



Narrativa autobiográfica e experiência subjetiva, segundo Agostinho e seus intérpretes contemporâneos

Autobiographical narrative and subjective experience according to Augustine and its contemporary interpreters

Marina Massimi

Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

O artigo discute na perspectiva da história dos saberes psicológicos, a contribuição de Agostinho de Hipona ao propor a narrativa autobiográfica como forma de conhecimento de si mesmo. Evidencia quanto assinalado por alguns intérpretes contemporâneos deste autor, acerca da importância de suas concepções para as atuais discussões acerca de narrativa autobiográfica e subjetividade. Delineia o envolvimento de todas as componentes do dinamismo psíquico (afetos, memória, entendimento e vontade) na elaboração do conhecimento de si mesmo e na escrita autobiográfica, segundo Agostinho. E por fim, mostra que, segundo esta concepção, conhecimento de si e narrativa autobiográfica possuem uma importante dimensão existencial: conhecimento de si mesmo coincide com a cura de si mesmo

Palavras-chave: Agostinho; autobiografia; conhecimento de si mesmo

Abstract

The article discusses, in the perspective of the history of psychological knowledge, the contribution of Augustine of Hippo by proposing the autobiographical narrative as a form of self-knowledge. As indicated by some contemporary interpreters of this author, it reveals the importance of his ideas for current discussions about autobiographical narrative and subjectivity. The article outlines the involvement of all components of psychic dynamism (emotions, memory, understanding and will) in the self-knowledge and autobiographical writing, according to Augustine. And finally, it shows that, according to this view, knowledge of self and autobiographical narrative have an important existential dimension: self-knowledge coincides with self-healing.

Keywords: Augustine; autobiography; self-knowledge

Introdução

O artigo discute na perspectiva da história dos saberes psicológicos, a contribuição de Agostinho de Hipona (354-430) acerca da narrativa autobiográfica como forma de conhecimento de si mesmo.

Objeto de estudos desde o passado longínquo, o pensamento de Agostinho tem sido retomado por vários autores contemporâneos, dentre eles E. Gilson (1943/2007), E. Przywara (1933/2007), M. Zambrano (1943/2000), P. Courcelle (2001), P. Hadot (2005), e H. Arendt (1987), pela sua importância no que diz respeito à conceituação da subjetividade.



No que consiste a contemporaneidade deste autor? Por qual motivo, filósofos que lidam com a temática da subjetividade contemporânea, têm se interessado por um pensador que vivera na passagem da Antiguidade para a Idade Média? Haveria aspectos da contribuição de Agostinho válidos ainda hoje? E, por outro lado, quais aspectos marcam a sua inerência histórica ao fim do Mundo Romano e aos inícios da Idade Média? Alguns historiadores da psicologia (Brett, 1963; Château, 1981) definem-no utilizando-se de linguagem um tanto anacrônica, como o primeiro psicólogo da história ocidental. O que teria Agostinho a dizer hoje aos psicólogos contemporâneos?

Várias podem ser as respostas a esta pergunta: desde a visão tridimensional da mente humana, até a importância da memória, etc.

Não pretendemos realizar, neste texto, uma revisão filosófica acerca do pensamento agostiniano sobre a interioridade humana contemplando todas as suas facetas e complexidade, mas apenas abordarmos a contribuição de Agostinho acerca da possibilidade do ser humano conhecer-se a si mesmo e das modalidades de fazê-lo e expressá-lo pela narrativa. Na perspectiva da história dos saberes psicológicos, analisaremos os processos psicológicos implicados no ato do autoconhecimento, assim como utilizados por esse autor.

Questionada pela filosofia kantiana acerca da possibilidade da pessoa conhecer-se a si mesma (Leary, 1978; 1982), a psicologia moderna tentou lidar com tal desafio buscando construir métodos conforme ao modelo das ciências experimentais e chegando a conclusões de vários tipos: desde a afirmação de que é possível conhecer o sujeito somente na medida em que for reduzido aos termos de objeto, até a negação hodierna da existência de “si mesmo” enquanto objeto, ou sua tematização em termos de constructo sócio-cultural. Todavia, recentemente, várias abordagens da psicologia e da psiquiatria têm retomado o estudo das fontes autobiográficas com novo interesse (Bruner, 1997; Binswanger, 1955/2007; Olney, 1972; Smorti, 2007; Teixeira, 2006; Foucault, 2011).

Diante do conhecimento científico do ser humano tal como a psicologia atual e as neurociências proporcionam, qual contribuição a estes saberes ofereceria o gênero da confissão e da narrativa autobiográfica de modo geral?

Conhecimento de si entre dor e felicidade

Uma primeira resposta à questão pode ser encontrada nas interpretações de Agostinho elaboradas por dois filósofos contemporâneos, H. Arendt (1906-1975) e E. Gilson (1884-1978): eles apontam para o fato de que os fatores desencadeadores da investigação de Agostinho acerca de si mesmo foram duas temáticas ainda hoje de grande atualidade: a pergunta acerca do sofrimento; e a busca da felicidade.

Nas *Confissões*, Agostinho (397-398/1987) revela a origem de sua investigação, quando, ao narrar a experiência de dor vivenciada pela morte do amigo mais caro, escreve que



naquela circunstância “*quaestio mihi factus sum*”: “tornei-me uma questão para mim mesmo” (p. 80). Segundo H. Arendt (1987), tal vivência coincide, para Agostinho, com a descoberta da vida da interioridade. Esta autora lembra também outro texto significativo: o livro décimo do tratado *De Trinitate*, (capítulos terceiro e sétimo), onde Agostinho (400-416/1995a) reflete sobre a dinâmica do autoconhecimento da alma e afirma ser “um surpreendente estudo a investigação de como a alma deve se buscar a si mesma e se encontrar, aonde deve se dirigir em sua busca e até onde chegar para se encontrar” (p. 324).

No que diz respeito ao conhecimento de si, Agostinho propõe, não tanto uma teoria metafísica, quanto uma visão do conhecimento voltado para a ação, para o bem viver do próprio homem. A busca que desencadeia toda a atividade cognitiva é a da felicidade: “buscar o objeto cujo encontro apaziguará nosso apetite de conhecer e por isto estabelecerá nosso estado de beatitude” (Gilson, 1943/2007, p. 223). Não se trata de “saber pelo saber”, e sim de “saber para ser feliz” (p. 224). Este objetivo confere ao conhecimento uma orientação, uma direção: ao invés de perambular sem meta, “o pensamento do homem procede na direção de uma meta fixa, por caminhos determinados” (p. 224). Como já foi acenado, trata-se de um posicionamento ideal que corresponde ao sentido originário da filosofia: “o que denominamos saber não vem a ser nada mais do que se perceber pela razão” (Agostinho, 400-416/1995a, p. 45). De fato, a “inteligência consiste em viver com mais perfeição e esplendor graças à luz mesma da mente” (idem).

O conhecimento de si tem como objeto a pessoa. Por Agostinho, o “eu” humano é apreendido como dinamismo unitário¹. No texto das *Confissões*, Agostinho (397-398/1987), ao mesmo tempo em que disserta acerca do conhecimento de si mesmo, delineia também o que é a pessoa, não do ponto de vista conceitual², mas como apreensão e descrição do sujeito unitário ator das vivências e autor da narrativa. Nesse sentido, os atos do autoconhecimento e a narrativa acerca de si mesmo, coincidem: “a alma se conhece no momento mesmo em que se procura” (Agostinho, 400-416/1995a, p. 329). A pessoa é tomada como sujeito: do amor, do conhecimento, da memória; sujeito das funções psíquicas, o qual, porém, não se identifica com nenhuma delas. Desse modo, Agostinho define também a relação entre pessoa e

¹ Lembremos quanto Agostinho (400-416/1995a) afirma em *A Trindade*: “Portanto, as três coisas: memória, inteligência e vontade, como não são três vidas, mas uma vida; e nem são três almas, mas uma alma, conseqüentemente, não são três substâncias, mas uma só” (p. 331). A partir do conceito teológico do Deus trinitário como três pessoas numa única substância - (“*tres Personae, una Substantia*”) -, formulado por alguns Padres da Igreja (Orígenes e Tertuliano), opera-se uma identificação prática entre o termo *prosopon* e *hipostasis*. A substância passa a significar o que há de comum enquanto a pessoa significa a individualidade na substância. Disto Agostinho deriva que, sendo o homem, imagem e semelhança de Deus, deriva disto que ele é também a melhor imagem da Trindade divina e, portanto, é pessoa. Com efeito, posto que Deus é três pessoas numa única substância; e que o ser humano é alma substancial (*mens*) com três individualidades diferentes (memória, inteligência e vontade), o homem então pode ser tomado como uma pessoa humana (Veja em: *A Trindade*, 400-416/1995a, Livro 15, Capítulos 7 e 11).

² Agostinho delineia o conceito de pessoa em outros textos, sobretudo no contexto teológico-trinitário da obra *A Trindade*, a cujo estudo dedicamos outro trabalho (Massimi & Mahfoud, 2007).



psiquismo: afetos, conhecimentos, memória são funções psíquicas de um sujeito que, porém, não se identifica com nenhuma delas (Massimi & Mahfoud, 2007; Massimi, 2010a).

O conhecimento de si mesmo envolve a mobilização de todas as componentes do dinamismo psíquico implicadas no processo de conhecimento e cujo funcionamento é delineado nos escritos de Agostinho: memória, entendimento e vontade. Abordaremos a seguir as modalidades em que as três potências anímicas atuam nesse processo, segundo o autor, lembrando mais uma vez que são estas, as potências a partir de cujo dinamismo Agostinho tematiza o conceito trinitário de pessoa no tratado *A Trindade* (Massimi & Mahfoud, 2007).

Abordaremos a seguir a relação entre cada uma destas três potências anímicas e a narrativa autobiográfica das *Confissões*.

Conhecimento de si pela memória

De que forma a memória possibilita a apreensão da própria vivência pessoal e a narrativa autobiográfica?

Nas *Confissões*, Agostinho (397-398/1987) apresenta a memória como o lugar onde se encontra a si-mesmo: “É lá que me encontro a mim mesmo, se recordo as ações que fiz, o seu tempo, lugar e até os sentimentos que me dominavam ao praticá-las” (p. 226). Por isto, o tema da memória é abordado longamente por Agostinho no livro X das “*Confissões*”, onde descreve a memória pela metáfora do “palácio”: em seu espaço a memória retém as imagens trazidas pela percepção, como também todos os produtos do pensamento. A evocação dos conteúdos da memória é feita pela vontade: “Quando lá entro, mando comparecer diante de mim todas as imagens que quero” (p. 224). Apesar das diferentes imagens comparecerem com intensidades e tempos diferentes, é a escolha da vontade que as organiza, como Agostinho frisa repetidamente pelo uso de verbos querer e apetecer: “quando eu quiser”, “se me apetece chamá-los”, “conforme me agrada”.

Agostinho analisa a memória em suas diversas dimensões (Peres & Massimi, 2012), sendo que elas mostram-se, todas, necessárias para compor sua narrativa autobiográfica: em primeiro lugar, a memória sensorial: esta é um palácio interiormente organizado, onde “se conservam distintas e classificadas todas as sensações que entram isoladamente pela sua porta” (Agostinho, 397-398/1987, p. 225), ou seja, pelos cinco sentidos. As imagens das coisas sensíveis que entram na memória nela permanecem “sempre prestes a oferecer-se ao pensamento que as recorda” (p. 225). Na memória estão presentes todas as lembranças do mundo real, derivada pelos sentidos e que também compõem a narrativa das confissões.

Em segundo lugar, Agostinho (397-398/1987) trata da memória intelectual, que é a o repositório dos os conhecimentos adquiridos. Neste caso também, ressalta a dimensão espacial da memória, caracterizando-a, porém, como espaço não físico e sim virtual: “estes



conhecimentos serão como que retirados num lugar mais íntimo, que não é lugar”, onde “as imagens (dos objetos, ndr.) são recolhidas com espantosa rapidez e dispostas, por assim dizer, em células admiráveis, donde admiravelmente são tiradas pela lembrança” (p. 227).

Uma terceira função da memória é a de ser o lugar onde encontrar a si mesmo: o recorde de ações, sentimentos, idéias, experiências vividas. Analisemos a seguir esta importante função e suas complexas conotações.

Agostinho (397-398/1987) destaca que a memória lembra sua própria atividade e encerra em si os afetos da alma, mas “não da maneira como os sente a própria alma, quando os experimenta, mas de outra muito diferente, segundo o exige a força da memória” (p. 230). De fato, no ato de lembrar-nos estes afetos vivenciados, não somos alterados por eles assim como quando os vivenciamos. Neste ponto, Agostinho retoma uma metáfora já usada em outras ocasiões, acerca da memória como o “ventre da alma” (Massimi, 2010b), para ilustrar o motivo pelo qual os afetos vivenciados são modificados pela memória: “A memória é como o ventre da alma. A alegria, porém, e a tristeza são o seu alimento, doce ou amargo. Quando tais emoções se confiam à memória, podem ali encerrar-se depois de ter passado, por assim dizer, para esse estômago; mas não podem ter sabor” (Agostinho, 397-398/1987, p. 231). De modo que eu posso apoiar-me na memória para reconhecer as “quatro perturbações da alma” (p. 231), a saber, desejo, alegria, medo e tristeza, mas ao mesmo tempo “não me altero com nenhuma daquelas perturbações quando as relembro com a memória” (p. 231). E continua: “Assim como a comida graças à ruminação, sai do estômago, assim também elas saem da memória, devido à lembrança”, mas ao serem recordadas elas não trazem “à boca do pensamento, a doçura da alegria nem a amargura da tristeza” (p. 231). De fato, isto é necessário para que tenhamos a vontade de lembrar, pois “quem de nós falaria voluntariamente da tristeza e do temor, se fôssemos obrigados a entristecer-nos e a temer, sempre que falamos da tristeza ou temor?” (p. 232). Todavia, estes sentimentos também são retidos na memória: da memória, tiramos o som das palavras utilizadas na conversa, conforme as imagens gravadas pelos sentimentos corporais, mas também a noção dos sentimentos associados, que estão igualmente retidos nela.

A “força” ou “potência da memória” é retratada por Agostinho (397-398/1987) como sendo idêntica à dimensão mais essencial do homem, “o eu mesmo”, “uma vida variada de inúmeras formas com amplidão imensa” (p. 234). Devido à vastidão e complexidade da memória, Agostinho (397-398/1987) utiliza-se também de outra metáfora espacial: “eis-me nos campos de minha memória” que “percorro” indo “por aqui e por ali” (p. 234), penetrando “por toda a parte quanto posso, sem achar fim”. Adentra assim:

Nos seus antros e cavernas sem número e descobre que eles são ocupados por ‘presenças’: repletas, ao infinito, de toda a espécie de coisas que lá estão gravadas, ou por imagens como os corpos, ou por si mesmas como as ciências e as artes, ou então por não sei que noções e sinais, como os



movimentos da alma, os quais, ainda quando não a agitam, se enraízam na memória, posto que esteja na memória tudo o que está na alma (Agostinho, 397-398/1987, p. 234).

Todavia, ao percorrer os campos da memória, o ser humano não se satisfaz com os achados proporcionados pelo aspecto da memória que é comum também aos animais: esta funciona como sistema de referência para a vida cotidiana, permitindo-nos adquirir hábitos e regressar a lugares corriqueiros. Além disto, o homem procura na memória o que mais profundamente e ardentemente deseja, a saber, a “felicidade real”, “a felicidade em concreto” (Agostinho, 397-398/1987, p. 237), esta felicidade que “os homens de todas as línguas têm um desejo ardente de alcançar” (p. 238). Cada ser humano ao ser perguntado se quiser ser feliz, pode sem hesitação responder que sim, pelo fato de que em sua memória conserva a lembrança real do que a palavra felicidade significa.

A memória é, portanto, o lugar onde o homem busca encontrar não somente o saber, como também a vida. A memória é num certo sentido a mola do pensamento. Segundo Arendt, a memória para Agostinho tem a função de armazenar os conteúdos que se tornam o verdadeiro objeto do entendimento humano: as imagens advindas da percepção e “desensibilizadas” pela operação da imaginação (Arendt, 1987, p. 159). O ato de pensar implica sempre a atividade da memória: todo pensar é um re-pensar, e este re-pensar se torna possível somente porque a imaginação atuou preparando objetos disponíveis ao pensamento e colocados na memória. Arendt (1987) insiste nesta importante conexão, estabelecida por Agostinho, entre memória e entendimento: a atividade de pensar implica na experiência e na memória, no sentido de que:

Antes de formular as interrogações acerca do que seja a felicidade, do que seja a justiça, do que seja o conhecimento, etc. precisa ter visto pessoas felizes, ou infelizes; ter presenciado ações justas, ou injustas; ter vivenciado o desejo de saber e sua satisfação ou frustração; [bem como] precisa que a experiência vivida diretamente seja repetida na mente após ter deixado a cena onde ocorreu. [Portanto] antes se vê e depois se conhece (pp. 170-171).

A memória é o lugar do significado como tensão da vida: é o lugar onde mora o desejo da felicidade. Com efeito, diz Agostinho (397-398/1987):

Quando ouvimos este nome “felicidade”, imediatamente temos de confessar que é isso mesmo o que apetecemos; não nos deleitamos simplesmente com o som da palavra. (...) A felicidade real não é nem grega nem latina, mas os gregos, os latinos, e os homens de todas as línguas têm um desejo ardente de alcançar. Assim, se fosse possível perguntar-lhes a uma só voz se queriam ser felizes, todos, sem hesitação responderiam que sim. O que não aconteceria se a memória não conservasse a própria realidade, significada nessa palavra (p. 238).



Portanto, é na memória que a pessoa reencontra o objetivo de seu percurso existencial, a partir do qual todas suas vivências ordenam-se e adquirem significado.

Segundo Arendt (1987), a articulação entre percepção, imaginação, memória e pensamento é essencial para que este último não se torne alienado ao anseio humano mais decisivo que é o da busca de significado.

A autobiografia revela assim seu valor: para que a narrativa autobiográfica aconteça, é preciso que exista justamente a referida articulação. Num certo sentido, este tipo de narrativa se torna meio valioso para articular a unidade entre os processos psíquicos e para conectar o pensamento à vida, como Zambrano (1943/2000) assinala. Segundo a filósofa espanhola, a fecundidade da confissão na proposta de Agostinho, estaria no fato de que a ruptura entre a verdade racional e a vida é superada: retoma-se, assim, aquela unidade originária que foi essencial para a constituição da filosofia na antiga Grécia.

Conhecimento de si como ato do entendimento

De que modo, a potência intelectual atua no autoconhecimento e na escrita autobiográfica?

Ao investigar o pensamento na filosofia de Agostinho, Arendt (1987) assinala que para este filósofo e a tradição filosófica que o inspira, há coincidência entre o pensamento e a vida. Segundo a filósofa, nesta concepção, o pensamento é uma atividade que se ocupa de conceitos tais como a justiça, a felicidade, a virtude, conceitos estes oferecidos pela linguagem para expressar o significado de tudo o que ocorre na vida. Arendt (1987) afirma que a busca de significado implica quanto, na terminologia socrática, é expresso como *Eros*, amor, ou seja, tensão para aquilo que ainda não temos, procura por algo que ainda não está presente e acerca do qual, portanto, temos necessidade de discorrer e evocar: “como quando na ausência do bem amado, falamos nele” (p. 273). Desse modo, devemos tomar o pensamento “no sentido não cognitivo, não especializado, como necessidade natural da vida humana”, atuante em cada um de nós. E, juntamente ao pensar, evidencia-se outro aspecto da vida racional do homem: o juízo, entendido como a capacidade de julgar o particular, de afirmar “isto é bem”; “isto é mal”. O juízo é a potência anímica pela qual, “conforme as regras inseridas de modo imutável em nossas mentes” (as “razões eternas”) avaliam-se as “representações das coisas corpóreas, formadas através dos sentidos e que ficam de certo modo impressas na memória, inclusive de coisa nunca vistas por nós, formadas pela fantasia” (Agostinho, 400-416/1995a, p. 297). Desse modo, “a manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento e sim é a atitude de discernir entre o bem do mal, entre o belo e o feio” (Arendt, 1987, p. 289). O conhecimento racional próprio da filosofia, o raciocínio, etc., são passos posteriores.



O ato do juízo, capaz de discernimento e de significação, perpassa o processo do autoconhecimento e da narrativa autobiográfica.

Para Agostinho (400-416/1995a), todo conhecimento humano, em primeiro lugar o autoconhecimento, apreende com “os olhos da mente” a forma das coisas e não é registro passivo, e sim é um ato da pessoa, cuja estrutura é, mais uma vez, a “intenção” que orienta o dinamismo do conhecimento “para nos fazer alcançar aquilo a que aspiramos e ao que tendemos” (p. 286).

Nas *Confissões*, a narrativa não é apenas um relato do que foi vivido, mas é iluminada pelo significado deste vivido, apreendido pelo juízo. Neste sentido, a narrativa autobiográfica é ato de elaboração do “homem interior”. E o “homem interior” é propriamente o ator do juízo.

Em que sentido a narrativa autobiográfica é ato de elaboração do juízo como ato do homem interior?

Lembremos que Agostinho (400-416/1995a) distingue dois níveis da experiência humana: o homem exterior e o homem interior, e a explicitar esta distinção dedica especialmente os capítulos primeiro e segundo do *De Trinitate*. Ao primeiro nível, pertence tudo o que o ser humano tem em comum com os animais (corpo material, vida vegetativa, conhecimentos sensíveis, imagens e lembranças das sensações); ao segundo, pertence tudo que é peculiar e único no homem, a saber: os juízos acerca das sensações e dos corpos, que implicam razões perceptíveis pela mente (*mens*); em suma, o pensamento propriamente dito. O fator que especifica o homem enquanto tal, diferenciando-o dos demais seres vivos, é dito também essência. Na essência, o homem é *mens*, homem interior.

Explicitamos agora em que sentido esta diferenciação entre homem exterior e interior acarretaria conseqüências no processo do conhecimento de si mesmo, notadamente no ato do juízo e na escrita autobiográfica. O poder de conhecimento de si mesmo é inerente à essência do homem, ao homem interior: cada um pode “dizer verbalmente de sua alma pessoal, quando está atento ao que experimenta em seu interior” (Agostinho, 400-416/1995a, p. 296). Este tipo de saber é diferente “da definição dada acerca da alma humana por um conhecimento, específico, ou genérico, que se possua” (p. 296). Em suma, trata-se de um saber que difere do conhecimento dos filósofos e de modo geral dos teóricos que se ocupam do tema; trata-se de um saber sujeito às mutações do tempo e que demanda assenso alheio baseado na certeza moral e na confiança. O conhecimento teórico, por sua vez, brota do “contemplar-se na própria verdade” é eterno, imutável e aberto à intersubjetividade, ou seja, pode ser reconhecido e atestado por todos pelo emprego dos métodos do raciocínio dedutivo. As duas modalidades – intuitiva e reflexiva – que permitem atingir o conhecimento de si mesmo envolvem todos os processos do dinamismo psíquico: os sentidos externos e internos, a memória, a imaginação, os afetos, a atenção, o entendimento, a vontade.



Este “dizer verbalmente de si”, à condição de que “esteja atento ao que experimenta em seu interior” (Agostinho, 400-416/1995a, p. 296), saber possível a cada homem, implica sempre atos de juízo. Portanto, o juízo perpassa toda apreensão da experiência pessoal e, de certo modo, organiza a narrativa autobiográfica.

Podemos afirmar que a tematização do ato de juízo como sendo inerente à subjetividade, é o elemento que caracteriza o estilo autobiográfico de Agostinho (e dos autores que a ele se inspiram). A sua escrita autobiográfica não se restringe à mera evidenciação da experiência subjetiva em termos de sensação, dinamismo afetivo, movimento dos instintos, etc., pura exposição descritiva do mundo interno; nem se constitui numa narrativa que realiza a construção da subjetividade, segundo construtos advindos do ambiente sociocultural, ou nos moldes de modelos externos, onde haveria coincidência entre a escrita de si e o ato da construção de si mesmo. Em Agostinho, através da escrita, o percurso reflexivo da apreensão de si mesmo em ação, se atua como juízo; e isto possibilita o movimento da vontade no sentido do domínio de si, do cuidado de si, da mudança e da escolha.

Conhecimento de si como ato da vontade: Conhecer a si mesmo e querer-se a si mesmo

“Quero recordar” (Agostinho, 397-398/1987, p. 45): assim Agostinho inicia a narrativa de sua história de vida. De fato, as imagens depositadas na memória lá estão guardadas para serem de lá tiradas “quando quiser” (p. 228). Esta afirmação evidencia a função decisiva da vontade no processo do autoconhecimento e da escrita autobiográfica. Para melhor entendimento dessa função, retomemos sucintamente a concepção agostiniana de vontade.

No tratado *O Livre-arbítrio*, Agostinho (388-395/1995b) assinala o papel decisivo da vontade, realizando definitivamente a superação das concepções acerca do destino humano vigentes na época: a visão fatalista da cultura grega e a visão maniqueísta, que como se sabe fascinou o autor em sua juventude. Agostinho abre caminhos para uma concepção da subjetividade marcada pela atividade e pela ação da vontade. Faz isto apoiando nos alicerces da concepção platônica da harmonia anímica humana e da sobre saliência da alma racional, mas superando esta concepção por afirmar o papel ativo do sujeito.

Agostinho (388-395/1995b) parte da visão de matriz platônica de que o homem é perfeitamente ordenado em si mesmo e sua superioridade no meio do mundo animal é derivada da vida racional; assinala, porém, que no concreto da existência, somente quando a razão domina todos os movimentos da alma, é que o sujeito alcança o estado de perfeição, realizando-se então nele a condição ideal do sábio. Para exercer tal senhorio, é preciso que a razão seja mais poderosa do que as paixões e os demais movimentos inferiores da alma. A força da razão depende da decisão da vontade. O posicionamento da vontade diante de dado



objeto – o querer – é, portanto, decisivo para a ordenação da pessoa conforme o senhorio da razão, que por sua vez é a condição para uma vida feliz.

Arendt (1929/2000), ao discutir a concepção de vontade em Agostinho, em primeiro lugar evidencia a diferença colocada pelo autor entre a concupiscência (*cupiditas*) e o amor (*caritas*). A *cupiditas* tende a um objeto externo a si, o sujeito buscando possuir não a si mesmo e sim o mundo externo; todavia, como o mundo externo se subtrai ao seu poder e não permanece ao longo do tempo, a *cupiditas* acaba por perder o bem e assim vivencia a falta, a insatisfação, o medo que derivam da dissipação dos bens que logrou. O sujeito se dispersa na multiplicidade dos objetos de desejo (*dispersio*) e perde-se a si mesmo. Para exorcizar o medo, foge na distração; insegurança e vaidade o levam longe de si mesmo. Por sua vez, a *caritas* busca, antes de mais nada, a si mesmo (*appetere se*); ao voltar-se para si mesmo e ao entrar em seu mundo interior, o sujeito encontra aspectos que são mutáveis e passageiros e aprende que morrerá (*mutabilis*), mas junto com este reconhecimento afirma uma interrogação (*quaestio mihi factus sum*), uma exigência de imutabilidade e permanência. Assim, o amor de si busca em si mesmo, “um ponto onde resplandeça algo que nenhum lugar pode conter e onde ressoa uma voz que o tempo não leva embora, onde está fixo algo que a saciedade não destrói” (Arendt, 1929/2000, p. 36). Este objeto é Deus, como Agostinho declara: “isto é o que amo quando eu amo a Deus: a luz, a voz, o perfume do homem interior que está em mim” (Confissões, X, 8, citado por Arendt, *idem*, p. 36). Arendt comenta: “Deus é amado como aquele elemento do homem interior que nenhum tempo pode subtrair. (...) Encontrando a Deus, ele encontra aquilo de que ele carece, ou seja, o eterno” (*idem*). Este é o amor a si mesmo: amando o Outro, o sujeito ama a si mesmo efetivamente (*recte*).

O amor se torna um *se quaerere*. Neste amor, a vontade encontra sua força unificadora que a coloca numa tensão permanente e não a faz dispersar atrás de objetos insatisfatórios; ela é que direciona conforme sua força, os afetos, a memória e o pensamento, realizando-se desse modo a unidade da pessoa. Fica evidente que o amor a si mesmo, assim entendido, é a condição para a o bem estar psicológico da pessoa, para a ordenação de seu dinamismo psíquico: por isto é que Agostinho afirma o amor ser o peso da alma, “a força de gravidade da alma” que a conduz e a tira de suas flutuações (Arendt, 1987, p. 414).

Ainda segundo Agostinho, a mente, quando ama a si mesma, quer gozar com ardor da presença de si mesma; e na medida em que a mente quer ser, tal qual ela é, a vontade iguala-se à mente (assim como o amor iguala-se ao amante). A mente, porém, pode amar-se a si mesma somente na medida em que se conhece a si mesma. Desse modo, a mente, o seu amor e o seu conhecimento formam três realidades sendo, porém, uma unidade e sendo iguais na medida de sua perfeição. Portanto, o amor é inerente ao conceito de pessoa e ao modo de conhecimento de si mesmo. Podemos, portanto concluir que, para Agostinho, o conhecer a si mesmo e o amar a si mesmo compõem um dinamismo unitário; e que a narrativa



autobiográfica é ela também ato da memória, do pensamento e da vontade: “quero recordar”.

O conhecimento de si mesmo compartilhado

Ao finalizar nosso percurso, queremos evidenciar um último importante aspecto: o caráter modelar do conhecimento de si mesmo e da escrita autobiográfica por Agostinho. O autêntico cuidado de si acontece somente na medida em que atentarmos para as possibilidades de *ser*, continuamente disponíveis em nosso horizonte existencial, num contexto sempre dinâmico e numa vivência sempre dramática. Neste sentido, o conhecimento de si é um exercício constante voltado para a autoconsciência e para a posse racional de si mesmo. E pode ser aprendido através do exemplo de outros.

A narrativa autobiográfica de Agostinho pretende ser exemplar: em sua escritura, o autor se espelha a si mesmo na alteridade do texto, ao revelar-se para um imaginário leitor; de modo análogo, em sua leitura, o leitor se espelha na experiência do autor e, neste espelho, se reconhece, se conhece e também corrige suas disposições.

A escrita de si, portanto, remete à intersubjetividade, à comunicação oral, ao diálogo: não é expressiva de uma mera reflexão consigo mesmo, mas é diálogo com um interlocutor, real, ou imaginado; presença humana, ou divina que seja.

Segundo Agostinho, a transmissão do conhecimento demanda o uso da palavra: o verbo ouvido evoca na alma do ouvinte certa recordação sensível, guardada na mente de quem fala. O “conhecimento é como o verbo por nós gerado em uma dicção interior” (Arendt, 1987, p. 300), sendo esse verbo concebido por amor, amor por objetos de natureza mutável (=concupiscência) e amor pela verdade imutável (=caridade), sendo também caridade o amor por objetos de natureza mutável dirigido à verdade imutável. O amor “é como o laço de união entre o verbo e a mente que o gera e incorpora-se a eles, como um terceiro elemento, em amplexo incorpóreo, sem confusão alguma” (Arendt, *idem*, p. 301). Portanto, a transmissão do conhecimento de si mesmo é também ato de amor: amor a si mesmo e ao outro, interlocutor da confissão.

Estas considerações nos remetem a uma significativa componente da tradição ocidental: a Medicina da alma (Hadot, 2005; Pigeaud, 2006). Segundo este filão, que permeou profundamente também a formação filosófica e retórica de Agostinho, não existe conhecimento de si que não implique também a cura de si mesmo, no sentido ciceroniano do termo³; e não existe amor a si mesmo e cuidado de si, que não levem à busca de indagar os

³ Como o próprio Agostinho (397/1987) revela, é a partir da leitura de um texto perdido de Cícero, o *Hortensius*, que ele empreendeu sua busca, ao mesmo tempo filosófica e existencial. O tema estóico do cultivo e da cura da alma assume no desenvolvimento do pensamento e da vida de Agostinho, as feições daquela medicina da alma que segundo o autor, é a própria experiência cristã, segundo a metáfora repetida em várias obras e discursos (Discurso 240; 87; 63; 88, 360; 391; 77; etc... em Agostinho, IV a. C/s.d.).



horizontes ainda desconhecidos que perpassam o próprio eu. O conhecimento de si coincide também com a posse de si e, portanto, com o domínio interior, com a condição de 'ser pessoa' e dona de seus atos. Conhecer o próprio ser como pessoa é, portanto, coincidente com afirmar o próprio ser pessoa. (Massimi, 2010a; Mahfoud & Massimi, 2008; Massimi & Mahfoud, 2007). Esta apreensão só pode acontecer num horizonte intersubjetivo, sempre diante de uma Alteridade (Hadot, 2005).

A confissão de Agostinho parece colocar-se nesta dupla dimensão: a escrita de si é diálogo interior; escrever acerca de si mesmo coincide também com afirmar-se a si mesmo enquanto ser pessoal diante de outro, com a exigência de amar e ser amado e reconhecido pelo outro, posicionando-se como ser aberto à doação e ao recebimento do amor. A confissão sempre supõe a presença de um interlocutor que não apenas escute, mas que também ame; que não seja apenas mero ouvinte-espectador, mas presença ativa, alteridade empática. E esta presença outra faz com que a narrativa seja não apenas simples exposição da subjetividade, mas busca de objetividade.

A autobiografia adquire, nesta interlocução, o horizonte adequado para alcançar sua eficácia e escopo.

Cabe enfim observar que tais elementos encontrados na narrativa de Agostinho, são comuns a outras narrativas autobiográficas: a complementaridade entre o eu que narra e o mundo da vida, que remete o narrador à alteridade proporcionando-lhe horizontes de totalidade; o fato de que o conhecimento de si acompanha-se a uma vivência afetiva que abre à descoberta da correspondência entre o mundo e o 'si mesmo'; o fato de que o autoconhecimento acompanha-se ao cuidado de si, a querer-se bem a si mesmo (Zambrano, 1943/2000).

Conclusão

As leituras de Agostinho desenvolvidas pelos autores que aqui apresentamos evidenciaram o fato de que é possível encontrar, nas *Confissões*, o relato de um processo de elaboração e tematização das vivências pessoais, onde são mobilizados todos os aspectos do dinamismo psíquico do narrador (afetos, memória, entendimento e vontade) num horizonte proporcionado pela alteridade (o mundo, o leitor, o próprio Deus). E isto basta para responder positivamente às questões colocadas no início deste texto acerca do valor da narrativa autobiográfica agostiniana no cenário contemporâneo das ciências do homem.

Referências

Agostinho, A. (1987). *Confissões* (J. O. Santos & A. A. de Pina, Trads.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Originais de 397-398).



- Agostinho, A. (1995a). *A trindade* (A. Belmonte, Trad.). São Paulo: Paulus. (Originais de 400-416).
- Agostinho, A. (1995b). *O livre-arbítrio* (N. A. Oliveira, Trad.). São Paulo: Paulus. (Originais de 388-396).
- Agostinho, A. (s.d.). *Opera omnia: editio latina*. Roma: Città Nuova. (Originais do século IV a.C.). Recuperado em 13 de outubro, 2013, de <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>
- Arendt, H. (2000). *Il concetto di amore in Agostino* (L. Boella, Trad.). Milano: SE. (Original publicado em 1929).
- Arendt, H. (1987). *La vita della mente* (G. Zanetti, Trad.). Bologna, Itália: Il Mulino. (Original publicado em 1971).
- Binswanger, L. (2007). *Per un'antropologia fenomenologica* (E. Filippini, Trad.). Milano: Feltrinelli. (Original publicado em 1955).
- Brett, G. S. (1963). *História de la psicología* (D. A. Sampietro, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Bruner, J. (1997). *Actos de significado: para uma psicologia cultural* (V. Prazeres, Trad.). Lisboa: Nova Biblioteca 70. (Original publicado em 1990).
- Château J. (1981). *As grandes psicologias da Antigüidade* (A. Gonçalves, Trad.). Lisboa: Publicações Europa-América. (Original publicado em 1978).
- Courcelle, P. (2001). *Conosci te stesso: da Socrate a Bernardo* (F. Filippi, Trad.). Milano: Vita e Pensiero. (Original publicado em 1974-1975).
- Foucault, M. (2011). *A coragem da verdade* (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1983-1984).
- Gilson, E. (2007). *Introdução ao estudo de Agostinho* (C. N. A. Ayub, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1943).
- Hadot, P. (2005). *Esercizi spirituali e filosofia antica* (A. M. Marietti, Trad.). Torino, Itália: Einaudi. (Original publicado em 2002).
- Leary, D. E. (1978). The philosophical development of the conception of psychology in Germany, 1780-1850. *Journal of the History of the Behavioral Science*, 14, 113-121.
- Leary, D. E. (1982). Immanuel Kant and the development of modern psychology. Em W. R. Woodward & M. G. Asch (Orgs.). *The problematic science* (pp. 17-42). New York: Praeger Publishers.
- Mahfoud, M. & Massimi, M. (2008). A pessoa como sujeito da experiência: contribuições da fenomenologia. *Memorandum*, 14, 52-61. Recuperado em 06 de maio, 2013, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a14/mahfoudmassimi02.htm>



- Massimi, M. (2010a). A pessoa e o seu conhecimento: algumas etapas significativas de um percurso conceitual. *Memorandum*, 18, 10-26. Recuperado em 06 de maio, 2013, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a18/massimi05.pdf>
- Massimi, M. (2010b). A memória ventre da alma. *Revista Latinoamericana Psicopatologia Fundamental*, 13(4), 667-679.
- Massimi, M. & Mahfoud, M. (2007). A pessoa como sujeito da experiência: um percurso na história dos saberes psicológicos. *Memorandum*, 13, 16-31. Recuperado em 06 de maio, 2013, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a13/massimimahfoud01.htm>
- Olney, J. (1972). *Metaphors of the self: the meaning of autobiography*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Peres, S. P. & Massimi, M. (2012). A espacialidade da memória nas Confissões de Agostinho. *Memorandum*, 22, 68-91. Recuperado em 06 de maio, 2013, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a22/peressmassimi02>
- Pigeaud, J. (2006). *La maladie de l'âme: etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres. (Original publicado em 1981).
- Przywara, E. (2007). *Agostino informa l'Occidente* (P. Cevasco, Trad.). Milano: Jaca Book. (Original publicado em 1933).
- Smorti, A. (2007). *Narrazioni, cultura, memorie, formazione del sé*. Firenze, Itália: Giunti.
- Zambrano, M. (2000). *La confessione come genere letterario* (E. Nobili, Trad.). Milano: Mondadori. (Original publicado em 1943).

Nota sobre a autora

Marina Massimi é Professora Titular e trabalha junto ao Departamento de Psicologia na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Campus de Ribeirão Preto, Brasil. Especialista na área de História das Idéias Psicológicas na Cultura Luso-Brasileira. Contato: Departamento de Psicologia. Avenida Bandeirantes, 3900, CEP 14040-901, Ribeirão Preto (SP), Brasil. E-mail: mmassimi3@yahoo.com

Data de recebimento: 06/05/2013

Data de aceite: 03/11/2013