

# APONTAMENTOS PARA UMA HERMENÊUTICA DO ENVELHECIMENTO EM *SÔBOLOS RIOS QUE VÃO*, DE ANTÓNIO LOBO ANTUNES

NOTES FOR AN HERMENEUTICS OF AGING IN *SÔBOLOS RIOS QUE VÃO*,

BY ANTÓNIO LOBO ANTUNES

Helena Pinela<sup>1</sup>

## Resumo:

O presente estudo visa analisar o fenómeno do envelhecimento, no cruzamento dos discursos filosófico e literário. Partindo do pressuposto hermenêutico de P. Ricoeur segundo o qual a identidade pessoal se esboça narrativamente, procuraremos entrever ecos desta concepção na análise das figuras do envelhecimento na obra de António Lobo Antunes *Sôbolos Rios Que Vão* (2010). Aí, atentaremos no discurso sobre a doença, no seu duplo *corpus* físico-objetivo (dor) e simbólico-subjetivo (sofrimento), e como, a partir da sua própria narração, ela poderá ser pensada em termos de *concordância discordante* dando lugar a uma possível concepção de saúde compreendida como *equilíbrio*, e já não como *plenitude*. A proposta é irmanar os fenómenos do envelhecimento, identidade pessoal, corporeidade, doença e saúde enquanto várias faces de uma *síntese do heterogéneo*.

## Palavras-chave:

Hermenêutica; Envelhecimento; Ricoeur; Lobo Antunes; Identidade Narrativa.

## Abstract:

The present study aims to analyze the phenomenon of aging, at the intersection of philosophical and literary discourses. Starting from Paul Ricoeur's hermeneutic presupposition, according to which personal identity is outlined narratively, we will seek to glimpse echoes of this conception in the analysis of the figures of aging in the work of António Lobo Antunes *Sôbolos Rios Que Vão* (2010). There, we will pay attention to the discourse on the disease/illness, in its physical-objective (pain) and symbolic-subjective (suffering) double *corpus*, and how, from its own narration, it can be thought of in terms of *discordant agreement*, giving rise to a possible conception of health understood as *balance*, and no longer as *fullness*. The proposal is to unite the phenomena of ageing, personal identity, corporeality, illness and health as different faces of a synthesis of the heterogeneous.

## Keywords:

Hermeneutics, Aging, Ricoeur, Lobo Antunes, Narrative Identity.

---

<sup>1</sup> Professora de Filosofia na Escola Secundária Avelar Brotero (Coimbra, Portugal). Mestre em Ensino de Filosofia, Mestre em Estudos Clássicos, Licenciada em Filosofia, todos pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Portugal. ORCID ID: 0000-0002-2369-7520; CIÊNCIA VITAE ID: 6A13-4EBC-BC2D, email: lenapinela@hotmail.com

## I. Introdução

« ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή » (HERACLITO, DK B 36 *apud* DIELS-KRANZ, 1956)

« Então compreendi como o Mondego uma melancolia custosa por exprimir-se, chamam àquilo rio e sobre ele vamos na esperança que na direção do mar. » (LOBO ANTUNES, 2010)

« E que curioso haver sido outro e depois outro e depois outro até ao homem de hoje, aos cinco, aos dezassete, aos quarenta. » (LOBO ANTUNES, 2010)

« Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. Sous la mémoire et l'oubli, la vie. Mais écrire la vie est une autre histoire. Inachèvement. » (RICOEUR, 2000)

Seja na sua dimensão de infinitude (de projeto, de realização, numa palavra, de felicidade) ou na sua dimensão de finitude (de *ser-para-a-morte*, como diria Heidegger, marca da nossa condição temporal), a vida, sem dúvida, dá que pensar. A começar pela experiência primeira, o corpo que todos somos e/ou possuímos. No corpo se cruzam as possibilidades em aberto, em paralelo com as possibilidades que se fecham; nele se cruzam a pujança da juventude e as maleitas da velhice, o vigor da saúde e a inquietude da doença, a capacidade infundável de criar novos sentidos pelo discurso e a passividade muda, desordenada, perante o desconhecido<sup>2</sup>. Ao final, “como uma e mesma coisa, existem em nós a vida e a morte, a vigília e o sono, a juventude e a velhice: pois estas coisas, quando mudam, são aquelas, e aquelas, quando mudam, são estas” (HERACLITO, DK B 88 *apud*

<sup>2</sup> “Descobrimos a importância da saúde na doença e assim na doença a reconhecemos saúde. Valor ausente, é na sua ausência que ela se nos manifesta presente, na totalidade visível que não está em nós mas em frente de nós (...) Porque nós não nos sentamos a ver a vida, já que a vida somos nós. Realizamo-la realizando-nos e um realizar opera-se por um sentido da realização, ainda que desordenada (...) E é por isso que escrevo – para que continuamente me reconheça vivo no escrever, para que o sondar-me desencontradamente seja ainda uma forma de me encontrar, para que o ininteligível de mim e da vida seja ainda vida e o simples inteligível dela como vida que é” (FERREIRA, 1994, pp. 44-45).

DIELS-KRANZ, 1956, tradução nossa).

Dá ainda mais que pensar a um tempo, como o de hoje, e a um espaço, o mundo, em sentido lato, que gradualmente assistem ao aumento da longevidade da vida humana. Nas sociedades contemporâneas cada vez se vive mais. Potenciado por fatores como a estabilidade política e económica, as novas descobertas no campo das tecnociências, farmacologia e medicina e, indiscutivelmente, a progressiva democratização do acesso aos cuidados de saúde, (que incluem melhorias na alimentação e na nutrição, nas práticas de saúde pública que incentivam ao exercício físico regular, à prevenção, ao cuidado, à manutenção e *estima de si*, seja do corpo seja da mente) nunca, como hoje, o viver bem (ou *vida boa*, na formulação aristotélica) se tornou um imperativo.

Se formos mais a fundo, todos estes factos parecem concorrer para a realização do ideal tão almejado pela humanidade: a imortalidade, não apenas da alma, note-se, mas a vida eterna, possidente do corpo, cuja mistura resultaria num *antropos* pleno, autónomo e capaz, diríamos, em puro estado de equilíbrio e juventude. Este cenário, com um quê de utópico, assoma-se promissor, bem à maneira de um Thomas More ou de Platão: na “cidade ideal” (*kallipolis*), reina a saúde, o bem-estar e a juventude sempiternas, não havendo lugar nela para a “plebe” (*oi polloi*), a saber, a crise, a fragilidade, a incapacidade, a doença, a degenerescência, a vulnerabilidade, o envelhecimento. Isto é dizer que a morte, aqui, não se faz necessária, não há lugar para ela e, como tal, deve ser expulsa da vida, da *polis*.

Contudo, será que viver muito tempo é sinónimo de viver melhor, de viver bem? Será o critério quantitativo a constante definidora da humana *eudaimonia*, assim cunhada por Aristóteles na sua *Ética a Nicómaco* (ARISTÓTELES, 2004), como o desejo de “vida boa” a que a humanidade aspira? Sem dúvida que o desejo de uma vida boa e realizada, em busca da felicidade, constitui um traço fundamental do que é ser-se humano. Mas, se algum dia nos batesse à porta, como nos daríamos conta dela sem qualquer *experiência de contraste*, a saber, a sua falta? Definir-se-á a saúde no humano, ainda, por *um estado de pleno bem-estar físico, mental e social, e não somente a ausência de enfermidade ou invalidez*, como decretada pela Organização Mundial de Saúde<sup>3</sup>, desde 1948? Será ainda crível falar de e pensar sobre a saúde e o viver-bem partindo deste quadro conceptual da plenitude? Ser-se humano é, alguma vez, ser-se pleno, conseguido, alcançado, são?

---

3 ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. *Constitution of the World Health Organization*. Disponível em: [https://apps.who.int/gb/bd/pdf\\_files/BD\\_49th-en.pdf#page=6](https://apps.who.int/gb/bd/pdf_files/BD_49th-en.pdf#page=6), comúltimo acesso em 08/01/2023, às 13:54 horas.

Se soubermos escutar a natureza e o seu curso observamos que diferentemente de todo o reino animal, o ser humano nasce por se fazer, fruto de um período de gestação que não se finda ao final de nove meses; o inacabamento biológico (neotenia) por que se pauta faz necessário um período de aprendizagem e adaptação mais moroso e complexo a ter lugar no exterior, apartado da mãe e em confronto com a alteridade do mundo, o que, em contrapartida, se revela numa disposição de maior vulnerabilidade face ao perigo pois que o período da infância se alonga. Ser-se humano, além de animal, não se fica pelo exercício pré-determinado de um genótipo, o qual não diz tudo sobre nós, ao contrário do que os avanços tecnocientíficos nos querem convencer. Leva uma vida inteira fazermos humanos, é preciso tempo. Assim, chegamos ao que precede toda e qualquer reflexão tecida ora em diante, a saber, que ser-se humano é, acima de tudo, ser-se *temporal*; a nossa condição antropológica é marcada pela existência, isto é, por uma temporalidade *situada*, uma vez que ainda se faz necessário nascer de alguém, em algum lugar, em algum tempo, para viver. E como todo o ciclo natural, nasce-se, vive-se e morre-se.

Desta constatação surge a noção de *equilíbrio*<sup>4</sup>, tão cara aos gregos e ao pensamento oriental, fiéis observadores dos movimentos da *physis*, por uns designado como *Tao*, por outros etimologicamente estabelecido como *Logos*<sup>5</sup>. A reflexão parte, assim, do mesmo pressuposto da vida, que tudo e todos são trespassados pela facticidade, que tudo não passa de uma passagem cujos ciclos naturais se intercalam, concorrem, e se pautam por uma harmonia maior, o *cosmos*. A vida, o pensamento e, como tal, a saúde, regem-se não por um conhecimento, mas por uma sabedoria muito própria: nada é garantido e, muito menos, pleno, mas a plenitude faz-se de um jogo tensional de contrastes, de vivências, de relações, de imprevisibilidades, de ajustes e reajustes, aperfeiçoamentos e adaptação, incorporando a mudança drástica, e os incidentes que a precedem, sempre que se assume como necessária.<sup>6</sup> É isto que já a sabedoria pré-socrática do filósofo do devir, Heraclito,

---

4 “Queria interpretar aqui esta relação através do conceito de equilíbrio e da experiência que este implica. O conceito de equilíbrio já desempenhava um papel importante nos escritos hipocráticos. De facto, não só a saúde do homem convida à sua comparação com um estado natural de equilíbrio, como também o conceito de equilíbrio se presta particularmente bem ao entendimento da natureza em geral. A descoberta da concepção grega de natureza consistiu em conceber o todo como uma ordem em que os processos naturais se repetem e decorrem dentro de ciclos fixos. Portanto, a natureza é algo que se mantém a si mesma e por si mesma nos seus próprios carris. Tal é o pensamento básico da cosmologia jónica, na qual culminam todas as ideias cosmogónicas: no fim, a grande ordem de compensação do acontecimento alternante determina tudo como uma justiça natural” (GADAMER, 2009, p. 50).

5 “Se escutardes não a mim, mas ao Logos, é sábio concordar que tudo é uno” (HERACLITO, DK B 50 *apud* DIELS-KRANZ, 1956, p. 6, tradução nossa).

6 “Se partirmos desta ideia de natureza (...) a recuperação do equilíbrio, tal como a sua perda, produz-se

nos dava a ver a partir da metáfora do rio e sua correnteza «[p]ara os que entrarem nos mesmos rios, outras e outras são as águas que por eles correm.» (HERACLITO, DK B 12 *apud* DIELS-KRANZ, 1958, p. 64, tradução nossa)

Nunca mergulhamos no mesmo rio duas vezes, pois que as águas já não são as mesmas. Tampouco nós. Tampouco a vida. O rio pode aqui veicular a imagem do *equilíbrio* de que falámos acima, como a reação tendencialmente harmoniosa perante a discórdia, coerência essa própria à natureza que face ao estranho, ou à alteridade do que (se) me opõe, eventualmente se há-de transformar e, deste modo, auxiliar a manter o processo dos elementos constitutivos do mundo<sup>7</sup>.

Esta ideia encontra ecos, sob outras palavras, no início do Salmo 136 “Junto aos Rios da Babilónia”, na redondilha de Camões “Sôbolos Rios que Vão” e que, não é ao acaso, dá o título à contemporânea obra do escritor António Lobo Antunes, *Sôbolos Rios que Vão*, de 2010, que nos propomos estudar.<sup>8</sup> Ela dará o mote para pensarmos e refletirmos sobre a experiência discordante do envelhecimento, as suas dores (físicas), os seus sofrimentos (simbólicos) e os tempos (memória) que a dão a ver. Como se fala, como se diz a experiência do tempo humanamente vivido quando nos aproximamos da doença, do mal-estar, e quiçá do fim, e nada mais, sobretudo o corpo (outrora nosso reduto de possibilidade, um dia nosso túmulo), parece fazer sentido? Será o envelhecimento o ponto de partida para o surgimento de uma outra racionalidade que não concetual, capaz de dar resposta ética à condição humana da vulnerabilidade e da falibilidade? Que contributos a análise da experiência e do discurso da velhice, com enfoque na figura da doença, podem trazer para

---

sob a forma de uma mudança. Não se trata de um processo de transição contínua e perceptível de um estado para outro, mas de uma transformação repentina, muito diferente de qualquer processo de produção habitual, no qual uma pedra se junta a outra, passo a passo, para levar a cabo a modificação planeada. É a vivência do equilíbrio «na qual o que era puro defeito se transforma inexplicavelmente e passa a ser esse vago excesso». Rilke descreve assim a vivência artística do equilíbrio. Segundo esta descrição, o esforço para atingir e manter o equilíbrio revela-se, de repente, no momento em que se obtém absolutamente o contrário do que parecia ser. O que o impedia não era uma falta de força e de utilização dessa força, mas um excesso seu. De chofre, o equilíbrio produz-se como que por si mesmo, facilmente e sem esforço” (GADAMER, 2009, pp. 50-51).

<sup>7</sup> “Eles não compreendem como é que o que está em desacordo concorda consigo mesmo” (HERACLITO, DK B 51 *apud* DIELS-KRANZ, 1958, p. 69, tradução nossa).

<sup>8</sup> “Não sendo embora nossa intenção fazer um pormenorizado estudo comparativo entre as redondilhas de Camões [que, na sequência de outros poetas do seu tempo, glosa aqui os nove versículos do Salmo 136, “Junto aos rios de Babilónia”, em que David narra o exílio dos hebreus cativos em Babilónia] e o novo romance de António Lobo Antunes, não podemos deixar de verificar as inúmeras semelhanças entre os dois textos. Desde logo, a apropriação integral, para título do livro, do primeiro verso do célebre poema camoniano” (ARNAUT, 2011a, p. 385).

dilucidar e desmistificar a problemática da saúde e do bem-estar como estados de plenitude? Haverá lugar para uma experiência “plena” de sentido, seja no discurso (*narrativo*, que aqui quer dizer em sentido amplo o literário), seja na ação (*autonomia*), seja na saúde (*equilíbrio*), que não compreenda as experiências da alteridade (ou se quisermos, em linguagem literária, o *outrar-se*) como degenerescência, como fragilidade e vulnerabilidade, como incapacidade, como involuntário, como doença física (dor) ou simbólica (o sofrimento)? Para tal, servir-nos-emos da abordagem contemporânea do filósofo Paul Ricoeur em torno do *que é o antropos*, para assim chegar à sua noção de pessoa cuja identidade se vive e exprime narrativamente. A identidade pessoal é, na sua pegada, uma *história* de vida (ou a vida como um encadeamento de histórias) cujo *agir* estruturante, de cariz *concordante*, é capaz de incorporar e atribuir novos horizontes de sentido às experiências aparentemente *discordantes* que nos assolam e confirmam a nossa paradoxal *passividade*. O conceito central de *identidade narrativa* afigurar-se-á, pois, valioso para a nossa reflexão filosófico-literária em torno do fenómeno do envelhecer, pois é a cola que sustenta o *arco hermenêutico* que nos propomos construir, partindo do texto poético e culminando numa poética do eu, ou melhor, numa poética do envelhecimento. Para nos mostrar que ainda há vida, mesmo iminências da morte, nas proximidades das águas do *Lethe*.

## II. O envelhecimento no discurso filosófico: o conceito de *identidade narrativa* de Paul Ricoeur

Começamos então por esclarecer o quadro teórico-prático que se propõe para pensar o envelhecimento, a saber, a proposta hermenêutica gizada por Paul Ricoeur em torno da identidade pessoal. O que significa quando se afirma a identidade pessoal, e a noção de pessoa daí decorrente, como um processo genuinamente narrativo? Será que *a minha vida*, como diz o adágio popular, *dava um livro*? Será ela equiparável à escrita de uma história maior, cujas páginas nunca se esgotam?

O conceito de *identidade narrativa* aparece pela primeira vez no final do terceiro volume da obra *Temps et récit* de Paul Ricoeur (1985) para designar simultaneamente “a importância da referência cruzada da ficção literária e da história na mediação da vivência humana da temporalidade” e “o tipo de identidade praxiológica que o sujeito ou as comunidades alcançam por meio da compreensão narrativa do mundo” (PORTOCARREIRO, 2016, p. 216). Criticando, desde logo, a tradição metafísico-substancialista do pensar

ocidental, ao recusar o acesso imediato e total do sujeito a si próprio, o filósofo francês desenvolve nas suas obras a tese segundo a qual conhecer-se a si mesmo é reconhecer-se na relação com o outro à luz de uma simbólica comum do agir, mediada nomeadamente pelo duplo registo da narrativa histórica e de ficção. Nas duas formas de narrativa temos acesso a experiências simbólicas do tempo vivido de outros e à forma como nelas foi feito sentido, o que é dizer que conhecer-se a si mesmo é interpretar-se “à luz do espelho que reflete a humanidade” (PORTOCARRERO, 2006, p. 277) e a estas duas formas de enredo dedicou o filósofo a obra *Temps et récit*, em três volumes. Esta obra parte de uma singular reapropriação da *Poética* de Aristóteles, para quem a tragédia era por excelência a *mimesis* da *praxis*, e desenvolve as grandes implicações ontológicas da ficção poética na ordenação do tempo vivido do homem, enquanto verdadeiro espaço de experiência do agir humano.

O primeiro modo segundo o qual o homem tenta compreender e dominar a diversidade do campo prático, diz-nos Ricoeur (1985), é dando dele uma representação fictícia. Seja na tragédia antiga, no drama moderno, na fábula ou na lenda, constata-se que todos estes géneros falam uma e mesma verdade que transcende a sua categoria literária: a *estrutura narrativa* fornece à ficção as técnicas de *abreviação*, de *articulação* e de *condensação*, as quais geram um efeito de aumento icónico, semelhante ao verificado na pintura e outras artes pictóricas (RICOEUR, 1989, p. 222).

É pois a narrativa, enquanto *mimesis praxeos*, feita por meio de um *mythos*, e na qualidade de poder esquematizador das peripécias temporais da vida humana, que permite dar voz a acontecimentos que, de outro modo, permaneceriam meros incidentes avulsos. Em virtude da relação interna que se estabelece entre vida, temporalidade e significação, o entendimento humano não se restringe à análise de factos e exige uma concatenação temporal da vida singular que urge ser reconhecida.

De natureza simbólica, este encadeamento é fruto da contingência do rumo natural da ação e exprime-se nas narrativas histórica e de ficção. Trata-se de um sentido que nos faz viver e cuja intenção não é a repetição, mas antes acrescenta horizontes à inquietude humana, marca do diálogo interior consigo mesmo. Por outras palavras, quer a literatura quer a história veiculam um nexos narrativo que nos ajuda a compreender as várias matizes que permeiam a vida concreta, abrindo novos horizontes e desenvolvendo dimensões inéditas da realidade. É o nexos narrativo que permite, sob uma forma hermenêutica, aplicar à compreensão do leitor modelos, valores e atitudes que enriquecem a simbólica humana do agir. O resultado deste tipo de leitura? Uma possibilidade de esquematização simbólica dos incidentes outrora dispersos da ação humana mediante a constituição dum

terceiro tempo, o *tempo narrativo*, mediador entre o tempo cósmico (isto é, objetivo) e o tempo vivido (isto é, subjetivo). Mas é ainda, segundo Ricoeur (1985, 1990), a atribuição de uma identidade específica, dinâmica, a *identidade narrativa* a um indivíduo ou mesmo a uma comunidade.

Com vista a pensar o homem no seio da ação e seus paradoxos, faz-se necessário ultrapassar tanto o modelo substancialista de um *Cogito exaltado*, como o modelo contemporâneo de um *Cogito humilhado*. Depois de *Temps et Récit*, é mais precisamente na obra *Soi-même comme un autre*<sup>9</sup> que Ricoeur (1990) pretende chegar a uma noção de pessoa que, situada desde logo no seio da temporalidade da interação, sabe que apenas se conhece de forma mediata. É dizer que apenas toma conhecimento de si por meio do reconhecimento do outro, seus testemunhos e, nomeadamente, pelo modo como é capaz de se designar a si mesmo perante um tu, pelo modo como age e adscribe a si as suas ações e ainda pelo modo como é capaz de reunir e contar a história da sua vida e de ser responsável.

Tais capacidades são desenvolvidas pela pessoa no meio da narrativa. Mediado pela alteridade, o seu si mesmo (*Soi*) já não é de natureza contemplativa pois não se reduz a um mero *que* de que se descrevem propriedades. A identidade mediada pela narrativa designa justamente o ente capaz de se fazer próprio na discordância da vida, na relação com o outro e de se reconhecer a si mesmo na mistura de permanência (*mesmidade*) e não permanência (*ipseidade*) que implica a sua história de vida. De forma sucinta, a identidade narrativamente entendida transforma o sujeito enquanto substância pensante (*que*), como se fosse uma coisa da qual se fala, numa pessoa (um *quem*).

O que é que isto significa? Que a *identidade narrativa* é, com efeito, uma categoria prática, forjada e conseguida na ação, que refere, antes de mais, aquele que é simultaneamente *agente e paciente* (PORTOCARRERO, 2016, p. 218; RICOEUR, 1992). A ela não se acede mais por meio da observação e da explicação mas antes pelos seus testemunhos, isto é, por toda uma hermenêutica das suas realizações e das suas ações. Consequentemente, só uma empírica do agir permite compreender o homem singular, o que exige a mediação da simbólica, textual e narrativa da praxis na linha da *mimesis praxeos* aristotélica.

---

9 “Sujet exalté, sujet humilié: c’est toujours, semble-t-il, par un tel renversement du pour au contre qu’on s’approche du sujet; d’où il faudrait conclure que le «je» des philosophies du sujet est *atopos*, sans place assurée dans le discours. Dans quelle mesure peut-on dire de l’herméneutique du soi ici mise en oeuvre qu’elle occupe un lieu épistémique (et ontologique, comme on dira dans la dixième étude) situé au-delà de cette alternative du *cogito* et de l’anti-*cogito*?” (RICOEUR, 1990, p. 27).



Responder à questão *quem*, distinguindo a pessoa que se faz singular da mera coisa ou do *que*, exige que se conte a *história* de uma vida pois é na história contada que se pode compreender o *quem* da ação.

Daí a importância da narrativa na filosofia da pessoa de Ricoeur, a qual tem toda a pertinência para a nossa reflexão. Procurando determinar o que constitui a qualidade humana da humanidade, o filósofo designa o poder que o ser humano tem de se considerar como autor dos seus próprios atos, de ser capaz de ações intencionais, de iniciativas que mudam o curso das coisas e ainda de ser ao mesmo tempo o narrador e o personagem da sua própria história. Sublinha-se, pois, o caráter hermenêutico da compreensão que temos de nós próprios: a compreensão de si é sempre uma interpretação; é como que compreender-se a partir de um *texto* e dele receber as condições para o surgimento de um *si* próprio diferente de um *eu*.

Neste contexto, a narrativa alcança um papel central pois é na medida em que decifro e interpreto o texto das minhas ações que ganho consciência da minha história e, por isso, de mim mesmo. Compreende-se assim que a ordenação narrativa da praxis, teorizada inicialmente por Aristóteles e cujo potencial praxiológico nos chegou via apropriante por Ricoeur, é aquilo que me permite perceber a minha própria temporalidade, na medida em que a arte de contar/narrar diz o tempo vivido. Com efeito, a narrativa começa por ser a mediação possível do tempo vivido, pois para se poder pensar a pessoa temporalmente situada, a raiz do agir, é necessário partir do postulado que “existe entre a atividade de contar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas representa uma necessidade transcultural” (PORTOCARREIRO, 2016, p. 219). A convicção é simples: todo o processo temporal só é reconhecido como tal na medida em que é contado.

Desta feita, o tempo só se torna humano quando é articulado sob o modo narrativo e a narrativa alcança, por sua vez, a sua significação plena quando se volve em condição da existência temporal. Tudo o que se desenrola no tempo pode ser contado e tornar-se motivo de uma narrativa, e reciprocamente tudo o que é contado situa-se necessariamente no tempo. É pois no caráter temporal do ato de narrar que o filósofo se irá basear para meditar a temporalidade do si próprio (*Soi*), aquilo que o faz ser a singularidade de um *quem*.

Sintetizemos o quadro exposto até aqui. Para o filósofo francês a esquematização da praxis humana é muito diferente da esquematização fatural das coisas; leva tempo, opera ao nível do texto, requer a imaginação criadora e implica a construção de um enredo. Quem diz

a ação humana diz, por conseguinte e por definição, vários agentes. O que significa que o tipo de mediação do mundo operada por meio de enredos é narrativa, articulando um começo que não é causal e que exige a tarefa da interpretação. A mediação narrativa assenta então numa lógica de apropriação que descentra o leitor/autor/narrador/personagem de um entendimento imediato e narcísico, promovendo o reconhecimento, ou a aspiração catártica que o Estagirita realçava.

Entende-se agora o porquê de o personagem ser, de facto, uma categoria que não se pode dissociar dos atos que o põem em cena: é o desenrolar dos acontecimentos que fazem a sua história e, concomitante, moldam a sua identidade. Em suma, é a identidade da história que faz a identidade do personagem, e é partindo fundamentalmente da identidade concordante e discordante da intriga que Ricoeur pensa na identidade do personagem na narrativa – alguém que implica a alternância de permanência e de mudança – para finalmente poder chegar à identidade do si próprio reconfigurada pelo ato de leitura.

Se somos por meio das nossas ações e testemunhos, existindo primeiro perdidos em múltiplas tarefas e atividades, só a história da nossa vida nos mostra a identidade e singularidade que nos constitui. Já que apenas uma vida examinada é inteiramente vivida, daí a narrativa fazer parte integrante da construção da minha integridade. Mas que esta não se confunda, apenas, com o que recebi de herança biológica, marcada pelo *caráter* e pelo que eu herdo com o meu corpo, um genótipo ou um conjunto de traços imutáveis.

Distinguem-se então dois sentidos de identidade pessoal, a identidade *idem* e a identidade *ipse*, usadas pela primeira vez na obra *Soi-même comme un autre* (RICOEUR, 1990), com o propósito de explicitar o que realmente se mantém como idêntico numa pessoa ao longo do tempo. Isto é, uma identidade que se mantém apesar da distensão temporal.

De acordo com o primeiro sentido, *idem*, idêntico quer dizer o semelhante, o que não muda com o tempo; de acordo com o segundo, *ipse*, a identidade significa o próprio, o que se distingue do outro no sentido do estranho e não do diferente. Este segundo conceito de identidade, lembra-nos Ricoeur, tem uma relação muito especial com a permanência no tempo.

Para nos podermos referir a nós próprios dispomos de dois modelos de permanência temporal que podem ser nomeados pelas expressões emblemáticas seguintes: o *caráter* e a capacidade de mantermos a nossa *integridade*. O carácter diz respeito à identidade *idem*, ao que eu herdo com o meu corpo, um genótipo ou o conjunto de traços

perduram ao longo do tempo; designa o conjunto de disposições duradouras pelas quais a pessoa é reconhecida como a mesma. Já a outra forma de permanência que mantemos ao longo do tempo só pode ser de natureza ética, a palavra comprometida, a tal *ipseidade* que Ricoeur define pela forma de reflexividade que caracteriza o traço ético mais notável da humanidade: “apesar de eu poder mudar de inclinação, eu mantereí a palavra dada, o que é dizer que eu manter-me-ei” (RICOEUR, 1990, p. 143).

Ao contrário do *caráter*, a identidade expressa pelo compromisso, pela atitude e pela promessa, não exige qualquer suporte material, a saber, não está inscrita geneticamente num corpo, mas faz-se com os outros no tempo e mantém-se como um traço de integridade, apesar de poder existir num corpo mutilado.

A *ipseidade* é uma outra forma de permanência que, apesar das mudanças físicas se mantém; não exige que eu continue sem mudanças físicas ou mesmo mutilações ao longo do tempo. Pressupõe que eu enfrente os desafios suscitados pelas minhas crenças e sentimentos que continuamente mudam. Apesar destas modificações, *eu mantereí a minha palavra*. Estamos neste caso diante de uma *manutenção de si*, de raiz profundamente ética, que inclui em si mesmo a alteridade, mostrando-nos como a *mesmidade* e a *ipseidade* podem não coincidir, mas podem coexistir na pessoa. Permitir que o outro possa contar comigo, pressupõe justamente a inscrição da alteridade em mim, ser *si mesmo como um outro*, situando-se a *ipseidade* e sua manutenção ao nível do poder ser afetado e interpelado pelo outro.

Tal é o significado fundamental da *ipseidade*: poder responder à confiança que o outro deposita em mim; reconhecer-me como alguém com quem o outro pode contar, porque ajo de forma idêntica ao longo do tempo; e sou, por isso mesmo, ainda capaz de salvaguardar a instituição da linguagem.

*Mesmidade* e *ipseidade* são claramente distintas entre si. A manutenção da palavra dada supõe a possibilidade de uma oposição entre o si mesmo como o *quem* da questão *quem sou eu* e o si mesmo como o *que* da questão *o que é que eu sou*. À questão *quem*, com a qual aparece a *ipseidade*, responde Ricoeur (1990) com uma proposta poético-narrativa e introduz a própria questão da alteridade no seio da constituição da *ipseidade*. A identidade própria da *ipseidade* é dinâmica e baseia-se numa estrutura temporal e relacional conforme ao modelo poético da composição narrativa, incluindo justamente a mudança e a alteridade na coesão de uma vida.

A questão *quem* indiciadora da *ipseidade* é absolutamente central no pensamento

ricoeuriano sobre a pessoa remete então para uma série de questões que nunca se poderiam colocar fora da linguagem e fora da ação. Por outras palavras, sem o lugar do outro na linguagem.

A própria pergunta *quem age* implica a problemática da adscrição, que diz respeito à atribuição de predicados específicos, os da ação, aos particulares de base que são as pessoas. O laço entre ação e agentes que aqui se perscruta, com pertinência, levanta problemas que, em parte, são semelhantes aos colocados pela autodesignação dos autores no ato de discurso.

Todavia a própria adscrição respeita sempre ao poder ou à capacidade que subjaz ao poder humano de agir. Designar-se a si mesmo como agente implica reconhecer a sua capacidade de agir. Ora, a ação não é um facto meramente observável e verificável; deve exercitar-se, aparece pelo exercício do meu corpo e por meio dos testemunhos, de indícios, isto é, é uma capacidade que um agente pensa poder exercer, com toda a confiança. A esta ideia, Ricoeur (1990) denomina-a por *atestação*.

Em conclusão, foi para dar conta da dialética da identidade humana entre *idem* e *ipse*, entre permanência e mudança, que Ricoeur se propôs a tomar como fio condutor o modelo narrativo do personagem que, nas narrativas comuns, aparece colocado em intriga ao mesmo tempo que a história contada. Mas o seu intuito foi também o de mostrar como a função narrativa alarga o campo prático para além dos limites estreitos do verificável, permitindo-nos pensar a dimensão da *iniciativa*. Por fim, o filósofo revela como a identidade narrativa prepara a ética, pelo modo como é feita da representação de ações e da sua avaliação, em termos de fortuna ou de infortúnio e pelo papel fundamental do outro no cerne da minha *ipseidade*.

Eis para nós uma das questões fundamentais levantadas pela obra antoniana que nos propomos analisar em seguida: até que ponto o personagem/narrador central da obra *Sóbolos Rios que Vão*, nas suas variadas nomeações (*António, Antoninho, Senhor Antunes*), é ou não símbolo da atestação de uma irreduzível *ipseidade*? Não será o seu processo narrativo-rememorativo, a via pela qual assegura a sua identidade, a dignidade de ser pessoa? Será o processo de contar a sua história um meio de reestabelecer a saúde, um equilíbrio perdido e progressivamente negado pela debilidade de um corpo que o confina à vulnerabilidade da doença? Será a mente sã afirmação derradeira de uma capacidade irreduzível ao corpo que, não obstante, padece?

### III. O envelhecimento no discurso literário: uma análise da obra de Lobo Antunes

Retomemos a pergunta que não é demais reforçar: desaparecerá necessariamente a minha ipseidade com o fenómeno do envelhecer, da deterioração do corpo, ou poderá ela revelar-se, por contraste, nas experiências de comprometimento da minha integridade física? Chegados aqui, trataremos de refletir sobre o modo como esta forma de identidade narrativamente pensada, a *ipseidade*, se revela ou se dissolve no processo do envelhecimento.

Habitualmente o fenómeno do envelhecimento é caracterizado pela perda de capacidades e funções, pela restrição do círculo comum de relações, pelo simples facto de se deixar de trabalhar e de se entrar, como tal, noutras contextos de vida. Se quisermos adotar um léxico mais cru, envelhecer é sinónimo de “perda de controlo de si, isolamento, dependência relativamente aos outros, medo da morte, alteração da consciência íntima de tempo” (PORTOCARRERO, 2013, 403). O tempo não passa do mesmo modo para quem trabalha (a dita *população ativa*) e para quem já não o faz, para quem age e vive no frenesim do dia-a-dia, e para quem, por outro lado, fica à espera que os dias passem, muitas vezes, o mais rápido possível. A espera afirma-se como um dos traços fundamentais da velhice. Não de todas, é claro, não generalizemos. Existem pessoas que sabem usar a idade a seu favor, tirando proveito do tempo que lhes é consignado e desfrutando de uma vida ativa e plena. Para quem envelhecer não se restringe à perda, mas se configura como ganho de uma sabedoria própria, uma serenidade e uma arte de viver que o tempo do trabalho, de corrida, de eficácia e stress não podia permitir.<sup>10</sup>

Mas será que aquilo que o envelhecer faz muitas vezes ganhar - uma *capacidade* de revisão da história de vida de cada um, um confronto introspetivo com a sua singularidade ética - é hoje valorizado na nossa contemporaneidade? Será que a própria transmissão narrativa do tempo vivido do mais velho, a tal “clareza de espírito” sobre a qual um Cícero ou um Platão muito refletiram, tem ainda hoje algum valor e algo para nos ensinar num mundo marcado pelo parecer da imagem, pelo imperativo da juventude eterna, pela fluidez das relações apressadas e substituíveis? Haverá alguma *simbólica do agir* comum, que irmane as várias gerações? Que possibilidades a literatura, enquanto ato de contar uma

---

10 “A saúde expressa-se na capacidade de ser normativo, ou seja, de instaurar normas adaptadas às variações das condições do ambiente” (PORTOCARRERO, 2013, p. 402).

história, a história da humanidade, ainda nos oferece para pensar universais da condição humana como o envelhecimento, a aprendizagem, a morte, a dor, a doença, o sofrimento, a superação de si e a vida?

Porque estas questões são levantadas *hoje*, tentaremos pensá-las em concomitância com o tempo e no tempo em que decorrem, afastando desde já a quimera de obter respostas perentórias sobre o assunto. Partiremos da contemporaneidade que é nossa e ainda se faz nossa, como tão bem o ilustra na literatura portuguesa contemporânea António Lobo Antunes, com a sua obra de 2010 *Sóbolos Rios Que Vão*. Trata-se de um texto literário inserido no quinto ciclo de produção ficcional do autor, o do *silêncio*, de cariz mais intimista e iniciado com a obra *Arquipélago da Insónia*, em 2008 (ARNAUT, 2009, p. 22; ARNAUT, 2011a, p. 386). O que é dizer que a escrita antoniana caminha lado a lado com a vida do autor (ARNAUT, 2011, p. 72) como se de um *continuum*<sup>11</sup> se tratasse, continuando a sua jornada de “reduzir a escrita ao osso”, livrando-se do excesso de “banha” (ARNAUT, 2011a, p. 386), para melhor escutar o *silêncio* das coisas eternas, isto é, a essencialidade da vida e suas lições. Já que a escrita, o texto, diz a vida, nas suas concordâncias e discordâncias, ou não seja esta uma tessitura composta por inúmeros fios multicolores. Ideia esta já explicitada por Ricoeur e corroborada pelo nosso escritor (ARNAUT, 2009, p. 36). Como diz Lobo Antunes, a propósito da realidade autobiográfica inerente à sua escrita:

*A minha conceção de literatura passa muito por aí. Se eu, enquanto leitor, não sinto o prazer de ver um homem ali, uma presença viva, com carne e sangue e esperma e merda, se não sinto o corpo dele lá e a vida dele lá, não consigo aderir afetivamente. (...) A maior complexidade (aparente) dos meus livros tem a ver com o tentar exprimir cada vez mais profundamente o que sinto e o que sou através das personagens. (SILVA, Rodrigues da, «A confissão exuberante». Entrevista com António Lobo Antunes, in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 13 de Abril, 1994, 16-19 apud ARNAUT, 2009, 37)*

---

11 “Na verdade, apesar de todas as diferenças (...), ressalta a impossibilidade de lermos a obra do autor fora de um *continuum*. Esta ideia faculta a verificação da permanência, mas também da evolução, de determinados tópicos e estratégias narrativas. O próprio autor confessou já, aliás, não considerar abusiva a ideia de que vem escrevendo um único livro: «Tenho a sensação que formam um contínuo. Não me era consciente, mas algumas pessoas que escrevem sobre livros deram-me a entender isso. Tinha a sensação de que estava a fazer várias obras sem ter consciência de que era um tecido contínuo que se prolongará até deixar de escrever, até à minha morte, certamente. Tinha a ilusão de que estava a fazer livros muito diferentes uns dos outros e, no entanto, é como se formasse um único livro dividido em capítulos, e cada capítulo fosse um livro per si [«Ainda não é isto que eu quero». Entrevista a João Paulo Cotrim, in *Expresso/Actual*, 4 de Dezembro, 2004, pp. 29-30.]” (ARNAUT, 2009, pp. 21-22).

Algo que, a propósito da obra que temos entre mãos, não nos passa despercebido, pois vem na sequência de um conjunto de experiências de vida que assolaram e escreveram a história de vida do escritor em questão, a saber, a luta contra um cancro e a sua experiência de internamento hospitalar por altura de 2007 (no ano seguinte, dar-se-ia início, como já dissemos, ao ciclo ficcional do *silêncio*). Estas experiências atravessadas pelo escritor, associadas à fase de vida em que se encontra, a meia-idade, muito dão que pensar e a pensar nos seus escritos, sejam eles romances ou crónicas.<sup>12</sup>

Um desses casos paradigmáticos é claramente a obra *Sôbolos rios que vão*, de 2010, uma obra onde o silêncio, isto é, o diálogo interior de si consigo mesmo, qual *intelligere* agostiniano, é conseguido sob a forma de um registo intimista, confessional e diário. Um diário que ao longo de quinze dias – quinze capítulos - de 21 de Março (Equinócio da Primavera no hemisfério norte) a 4 de Abril de 2007, conta (ou é contada) a história de um narrador/personagem incertos na busca de algum sentido ou de alguma coerência na sua existência enquanto luta contra um cancro. Mal *espinhoso*<sup>13</sup> seja na forma da doença física, silenciosa, seja na forma da sua narração, mediação simbólica de um sofrimento tal, que vota o narrador a contemplar a vida que passa da janela do hospital onde se encontra, em Lisboa. A observação do curso da vida lá fora através da janela, constitui o espelho de uma outra realidade que não a dos espaços físico e corpóreo<sup>14</sup>, agora seus túmulos “assim que o médico lhe chamou cancro”, “começando os sinos da igreja o dobre e um cortejo alongando-se na direcção do cemitério” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 11).

---

12 As temáticas do envelhecimento, da doença, da temporalidade, da infância, da memória e da morte, exploradas ao longo da obra que nos propomos estudar, encontram ecos também nas suas crónicas: “A velhice” (pp. 43-45), “O Surdo” (pp. 83-85), “O coração do coração” (pp. 51-54), “Carta ao meu tio João Maria” (pp. 108-109), “Descrição da Infância” (pp. 393-396), “No fundo do sofrimento uma janela aberta” (pp. 325-327), “Sombras de Reis Barbudos” (pp. 115-117), todas pertencentes ao *Livro de Crónicas* (2006); “O Minueto do Senhor de Meia Idade” (pp. 87-89), no *Segundo Livro de Crónicas* (2007). Em formato eletrónico temos, na *Visão* online: “Saudades da vida”, “O último abraço que me dás”, “A lição de anatomia”, “Aguenta-te”, “Carta aos meus pais”, “Carta”, “Crónica escrita pelo menino que continuo a ser”, “Mãe” (as referências eletrónicas completas encontram-se no final do artigo).

13 “O ouriço de um castanheiro dantes à entrada do quintal e hoje no interior de si a que o médico chamava cancro aumentando em silêncio (...)” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 11).

14 “Como explicar derradeiramente essa experiência de espaço que, no questionar premente e doloroso, longe de se esgotar em considerações de localização ou medida, alberga o sentido profundo de *morada* – e de uma *morada* que se recorda, se sonha e se aguarda como promessa de Saúde? A nosso ver, a força de uma tal questão confronta-nos imediatamente com uma evidência irrefutável: há uma experiência intensiva, vivida, do espaço, experiência irreduzível a qualquer consideração calculadora, mas próxima do mistério da saúde. A sensação de “aridez” emanada de um espaço que parece gritar a nossa exclusão, a frequência penosa de um lugar empobrecido, a certeza de ser inundado pela memória dos lugares nos quais os destinos do homem que habita ganham contornos na hora de uma estadia (...). Por igual fazemos, então, a experiência de “fazer parte” do espaço” (UMEBLINO, 2008, pp. 223-232).

Estamos então na presença de um diário que se giza numa linha subversiva, marca de autor que perpassa toda a obra antoniana (ARNAUT, 2011, p. 71; ARNAUT, 2011a, p. 386). Um desvio em relação à norma que se esboça em duas frentes, na *forma* do discurso e na *temática* do discurso, com repercussões no desenvolvimento de uma terceira frente que, ao final, parece articular as duas primeiras, a saber, a *experiência temporal* do discurso que se traduz “numa estratégia de delegação da *memória*” (ARNAUT, 2011a, p. 387).

Começemos pela *forma* discursiva. Ao invés do que acontece no exercício do género literário em causa, de acordo com o qual a condução do discurso cabe a um omnisciente narrador autodiegético, o cânone é aqui revirado do avesso no “entrelaçamento subtil das vozes de um narrador de 1.<sup>a</sup> pessoa e de um narrador de 3.<sup>a</sup> pessoa” (ARNAUT, 2011a, p. 387). Como se fosse para nos lembrar que não há identidade plenamente concordante, autónoma e segura de si, mas sim confronto tensional no seio de si mesmo. A alteridade da doença, portanto, um *si mesmo como um outro*, é marca da fragilidade e da vulnerabilidade inerentes ao sujeito/personagem/narrador, características das quais faz simultaneamente condição de possibilidade de reconfiguração de si mediante o seu exercício narrativo. Por outras palavras, à vida desencontrada subjaz uma procura de concordância interior, com vista a recuperar uma dignidade que lhe é perpetuamente negada. Essa procura não se faz de forma narrativamente linear, como é comum neste tipo de discurso. Na verdade, a confusão da experiência, o desencontro que se vive e que a doença não permite dizer ordeiramente<sup>15</sup> perpassa na polifonia de vozes que se interseccionam. Seja a voz que se identifica como a do seu avô, o “Senhor” (LOBO ANTUNES, 2010, pp. 28-34), na qual se (des)encontra quer no padecer da doença, quer na prática do relato; ou a voz de um(a) enfermeiro(a) que o “fiscaliza” de tempos em tempos – o tal “pingo no sapato” –, (con) funde-se inúmeras vezes com o zelo de uma figura materna que de quando em quando o faz pensar como tudo parece se repetir-se, “uma interna espreitou da porta conforme a mãe antes de apagar a luz” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 13) e “por uns segundos uma

---

15 “Não será mesmo hoje frustrante saber que por exemplo, no caso de um doente internado com uma doença renal, o médico conhece todos os problemas e pormenores deste órgão, chegando até ao nível molecular, mas não saiba nada – porque nunca o estudou – sobre a deterioração mental deste doente e sobre o modo como ela se exprime? Porque será que muitas vezes se esquece que a experiência da doença, vivida como uma alteração da identidade, é acompanhada por efeitos físicos, psicológicos e cognitivos que podem por em perigo a sua capacidade de deliberar e de compreender os tratamentos propostos com um mínimo de objetividade? Acabamos muitas vezes por esquecer que a doença é o maior ladrão da autonomia. Com efeito, também podemos definir a doença de um ponto de vista fenomenológico como um esforço impotente para ser si mesmo; a liberdade que se afirma no esforço é uma liberdade finita que encontra na doença uma resistência que a limita interiormente. A vivência da doença liga assim a liberdade à vulnerabilidade e ameaça seriamente o nosso poder de existir e de compreender” (PORTOCARRERO, 2013, pp. 402-403).



doçura de perfume e um sabor de carne viva, a palavra filho a fazer sentido, sou seu filho e ao dizer mãe digo uma coisa verdadeira como a palavra chávina ou a palavra tecto, não a palavra morte.” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 18).

Esta refinadíssima (con) fusão quer polifónica, quer temporal, é reforçada em muito pela “ausência do sinal de mudança de interlocutor”, a saber, o travessão (ARNAUT, 2011a, pp. 386-387). Fomenta-se assim um maior hibridismo diegético, sintomático de uma desconexão de formas, vozes, presenças e nomes avulsos.<sup>16</sup>

Seguidamente temos a *temática* discursiva que se pauta pelas experiências do corpo e da temporalidade, nas quais se interseccionam obliquamente o fenómeno do envelhecimento e seus cognatos, a doença, a dor (física), e o sofrimento (simbólico).<sup>17</sup> Desde logo, pensemos, em tudo esta temática grita subversão e contemporaneidade, dados os contornos bioéticos que a emolduram. A própria noção ética do *cuidado* e a noção da medicina como uma *arte*, para lá de uma técnica, que olha para a doença como parte de uma orgânica maior que dá por nome de saúde (esse equilíbrio instável), muito terão a dizer, certamente, à frieza e ao distanciamento clínicos por que se pautam os auxílios médicos prestados ao paciente no mundo de hoje. Esta indiferença nos cuidados médicos, diz Lobo Antunes, reduz-se a “pessoas na enfermaria sem perderem tempo consigo, ganas de pedir-lhes pensem em mim, socorram-me e não se interessavam nem socorriam (...) nem os animais morriam sozinhos (...) e a indignidade da doença ofendeu-o” (LOBO ANTUNES, 2010, 38-39). Pensar o envelhecimento a partir de uma ética da vulnerabilidade faz-se necessário, pois reassegura a *concordância discordante* de uma ipseidade que, embora debilitada, é na relação ao outro que reside a condição de possibilidade de ser, de fazer sentido e, concomitantemente, reencontrar o equilíbrio saudável que a devolverá à vida. No centro da mediação, de si a si, e de si ao mundo, encontra-se, claro está, a capacidade de falar, revelada no ato de narrar a sua história. Como no-lo dá a ver a proposta ricoeuriana, por mais uma vez pertinente ao nosso estudo, uma objetiva nosografia clínica distingue-se de uma vivência narrativa do insubstituível, do incomunicável, da doença como alteridade inimiga que me faz sofrer ou até, em casos extremos, do sentimento fan-

---

16 “Formas e formas, a ilusão que vozes e não vozes, presenças e não presenças, tentava dar nome às formas e não achava nome (...) porque se soubesse não morria” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 41).

17 A propósito da distinção aqui estabelecida, Cf. RICOEUR, Paul (1992). “O Sofrimento não é a Dor”, comunicação feita no colóquio organizado pela Associação Francesa de Psiquiatria em Brest, nos dias 25 e 26 de Janeiro de 1992, intitulado *O psiquiatra diante ao sofrimento*. O texto desta comunicação foi publicado na revista *Psychiatrie Française*, número especial de Junho de 1992 e na revista *Autrement*, “Souffrances” 142, Fevereiro de 1994.

tasiado de ser eleito pelo sofrimento<sup>18</sup>, vivências cuja incapacidade de ação dos agentes, os sofrendores, se revela, paradoxalmente, capacidade mediante o discurso. Uma antropologia do homem capaz e simultaneamente falível, que faz uso do exercício da linguagem para ser agente da sua própria história<sup>19</sup>, transparece na experiência relatada pelo paciente:

«- Começa a dar por nós  
e não dava pela cara mas dava por um aparelho onde avançavam linhas  
num traçado monótono, ele nem sequer uma forma, linhas que atingiam  
o limite do ecrã e recomeçavam sem fim, apeteceu-lhe dizer como a mãe  
- Se falares sei quem és  
e desta feia um sopro, um cochicho, um punhado de cartilagens, órgãos  
que despertavam cada qual com a sua alma e o seu timbre próprios, um  
músculo a contrair-se e era o braço inteiro sem que lhe fosse claro que um  
braço (...)  
o médico do pingo no sapato ou antes o médico que não sabia se pingo no  
sapato porque começava a partir da cintura  
- Não fale  
como se falar pusesse em perigo uma harmonia complicada e as formas se  
multiplicassem à roda dele estrangulando-o (...)  
- Não fale  
se apenas falando, embora, não desse pelas frases, tinha a certeza de ser,  
no caso de me calar não existo »

(LOBO ANTUNES, 2010, p. 38; sublinhados nossa autoria)

Encontramos aqui o primeiro sentido do sofrer, a saber, *suportar*. Perseverar no desejo de ser e no esforço para existir *apesar de*. E é este “apesar de” que demarca a fronteira entre padecer e agir, entre morte e vida, entre permanecer mudo ou procurar sentidos que lhe devolvam a dignidade de ser pessoa. Este esforço impotente para ser si mesmo é, sublinhemo-lo mais uma vez, simultaneamente, a esperança de poder ser por meio do outro. Mas perguntamo-nos: que outro, além da linguagem, na medida em que o sofrimento implica uma crise de sentido, na ameaça que representa para tudo aquilo em que se

18 “Dor e sofrimento são, pois, os verdadeiros índices de um mal-estar ontológico que nos obriga a enfrentar o modo específico de ser e estar do homem no mundo, exigindo simultaneamente uma racionalidade mais adequada às verdadeiras categorias da pessoa humana. No sofrimento e na dor é o significado relacional e co-existencial da pessoa humana que emerge como modo de ser irredutível (...). O mal excede toda a limitação, o modelo da norma e do desvio, dado que põe em causa as próprias condições de uma existência significante. É sempre físico (dor) e simbólico (sofrimento) (...)” (PORTOCARRERO, 2001, p. 204).

19 “O Antoninho no hospital com o fígado e os seus discursos pomposos que começavam a perder palavras” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 157).

investiu?

Eis a terceira e última frente, a *experiência temporal* do discurso que se traduz numa experiência da *memória*<sup>20</sup> e suas potencialidades. Ao longo das páginas da obra, a experiência memorial é a pedra-de-toque que une as diversas “micronarratividades”<sup>21</sup> sem aparente conexão. Pedra-de-toque, também, do tempo vivido da sua infância, tempo ido de uma origem sem fim e sem consciência da finitude, reduto do possível, alimento da nossa identidade e do nosso equilíbrio interior. Os *palácios da memória*, a que Agostinho já aludia nas suas *Confissões*, cujas pesadas portas nos vemos obrigados a reabrir para “recuperarmos o que sabemos nós da vida” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 156), tal é a clareza de espírito que a experiência temporal nos traz,

« a forçar maçanetas que não havia sem aceitar que não houvessem, devolvam-me o que me pertence e me ajuda a continuar dando nexos à dor, se vos perco tudo isto uma farsa, oxigénio, tubos, a algália onde o corpo deita os seus restos (...).» (LOBO ANTUNES, 2010, 150; sublinhado nossa autoria)

O medo de esquecer, de perder as memórias, a infância, os cheiros da compota, o perfume da mãe, os sons da harpa da dona Irene, em suma, as pessoas hoje dignas de álbuns de cartolina, tal é o papel central da rememoração no processo discursivo, por meio da qual, como suporta PORÉE (2005), se dá o *engagement* narrativo da(s) história(s) de uma vida, unindo os diversos tempos que nos constituem e nos atravessam:

« A memória é, com efeito, fundamentalmente aquilo que nos dá a

20 Sobre o papel da memória na ficção de António Lobo Antunes cf. CAMMAERT, 2011. Disponível no URL: <http://www.plcs.umassd.edu/plcs/plcsfactsandfictions.htm#> [consult. 02/09/2022].

21 ARNAUT, Ana Paula (2009), op. cit., 76-77: “O jogo a que aludimos decorre, necessariamente, de um diferente entendimento do papel a que nós, leitores, cabe na decifração dos sentidos da obra. Ao invés de optar por uma autoridade narrativa tradicional, o autor recorre a constelações de vozes cujas intervenções narrativas progressivamente se intensificam, interseccionando-se e misturando-se (...). Talvez seja mais uma das estratégias do escritor (...) essa que decorre do entendimento de, nas suas obras, não existirem «sentidos exclusivos nem conclusões definidas», assim exigindo «que o leitor tenha uma voz entre as vozes do romance [...] a fim de poder ter assento no meio dos demónios e dos anjos da terra.» [LOBO ANTUNES, António (2002). “Receita para me lerem” in *Segundo Livro de Crónicas*. Lisboa: Dom Quixote, ed. ne varietur, p. 114] (...) As ficções de António Lobo Antunes apresentam, o que pensamos poder designar por micronarratividades, ou por teia de linearidades, que, em derradeira instância, acabarão por fazer sentido(s).”

consciência de sermos a mesma pessoa. Talvez seja imperativo afirmar, como Locke, que a identidade das pessoas reside efetivamente na memória. Interligando o passado e o presente, a memória une cada um a si mesmo. Permite-lhe ser o que ele é. É por essa razão que os problemas de memória, na experiência do envelhecimento, assumem um papel tão preponderante: quer correspondam a uma evolução normal ou possuam, como na doença de Alzheimer, um significado patológico, eles repercutem-se na perda de um objeto que não é senão a própria pessoa em si. Perder a memória é perder-se a si mesmo; é literalmente, como escreve Montaigne, fugir de si mesmo.» (PORÉE, 2005, p. 14)

A doença leva-nos a refletir novamente sobre a perda do *equilíbrio* que subjaz à experiência temporal do envelhecimento. Que a saúde não se restringe a um facto médico-biológico, mas é também um processo relacionado com a história da vida do indivíduo e com a sociedade. O doente deixa de ser o mesmo que era antes. Singulariza-se e desprende-se da sua situação vital<sup>22</sup>. No entanto, permanece ligado a ela na sua esperança *imaginária* de um regresso, como acontece com todo aquele que perdeu algo. O anúncio primaveril da “esperança das andorinhas” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 149) é metáfora para a dinâmica relacional e cíclica que subjaz à humanidade, pois da mesma forma que *uma andorinha não faz verão*, o mesmo acontece com o ser humano quando privado de interação ou incapaz de recordar. Assim, reafirma, “nunca encontrou uma andorinha defunta, duravam para sempre” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 149).

A doença não é, em primeiro lugar, a comprovação que a ciência médica reconhece como doença. É uma experiência do paciente, através da qual este procura livrar-se dessa perturbação, pois o facto de algo estar mal já pertence ao contexto de equilíbrio. A doença, enquanto perda de saúde, enquanto perda da “liberdade” isenta de qualquer perturbação, significa sempre uma espécie de exclusão da vida.

Neste sentido “o estado de equilíbrio que se qualifica como saúde mental é, precisamente, um estado da pessoa na sua totalidade e abarca toda a sua relação com o mundo” (GADAMER, 2009, p. 72). Torna-se evidente o entrelaçamento fundamental entre vulnerabilidade de um corpo, envelhecimento e reconfiguração de si por meio da memória e

---

22 “Ou outros passados ainda, a sua vida cheia de passados e não sabia qual deles o verdadeiro, memórias que se sobrepunham, recordações contraditórias, imagens que desconhecia e não sonhava pertencerem-lhe e nisto, sem aviso, começou a ter dores na espinha e no ombro e ele só espinha e ombro, o resto não contava, de ouvidos atentos não aos ruídos de fora, à conversa da dor em que uma voz repetia a mesma frase sem que descodificasse o sentido, se calhar pertencia a uma das visitas ou aos tais passados que lhe entregaram no hospital para o distraírem da doença” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 137).

seus meandros narrativos, já chamado à atenção por Ricoeur e por Porée e aqui, de novo, suportado, isto é, uma vez que se trata de vida humana, a perda de equilíbrio, a saber, da saúde, afetar sempre o todo e acarretará a consequente perda do equilíbrio mental. Paradoxalmente, quando o médico fala de doença “mental”, esta trata-se sempre de uma perda do equilíbrio que terá repercussões no todo corpóreo e:

« sem dúvida alguma, a nossa capacidade de comunicação linguística está estreitamente relacionada com a nossa capacidade mental. Quando se parte da situação vital e do seu domínio, a dimensão do mental pode surgir como uma dimensão diferente: a mente pode apresentar-se, talvez, se não como uma espécie de rival da vida, pelo menos como uma expressão de decomposição da vida em si mesma, que já não segue, sem questionar, os seus caminhos habituais, mas «imagina» um mundo criado por si mesma, um mundo linguisticamente expresso. Nele, a mente vê-se rodeada de possibilidades entre as quais pode fazer a sua escolha. A possibilidade de escolher poder-se-ia interpretar como um meio apropriado e necessário para a obtenção de um determinado fim, a autopreservação, o bem-estar do homem, e a naturalidade da linguagem parece testemunhar o mesmo: ela é o mais mental de todos os meios de entendimento. Nesse sentido, também a inteligência seria um «meio» que permite ao homem ir vivendo.» (GADAMER, 2009, 73)

A memória avizinha-se uma estratégia não apenas de *delegação*, mas igualmente uma forma de autopreservação que a própria vida humana encontra perante a ameaça que as vicissitudes do tempo, nas proximidades da morte, podem representar para a identidade pessoal. Perante a multiplicidade de acontecimentos discordantes e inesperados de uma vida, ato de narrar, (des)organizado numa *síntese do heterogéneo*, é expressão de capacidade, de ação e de uma autonomia vulnerável cuja saúde se afirma no poder harmonizador da palavra, “apesar de”. O que, no caso da obra de Lobo Antunes, se traduz na ideia de que escrever é “tentar vencer-se a si próprio, é tentar ultrapassar os limites de uma constante (...) luta consigo mesmo” (ARNAUT, 2009, p. 71). A luta por uma luz ao fundo do túnel, acreditando que “há sempre no fundo do sofrimento uma janela aberta uma janela iluminada” (LOBO ANTUNES, 2006, pp. 325-327), é algo que a literatura e a filosofia, muito antes de qualquer psicoterapia ser inventada, já diziam sobre humanidade havia muito tempo: a capacidade de as pessoas se iluminarem umas às outras, no diálogo com o passado, com o presente e com o futuro.

Daí o contributo que uma interpretação das “micronarrativas” literárias antonia-

nas, à luz de uma hermenêutica do *si* de cunho filosófico, pode trazer para uma outra compreensão do fenómeno do envelhecimento, da doença e, concomitantemente, da saúde: que a vida, tal como o discurso e os desequilíbrios que lhe dão corpo, é uma peça de teatro que não permite ensaios. Somos todos personagens em tempo real das nossas histórias, nas quais nos cruzamos e nos fazemos com outros. É agindo que contamos a nossa história e nos escrevemos a nós próprios, antes que a cortina se feche e a peça termine sem aplausos.

## Referências

AA. VV. **Dor e sofrimento - Uma perspectiva interdisciplinar**. Coord. de Maria José Cantista, Porto: Campo das Letras, 2001.

AMOSSY, R. Stereotypes and Representation in Fiction. **Poetics Today**, vol. 5, n. 4, pp. 689-700, 1984.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. Tradução, prefácio e notas de António de Castro Caieiro. Lisboa: Quezal, 2004.

ARNAUT, A. P. **António Lobo Antunes**. Coimbra: Almedina, 2009.

\_\_\_\_\_. A Escrita Insatisfeita e Inquieta(nte) de António Lobo Antunes. In: CAMMAERT, F. (Org.) **António Lobo Antunes**. A arte do romance. Lisboa: Almedina, 2011, pp. 71-88.

\_\_\_\_\_. *Sóbolos Rios Que Vão* de António Lobo Antunes: Quando as Semelhanças não podem ser Coincidências. In: SILVA, J.; MARTINS, J.; GONÇALVES, M. **Pensar a Literatura no Séc. XXI**. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia - Universidade Católica Portuguesa, 2011a., pp. 385-394

CABRAL, M. J.; REYNAUD, M. J.; OUTEIRINHO, M. F.; ALMEIDA, J. **Maux en mots. Traitements littéraires de la maladie**. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 2015. Disponível em <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id022id1458&sum=sim>  
Acesso em: 05/05/2022.

CAMMAERT, F. (2011). You dont' invent anything: Memory and the Patterns of Fictions in Lobo Antunes' Works. **Portuguese Literary & Cultural Studies** 15/16, 2011. Disponível

em: <http://www.plcs.umassd.edu/plcs/plcsfactsandfictions.htm#>. Acesso em: 02/07/2022.

DIELS, H.; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker I**. Edição bilingue grego-alemão, Berlim: Weidmann, 1952.

GADAMER, H-G. **O Mistério da Saúde e a Arte da Medicina**. Tradução de António Hall, Lisboa: Edições 70, 1ª ed., 2009.

LOBO ANTUNES, A. **Livro de Crónicas**. “A velhice”. Lisboa: Dom Quixote, ed. *ne varietur*, 2006, pp. 43-45.

\_\_\_\_\_. “Descrição da Infância” in IDEM, *ibid.*, pp. 393-396.

\_\_\_\_\_. “Duas crónicas pequenas - Carta ao meu tio João Maria” in IDEM, *ibid.*, pp. 108-109.

\_\_\_\_\_. “No fundo do sofrimento uma janela aberta” in IDEM, *ibid.*, pp. 325-327.

\_\_\_\_\_. “O coração do coração” in IDEM, *ibid.*, pp. 51-54.

\_\_\_\_\_. “O Minueto do Senhor de Meia Idade” in IDEM, *ibid.*, pp. 87-89.

\_\_\_\_\_. “O Surdo” in IDEM, *ibid.*, pp. 83-85.

\_\_\_\_\_. “Sombras de Reis Barbudos” in IDEM, *ibid.*, pp. 115-117.

\_\_\_\_\_. **Segundo Livro de Crónicas**. Lisboa: Dom Quixote, ed. *ne varietur*, 2007.

\_\_\_\_\_. **Sóbolos Rios que Vão**. Lisboa: Dom Quixote, ed. *ne varietur*, 2010.

\_\_\_\_\_. Saudades da vida. **Visão Online**, 2010a. Disponível em: [http://visao.sapo.pt/opiniao/opiniao\\_antonioloboantunes/saudades-da-vida=f583564](http://visao.sapo.pt/opiniao/opiniao_antonioloboantunes/saudades-da-vida=f583564). Acesso em: 29/05/2022.

\_\_\_\_\_. Fica comigo. **Visão Online**, 2012. Disponível em: [http://visao.sapo.pt/opiniao/opiniao\\_antonioloboantunes/fica-comigo=f688241](http://visao.sapo.pt/opiniao/opiniao_antonioloboantunes/fica-comigo=f688241) Acesso em: 29/05/2022.

\_\_\_\_\_. O último abraço que me dás. **Visão Online**, 2013. Disponível em: [http://visao.sapo.pt/opiniao/opiniao\\_antonioloboantunes/o-ultimo-abraco-que-me-das=f761252](http://visao.sapo.pt/opiniao/opiniao_antonioloboantunes/o-ultimo-abraco-que-me-das=f761252) Acesso em: 29/05/2022.

\_\_\_\_\_. A lição de anatomia. **Visão Online**, 2015. Disponível em: <http://visao.sapo.pt/opi->

[niao/opiniaio\\_antonioloboantunes/a-licao-de-anatomia=f819579](#) Acesso em: 29/05/2022.

\_\_\_\_\_. Aguenta-te. **Visão Online**, 2016. Disponível em: [http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio\\_antonioloboantunes/2016-07-28-Aguenta-te](http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio_antonioloboantunes/2016-07-28-Aguenta-te) Acesso em: 29/05/2022.

\_\_\_\_\_. Carta aos meus pais. **Visão Online**, 2016. Disponível em: [http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio\\_antonioloboantunes/carta-aos-meus-pais=f814513](http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio_antonioloboantunes/carta-aos-meus-pais=f814513) Acesso em: 29/05/2022.

\_\_\_\_\_. Carta. **Visão Online**, 2016. Disponível em: [http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio\\_antonioloboantunes/2016-03-17-Carta-1](http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio_antonioloboantunes/2016-03-17-Carta-1) Acesso em: 29/05/2022.

\_\_\_\_\_. Crónica escrita pelo menino que continuo a ser. **Visão Online**, 2016. Disponível em: [http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio\\_antonioloboantunes/2016-02-25-Cronica-es-crita-pelo-menino-que-continuo-a-ser](http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio_antonioloboantunes/2016-02-25-Cronica-es-crita-pelo-menino-que-continuo-a-ser) Acesso em: 29/05/2022.

\_\_\_\_\_. Mãe. **Visão Online**, 2016. Disponível em : [http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio\\_antonioloboantunes/2016-03-23-Mae](http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio_antonioloboantunes/2016-03-23-Mae) Acesso em: 29/05/2022.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **Constitution of the World Health Organization**. Disponível em: [https://apps.who.int/gb/bd/pdf\\_files/BD\\_49th-en.pdf#page=6](https://apps.who.int/gb/bd/pdf_files/BD_49th-en.pdf#page=6), acesso em 08/01/2023.

PORÉE, J. **La Philosophie à l'épreuve du mal**. Pour une phénoménologie de la souffrance. Paris: Vrin, 1993.

\_\_\_\_\_. Redéfinir la maladie et la santé. **Revista Filosófica de Coimbra** 33, pp. 185- 202, 2000.

\_\_\_\_\_. **Il y a tant de défauts en la vieillesse, tant d'impuissance**. Montaigne. Paris: Éditions Pleins Fleux, 2005.

PORTOCARRERO, M. L. Corpo Próprio, Sofrimento, Memória. *In*: AA. VV. **A Dor e o Sofrimento – Abordagens**. Coord. de Maria José Cantista, Porto: Campo das Letras, 2001, pp. 203-214.

\_\_\_\_\_. Narrativa e Configuração da Identidade em Paul Ricoeur. *In*: AA. VV. **A Filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos**. Coord. Fernanda Henriques, Coimbra: Ariadne, 2006, pp. 279-283.

\_\_\_\_\_. Bioética e Filosofia. O princípio da autonomia e os desafios da fragilidade. **Revis-**



ta **Filosófica de Coimbra** n.º 44, pp. 397-416, 2013.

\_\_\_\_\_. Identidade narrativa e envelhecimento. In: AA. VV. **Ricoeur em Coimbra. Recepção filosófica da sua obra**. Coimbra: IUC, 2016, pp. 215-233.

RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté I**. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 1950.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté II**. Finitude et culpabilité. Paris: Aubier, 1960.

\_\_\_\_\_. **Temps et récit I**. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

\_\_\_\_\_. **Temps et récit III: le temps raconté**. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

\_\_\_\_\_. **Do Texto à Acção: Ensaios de Hermenêutica II**. Trad. de Alcino Machado e Maria José Sarabando. Porto: Rés Editora, 1989.

\_\_\_\_\_. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

\_\_\_\_\_. O Sofrimento não é a Dor. Comunicação feita no colóquio organizado pela Associação Francesa de Psiquiatria em Brest, nos dias 25 e 26 de Janeiro de 1992, intitulado *O psiquiatra diante ao sofrimento*. O texto desta comunicação foi publicado na revista *Psychiatrie Française*, número especial Junho de 1992 e na revista *Autrement*, "Souffrances" 142, Fevereiro de 1994.

\_\_\_\_\_. **La Mémoire, l'histoire, l'oubli**, Paris: Éditions du Seuil, 2000.

SANTOS, L. F. **A morte assistida e outras questões de fim-de-vida**. Coimbra: Edições Almedina, 2015.

UMBELINO, L. Espaço vivido e Saúde - Contributos Merleau-Pontyanos para um debate. **Revista Filosófica de Coimbra** 33, pp. 223-232, 2008.