

Diálogos

Diálogos - Revista do Departamento de
História e do Programa de Pós-
Graduação em História

ISSN: 1415-9945

rev-dialogos@uem.br

Universidade Estadual de Maringá
Brasil

Amaral, Ronaldo

O indivíduo como problema na Alta Idade Média. Perspectivas epistemológicas e
literárias

Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em
História, vol. 20, núm. 3, 2016, pp. 145-154
Universidade Estadual de Maringá
Maringá, Brasil

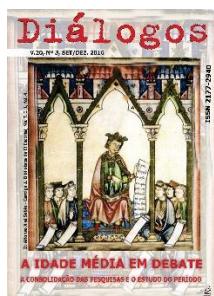
Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305549840012>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



O indivíduo como problema na Alta Idade Média. Perspectivas epistemológicas e literárias

<http://dx.doi.org/10.4025/dialogos.v20i3.33474>

Ronaldo Amaral

Professor Associado do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul,
ronaldamaral@hotmail.com

Palavras Chave:

Indivíduo; filosofia; teoria literária

Resumo

A teoria literária ofereceu uma contribuição definitiva ao conhecimento histórico, sobretudo se coadunada com uma discussão propriamente epistemológica sobre o seu papel enquanto representação literária. Partindo desta assertiva concordamos que o texto literário cobra um lugar de primeira importância para o conhecimento histórico, pois todo o conhecimento possível do "passado", enquanto testemunho escrito, nele se constitui enquanto representação e dele emerge para ser de novo reapresentado. Daqui partiremos, ao propor um modus operandi por meio do qual uma fonte literária medieval pode ser apreendida como fonte histórica, ao considerar precisamente conceitos literários, como o indivíduo e o autor.

Abstract

The individual as problem in the High Middle Ages. Epistemological and literary perspectives.

Literary theory offered a definite contribution to historical knowledge, especially if coalescing with a properly epistemological discussion about its role as a literary representation. From this statement we agree that the literary text takes a place of prime importance to historical knowledge, once all possible knowledge regarding to "past" in written form is constituted as representation and from it emerges to be resubmitted again. Thus, we propose a modus operandi through which a medieval literary source can be understood as an historical source, considering precisely literary concepts, such as the individual and the author.

Resumen

El individuo como problema en la Alta Edad Media. Perspectivas literarias y epistemológicas.

La teoría literaria ofreció un impulso definitivo a los conocimientos históricos, especialmente si conexa con una discusión epistemológica de su papel como una representación literaria. De ahí en adelante estamos de acuerdo en que el texto literario cobra un lugar de primera importancia para el conocimiento histórico, pues todo el conocimiento del "pasado", como testimonio escrito, que se constituye como representación de este, emerge para volver a presentarse de nuevo. De ahí partimos, al proponer un modus operandi a través del cual una fuente literaria medieval se puede entender como una fuente histórica, teniendo en cuenta precisamente los conceptos literarios, como el individuo y el autor.

Keywords:

Individual; philosophy; literary theory

Palabras clave:

Indivíduo; filosofía; teoría literaria.

O problema relacionado ao status do indivíduo na História já não é novo, sobretudo se aplicado ao gênero biográfico. Menos novo e certamente mais complexo é a sua apreensão enquanto problema filosófico – epistemológico e metafísico – como necessário preâmbulo à sua consignação enquanto um problema propriamente histórico/historiográfico, na medida em que se pergunta sobre a natureza de sua significação na e para literatura e, por meio dela, nos espíritos do devir; ou ainda, sobre os meios, as possibilidades e, sobretudo, os limites para seu conhecimento desde uma perspectiva mais plausível, como, por exemplo, em relação a sua afirmação segundo os parâmetros de compreensão que não se ajustam a culturas ou sociedades idas, particularmente quanto se pautam em valores e ideologias intrínsecas e interessadas do presente do investigador.

Por sua vez, o indivíduo na História, e na Idade Média em particular, também já tivera alguns importantes estudos; assim sob uma perspectiva mais precisamente historiográfica relembramos os trabalhos de Aaron Gourevitch (1995; 2006, p. 621-631; 1991, p. 337-362), pela ótica antropológica, ou de uma antropologia-histórica o ensaio de Jean-Claude Schmitt (2014, p. 215-233); filosófico-literária, textos de Michel Foucault (2009) e Paul Ricouer (2014); em relação ao seu aspecto propriamente filosófico, o denso livro de Jorge J. E. Gracia (1987), para citarmos somente aqueles que efetivamente tivemos em mãos. Esses trabalhos, no seu conjunto, nos permitirão aqui analisar criticamente o indivíduo enquanto ente histórico, e tanto sobre uma perspectiva epistemológica quanto literária, tendo ainda por objeto um texto literário medieval, que também é hagiográfico e pretensamente autobiográfico, cujo autor, a crítica moderna acreditou vê-lo aí retratado enquanto um indivíduo histórico assertivo. Estamos aqui fazendo referência a quatro opúsculos escritos e atribuídos ao intento autobiográfico do eremita hispano Valério do Bierzo que viveu em pleno século VII, onde é

hoje a região da Galícia (DÍAZ Y DIAZ, 2006). Cuidaremos de nomeá-los quando o analisarmos. Diremos, ademais, que será a partir daquela dupla de perspectivas teórico-metodológicas, ou ainda, epistemológico-filosóficas – mais afim do status do indivíduo e de sua natureza enquanto ser passível de ser conhecido e reconhecer-se a si próprio – e teórico-literária – mais concernente à questão do autor e de sua correspondência com seu outro-eu produzido por sua autodesignação no texto – que contribuiremos aqui, ainda que tão somente a título de introdução, ao problema da autobiografia na Antiguidade Tardia, sobretudo a partir deste texto literário hagiográfico. Tomaremos por adquirido, não obstante, que o gênero biográfico, assim como seu congénere autobiográfico, não pode ser abstraído pelo investigador sem uma severa critica àquilo que, etimológica e senso-comumente, dizem significar e tratar, ou seja, da vida de indivíduos passíveis de serem conhecidos em toda a sua idiossincrática constituição onto-epistemológica (o ser que é e que acredita poder dar-se a conhecer enquanto tal). Se tivermos em mente ainda as biografias e autobiografias cristãs, cujas personagens dignas de serem legadas a posterioridade, são agora os santos, tanto pior para os espíritos empiristas. Como dizemos em outro momento, a hagiografia se ocupa, ou melhor, constrói, exatamente um ente que, por natureza e pelo próprio escopo deste escrito, não deve ser mais essencialmente humano, limitado à sua natureza ordinária, a seus aspectos físicos, psíquicos e temporais, igualmente limitadores. O homem santo há que transcender a humanidade, transcender sua natureza humana e a História (AMARAL, 2013, p. 75). Por isso, em última análise, seria um contra-senso *in extremis* afirmar que seu testemunho literário se inscreve no gênero biográfico, sobretudo como o entende a ciência histórica modernamente. Afirmar a realidade assertiva do indivíduo, e em toda a sua polissêmica existência, por meio de uma produção literária, nos parece ser uma ilusão, assim como já afirmara Pierre Bourdieu (1996, p.

183-191); a do homem santo, uma incongruência, acrescentemos. Por hora, no entanto, fundamentaremos nossas considerações prescindindo mesmo do status “do homem santo”, ao observar que, qualquer que seja o lugar ou a natureza sociocultural do sujeito histórico na Antiguidade Tardia, deverá se considerar um intento igualmente falível tê-lo por um indivíduo, ou seja, como alguém que possa reconhecer-se a si próprio como ente absoluto e unívoco diante dos seus, e assim dar-se a conhecer ao devir, sobretudo por meio de um texto literário com objeto preciso e consciente.

Comecemos por dizer que a Antiguidade Tardia, período no qual alguns historiadores também desejaram encontrar o indivíduo aí constituído, sequer o conheceu etimológica e semanticamente, pelo menos como o conhecemos hoje. Indivíduo, *individuatio*, não se aplicava a singularizar pessoas, entes absolutos, mas a características parciais e compósitas de coisas, como as partes que formam o todo ou a matéria que forma o corpo; designaria, portanto, as partes causais do ser e não o ser (indivíduo) por ele mesmo (GRACIA, 1987, p. 43). Nesse mesmo sentido, poderíamos argumentar a favor de um termo considerado como homólogo ao indivíduo – *persona*. Mas também ele, cujo significado remetia a “máscara” e representava os personagens das representações dramáticas (BERTI, 2010, p. 187), só se referia à qualidade do que é parte ou do que representa, mas do que é. Seu uso mais consoante ao que entendemos modernamente por pessoa, enquanto ser individual, só se aplicaria no âmbito teológico às pessoas divinas reunidas em uma só substância, a Trindade.

Portanto, se partirmos da aporia que considera que o homem do período não se reconhecia a si enquanto um indivíduo, ou seja, enquanto alguém que possuísse plenamente uma auto consciência e uma auto percepção de si sobretudo em relação ao outro, ao humano sensível e especialmente ao espiritual, qual seria

seu status ontológico, enquanto ser singular? e, ademais, como esse homem, enquanto ser autoconsciente, se percebia a si? Não nos caberá responder aqui a primeira e espinhosa questão; a segunda tentara-se, sobretudo se o relacionarmos com uma atribuída autoconsciência do eu enquanto ente literário, a única possibilidade aliás, a nosso ver, de algo ou alguém ser sujeito e sujeitado ao conhecimento histórico.

Partindo, portanto, do pressuposto que o homem da Antiguidade Tardia não deveria se reconhecer a si próprio como ente absoluto, ou pelo menos como nós nos reconhecemos hoje, pelo simples fato de viver em um período no qual tal percepção do eu não seria mesmo possível diante de uma cosmovisão fundada no ser e no existir enquanto qualidades absolutas tão só realizáveis no inteligível ou, no e pelo Espírito de Deus, interroga-se: em que medida seria possível conhecê-lo então, e, sobretudo, em que medida essa dimensão do existir humano deveria ser inteligida ou percebida pelas pessoas de então? e, se caso elas não se reconhecessem, conforme nos parece, a si próprios enquanto entes singulares e absolutos sobretudo por incorporar outras dimensões do ser e do existir que não o humano, em que medida seria ai possível a escrita de uma biografia ou autobiografia? Comecemos por observar que o homem de então – pensamos aqui particularmente naquele que produziria uma imagem de si por meio da literatura – teria que possuir mais do que uma consciência de si, uma intenção assertiva de sua individualidade, ou seja, uma intenção consciente e prosélita de dar-se a conhecer por ele mesmo e de modo objetivo, ao devir. Teria, portanto, mais do que uma consciência de sua individualidade, uma intenção sua. Do colocado, poderíamos concluir por antecipação: se o homem do período não tinha uma consciência de si como indivíduo, teria muito menos a intenção consciente e positiva de se inscrever na História por meio de uma autobiografia; a primeira razão não se

sustentando, fica claro, não sustenta a segunda. Sejamos insistentes; voltemos à questão: se o homem do período não se via a si próprio como ente absoluto e unívoco, inclusive em relação aos seus, partícipes de seu mesmo grupo sociocultural ou *status quo*, não poderia, por isso, ter por escopo legar uma identidade de si, ou seja, escrever uma autobiografia. Então não seria possível encontrar nem mesmo pela literatura autobiográfica a ressonância de um ente individual, mas, no máximo, um sujeito que já é um outro, pois a linguagem só pode reconhecer um sujeito que é vazio fora da enunciação, mas nunca pessoa, um indivíduo (BARTHES, 2012, p. 60).

No entanto, necessitariamos nos perguntar ainda: quais as razões, inteligíveis e sensíveis, que levaram o homem do período a cobrar sua existência mais como um *ser em si* transcendental, cujo seu *eu* verdadeiro residiria por natureza seminal e ontológica em uma outra esfera existencial, e não propriamente no secular e no temporal, como nos parece imperativo hoje? Essa é conforme acreditamos, a imperativa e premente auto visão e auto mensuração que o homem período poderia ter de si.

Como nos adverte Ètienne Gilson (2006, p. 446) as questões relativas ao pensamento humano hão que se perguntar, na Idade Média, a filósofos. No mais, acreditamos que mesmo as ideias filosóficas mais complexas nascem a partir de experiências e questões relativas à vida prática e sentida; por isso são, necessariamente, compartilhadas amplamente pelos espíritos de uma determinada época, havendo uma pregnância delas nos espíritos por meio da razão sensível; não necessitando, por isso, serem arrazoadas necessariamente de forma crítica para serem abstraidas e vividas.

Estamos, portanto, como já indicamos, diante de um período em que a existência, mesmo a humana e particular, só poderia afirmar-se real e absolutamente no metafísico. George Gusdorf, neste mesmo sentido, argumentou a favor de que a autobiografia não

pode dar-se em um meio cultural no qual não haveria uma consciência de si como é próprio das sociedades de percepção mítica do tempo e, acrescenta, vigente não só nas civilizações mais primitivas como naquelas mais avançadas onde tal percepção ainda se manteria (Gusdorf, 1991, p. 05) ainda que a nível mental mais profundo, acrescentamos. No que respeita a sociedade cristã medieval é ainda o mesmo Gusdorf, tendo por base as *Confissões* de Santo Agostinho, que nos atenta para o fato de que qualquer pretensa autobiografia produzida não teria outra preocupação senão aquela de um eu transcendental e cuja única razão para sua existência concreta seria pela negação do seu ser enquanto ente neste mundo.

Será ainda Santo Agostinho, amparado por toda uma tradição também já cristã e anterior a ele, que naturalizará plenamente para o cristianismo a ideia de que a razão seminal de toda existência parte do inteligível, no qual à multiplicidade prevalece a unidade, ao sensível à ideia, sendo esta real, e aquele não. As ideias são agora, criaturas divinas e não entes incendiados e eternos como no platonismo clássico. Deus cria o inteligível ou o mundo espiritual para imediatamente fazê-lo justificar o mundo sensível, e sua melhor expressão e justificação é a criação do próprio homem. Mas sua razão essencial, sua realidade absoluta e verdadeira, sua existência em si, só é possível por residir na mente de Deus. Aí se encontra o homem verdadeiro, aquele que está tão próximo de Deus, que se identifica com Ele próprio em sua plena participação. Deus fez o homem a sua imagem e semelhança no espírito, por isso é esse homem espiritual o ser pleno, o ser em si; o homem fenomênico é imagem, é participação mitigada no ser de Deus, é Dele esvaziado, portanto é não-ser. Exatamente por isso, o homem só pode existir por sua natureza de participação plena no Ser de Deus, Ser absoluto, tanto mais existindo quanto mais próximo Dele possa estar, uma vez que, segundo Santo Agostinho, o humano assim como todo o criado

sensível surgiu do nada. Mas sua alma, ou ao menos aquela que se vê impregnada à carne, ao mundo sensível, o afasta do Ser de Deus, portanto, da própria existência do eu absoluto. Por isso a ascese é tão importante para esse período, seja aquela do filósofo ou do cristão professo, uma vez que ambas, e à sua maneira, buscam anular o corpo e as sensações que são suas, e que ligam o homem ao mundo (STROUMSA, 1981, p 557- 573). A ascese busca, em sua manifestação última, liberar o homem do seu eu hedonista e corruptível para poder adquirir seu *en* verdadeiro pela contemplação do que se busca, ou seja, o Absoluto ou Deus que, em última estância, reside nele mesmo. Diante disto, quem se auto propagaria por meio de um corpo e de uma existência de morte?

E o homem desta época sabe, ou simplesmente sente, que não é um ente absoluto, não existe de fato, não é real como o é seu protótipo que reside no seio inteligível de Deus e a partir do qual é tão somente uma emanação esmaecida. O homem físico é um borrão, uma existência mitigada, esvaziada de verdadeiro ser; não pode, por isso, sequer pretender se autoproclamar, pois seria um intento tão efêmero quanto, mais tarde sob a égide da moral cristã estabelecida, um ato pecaminoso afirmar-se neste estado que, ademais, faz-se contrário e impeditivo de sua existência mais plena no e para o espírito de Deus, o único que é Ser-em-si. Ser no mundo equivale a não ser.

Uma coisa, qualquer que seja, qualquer coisa pois, por excelente que seja se é mutável, verdadeiramente não é, porque não esta o verdadeiro ser ali onde esta o não ser (...) Em todas as nossas ações e movimentos e em todas as mudanças das criaturas acho dois tempos: o passado e o futuro. Busco o presente, nada permanece; o que disse, já não é, o que vou a dizer, ainda não é; o que fiz, já não é, o que vou a fazer, ainda não é, o que vivi, já não é, o que vou a viver ainda não é (...) Discorre sobre as vicissitudes das coisas achará o foi e o será. Pois para que tu

também sejas, sobe mais alto que o tempo (SANTO AGOSTINHO, 1965, 38,10).

Portanto, o homem desse período não deveria sequer ter consciência dos meios e necessidades para se formular um testemunho que intencionasse uma afirmação unívoca de si; deveria ver tal atitude, caso a contemplasse, tão efêmera quando temerária; tal atitude, seria na verdade, obnubilar sua existência verdadeira que se dava no e pelo espírito, lugar do eterno, perene e do imutável. Só as entidades abstratas ou inteligíveis, não individuais, existiriam de fato; já suas manifestações no físico, individualizando ou particularizando pelo múltiplo o que era por natureza essencial e simples, seriam na verdade um esvaziamento do ser, em última análise, um não ser, ou no máximo, um vir-a-ser. Ouçamos, a título de elucidação, outra fonte do período, e provavelmente a que mais influenciou os primeiros filósofos-teólogos cristãos contemporâneos, dentre os quais o próprio Santo Agostinho aqui citado. Plotino, o autor em questão, praticamente inaugura a imperativa e essencial visão de mundo adotada pelo cristianismo que se funda na dialética, mundo inteligível - mundo sensível. Aqui estaria talvez a origem mesma da razão e da percepção simbólica e analógica do mundo, próprias do homem medieval. Partindo da premissa que o Homem é uma entidade una, simples e espiritual, sua existência sensível só seria possível pela alma que o anima e ainda o liga ao inteligível- ou espiritual, onde ele existe em si.

Mas uma tal alma (razão seminal), que vem a uma matéria já preparada, porque é verdadeiramente o que é, e assim disposta, também sem corpo é “homem”: esta delineia no corpo formas que lhe corresponde e cria uma outra imagem de homem que se estende desde onde o corpo é capaz de acolhê-la, do mesmo modo também a estas imagens o pintor, por sua vez, saberá criar uma figura humana inferior, da qual conserva a forma, as razões, ou melhor, as características, as disposições, as potências, mas tudo isso é débil, porque tal

reflexo não é o homem primeiro (Plotino, 2006, 6, 7,5).

Tal percepção de si pelo homem próprio do advento da Cristandade o acompanhou Idade Média adentro, impregnando-o até pelo menos o humanismo, também medieval e de matiz aristotélica, como sabemos. No âmbito da Antiguidade Tardia, o homem não poderia se auto afirmar e menos ainda se autodesignar afirmativamente, uma vez participar, reiteremos, de um período no qual seus olhos só podiam se voltar e ansiar pelo espiritual, pois a vida humana, material e mentalmente sentida, pouco o atraíra, persuadido que estava por habitar em um mundo no qual a imanência de Deus, mesmo no seu melhor sentido panteístico, estar quase de toda dissidente deste mundo, estando ele talvez só entregue a uma atmosfera permeada e dirigida por espíritos malignos ou de humores duvidosos, como veríamos deliberadamente professada por maniqueístas e gnósticos cristãos. Ora, não é esse o período onde encontraremos o mártir, o asceta, e de modo geral o *monachós*, aquele cuja maior virtude era negar-se ao mundo e a si próprio, seja pela morte mesma ou ao menos pela minimização de sua existência por meio das mortificações e da fuga na solidão? Lembremos que Valério do Bierzo é um desses eremitas; sequer é um homem da Igreja, ou seja, sequer reveste-se de um status ou de um lugar justificado de ser no mundo não sendo dele mesmo. Jean-Claude Schmitt em um ensaio sobre o indivíduo na Idade Média à luz da antropologia histórica (Schmitt, 2014, p. 227) já admitia que o indivíduo é aí, nesse período, uma ficção, pois sua existência só poderia se inscrever de fato enquanto uma entidade subjetiva, o *ser* cristão, o confundir-se o máximo possível com essa virtude e sua suprema encarnação, ou ainda, com a própria pessoa de Cristo, particularmente sob seu melhor conceber nesse período “Meu reino não é desse mundo” (Jo 18,36); “O mundo me odeia” (Jo 15,18); “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mt, 22,21).

Ademais Paulo já o havia indicado ao escrever aos Gálatas: “não há mais nem judeu, nem grego, não há mais nem escravo nem homem livre, não há mais nem homem nem mulher: todos vós, realmente sóis um só em Cristo Jesus” (Gl, 3, 26-29).

Mas voltemos a Valério do Bierzo, nosso adento historiográfico. Como homem do período, não se tem afirmado que ele nos legou um *corpus* de caráter autobiográfico, encontrados em quatro opúsculos, cujos títulos são em si muito significativos no sentido de denotar um sujeito que não faz mais do que encarnar a imagem do cristão perfeito e do candidato a santidade para a época?; são esses os títulos: “Narrações de Valério dirigidas ao abade Donadeo”; “História das minhas lamentações pelas mencionadas disputas”; “Nova explicação do contado desde minhas primeiras penitências”; “Um detalhe que resta por contar das minhas anteriores queixas”, todas encontradas na tradução e edição crítica de Manuel Díaz y Diaz (2006). Do colocado, e partindo da premissa fundamentada pelas linhas antecedentes acerca da inexistência do indivíduo enquanto ser assertivo e de sua ação volitiva no sentido de ainda ser para o pretérito, lançamos uma nova pergunta: há que, e, sobretudo, a quem iremos encontrar nesses escritos?

Passemos, agora, a uma abordagem teórico-literária sobre nosso problema, particularmente tendo em mente o gênero autobiográfico, onde o indivíduo pretendemente aí figurado teria que se equivaler a três pessoas que consideramos (amparados por esta práxis teórica) mais ou menos distintas entre si: 1) o indivíduo, aqui entendido no seu sentido mais positivo enquanto ser histórico-empírico 2) o autor, ou melhor dizendo, o autor de si mesmo, que constituirá a partir de si um terceiro ente, que é, precisamente, a 3) terceira pessoa, ou ainda, o personagem narrado. Nesse sentido, já poderíamos concluir que, no melhor dos casos, só há um indivíduo que, constituído pela e na literatura, nos seria possível encontrar

historicamente. Tratando-se ademais nosso texto de um processo de autodesignação, como indica ser o caso dos escritos de nosso monge, haveríamos que aceder ainda as palavras de Paul Ricouer para começarmos a nos abrir para essa perspectiva “a identidade (literária) é definida como mesmidade (*idem*, mesmo) e não como ipsiedade (*ipse*, próprio)” (RICOUER, 2014, p. 8), ou seja, a identidade de um indivíduo histórico (que é sempre literária, gostemos ou não) há que se identificar mais com aquela categoria do ser que conjuga o(s) outro(s) em si, do que com o sujeito individual particular, o eu próprio (definitivamente inapreensível). Parece clara a afirmação de Paul Ricouer, nesse sentido, que o sujeito autodesignado pela escritura de si é mais um produto da narrativa do que um epifania do eu próprio. Este sujeito, o sujeito autodesignado no texto, não é um *speculum* daquele do qual deriva, ou seja, do autor de si; o sujeito narrado é, na verdade, criatura, ou, pelo menos, um ente recriado pelas tantas outras circunstâncias, dentre as quais literárias e imaginárias, que submete o próprio eu positivo do autor (e isto se houver) no sentido do *ser* para si. Cria-se ou recria-se o sujeito autodesignado pelo simples fato, a nosso ver, de que suas próprias circunstâncias pessoais, e mesmo aquelas de seu entorno espaço-temporal, serem da mesma tessitura daquela realidade que já não pode ser outra que não a do texto. Cremos mesmo que a pergunta que tanto apazigua os espíritos mais empiristas, do quanto há, contudo, de realidade concreta na realidade própria do texto literário histórico, seria em si contra a essencial natureza deste conhecimento. Não há realidade que não seja humana, subjetiva, à espera de novas refigurações (JENKINS, 2014); portanto, para o conhecimento histórico, não a realidade que, para além da humana, não escape a ela e a sua mesma feitura, uma vez constituída pela narrativa, pelo discurso, produto em si de muitas temporalidades, muitos presentes, e demais idiossincrasias, ou que nos parece mais grave, ideologias prosélitas de seu autor, em si também, e, necessariamente plural.

No mais, o autor-de-si em uma “autobiografia” deveria fazer dele próprio um objeto, um sujeito outro, como, aliás o seria com qualquer outro sujeito ou objeto do seu discurso, uma vez que deveria olhar, necessariamente, desde uma perspectiva totalizadora e anterior a sua própria vida; portanto sua “história de vida” deverá ser entendida mais com uma “história para uma vida”, premeditada por ele mesmo, por ele ideologizada, com começo, meio e fim. O sujeito de seu próprio discurso não passará, na sua melhor apreensão, de um imaginário de si colocado em circunstâncias, estados e situações ideais e predefinidas. A personagem é mais uma vez composta pelo enredo, escapando a natureza do *eu-autor* e, sobretudo, daquele *eu-empírico* pretensamente autodesignado.

O sujeito autodesignado em um texto autobiográfico, só pode ser assim um homem ou uma mulher que transcendeu a vida concreta, seus limites, psíquicos, físicos e morais mais crassos. Ele deve ser essencialmente *outro* atribuído a *si mesmo*, pois só visto como um terceiro poderá ter um quadro mental ideal de sua própria história, constituída agora por uma existência ordenada, teleológica e coerente, de um *eu* para *si-outro*. Observa Paul Ricouer

Ora, nada na vida real tem começo narrativo; a memória perde-se nas brumas da primeira infância; meu nascimento e, com mais razão, o ato pelo qual fui concebido pertencem mais a história dos outros, no caso a de meu país, do que a mim mesmo. Quanto a minha morte, só será um fim narrado na narrativa aqueles que sobreviverem a mim; estou sempre a caminho de minha morte, o que exclui que eu a apreenda como fim da narrativa (RICOUER, 2014, p. 171).

E imaginar a si, é impregnar-se do outro, de modelos de virtude, de moral, de ação assertiva; pois quem se auto retrataria? senão quando esse gênero de autodesignação fosse o corolário de sua aparente antítese, (quem se humilhar será exaltado Mt. 13,12). Já demonstramos em outro momento, os usos e apropriações literárias, e para além delas,

ideológicas e imaginárias, que Valério do Bierzo fizera da “vida” de santo Antão aplicando-a a si. E diríamos mais, deveria ter vivido no coração as emoções, os medos, as superações que santo Antão vivera tão só no texto e para o texto, ou ao menos, até sua existencialização pelas penas de Atanásio (AMARAL, 2013, p. 350). Do texto para a vida e da vida para o texto...; esta parece ser a nossa lógica, pelo menos a mais lúcida a ser explorada aqui. Valério do Bierzo reviveria no espírito a vida de Antão, obedecendo à imperativa natureza assumida pelo *eu* autodesignado nesse gênero de texto: sé-lo no outro, a ponto desta distinção, o eu e o outro se apagar e dar lugar a esta existência própria que, embora essencialmente literária, não por isso seria menos vívida e plenamente histórica.

Por isso desejamos aqui, numa análise mais geral, deixar assentado o quando pudemos, que os pretendidos escritos autobiográficos de Valério deveriam se inscrever melhor naquele gênero do discurso onde o *tropos* (o modo discursivo que informa e produz a própria realidade que é a do texto) subjugaria toda a lógica da vida que não fosse aquela própria e gestada por ele. O uso de metáforas e outras figuras de linguagem (metonímias, parábolas, sinédoques etc.), oferecidos por uma ótica teórica nem sempre tão bem recebida ou compreendida pela maioria dos historiadores, deverá nos ajudar a ler os pretendidos escritos autobiográficos de Valério do Bierzo de um modo mais coerente com eles mesmos e conosco. Neles poderíamos considerar que Valério se reconfigura a si próprio, na medida em que constrói uma vida para si, que o dota consequentemente de um outro existir, de um sujeito e de um lugar outros, pelo qual se afirmará ao criar ou ao otimizar e fabular algumas de suas características e circunstâncias próprias em detrimento ou submissão daquelas que não lhe serviriam para esse outro eu salutar edificado pela literatura (WHITE, 2003 p. 48). Poderíamos, desse modo, e após uma análise sob essa ótica teórica e meteorológica dos quatro

opúsculos atribuídos ao intento autobiográfico de Valério do Bierzo, inscrevê-los no quadro de uma produção literária fundada em um enredo de tragédia. Tal escolha tipológica não seria, aliás gratuita, pois como já dissemos, seus escritos textualizam um contexto de percepção, tanto física quanto psíquica, fundada em um universo profundamente gnóstico, no sentido de que o verdadeiro existir, só pode ser exequido e inteligido em uma outra esfera de realidade, onde, como vimos, o homem existente enquanto ser essencial e primevo. O mundo atual é um lugar tomado por uma profunda percepção de decadência e queda, no qual dominaria o mal e as suas mazelas, a efemeridade das coisas que passam e que fundam uma não-existência mais do que em uma existência.

Aliás, uma atenta leitura dos textos “autobiográficos” em questão, para além dos enxertos literários de outros textos do período afinados as circunstâncias e ao espírito de sua época, e já demostrados pela filologia (Gregório Magno, São Jerônimo, Atanásio de Alexandria, etc), nos denotam de forma mais ou menos explícita que o próprio Valério buscara se representar em um quadro de vida exemplar, própria do converso e do asceta que encaminhava-se para a santidade; assim, encontrariam nesses textos um homem que seria antes de tudo um penitente, perseguido pelo demônio que se encarnaria em situações às mais variadas, assim como se personificaria em pessoas humanas para persegui-lo, detratá-lo, subjugá-lo, feri-lo mesmo, ou de outro modo, edificá-lo enquanto um verdadeiro *alter-Chistus*. O mundo o odeia assim como odiou a Cristo, o diabo o persegue no mundo e ainda no deserto, assim como vez com o próprio Salvador; e mais de uma vez, o próprio Deus intercede (causando medo e terror) por ele quando o mundo o entrega a todo gênero de opróbrios. Pois bem, não seria demasiado afirmar então que esses escritos “autobiográficos” são na verdade uma negação da própria razão autobiográfica, ou pelo menos daquela que entendemos modernamente,

pois aí o próprio sujeito-protagonista Valério nos parece melhor intentar, imperativa e exasperadamente, negar a sua própria existência enquanto ser no mundo e para o mundo. Constitui-se, no melhor dos casos, em um tratado de edificação pela ascese, no qual o *eu* atinge sua melhor razão de ser ao negar-se enquanto sujeito assertivo, histórico no seu sentido mais positivo. Seu *eu* autodesignado nega-se a todo hedonismo na medida em que deverá apagar-se nesse mundo, renunciando mesmo as suas necessidades mais elementares dentre as quais as próprias emoções ligadas ao sensível, para transcender pela santidade. Nesse sentido, a própria realidade que o acompanha e o conforma se inscreve mais no quadro desse imaginário de si, que dele emana (o asceta, o santo que renuncia ao mundo) do que em um registro histórico no seu melhor sentido rankeano de um quadro espaço-temporal preciso. Longe de uma história biográfica ou autobiografia, e muito menos de um quadro social, político e econômico preciso da época, só poderíamos, no melhor dos casos, apreender nestes textos um *eu* elucubrado pela desconcertante polissemia dos sentimentos e da razão sensível. Talvez nos acerquemos de um sujeito histórico o melhor possível ao aceitarmos o âmbito das sensibilidades, das emoções e das subjetividades estritas; sabemos melhor o que teme, o que ânsia, o que projeta de si enquanto necessita e deseja ser, mais do que o é, enquanto ser ôntico. Sabemos historicamente de uma vida encoberta pelas brumas de um imaginário de si e, logo, de seu próprio mundo como resultado do desdobramento deste seu eu imaginado. A realidade que sustenta o protagonista no texto é, ela mesma, constituída a partir do imaginário do autor, que, no interior de uma autobiografia cristã, deva talvez se identificar mais com o *eu* autodesignado pela literatura, do que com o homem “concreto” cuja existência se reduz a desinteressante e malfadada materialidade do existir que nada interessa ao devir histórico, sobretudo quando se deseja mais aos santos (heróis da fé, exemplos de vida exemplar e

edificante) do que aos homens. Estamos aqui nos referimos aos limites severos que devemos impor ao empirismo histórico, sobretudo a textos desta natureza, os hagiográficos, aqui analisados. A existência histórico-literária de Valério do Bierzo não nos parece, portanto, ser a de um indivíduo concreto e muito menos darse em um mundo factível materialmente falando; constitui-se, no melhor dos casos, na projeção de um *eu* que justifique não uma história pessoal, mas uma História de salvação, na sua essência universal, arquetípica, na qual o *eu*, enquanto indivíduo assertivo, se nele ainda insistirmos, nos parece ser um desvio, uma incongruência frente a estrutura profunda de todo o escrito. Valério do Bierzo nos parece ter sido mais coerente consigo mesmo, enquanto consciente das implicações de sua projeção na literatura e para seu atendimento próprio, do que o foram seus historiadores desde então; será assim que ao final de um desses opúsculos nosso autor resume a razão de seu existir.

Das muitíssimas penúrias e desastres resumi umas poucas; não me induz narrar o sucedido a temeridade de minha vanglória, senão minha intenção que fique patente a quantos desejam converter-se ao Senhor na santa disciplina monástica, quão grande são os obstáculos daninhos e de toda classe do inimigo invejoso e perseguidor, com seus enganos e variadas perversidades da inveja oriundas da parte dos perdidos; e como ao que persevera da luta se lhe dará a vitória e a palma do triunfo, de modo que a duração e a variedade de uma luta esgotante não gere a ambiguidade torpe do desespero, senão que conforte o temor de Deus, seu juízo e a esperança da vida eterna, e isto até o fim (VALÉRIO DO BIERZO, 2006, p. 277).

Para concluirmos, e tendo em mente esse excerto do escrito Valeriano, ouçamos como Hayden White defini uma história cujo enredo, tomado do modo trágico, define por ele sua própria natureza.

As reconciliações que ocorrem no final da tragédia são muito mais sombrias (comédia); tem mais o caráter de resignação dos

homens com as condições em que devem labutar no mundo. Essas condições, por sua vez, se declaram inalteráveis e eternas, implicando que ao homem não é possível mudá-las, mas que lhe cumpre agir dentro delas. Impõe limites quanto ao que se pode aspirar e ao que se pode legitimamente visar na busca de segurança e equilíbrio no mundo (WHITE, 2003, p. 25).

Valério é, enquanto personagem autodesignado, assim como toda a realidade que emerge a partir dele e para sua melhor razão histórica, uma metáfora humana permeada por uma realidade também metaforizada, narrativizada, fundada no trágico que, como vimos, estaria em consonância a sua época, restando-a no texto, mas nunca apresentando-a positivamente. Assim, afirmações profundamente positivistas de estudiosos acerca desse personagem como aquelas que afirmam encontrarmos nesses textos “uma considerável quantidade de informações respeitantes tanto à vida particular de nosso autor como ver ai revelado um “colorido quadro sociocultural, econômico, político de sua época (FRIGHEITO, 2005, p. 22,28) nos parecem beirar a ficção, e não o contrário, tendo em mente a realidade que é própria do texto e nem por isso deixa de ser histórica, como aqui propomos pensar.

Referências

- AMARAL, R. *Santos imaginários, santos reais*. São Paulo: Intermeios, 2013.
- BARTHES, R. *O Rumor da Língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BERTI, Enrico. *No princípio era a maravilha*. São Paulo: Loyola, 2010.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2012.
- BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. (org.) *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996, p. 183-191.
- FOUCAULT, M. A escrita de si. In: _____. *O que é um autor*. Lisboa: Nova Vega, 2009
- FRIGHEITO, R. *Valério do Bierzo*. Autobiografia. A Coruña: Toxosoutos, 2005.
- GOUREVITCH, A. Indivíduo. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006.
- GOUREVITCH, A. *Categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1991.
- GOUREVITCH, A. *Los orígenes del individualismo europeo*. Barcelona, Crítica, 1997.
- GRACIA, J. J. E. *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*. Universidad Nacional Autónoma del Mexico, 1987.
- GUSDORF, George. Condiciones y límites de la autobiografía. *Suplemento Anthropos*, 29, p. 01-17, 1991.
- JENKINS, Keith. *A História Refigurada*. São Paulo: Contexto, 2014.
- PLOTINO. *Enneadas*. Testo greco a fronte. Edizione a cura de Giuseppe Faggin. Milano: Rusconi, 1996.
- SAN AGUSTIN. *Tratados sobre el evangelio de San Juan*. Edição bilíngue de Vicente Rabanal. Madrid: BAC, 1965.
- STROUMSA, G. Ascèse et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique. *Renvue Thomiste*, 81, p. 557-57. 1981.
- VALÉRIO DEL BIERZO. In: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Valerio del Bierzo*. Su persona, su obra. León: Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano, 2006.
- WHITE, H. *Meta-História*. São Paulo: Edusp, 1992.
- WHITE, H. *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona: Paidós, 2003.