de cujo fruto Deus proibira Adão e Eva comer, pois o dia que dela comessem, teriam que morrer. Mas, tentada pela serpente que afirmava que ao comer da árvore Adão e Eva seriam como Deus, "versados no bem e no mal", Eva decide provar do fruto da árvore proibida: "Então a mulher percebeu que a árvore tentava o apetite, era uma delícia de ver e desejável para adquirir discernimento. Pegou o fruto da árvore, comeu e ofereceu ao seu marido, que comeu junto com ela (Gn 3, 6).

A imagem da árvore é amplamente difundida tanto no Antigo como no Novo Testamento. No livro do Gênesis temos a árvore da vida, no centro do Éden, e a árvore do conhecimento do Bem e do Mal (Gn, 2, 9); em Ezequiel, as árvores frutíferas da

terra prometida, cujas "folhas não murcharão nem seus frutos acabarão" (Ez, 47, 12). No Novo Testamento, no livro do Apocalipse, encontramos novamente a imagem da árvore da vida, no centro da praça da Jerusalém Celeste, árvore que frutifica durante todo o ano e cujas folhas são medicinais para todas as nações (Ap, 22, 2-5).

Podemos pensar também na tradição que relaciona a árvore à cruz de Cristo, comparação estabelecida ainda pelos poetas cristãos dos primeiros séculos, especialmente Venâncio Fortunato que no poema *Item de Sanctae Crucis Signalaculo* associa a cruz à árvore do jardim do Éden, conectados pela ideia da *madeira* (PONDIAN, 2011, p.171). Na mitologia cristã, a madeira da cruz de Cristo viria de uma árvore plantada por Seth, filho de Adão, sobre o túmulo de seu pai. Segundo a *Lenda Áurea*, de Jacobus de Voragine, um anjo teria entregado a Seth precisamente o ramo da árvore que gerou o fruto proibido causa do pecado original. Tal ramo teria constituído uma árvore que perdurara ainda no tempo do rei Salomão. O rei a teria usado para construir uma ponte sobre um lago, mas a rainha de Sabá vira que nesta madeira padeceria o salvador do mundo. De fato, a *Lenda Áurea* relata que mais tarde, os judeus teriam usado essa madeira para fazer a cruz de Cristo (NICKELL, 2007, p.82).

Assim, no poema de Fortunato, a partir do verso 27, encontramos a seguinte imagem que retoma essa antiga tradição:

Arbor dulcis agri, rorans e córtice nectar. Ramis de cuius uitalia crismate fragrant. Excellens cultu. Diua ortu, fulgida fructu. Deliciosa cibo et per poma suauis in umbra. Em Regis magni gemmantem et nobile signum. Murus et arma uiris, uirtus, lux ara precatu.

Doce árvore dos campos, que verte gota a gota o néctar da casca, Cujos ramos exalam o perfume dos óleos vitais, Excelsa pelo porte, divina pela origem, luminosa pelo fruto Deliciosa pelo alimento e pelos doces frutos na sombra, Eis o nobre e precioso símbolo do rei magno, Muro e armas para os varões, virtude, luz, altar para a prece (PONDIAN, 2011, p.168 - 169).

Também em Agostinho encontramos a imagem da árvore como um forte símbolo: nas famosas cenas do roubo das peras, no livro II e no relato de sua conversão, no livro VIII. Vejamos cada uma delas.

O roubo das peras é contado por Agostinho da seguinte forma:

Certamente, o roubo é punido por tua lei, Senhor, e pela lei inscrita no coração dos homens, que nem a iniquidade consegue apagar: que ladrão, de fato, tolera serenamente outro ladrão? Nem se ele for rico e o outro, compelido pela miséria. Eu também quis cometer um roubo, e não o fiz impulsionado por alguma carência, a não ser penúria e fastio de justiça, e a fartura de iniquidade. Pois roubei algo que tinha em abundância e muito melhor, e não pretendia gozar daguilo que procurava pelo roubo, mas do próprio roubo e do pecado. Havia perto de nossa vinha uma pereira, carregada de frutos pouco convidativos tanto pelo aspecto como pelo sabor. Para sacudi-la e espoliá-la, encaminhamo-nos, adolescentes celerados, noite adentro — porque, por um hábito pernicioso, ficávamos brincando na praça até tarde — e arrancamos dela uma grande quantidade de frutos, não para nosso banquete, mas para jogá-los aos porcos; ainda que tenhamos comido alguns, fizemos aquilo pelo prazer do proibido. Eis meu coração, Deus, eis meu coração, de que tiveste piedade no fundo do abismo. Eis meu coração, que te diga agora o que buscava ao ser mau gratuitamente, e se havia outra causa de minha maldade senão a própria maldade. Era feia, mas eu a amava: amava perecer, amava minha queda, não aquilo pelo qual caía, mas minha própria queda eu amava, alma torpe que abandonando teu baluarte ia para o extermínio, desejando não algo infame, e sim a própria infâmia (2017, p. 68 – 69).

O roubo das peras está intrinsecamente ligado à narrativa bíblica da queda. Novamente, Agostinho não pretende chamar atenção para o episódio em si, mas para o que ele significa dentro do modelo narrativo que utiliza para narrar sua própria vida. Agostinho não apenas reconhece ser herdeiro do pecado original, assim como todos os outros homens, mas coloca-se como protagonista do pecado, digno de receber toda culpa dele consequente. Assim como Adão e Eva não necessitavam do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, Agostinho e seus companheiros não precisavam das peras por algum tipo de carência, mas as queriam por pura iniquidade, não era o fruto que os apetecia, mas o gozo do próprio roubo, assim como o que apeteceu Eva e, depois Adão, foi o gozo que querer ser como Deus.

É interessante notar que Agostinho não comete o delito sozinho, está rodeado de amigos, o que aponta para a universalidade do pecado original, pois com Adão, todo o gênero humano também pecou.

A contingência de fatos pueris que podem parecer sem importância em comparação a outros fatos relatados por Agostinho – como seu percurso acadêmico, a morte de seu filho, e até mesmo sua conversão – se impõem na narrativa agostiniana de modo a compor um todo verossímil e compreensível. Dessa forma, Agostinho vai formando sua identidade narrativa ao se colocar totalmente implicado na tecitura de sua intriga da qual não tem controle, sendo sua tarefa apenas a de lhe conferir sentido.

Assim como o relato bíblico da queda é seguido pela promessa da salvação "ponho hostilidade entre ti e a mulher, entre tua descendência e a dela: esta ferirá tua cabeça quando tu ferires seu calcanhar", prefigurando a Encarnação de Cristo no seio da Virgem Maria, a narrativa de Agostinho de sua queda e consequente vida de pecado, encontra sua redenção.

No livro VIII encontramos o seguinte relato:

Mas, do fundo arcano de onde essa profunda meditação trouxe e amontoou perante meu coração toda a minha miséria, surgiu uma grande tempestade, carregando chuva intensa de lágrimas. E para deixar que ela se manifestasse em todos os seus ruídos — a solidão me parecia mais adequada à tarefa de chorar — levantei-me e me afastei de Alípio, para ficar onde sua presença não me fosse onerosa. Encontrava-me nesse estado, e ele o percebeu: com efeito, acho que dissera algo em que o som da minha voz já parecia grávido de choro, e então me levantei. Ele permaneceu onde nos sentávamos, muito estupefato. Eu me joguei não sei como sob uma figueira, e soltei as rédeas às lágrimas; rios derramaram de meus olhos, sacrifício aceitável para ti, e te disse muitas coisas, não com estas palavras, mas com este sentido: "E tu, Senhor, até quando? Até quando vai tua ira, Senhor? Não guardes memória das faltas de nossos antepassados". Com efeito, sentia que eram eles que me retinham. Lançava gritos miserandos: "Por quanto tempo, por quanto tempo 'amanhã e amanhã'? Por que não agora? Por que não acabar neste instante com minha indignidade?".

Dizia isso e chorava, no despedaçamento amarguíssimo de meu coração. E eis que de uma casa próxima ouço uma voz, como de meninos ou meninas, não sei, que diziam e repetiam sem parar, cantando: "Pega, lê, pega, lê". Imediatamente, mudando de expressão, comecei a cogitar se alguma vez, em algum tipo de brincadeira, as crianças costumavam cantar algo parecido, mas não me ocorreu tê-lo ouvido em lugar nenhum; então, reprimido o impulso das lágrimas, me levantei, julgando que não podia interpretar aquela ordem divina de outra maneira, senão abrindo o livro e lendo o primeiro versículo que encontrasse. Com efeito, ouvira sobre Antão que ele se sentiu admoestado por uma leitura do Evangelho, à qual assistiu por acaso, como se fosse dirigido a ele o que se lia: "Vai, vende os teus bens e dá o dinheiro aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me", e por tal oráculo foi imediatamente reconduzido a ti. Voltei rapidamente, portanto, ao lugar onde se sentava Alípio: ali, de fato, deixara o livro do apóstolo, quando me levantara. Peguei-o, abri-o e li em silêncio o versículo sobre o qual primeiro caiu meu olhar: "Não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes, mas vesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne". Não quis ler mais, nem era preciso. Porque, logo que acabei aquela frase, foi como se uma luz de certeza derramada no meu coração dissipasse todas as trevas da dúvida (2017, p. 220 - 222).

Eis o relato da conversão de Agostinho, o momento em que suas dúvidas são dissipadas e ele por fim decide-se pelo caminho cristão. Não é por acaso que é precisamente sob uma figueira que Agostinho dá o passo decisivo de sua conversão. Se numa árvore deu-se o roubo que escancara sua iniquidade e o gozo de seu

coração pelo mau, é também numa árvore que se dá seu arrependimento e mudança de vida.

Dessa forma, o processo de constituição da própria identidade se dá em Agostinho segundo o modelo narrativo bíblico ao entrelaçar a sucessão cronológica de sua vida com os símbolos que traduzem verdades fundamentais da vida humana em sua relação com Deus e consigo mesmo, segundo a concepção cristã. Agostinho parte de uma lógica dialógica que tem início em Deus – Aquele que toma a iniciativa de ir ao encontro do homem e comunicar-lhe sua vida divina – passa pelo interior do homem que aí descobre não somente a Deus, mas a si próprio e se volta para a finalidade última de seu ser: repousar em seu criador.

Todo esse processo é exteriorizado por meio da escrita. Agostinho tece a intriga de sua vida a partir da escrita de si mesmo. Essa escrita ao ser exteriorizada em identidade narrativa cumpre uma dupla função: de ordenadora dos fatos de uma vida particular distendidos no tempo capaz, portanto, de desempenhar uma função retroativa sobre o sujeito/personagem da intriga constituída e de modelo narrativo que se dirige a um leitor. O texto literário por si só é incompleto em sua função referencial, de modo que precisa ser devolvido à vida da ação pela sua eficácia refiguradora através da leitura. Assim, a narrativa possui uma função mediadora que precisa da recepção do leitor para ter seu sentido completado.

A narrativa de Agostinho atravessou os séculos e é até hoje referencial de escrita para a literatura ocidental. O leitor que a recebe entra em contato com um processo que pode repetir e, assim, transformar num método de configuração da própria identidade, precisamente pela função mediadora de sua narrativa capaz de conduzir a uma reflexão ética que pode servir, ao mesmo tempo, como inspiração e referencial do agir concreto, enquanto imenso repositório de sabedoria prática.

## CONCLUSÃO

Para Aristóteles, na *Poética*, a origem da poesia – e com ela a da arte de narrar – está situada no prazer da imitação: "Ao que parece, duas causas, e ambas naturais, geraram a poesia. O imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado" (ARISTÓTELES, 1993, p.27).

Para Aristóteles somos, portanto, imitadores por natureza, sentimos prazer em imitar. Gostamos de representações de coisas que nos são familiares, temos interesse em ver outras pessoas representando coisas ou mesmo outras pessoas. Até mesmo a representação de coisas grotescas atrai nossa atenção:

Sinal disso é o que acontece na experiência: nós contemplamos com prazer as imagens mais exatas daquelas mesmas coisas que olhamos com repugnância, por exemplo, [as representações de] animais ferozes e [de] cadáveres. [...] tal é o motivo por que se deleitam perante as imagens: olhando-as, aprendem e discorrem sobre o que seja cada uma delas, [e dirão], por exemplo, "este é tal". Porque, se suceder que alguém não tenha visto o original, nenhum prazer lhe advirá da imagem, como imitada, mas tão-somente da execução, da cor ou qualquer outra causa da mesma espécie (ARISTÓTELES, 1993, p.27-8).

Se aprendemos algo com a representação, significa que ela não se trata apenas de uma replicação, mas é capaz de alterar a nossa experiência do original representado. O simples fato de irmos à representação de uma peça no teatro, já altera a nossa relação com aquilo que está sendo imitado. Neste sentido, a representação se mostra diferente da experiência real, mas depende dela para sua própria existência, remete diretamente ao real.

Se a Poética se circunscrevia a uma teoria da imitação que tornava a representação tributária da preexistência (o conceito de ficção não se apresentava formulado), Aristóteles, ainda assim, compreendia o efeito da representação a partir da distância interpretativa produzida pela diferença entre a representação e o representado, pela diferença-semelhança que possibilitava que ações, personagens e situações contingentes, ao se mostrarem semelhantes ao real mas não limitadas por ele, pudessem transcender a própria contingência para remeterem a conteúdos de abrangência universal e interesse coletivo (CHAGAS, 2013, p. 67).

O exercício que Agostinho realiza com a escrita das suas *Confissões* é o de narrar a própria história – imitar a realidade de sua própria vida – a partir de um molde

narrativo que o insere numa história que lhe transcende. Agostinho empreende um diálogo consigo mesmo, fruto, antes de mais nada, de um diálogo interior, de uma descoberta de si que só é possível porque tem seu ponto de partida em Deus. É Ele o princípio e o termo do diálogo estabelecido.

Quando Agostinho se põe a narrar sua vida estabelece uma relação distinta com a realidade, passa a ser um observador de sua própria história, o que provoca o surgimento de uma diferença entre a representação e aquilo que é representado. A unidade dessa representação – narrativa – se dá pela síntese concordante-discordante que transforma a contingência de fatos isolados em uma necessidade de uma história de vida.

Por que esse processo pode ser considerado um exercício espiritual? Porque através da prática do exercício do diálogo com Deus e consequente diálogo consigo mesmo passa-se ao exercício da escrita que exterioriza o discurso interior orientador da ação humana. A diferença produzida pelo ato da escrita é por si só educativa e transforma a própria experiência primária de Agostinho levando-o a uma ressignificação de toda sua trajetória. A História da Salvação se torna molde narrativo para Agostinho não por acaso, ou por falta de outros moldes, mas precisamente por ser um elemento de concordância dentro das discordâncias de sua vida.

Agostinho passou toda sua vida em busca da verdade e, ao encontrá-la, transforma seu percurso em um discurso que tem efeito sobre ele próprio, tornandose também uma confissão de louvor e tem efeito sobre todos aqueles que buscam a verdade, servindo de método filosófico para os demais.

Todos nós formulamos uma narrativa de nossas vidas não apenas porque somos imitadores por natureza, como disse Aristóteles, mas porque a narrativa é o meio que utilizamos para dar sentido e unidade para tudo aquilo que vivemos ao longo de nossas vidas. Narramos nossa vida e nos tornamos leitores dessa narrativa, completando, assim, o ciclo da intriga. Mas esse é um processo contínuo que nunca se esgota até que a narrativa possa se tornar definitiva com a morte.

Encerramos este trabalho com um dos trechos mais famosos das *Confissões* que ilustra todo o percurso que aqui quisemos explicitar: a confissão de louvor de uma alma que encontra a si mesma em sua interioridade iluminada pela presença dAquele por quem e para quem foram feitas todas as coisas.

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei. Mas eis: estavas dentro e eu estava fora. Lá fora eu te procurava e me atirava, deforme, sobre as formosuras que fizeste. Tu estavas comigo, mas eu não estava contigo. Mantinham-me longe de ti coisas que, se não estivessem em ti, não seriam. Chamaste e clamaste e quebraste minha surdez; faiscaste, resplandeceste e expulsaste minha cegueira; exalaste e respirei e te aspirei; saboreei e tenho fome e sede; tocaste-me, e ardo na tua paz (2017, p. 281).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA do Peregrino. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2011.

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de Lorenzo Miammì. 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia da Letras, 2017.

ARISTÓTELES. **Física**. Tradução de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_. Poética. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

AUERBACH, Erich. **Ensaios de literatura ocidental**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

BANICKI, Konrad. Argumentos terapéuticos, ejercicios espirituales y cuidado de sí: Martha Nussbaum, Pierre Hadot y Michel Foucault sobre la Filosofia Antigua. **Konvergencias: filosofías y culturas em diálogo**. Buenos Aires, n. 23, p. 104-139, out. 2016. Disponível em: <a href="http://konvergencias.net/banicki23.pdf">http://konvergencias.net/banicki23.pdf</a>. Último acesso em 27/12/2021.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da Literatura Ocidental**. 2ª ed. v. 1. São Paulo: Alhambra,?

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.

CHAGAS, Pedro Dolabela. Origem da narrativa e teoria do romance. **Eutomia**. Recife, n. 12, p. 64 – 79, jul./dez. 2013

FERNANDES, Sara Margarida de Matos Roma. Identidade narrativa e identidade pessoal uma abordagem da filosofia de Paul Ricoeur. **Philosophica**, 33, Lisboa, 2008, p. 75-94. Disponível em: <a href="https://repositorio.ul.pt/retrieve/69992/">https://repositorio.ul.pt/retrieve/69992/</a>. Último acesso em 27/12/2021.

FOUCAULT, Michel. **A escrita de si**. In: Ditos e escritos V - Ética, sexualidade, política. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

	A escrita de si. li	n: O que é um a	utor? Lisboa:	Passagens,	1992.
	História da sexu	alidade 3: o cu	idado de si. i	Tradução de	Maria
Thereza da Costa Al	buquerque. 6ª ed.	São Paulo: Pa	z e Terra, 201	19.	

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Dizer o tempo*. In\_ **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

HADOT, Pierre. A filosofia como arte de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson. São Paulo: É realizações, 2016.

O que é filosofia antiga?.	6ª ed. São Paulo:	Edições Loyola, 2014
----------------------------	-------------------	----------------------

JESUS, M. H., JESUS, P., & MARCELO, G. (Eds.). A escrita do eu: A literatura como laboratório da vida. Coimbra: Coimbra University Press, 2020.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

MISCH, Georg. **A history of autobiography in Antiquity**. v. 1. Londres: Routledge & Kegan Paul LTD, 1950.

MOHRMANN, Christine. Études sur le latin des chrétiens: Latin chrétien et liturgique. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1961.

\_\_\_\_\_. Observations sur les Confessions de Saint Augustin. In: **Revue des Sciences Religieuses**, tomo 33, fascículo 4, 1959. pp. 360-371.

NICKELL, Joe. Relics of the Christ. EUA: The University Press of Kentucky, 2007.

NOVAES, Moacyr. As *Confissões* como elogio do diálogo. **Discurso**, v.49, n.1. São Paulo, 2019, pp.7-29.

NUSSBAUM, C. Martha. La terapia del deseo: teoria y práctica em la ética helenística. Tradução de Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2003.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates e Críton**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Portugal: Edições 70, 1997.

PONDIAN, Juliana Di Fiori. **A forma da palavra**: poesia visual sânscrita, grega e latina. 286 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Setor de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

RATZINGER, Joseph. Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio. **Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques.** Paris, v. 3, p. 375 – 392, 1957. Disponível em: http://www.etudes-augustiniennes.parissorbonne.fr/volume-3-1957?lang=fr. Último acesso em 27/07/2022.

RICOEUR, Paul. A identidade narrativa e o problema da identidade pessoal. *In*: CORREIA, Carlos João. **Sentimento de si e identidade pessoal**. Lisboa, CFUL, 2012.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.

<b>Tempo e narrativa</b> ( Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1994.	(tomo I).	Tradução	de Constança	Marcondes
<b>Tempo e narrativa</b> (t Campinas, SP: Papirus, 1997.	tomo III).	Tradução	de Roberto Le	eal Ferreira.

ROSA, José M. Silva. **As Confissões de S. Agostinho: retóricas da fé**. Portugal: LusoSofia, 2017.

SMITH, S. WATSON, J. Reading autobiografy: a guide for interpreting life narratives. Minnesota: University of Minnesota Press, 2001.

STEPHAN, Cassiana Lopes. **Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica do si mesmo**. 2015. 180 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015. Disponível em: https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/41866/R%20-%20D%20-%20CASSIANA%20LOPES%20STEPHAN.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Último acesso em 27/12/2021.

STREFLING, Sérgio Ricardo. A atualidade das *Confissões* de Agostinho. **Teocomunicação**, v. 37, n. 156, Porto Alegre, jun 2007, p. 259-272.