UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO

SUELMA DE SOUZA MORAES

A APORIA DA MEMÓRIA DO ESQUECIMENTO NO LIVRO X
DAS *CONFISSÕES* DE SANTO AGOSTINHO
VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO
2011

SUELMA DE SOUZA MORAES

**A APORIA DA MEMÓRIA DO ESQUECIMENTO NO LIVRO X
DAS *CONFISSÕES* DE SANTO AGOSTINHO**

DISSERTAÇÃO A SER APRESENTADA AO PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO DO DEPARTAMENTO DE
FILOSOFIA, DA FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E
CIÊNCIAS HUMANAS DA UNIVERSIDADE DE SÃO
PAULO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE SOB A
ORIENTAÇÃO PROF. DR. MOACYR NOVAES FILHO.

**SÃO PAULO
2011**

Grande é o poder da memória, um não sei quê de horrendo, ó meu Deus, uma profunda e infinita multiplicidade; e isto é o meu espírito, isto sou eu mesmo. Que sou eu então, meu Deus? Que natureza sou? Percorro todas estas coisas, esvoaço por aqui e por ali, e também entro nela até o fundo quanto posso, e em parte alguma está o limite: tão grande o poder da memória, tão grande é o poder da vida no homem que vive mortalmente! Que farei, pois, ó meu Deus, tu, minha verdadeira vida? Irei também além desta minha força que se chama memória, irei além dela a fim de chegar até ti, minha doce luz. Que me dizes? Eis que eu, subindo pelo meu espírito até junto de ti, que estás acima de mim, irei além dessa minha força que se chama memória, querendo alcançar-te pelo modo como podes ser alcançado, e prender-me a ti pelo modo como é possível prender-me a ti. Têm memória os animais e as aves: de outro modo não voltariam às suas tocas nem aos seus ninhos, nem às muitas outras coisas a que estão habituados; nem poderiam habituar-se a coisa alguma senão por meio da memória. Irei, portanto, além da memória para alcançar aquele que me distinguiu dos quadrúpedes e me fez mais sábio que as aves do céu; irei além da memória para te encontrar, ó verdadeiro bem, ó suavidade segura, para te encontrar? Se te encontrar fora da minha memória, estou esquecido de ti. E, se não estou lembrado de ti, como é que te encontrarei? (*Confissões* X, xvii, 26).

Dedico esta dissertação às minhas filhas, Sulamita e Suzana, como expressão de perseverança no aprendizado.

Amo vocês!

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que participaram deste percurso e me estimularam à conquista do aprendizado.

Aos meus pais, Abel Moraes e Jandira Moraes.

Às minhas filhas, Sulamita e Suzana, que me acompanharam neste percurso.

À Biblioteca dos Agostinianos, que foi excelente para o início da pesquisa com o rico material especializado.

À Biblioteca da USP, que serviu de estímulo à pesquisa.

Ao meu orientador, prof. Dr. Moacyr Novaes Filho, que acompanhou meu percurso de estudos e pesquisa.

Aos colegas do CEPAME nestes últimos anos, que muito me inspiraram com suas apresentações e discussões na USP.

Por fim, às secretárias, que sempre foram muito atenciosas.

RESUMO

MORAES, S. S. A aporia da memória do esquecimento no livro X das Confissões de Santo Agostinho. 76 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2011.

A temática sobre a aporia da memória do esquecimento, no livro X das *Confissões*, busca a compreensão do fio condutor do pensamento de Agostinho. O foco central da discussão aponta para o desenvolvimento sobre a memória em inter-relação com a vontade no discurso da interioridade. Ao mesmo tempo, coloca como problema chave no livro X a memória de si mesma e a imagem, que mostra a vontade no próprio espírito como causa da dispersão e aproximação do conhecimento de si em busca da felicidade.

Palavras-chave: Memória, vontade, interioridade, conhecimento de si, esquecimento.

ABSTRACT

MORAES, S.S. The aporia of the memory of forgetfulness from the Confessions Book X of Saint Augustine's. 76 f. Dissertation (Master's degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2011.

The study of the aporia of the memory of forgetfulness, from the Confessions Book X, seeks for the understanding of the conducting line of Augustine's thinking. The main focus of the discussion aims the development of the memory inter-related with the will on the subject of the interiority, treating as a key problem the memory of memory itself and the image, showing will on owns soul as a cause for dispersion and closeness of self-knowledge in search for happiness.

Key words: Memory, will, interiority, self-knowledge, forgetfulness

ABREVIACÕES E TRADUÇÕES DE TÍTULOS

Os títulos dos livros bíblicos são abreviados de acordo com a *Bíblia de Jerusalém*.¹

Antigo Testamento:

Gênesis	Gn
Êxodo	Ex
<i>Tobias</i>	<i>Tb</i>
Jó	Jó
<i>Salmos</i>	<i>Sl</i>
<i>Eclesiaste (Coélet)</i>	<i>Ecl</i>
Sabedoria	Sb
<i>Eclesiástico (Sirácida)</i>	<i>Eclo</i>
<i>Isaías</i>	<i>Is</i>

Novo Testamento:

<i>Lucas</i>	<i>Lc</i>
<i>João</i>	<i>Jo</i>
<i>Ato dos Apóstolos</i>	<i>At</i>
<i>Romanos</i>	<i>Rm</i>
<i>Coríntios</i>	<i>I Cor, 2 Cor</i>
<i>Gálatas</i>	<i>Gl</i>
<i>Efésios</i>	<i>Ef</i>
<i>Filipenses</i>	<i>Fl</i>
<i>Colossenses</i>	<i>Cl</i>
<i>Hebreus</i>	<i>Hb</i>
<i>Epístola de Tiago</i>	<i>Tg</i>

¹ *Bíblia de Jerusalém*. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Tradução das introduções e notas de La Sainte Bible, edição de 1973, publicada sob a direção da “École Biblique de Jérusalem”. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 7ª. Impressão: julho 1995.

As abreviaturas de obras de Agostinho seguem as adotadas por Cornelius Mayer² no *Augustinus-Lexikon*. A tradução das *Confissões*, em português e latim, no corpo do texto e notas de rodapé, foi utilizada a de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Barbosa da Costa Freitas³ e, por vezes, a tradução de Maria Luiza Jardim Amarante.

<i>acad.</i>	<i>De Academicis libri tres</i> <i>Contra Acadêmicos</i> ⁴
<i>an. quant.</i>	<i>De animae quantitate liber unus</i> <i>Sobre a potencialidade da alma</i> ⁵
<i>beata u.</i>	<i>De beata uita liber unus</i> <i>A vida feliz</i> ⁶
<i>conf.</i>	<i>Confessionum libri tredecim</i> <i>Confissões</i> ⁷
<i>diu. qu.</i>	<i>De diuersis quaestionibus octoginta tribus liber unus</i>
<i>en. Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i> <i>Comentário aos Salmos</i> ⁸
<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Gn. litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram libri duodecim</i> <i>Comentário literal ao Gênesis</i> ⁹
<i>Gn. litt. imp.</i>	<i>De Genesi ad litteram liber unus imperfectus</i> <i>Comentário literal ao Gênesis inacabado</i> ¹⁰

² MAYER, C. P. (ORG.), *Augustinus-Lexikon*. Basel e Stuttgart: Schwabe Verlag, 1986 e ss., pp. XXVI-XL.

³ Cf. bibliografia.

⁴ Tradução Frei Augustinho Belmonte.

⁵ Idem.

⁶ Tradução de Nair de Assis Oliveira.

⁷ Texto bilíngue – *Confissões*. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel e a tradução da editora Paulus, tradução de Maria Luiza Jardim Amarante.

⁸ Tradução das monjas beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo – Caxambu (MG). São Paulo: Paulus, 1997.

⁹ Tradução Frei Augustino Belmonte.

¹⁰ Idem.

<i>Io. eu. tr.</i>	<i>In Iohanis evangelium tractatus</i> <i>Evangelho de S. João – Comentado por Santo Agostinho</i> ¹¹
<i>lib. arb.</i>	<i>De libero arbítrio libri tres</i> <i>O livre-arbítrio</i> ¹²
<i>mag.</i>	<i>De magistro liber unus</i> <i>O mestre</i> ¹³
<i>mus.</i>	<i>De musica libri sex</i>
<i>ord.</i>	<i>De ordine libri duo</i> <i>Diálogo sobre a ordem</i> ¹⁴
<i>retr.</i>	<i>Retractationum libri duo</i>
<i>sol.</i>	<i>Soliloquiorum libri duo</i> <i>Solilóquios</i> ¹⁵
<i>Trin.</i>	<i>De trinitate libri quindecim</i> <i>A Trindade</i> ¹⁶

¹¹ Tradução de Pe. José Augusto Rodrigues Amado, cf. referências bibliográficas.

¹² Tradução de Nair de Assis Oliveira.

¹³ Tradução de António Soares Pinheiro.

¹⁴ Tradução de Frei Augustinho Belmonte.

¹⁵ Tradução de Adaury Fioritti.

¹⁶ Tradução de Frei Augustino Belmonte.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I – APORIA DA MEMÓRIA DO ESQUECIMENTO <i>CONFISSÕES</i> (X, XVI, 24, 25, XVII, 26)	15
INTRODUÇÃO	15
1.1 Aporia da presença da ausência/apagamento (<i>Confissões</i> X, xvi, 24)	15
1.2 Aporia da memória do esquecimento centrada no próprio espírito “esquecimento de si mesmo”	25
1.3 Aporia da memória do esquecimento no imemorial (<i>immemor tui</i>)	31
1.4 O “esquecimento de si mesmo” na articulação de I <i>Cor</i> 13:12 (<i>Conf.</i> X, v, 7) sob o enigma do espelho concatenado ao problema da queda de <i>Gn</i> 3, 17, 19 em (<i>Conf.</i> X, xvi, 25)	35
CAPÍTULO II – A MEMÓRIA DE SI MESMA E AS IMPLICAÇÕES DA IMAGEM NA LEMBRANÇA DO ESQUECIMENTO	44
INTRODUÇÃO	44
2.1 Paradigma da memória de si mesma e da imagem	47
2.2 Memória de si mesma – dispersão e aproximação	48
2.2.1 Lembrar e querer	51
2.2.1.1 Imagens da percepção imediata dos sentidos	51
2.2.1.2 Memória e imaginação	51
2.2.1.3 Reconhecimento da recordação dos objetos não sensíveis (X, x, 17)..	53
2.2.1.4 Memória dos afetos	55
2.3 Memória, esquecimento e querer	57
2.3.1 A procura da vida feliz em busca da própria essência no confronto daquilo que deseja ser	63
CONCLUSÃO	73
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	75

INTRODUÇÃO

Esta dissertação objetiva investigar a memória do esquecimento no livro X das *Confissões*. A principal chave de leitura está na memória em sua inter-relação com o querer. A compreensão consiste em uma ordem ontológica que nos remete à natureza temporal do ser humano, em que toda a questão aporética no livro X busca a saída ou o modo de acesso para a vida feliz.

A questão da aporia da memória no livro X está intimamente ligada a duas interfaces que se confluem: a) lembrança do esquecimento; b) a aporia do ego. A análise de investigação está direcionada para a memória de si mesma e para a teoria da imagem. Isso porque, na lembrança do esquecimento, Agostinho afirma “lembrar” e “reconhecer” na memória a presença do esquecimento, e, ao mesmo tempo, não é capaz de lembrar no presente. A aporia se instala porque se torna inviável no presente o conhecimento que o transcende e, ao mesmo tempo, está na memória a lembrança do esquecimento. Em virtude disso, existe a presença e a ausência, e ausência da presença presente na própria memória. Assim, deixa como interrogação:

Logo, como é que ele está presente, a ponto de eu me lembrar dele, quando não sou capaz de me lembrar dele, quando está presente? (*Conf. X*, xvi, 24)

Em sua estrutura de desenvolvimento, a dissertação apresenta, primeiro, a discussão do problema; em seguida, a memória de si mesma e as implicações da imagem na memória do esquecimento em inter-relação com o querer.

No primeiro capítulo, apresenta-se a discussão do problema em que a aporia da memória do esquecimento é desenvolvida sob a tríplice problemática: como apagamento da memória; como transformação e amoldamento da imagem presente e como imemorial.

Como apagamento da memória, o problema é colocado a partir do reconhecimento do significado interior ligado à presença da memória no esquecimento, que, de certa maneira, a memória desenvolve ambivalência e contradição quando traz presente a lembrança do esquecimento.

O reconhecimento do esquecimento na memória coloca em foco a primeira hipótese de recordação pela relação do tempo com o passado, em que passa a pontuar a

problemática central entre a dialética da presença e ausência na memória do esquecimento.

Agostinho começa a desenvolver o que é esquecimento a partir da adversativa, *mas que é o esquecimento senão a privação da memória?* E, ao questionar o próprio papel da memória e do esquecimento, passa a apontar para a permanência da presença da memória no esquecimento. A rota da memória avança entre o esquecimento e aquilo que permanece no próprio espírito.

A aporia cresce diante da incompreensão da ambivalência entre os opostos que ela tem em si mesma, e passa a mostrar como questão central a incompletude de conhecimento ou obscuridade acerca de si mesmo.

Como transformação e amoldamento da imagem presente, o desenvolvimento da aporia está centrada no próprio espírito, isto é, o esquecimento de si mesmo. O encaminhamento se dirige a si mesmo e se vê como o problema da aporia, associado ao texto bíblico do Genesis 3,17, quando aponta como causa do problema.

A aporia o conduz para o centro do problema, sob o paradoxo do esquecimento do esquecimento de si mesmo. A presença a si mesmo é marcada pelo distanciamento e dispersão no próprio espírito, em que a essência do homem permanece inacessível a si mesmo. A própria memória o lança no esquecimento. Mas, ainda assim, permanece a presença do esquecimento presente na memória.

Essa presença o lança ao cerne do debate, a significação da própria imagem-lembrança, sob a qual existe um defluxo na alma, como uma espécie de dispersão no próprio espírito.

No imemorial, o foco é desenvolvido sobre aquilo que o transcende. Após ter aprofundado o problema em busca da lembrança do esquecimento presente na memória, desta vez compreendido como esquecimento do qual não se há memória, o esquecimento é visto como algo irrecuperável, de que não há recordações vividas, concretas na lembrança, e, portanto, não há um passado, enquanto rememorativo a ser lembrado ou recuperado. A memória, porém, ainda guarda aquilo de que ela mesma não pode se lembrar, o esquecimento de si mesmo.

A busca na memória pela lembrança do esquecimento mostra como alvo a busca por Deus. Agostinho, anteriormente, no exame da memória, já havia marcado que a memória poderia ser o lugar da procura, mas reconhece que sua compreensão é dada a

partir da recordação de um aprendizado, e que a memória é algo que o impressiona diante da dimensão e multiplicidade que ela oferece.

A aporia da memória do esquecimento, apesar de ser desenvolvida a partir de X, xvi, 24, o livro X já apresentava o problema na base sobre o esquecimento de si mesmo na articulação de I Cor 13,12 em X, v,7, sobre o enigma do espelho concatenado à queda em Gênesis 3:17,19 em X, xvi, 25, em que já reconhecia o problema do distanciamento e esquecimento de si mesmo, gerado pela ignorância a respeito de si mesmo em relação a Deus. Nessa articulação, é possível observar-se o problema da imagem-lembrança mostrando a impossibilidade do conhecimento direto de Deus.

A procura então é direcionada em busca daquilo que se pode conhecer sobre Deus, a verdade, o amor, a felicidade, mas não propriamente a Deus.

Toda a problemática do desenvolvimento da aporia da memória do esquecimento se direciona para a necessidade de amoldamento e transformação de si mesmo, em busca de seu alvo.

Neste âmbito da discussão, o foco da busca pede, similitude, uma nova proposta de ordem ontológica para o homem. O cerne da questão sobre a aporia da memória do esquecimento se mostra como impossibilidade do conhecimento direto de Deus.

O capítulo II mostra a investigação sobre a memória de si mesma e as implicações na memória inter-relacionada ao querer, que convergem para a compreensão do problema do reconhecimento da lembrança do esquecimento presente na memória. Ao mesmo tempo, tenta encontrar o fio condutor do pensamento de Agostinho, que o leva a desejar alcançar a Deus.

Este capítulo mostra o paradigma da memória de si mesma como dispersão e aproximação. O percurso da memória de si mesma, relacionada à memória do esquecimento, mostra a ambivalência e a contradição no esquecimento de si mesmo: é necessário esquecer a si mesmo para se reconhecer, ao mesmo tempo em que é necessário buscar pelo esquecimento de si mesmo para reconhecer a Deus.

O desenvolvimento na memória de si mesma irá mostrar que toda a problemática também envolve o querer na teia de recordações e imagens retiradas da memória associada às imagens da percepção dos sentidos, da imaginação, da recordação dos objetos sensíveis, em que tudo faz parte da memória do seu próprio espírito.

A memória de si mesma leva seu desenvolvimento até o reconhecimento de sua capacidade de multiplicidade, em que se constata que ela mesma é capaz de gerar a dispersão de si mesma, gerando o próprio esquecimento. A presença mais próxima a si mesmo o coloca distante de seu alvo.

Também descobre que a memória de si mesma não é capaz de abarcar todo o seu ser; ela mostra a falta de capacidade de lhe dar ou restituir sua identidade, de revelar sua origem. Muito embora seja ele mesmo quem se lembre de si mesmo. A multiplicidade o lança no abandono de si mesmo.

Na sequência dos desenvolvimentos posteriores sobre a memória do esquecimento, a procura por Deus passa a ser direcionada para a vida feliz, em que estabelece a conexão da procura da vida feliz com a memória, o esquecimento e o querer.

O direcionamento para a vida feliz coloca sob evidência duas vias: a primeira, sob a recordação, como se a tivesse esquecido e conservasse na memória a lembrança esquecida; e a segunda, o desejo de conhecer, sendo desconhecida sem nunca tê-la conhecido nem dela esquecido.

Agostinho passará a mostrar que o querer é o fator primordial para se desejar a felicidade. Mostra que a ação da busca desse caminho depende de nós, de um querer implícito na busca para alcançar a Deus. O querer deve estar submisso a Deus. Somente dessa maneira poderá haver o apaziguamento sobre o esquecimento de si mesmo na busca pela vida feliz.

CAPÍTULO I - A APORIA DA MEMÓRIA DO ESQUECIMENTO (*CONF. X, XVI, 24,25, XVII, 26*)

INTRODUÇÃO

O problema da aporia da memória do esquecimento é desenvolvido sobre a tríplice problemática:

- Como apagamento da memória (*Conf. X, xvi, 24*).
- Como transformação/amoldamento da imagem presente (*Conf. X, xv, 25*).
- Como imemorial (*Conf. X, xvii, 26*).

1.1 Aporia da presença da ausência/apagamento

Parágrafo I (*Conf. X, xvi, 24*): O problema é colocado a partir do reconhecimento do significado interior ligado à presença da memória. A aporia se desenvolve em função da própria ambivalência e contradição que a memória apresenta, tanto para lembrar quanto para esquecer.

Ao entrar no campo da memória do esquecimento, Agostinho ainda está em sua empreitada para ultrapassar a força da sua natureza,¹⁷ anteriormente mencionada ao entrar no vasto palácio da memória. Primeiro, ele aponta para o reconhecimento do esquecimento presente na lembrança ao descrever a relação de simultaneidade de acontecimentos entre presença e ausência na memória. Ele é capaz de nomear o esquecimento e, ao mesmo tempo, de reconhecê-lo por meio da lembrança; ambos presentes na memória. Esta passagem abre a aporia da memória do esquecimento:

E, quando nomeio o esquecimento e, do mesmo modo, reconheço o que nomeio, como o reconheceria, se não me lembrasse dele? Não me refiro ao som desta palavra em si mesmo, mas à coisa que ela significa; se eu me tivesse esquecido dessa coisa, sem dúvida não poderia reconhecer a que equivalia aquele som. Por conseguinte, quando me lembro da memória, é a própria memória que por si mesma a si mesma está presente; quando, porém, me lembro do esquecimento, não só a memória está presente mas também o esquecimento: a memória, com que me lembro; o esquecimento, de que me lembro. Mas que é o esquecimento senão a privação da memória? Logo, como é que ele está presente, a ponto de eu me lembrar dele, quando não sou capaz de me lembrar dele quando está presente? Mas, se conservamos na memória aquilo de que nos lembramos, e se não nos lembrássemos do esquecimento, de nenhum modo poderíamos, ao ouvir a palavra esquecimento, reconhecer a coisa que ela significa: então o esquecimento está conservado na memória. Está, pois, presente, para que

¹⁷ *Conf. X, viii, 12.*

não nos esqueçamos daquelas coisas de que nos esquecemos, quando ele está presente. Acaso se deve entender a partir disto que o esquecimento, quando nos lembramos dele, não está na memória por si mesmo, mas por meio da sua imagem, uma vez que, se estivesse presente por si mesmo, não faria com que nos lembrássemos, mas, sim, com que nos esquecêssemos? Finalmente, quem poderá indagar isto? Quem compreenderá como isto é? (X, xvi, 24).¹⁸

A lembrança está presente nos dois termos: na memória e no esquecimento. Entretanto, quando se lembra da memória, é a própria memória que, por si mesma, a si mesma está presente, e, quando se lembra do esquecimento, não só a memória está presente, mas também o esquecimento. Agostinho abre, portanto, o paradoxo da lembrança do esquecimento com o reconhecimento do esquecimento presente na memória. A memória passa então a oferecer ambivalência. A função da memória implica, não apenas, restituir-lhe um passado, mas também o faz pensar para além de si, ao pensar a presença da memória do esquecimento. Agostinho começa a envolver o paradoxo da lembrança do esquecimento numa aporia crescente.

Ao nomear o esquecimento, ele afirma que existe a lembrança do esquecimento na memória, porque esse esquecimento é reconhecido. Não se trata do próprio objeto em questão; tampouco pouco, como afirma, o som da palavra, mas o reconhecimento do significado que a memória traz à lembrança do esquecimento.

Existe uma experiência primordial sobre o esquecimento, que é o reconhecimento na memória. Em virtude da afirmação sobre o reconhecimento de o esquecimento ser lembrado na memória ao “nomear” o esquecimento e, do mesmo modo (*atque itidem*), “reconhecer” o que nomeia, ele chama a suspeita do significado da utilização da memória e da imagem mental.

A coisa “palavra” e o “som” estão ligados a algo interior, pois não estão ligados diretamente aos objetos. Uma vez que “*não é o som da palavra em si, mas é a coisa que*

¹⁸ 16. 24. *Quid, cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnoscerem, nisi meminisse? Non eundem sonum nominis dico, sed rem, quam significat; quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus, agnoscere utique non valerem. Ergo cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum vero memini oblivionem, et memoria praesto est et oblivio, memoria, qua meminere, oblivio, quam meminere. Sed quid est oblivio nisi privatio memoriae? Quomodo ergo adest, ut eam meminere, quando cum adest meminisse non possum? At si quod meminimus memoria retinemus, oblivionem autem nisi meminisse, nequaquam possemus audito isto nomine rem quae illo significatur, agnoscere, memoria retinetur oblivio. Adest ergo, ne obliviscamur, quae cum adest, obliviscimur. An ex hoc intellegitur non per se ipsam inesse memoriae, cum eam meminimus, sed per imaginem suam, quia, si per se ipsam praesto esset oblivio, non ut meminisse, sed ut oblivisceremur, efficeret? Et hoc quis tandem indagabit? Quis comprehendet, quomodo sit?*

ela significa”, não se trata da sonoridade da palavra, mas da percepção que o próprio espírito retém. Nesse processo da memória, ele não está meramente envolvendo a recolocação do próprio objeto em si.

De acordo com O’Daly¹⁹, Agostinho deixa claro, desde o princípio, que ele não está falando meramente sobre a lembrança do significado de uma palavra; não se trata de uma palavra em questão, mas ele aproxima a recordação para aquilo que ela se refere, o fenômeno do esquecimento, aquilo que O’Daly afirma ter um sentido bem forte de memória.

Na frase do primeiro parágrafo, Agostinho faz uso da expressão de comparação “do mesmo modo que” e do advérbio que expressa “semelhança, igualdade” no processo entre nomear e reconhecer. Implicitamente, ele está aproximando a problemática para aquilo que nos parece uma cilada, a categoria de similitude, para tentar resolver o problema da presença da ausência.

Ele poderia apenas ter dito: nomeio o esquecimento e reconheço o esquecimento. Entretanto, ele intercala o uso de uma dupla comparação por meio da conjunção e do advérbio. E, através do uso da retórica na interrogação, ele afirma reconhecer o que nomeia por meio da lembrança. *A priori*, ele dirige a atenção para a presença da memória no ato de lembrar o esquecimento, que está imbricado tanto para nomear quanto para reconhecer.

O fato de poder nomear e reconhecer a lembrança do esquecimento presente na memória começa a demonstrar que a memória oferece uma ambivalência e contradição. Certo é que, quando se lembra do esquecimento, não apenas a memória está presente, mas também o esquecimento. Pois existe a presença da lembrança na memória do esquecimento.

A questão a saber é: como posso atualizar o esquecimento em minha memória sem de fato tê-lo esquecido? Como, simultaneamente, pode gerar um conteúdo na memória a imagem mental do esquecimento?

O que está sendo colocado em jogo é o reconhecimento da lembrança do esquecimento, porque quem reconhece a que equivale aquele som daquela palavra é ele

¹⁹ O’DALY, “Remembering and Forgetting in Augustine, *CONFESSIONS X*” in *Poetik und Hermeneutik XV: Memoria – Erinnern und Vergessen*, pp. 34, 36, sem data.

mesmo, o que mais adiante mostrará a si mesmo como o próprio peso e terra de dificuldades.

Nomear apenas demonstra o limite da palavra e aquilo que ela não alcança para além de si mesma; porém também demonstra que existe a abertura para além da exterioridade da própria palavra que permanece no interior do ser humano. Trata-se de um som que foi retido no tempo e que ressoa no presente, a distensão do som na temporalização do próprio espírito. O significado não está diretamente ligado à palavra, mas a equivalência do som que repercute no presente da memória; por consequência, a própria memória recoloca a lembrança do esquecimento no tempo e no pensamento.

O reconhecimento do esquecimento na memória coloca em foco uma primeira hipótese da recordação pela relação do tempo com o passado, em que passa a apresentar a problemática central, a dialética da presença com a ausência.

Haja vista que Agostinho inicia o próximo parágrafo como o resultado da consequência feita à observação anterior:

Não me refiro ao som desta palavra em si mesmo, mas à coisa que ela significa; se eu me tivesse esquecido desta coisa, sem dúvida não poderia reconhecer a que equivalia aquele som. Por conseguinte... (X, xvi, 24).²⁰

Quando mostra a consequência, *Por conseguinte, quando me lembro da memória, é a própria memória que por si mesma a si mesma está presente*; observa que, ao lembrar da memória, a própria memória está presente; *porém, quando me lembro do esquecimento, não só a memória está presente mas também o esquecimento*²¹: ao lembrar do esquecimento, a memória torna presente a ausência, pelo fato de existir a presença da memória a si mesma, e no esquecimento mantém a ausência ausente.

O paradoxo da presença do esquecimento faz crescer a aporia, “em que a memória se identifica no esquecimento como presença e ausência, e, ao mesmo tempo, ela é presença de ausência ou ausência de presença”.²²

Como consequência, existe a presença da lembrança em ambos, e passa a ser significativo o exame sobre a presença da memória presente a si mesma, e as implicações

²⁰ *Non eundem sonum nominis dico, sed rem, quam significat; quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus, agnoscere utique non valerem. Ergo...* (Conf. X, xvi, 24).

²¹ MOURANT, 1980:19, conforme Mourant, Agostinho começa a envolver o paradoxo da lembrança do esquecimento com o esquecimento da memória de si mesmo. Pois as duas coisas estão presentes: a memória com que lembra o esquecimento e o esquecimento que é lembrado.

²² GUITTON, Jean, 1933: 201.

do conteúdo da “memória de si mesma” sob a análise da aporia da memória na lembrança do esquecimento.

Como oposição à memória, Agostinho passa a questionar a função do esquecimento e da memória. O esquecimento deveria ser algo esquecido e, portanto, sem memória (apagado/sepultado). Como então o esquecimento pode ser lembrado, se não existe uma memória para lembrança?

Na descrição dada por Agostinho, a memória não me lembra somente o que eu poderia ter esquecido, mas ela me lembra também o esquecimento, e reafirma o fato de o reconhecimento da lembrança do esquecimento estar conservado na memória. O que encaminha a questão para permanência da presença da memória no esquecimento.

Agostinho começa a desenvolver o que é o esquecimento. Como adversativa, ele questiona se não deveria haver ausência da memória na lembrança do esquecimento. *Mas que é o esquecimento senão a privação da memória?*²³ Pois, se há esquecimento, logo deveria haver ausência de memória. E, novamente, Agostinho parece insistir na afirmação da presença da memória no esquecimento. Se é com a memória que me lembro do esquecimento, e o esquecimento pode ser reconhecido, então, existe a lembrança do esquecimento na memória; e, por sua vez, se o próprio esquecimento é considerado como a ausência da memória: como então pode ser lembrado?

Agostinho passa a questionar a autenticidade da memória do esquecimento: em outras palavras, como posso me lembrar do esquecimento, pois, se ele está esquecido, não há lembrança. Em X, viii, 12, Agostinho mostra que o esquecimento sepultado das lembranças na memória é um conhecimento que não foi retido pela memória de um conhecimento não impresso nem adquirido. Como então algo que é apagado da memória pode ainda estar presente na memória? Logo, não se trata de um conhecimento totalmente ausente.

Neste parágrafo em questão, X, xvi, 24, Agostinho está apontando para a permanência da memória do esquecimento²⁴. O que faz com que exista a presença do

²³ *Conf.* X, xvi, 24.

²⁴ A interrogação sobre a privação da memória introduz novamente o assunto que já fora tratado em obras anteriores até a escrita das *Confissões*; *A ordem* II, ii, 3 e a *Epístola a Nebrídio* VII, i, 2. Segundo O'Daly, Agostinho critica claramente a teoria platônica da reminiscência enquanto *anamnesis*, em que ele insiste sobre a validade da memória no presente, ou dos objetos fora do tempo, na resposta a Nebrídio, pois a memória não necessariamente precisa da ajuda de alguma ‘fantasia’ condicionada ao tempo e ao espaço. A Licêncio, dá como resposta, em *A ordem*, a necessidade da presença da memória no intelecto para a recordação. Haja vista que, especialmente nesse parágrafo, ele traz para discussão, repetidas vezes, o problema da memória de si mesma e o problema da imagem.

esquecimento na memória. Em virtude disso, é necessário considerar que a memória não tem somente o papel de apenas obedecer ou guardar as coisas do passado e colocá-la à disposição do espírito²⁵. Ela, porém, coloca a si mesma a presença para si do pensamento, em que ela passa a apresentar o fenômeno da memória do esquecimento, pois ela não somente lembra, mas também esquece ao revelar a presença do esquecimento a si mesma, pois não é capaz de lembrar. A memória mostra que consegue ultrapassar a fronteira daquilo que permanece acessível ao próprio espírito. A rota da memória avança entre o esquecimento e aquilo que permanece no próprio espírito:

Logo, como é que ele está presente, a ponto de eu me lembrar dele, quando não sou capaz de me lembrar dele, quando está presente? Mas, se conservarmos na memória aquilo de que nos lembramos, e se não nos lembrássemos do esquecimento, de nenhum modo poderíamos, ao ouvir a palavra esquecimento, reconhecer a coisa que ela significa: então o esquecimento está conservado na memória (*conf. X, xvi, 24*).²⁶

A questão paradoxal, então, é: de que modo a lembrança do esquecimento está presente? “*Como, quae quomodo*” a lembrança do esquecimento está presente, se não sou capaz de me lembrar? Ou como pode estar presente, para que eu a recorde, se, quando ela está presente, não a posso recordar? É possível recordar o esquecimento, sem que saibamos aquilo mesmo que estamos recordando?

Agostinho cria dificuldades para materializar o esquecimento, em que parece adquirir certa obscuridade ou falta de conhecimento no tempo presente e, portanto, a impossibilidade de recolocar o passado.

O parágrafo anterior ainda deixa uma questão em aberto da aporia e aponta para uma questão epistêmica entre a distinção do ato de lembrar e a capacidade de lembrar²⁷. A incapacidade da lembrança no presente aponta para uma ausência de conhecimento ou para uma memorização inexata que, à primeira vista, pode levá-lo ao erro do uso de sua capacidade ou confusão. Aquilo que foi lembrado deveria ser memorizado ao invés de ser esquecido.

²⁵ *Conf. X, viii, 12.*

²⁶ *Quomodo ergo adest, ut eam meminim, quando cum adest meminisse non possum? At si quod meminimus memoria retinemus, oblivionem autem nisi meminissemus, nequaquam possemus audito isto nomine rem quae illo significatur, agnoscere, memoria retinetur oblivio (Conf. X, xvi, 24).*

²⁷ MOURANT, J. 1980, 19, 20. Conforme Mourant, Bourke marca a dificuldade que Agostinho tinha para lidar com o esquecimento no uso da memória, porque Agostinho não distingue a capacidade para se lembrar do ato de lembrar, nem o completo esquecimento (total amnésia) de um item do conhecimento. Para Mourant, os parágrafos do esquecimento nas *Confissões* 16-20 pontuam sobretudo as dificuldades que Agostinho tinha sobre a memória e adiciona a isso seu esforço para identificar a memória com a mente e com Deus.

Agostinho estaria afirmando que é a memória de si mesma, no momento do reconhecimento do esquecimento, que confirma o esquecimento? E, ainda que tudo isso seja incompreensível e inexplicável: de que modo ocorre a lembrança do esquecimento na memória para que ele possa se lembrar do esquecimento, uma vez que afirma a incapacidade de lembrar e, ao mesmo tempo, reconhece a existência da presença na memória?

Agostinho começa a mostrar o cerne da questão sobre a memória do esquecimento e a incompletude do conhecimento acerca de si mesmo. Pois, para que o esquecimento esteja completamente ausente no sentido de privação, *amnesia* ou esquecimento, *oblivio*, não haveria uma presença para que a mente pudesse lembrar²⁸. Existe, entretanto, a presença e o reconhecimento do esquecimento na memória, apesar da aparente contradição em seu próprio espírito.

Quanto ao esquecimento, por ser inverso à lembrança, e na incompreensão da questão, Agostinho levanta a hipótese de que, quando nos lembramos do esquecimento, pode ser a imagem o que nos leva à lembrança do esquecimento:

Acaso se deve entender a partir disto que o esquecimento, quando nos lembramos dele, não está na memória por si mesmo, mas por meio da sua imagem, uma vez que, se estivesse presente por si mesmo, não faria com que nos lembrássemos, mas, sim, com que nos esquecêssemos? Finalmente, quem poderá indagar isto? Quem compreenderá como isto é? (*Conf. X, xvi, 24*)²⁹

Nesse primeiro desenvolvimento da aporia, Agostinho exclui a possibilidade da privação ou ausência da memória no esquecimento, mas, por outro lado, lança a indagação: Se, o esquecimento do qual nos lembramos não está na memória por si mesmo, mas está presente por meio da imagem?

Agostinho nos leva a pensar sobre se é possível lembrar-se do esquecimento sem que haja a memória para tanto ou a validar a função da imagem como solução para o problema da memória do esquecimento. Nesse caso, Agostinho estaria questionando a possibilidade de uma falsa memória para o esquecimento? Ou se referindo à imaginação da memória?

²⁸ Mourant J. 1980, 19.

²⁹ *An ex hoc intellegitur non per se ipsam inesse memoriae, cum eam meminimus, sed per imaginem suam, quia, si per se ipsam praesto esset oblivio, non ut meminissemus, sed ut oblivisceremur, efficeret? Et hoc quis tandem indagabit? Quis comprehendet, quomodo sit?* (*Conf. X, xvi, 24*)

Segundo J. Mourant³⁰, o esquecimento é apenas uma característica da mente, assim como a memória. Contudo, o que está em jogo não é apenas uma característica da mente, mas a memória do esquecimento. Assim como a memória, o esquecimento pode ser lembrado sem que para tanto exista uma imagem. J. Mourant já havia observado que Agostinho carrega o mesmo problema sobre a dúvida das imagens no parágrafo anterior para o esquecimento em sua explicação.

É importante considerar que Agostinho, no parágrafo anterior, em xv, 23, já questionava e carregava como problema difícil de resolver a representação das imagens na memória. E, antes de entrar no campo da memória do esquecimento, tenta resolver o problema da memória do que está ausente.

No parágrafo anterior, antes de entrar no campo da memória do esquecimento, Agostinho mostra, em X, xv, 23, a memória do que está ausente. Ao questionar o papel das imagens no ato de nomear e recordar, retoma a seguinte síntese de três desenvolvimentos anteriormente já detalhados na memória:

Mas, se é por meio de imagens ou não, quem facilmente o poderia dizer? Na verdade, nomeio a pedra, nomeio o sol, quando estas coisas não estão presentes aos meus sentidos; sem dúvida que as suas imagens estão à disposição na minha memória. Nomeio a dor do corpo, e não está presente em mim quando nada me dói; e, no entanto, se a sua imagem não estivesse presente na minha memória, não saberia o que dizia, nem, ao falar da dor, a distinguiria do prazer (...) (X, xv, 23).³¹

Primeiro, ao nomear os objetos em que a própria coisa está ausente aos sentidos, as imagens estão à disposição na memória para recordar e reconhecer o significado conservado na memória. Em X, viii, 13, de certa maneira, a memória estabelece a simultaneidade e o deslocamento do passado para o presente e do presente para o passado no processo da recordação e do reconhecimento. Nesse aspecto, a memória tem a força vital à disposição do pensamento (*ad cogitationi*) para recordar a presença das imagens, desde as recônditas até as imediatamente requisitadas, e tornar presente tudo aquilo que foi introduzido pela percepção dos sentidos, seja do exterior ou interior ao corpo, embora, no presente, esteja ausente a própria coisa. Neste caso, o ato de nomear da memória não nasce da percepção exterior imediata do objeto, e, sim, da percepção mediada pelas

³⁰ Mourant, J. 1980, 19.

³¹ *Sed utrum per imagines an non, quis facile dixerit? Nomino quippe lapidem, nomino solem, cum res ipsae non adsunt sensibus meis; in memoria sane mea praesto sunt imagines earum. Nomino dolorem corporis, nec mihi adest, dum nihil dolet, nisi tamen adesset imago eius in memoria mea, nescirem, quid dicerem, nec eum in disputando a voluptate discernere* (Conf. X, xv, 23).

imagens interiores que estão arquivadas na memória. A imagem mental é fundamental para tornar presente algo ausente.

Segundo, ao nomear os números que servem para os cálculos, a imagem não está presente, e, sim, a própria coisa. Trata-se da recordação de objetos não sensíveis. Em X, x, 17, a percepção não acontece pelos sentidos corporais. Agostinho apresenta o conteúdo das artes liberais, que não entram na memória pelos sentidos, mas pela compreensão dos objetos não sensíveis, incorpóreos, como, por exemplo, a determinação numérica. Novamente, Agostinho mostra a percepção de algo interior, e, desta vez, pelo intelecto, e não pela imagem.

Terceiro, ao se nomear a imagem presente na memória, não se trata de uma síntese de imagem (representação) recordar a imagem da imagem, e, sim, relembrar a própria imagem. Neste caso, nomear algo que já está presente na memória, do qual já se tem a imagem na memória, Agostinho atribui à relembração, aquilo que ele chama de reminiscência.

Na memória do que está ausente, temos a lembrança presente na memória, seja pelo sensível seja pelo intelecto. O que significa que ele está apenas ausente, mas pode ser recolocado e pensado no presente. Ao final do parágrafo (X, xv, 23), ele afirma que nomeia a memória e reconhece o que nomeia. Isso porque o reconhecimento do que é nomeado está na memória. O reconhecimento está intimamente ligado à presença da lembrança na memória. Desse modo, a presença da lembrança não se coloca apenas por meio da imagem ou imagens suspensas, mas também por meio do intelecto. A memória ausente se refere ao mundo sensível e inteligível, coloca em evidência a recordação do passado e atualiza o presente.

O primeiro desenvolvimento sobre a memória ausente está focalizado no passado de algum objeto, em algum tempo em que vimos coisas (imagens) que foram guardadas em nossa mente, como imagens suspensas à mente e à questão do intelecto, que não necessariamente precisam de imagens e passado para o entendimento.³²

³² Conforme a *Espístola VII* a Nebrídio, a discussão tem início basicamente com duas questões: as argumentações de Nebrídio para Agostinho, que compreendem a memória apenas como a memória imaginativa, e Agostinho que contrapõe dizendo não apenas existir a memória imaginativa, mas que a memória possa existir sem a imaginação ao considerar os atos de intelecção, a memória do passado e de coisas que “ainda permanecem”. De acordo com O’Connell, Agostinho começa a colocar o problema da eternidade, uma “lembrança de coisas que sempre existiram”.

Agostinho parece dar o mesmo critério de X, xv, 23, para o esquecimento que o faz concluir que o esquecimento está na memória, porque, assim como a memória pode recordar as afecções sem que tenha que experimentá-las novamente, eu posso recordar o esquecimento sem que eu tenha que reexperimentá-lo, em que a conclusão deriva, não vinda da experiência, mas vinda da aplicação do princípio para uma instância individual.

Em X, xvi, 24, Agostinho inicia o parágrafo sobre a memória do esquecimento com o mesmo percurso sobre o critério da memória, em que ele afirma que, quando nomeia o esquecimento, do mesmo modo, reconhece o que nomeia. Mas, desta vez, acrescenta a lembrança do esquecimento, e passa a apontar para a permanência da memória do esquecimento imbricada pela lembrança. Agostinho chama a atenção de que existe algo entre nomear e reconhecer, ou seja, o “significado”³³ presente na memória.

Ao final do parágrafo xvi, 24, Agostinho não mostra a saída para compreender o esquecimento presente na memória. Mas, sim, mostra sua incompreensão entre a simultaneidade dos opostos: presença e ausência, lembrança e esquecimento. Pois ele é o mesmo que lembra, e o fato de existir a presença do esquecimento na memória não necessariamente restitui a recordação de algo esquecido, mas somente a lembrança do esquecimento. Ele se situa entre a ação no presente e o esforço da memória na lembrança do esquecimento.

Agostinho tem como questão central a ambivalência que a memória oferece ao refletir sobre a presença e ausência da lembrança e do esquecimento na memória, em que revela a perplexidade diante da incompreensão na incapacidade de plenitude do próprio espírito, pois não sabe como, *quae quomodo*, a lembrança do esquecimento está presente na memória, se quem se lembra do esquecimento é ele mesmo³⁴. Isso porque a memória não está desvinculada de seu próprio espírito. Agostinho mostra a inquietação com as limitações do seu próprio espírito para a compreensão. Aqui temos como percurso para o encaminhamento do desenvolvimento desta análise: a pergunta pelo como, *quae quomodo*, de que modo acontece a lembrança do esquecimento, se quem se lembra do esquecimento sou eu mesmo?

A questão até o final do parágrafo se desloca da nomeação do reconhecimento na lembrança do esquecimento e passa pelo “como”, de que modo acontece o

³³ *Non eundem sonum nominis dico, sed rem, quam significat; quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus, agnoscere utique non valerem.* (X, xvi, 24)

³⁴ *Conf. X, xvi, 25.*

reconhecimento da presença da lembrança do esquecimento na memória ao confrontar “quem” se lembra do esquecimento, já que quem se lembra é ele mesmo.

Segue a primeira dúvida após reconhecer que o esquecimento está conservado na memória: o esquecimento, quando nos lembramos dele, não está na memória por si mesmo, mas por meio de uma imagem? Por que, se estivesse presente por si mesmo, não faria com que nos lembrássemos, e, sim, com que nos esquecêsemos? Agostinho passa a sugerir a teoria da imagem para resolver o problema.

A aporia cresce diante da própria incompreensão entre a ambivalência dos opostos que ela tem em si mesma, em que passa a mostrar como questão central que revela que ele tem um conhecimento de incompletude ou de certa obscuridade acerca de si mesmo.

1.2 Aporia da memória do esquecimento centrada no próprio espírito “esquecimento de si mesmo”

No parágrafo II (*Conf. X, xvi, 25*), o encaminhamento se dirige a si mesmo, quando se vê como o problema da aporia. Desta vez, ele introduz a Escritura do *Genesis 3,17*, nas *Confissões X, xvi, 25*, para tentar compreender a causa da aporia em seu próprio espírito.

Eu, pela minha parte, Senhor, inquieto-me com isto, inquieto-me em mim mesmo: tornei-me uma terra de dificuldades e de muito suor. Com efeito, não estamos a explorar as regiões do céu, nem medimos as distâncias dos astros, nem indagamos os pontos de equilíbrio da terra. Sou eu que me lembro, eu, espírito. Assim, não é de admirar que esteja longe de mim tudo aquilo que eu não sou. Mas o que é que está mais próximo de mim do que eu próprio? E, no entanto, eis que não abarco a capacidade da minha memória, embora eu, fora dela, não me possa dizer a mim mesmo. Com efeito, o que hei de eu dizer, quando tenho a certeza de que me lembro do esquecimento? (...) (*Conf. X, xvi, 25*)³⁵

A aporia da memória do esquecimento o conduz para o centro do problema, o esquecimento de si mesmo. O reconhecimento da herança do nascimento de Adão implica a queda - “nascimento da concupiscência da carne”³⁶. Isso implica o esquecimento de si mesmo, que se refere ao nascimento originário anterior ao evento da queda, em parte a problemática da memória do esquecimento está associada à queda, que considera ao mesmo tempo certo movimento de ruptura e busca de Deus.

³⁵ *Ego certe, Domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii. Neque enim nunc scrutamur plagas caeli aut siderum intervalla dimetimur vel terrae libramenta quaerimus; ego sum, qui meminì, ego animus. Non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum; quid autem propinquius me ipso mihi? Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam. Quid enim dicturus sum, quando mihi certum est meminisse me oblivionem? An dicturus sum non esse in memoria mea quod meminì?* (*Conf. X, xvi, 25*)

³⁶ UCCIANNI, Louis. *Saint Augustin ou Le livre du moi*. Éditions Kimé, Paris, 1998, 177.

A própria existência no tempo presente é marcada tanto por um dado psicológico de interioridade quanto um fim existencial, que envolve a própria relação com Deus, consigo mesmo e com o mundo que o cerca. Agostinho não desconsidera o elo vivido que tem da compreensão de si mesmo com a memória. A presença a si mesmo é marcada pelo distanciamento e dispersão no próprio espírito, em que a essência do homem permanece inacessível a si mesmo, por seus próprios meios. A própria memória o lança no esquecimento e, ao mesmo tempo, lhe dá a certeza da lembrança, a presença permanente. Ele coloca em questão a pertença a si mesmo e passa a interrogar sobre as causas que fazem com que ele não fuja de si mesmo.

A passagem do Gênesis inserida ao texto implica tanto a experiência da liberdade quanto a queda que gera o distanciamento do homem em relação a Deus, por causa da iniquidade. Esse distanciamento marca a questão da imagem inserida pela falta de semelhança com Deus e a distensão no próprio espírito, em que reconhece em si mesmo o juízo de Deus, ao assumir como fator desencadeante a responsabilidade para o homem de tornar-se uma terra de dificuldades e de muito suor.

Em paralelo a essa passagem, temos o livro dos Salmos 41,14, que tem como prerrogativa a mesma dificuldade. “*Terás de morrer*”, e “*com o suor de teu rosto comerás o pão*” (Gn 2,17; 3,19)³⁷, texto interpretado por Agostinho marcado pelos abismos entre o homem e Deus. A alma, ao se inquietar, lembra-se do Criador. É exatamente a essa memória do esquecimento que Agostinho está se dirigindo.

Existe, então, inquietação em seu interior, uma imagem na memória que está mais próxima de si mesma, que cada vez mais o leva ao distanciamento e esquecimento. A lembrança do esquecimento passa a ser marcada pela distância daquilo que ele não é, em que o seu próprio “eu” se torna o incompreensível. No entanto, essa imagem é a passagem que o leva a compreender a si mesmo em busca do apaziguamento para a alma.

A imagem passa a ser obscura após a queda, o que ocasiona o distanciamento, e, como não pode retornar ao lugar de origem, a lembrança do esquecimento é, em parte, o distanciamento e a aproximação entre ele e Deus. Distância, porque a lembrança do esquecimento mostra que há algo que o afasta de si e de Deus. Mas, por outro lado, é aproximação, porque o faz lembrar que existe a permanência da presença da lembrança do esquecimento, que o reenvia ao desejo de Deus, antes de tornar-se uma terra de dificuldades.

³⁷ *Comentário aos Salmos*, São Paulo: Paulus, 1997, p.707.

Assim, não é de admirar que esteja longe de mim tudo aquilo que eu não sou. Mas o que é que está mais próximo de mim que eu próprio? E, no entanto, eis que não abarco a capacidade da minha memória, embora eu, fora dela, não me possa dizer a mim mesmo. Com efeito, o que hei de eu dizer, quando tenho a certeza de que me lembro do esquecimento? (X, xvi, 25)

Agostinho está determinado sobre a procura da lembrança do esquecimento, pois enfaticamente afirma a certeza da lembrança.

Como aporia da memória, existe a lembrança do esquecimento na memória, e isso é algo incompreensível e, portanto, ele não sabe dizer de que modo ocorre esse fenómeno. Contudo, insiste sobre a mesma indagação, se é algo cujo esquecimento tem a certeza de se lembrar; então, de que modo isso pode ocorrer?

A princípio, apresenta duas hipóteses para tentar desvendar o enigma acerca da lembrança do esquecimento:

- 1) Acaso hei de dizer que não está na minha memória aquilo de que me lembro?³⁸
- 2) Acaso hei de dizer que o esquecimento está na minha memória precisamente para que eu não me esqueça?³⁹

Agostinho reconhece a absurdidade de suas duas hipóteses em relação ao esquecimento e à memória.

Ambas as hipóteses são completamente absurdas. Qual é, pois, a terceira? De que forma poderei dizer que a imagem do esquecimento, e não o próprio esquecimento, é conservada na minha memória, quando me lembro dele? De que forma direi isso, uma vez que, quando se imprime na memória a imagem de cada coisa, é necessário que antes esteja presente a mesma coisa, a partir da qual se possa gravar aquela imagem? (*Confissões* X, xvi, 25).⁴⁰

De que modo, então, Agostinho pressupõe a experiência de anterioridade para a imagem? Ele retoma uma série de representações de imagens na memória, e fala do modo como se lembra de Cartago, de uma imagem gravada pela lembrança de algo que existiu e, que, no entanto, está ausente. Para tanto, ele reúne imagens de lugares, de rostos que viu, as informações dos demais sentidos do corpo, para tentar compreender a memória a partir

³⁸ *Conf. X, xvi, 25.*

³⁹ *Conf. X, xvi, 25.*

⁴⁰ *Utrumque absurdissimum est. Quid illud tertium? Quo pacto dicam imaginem oblivionis teneri memoria mea, non ipsam oblivionem, cum eam memini? Quo pacto et hoc dicam, quandoquidem cum imprimitur rei cuiusque imago in memoria, prius necesse est, ut adsit res ipsa, unde illa imago possit imprimi? (Conf. X, xvi, 25)*

daquilo que ele pode captar como imagens e então recolocá-las no presente ao seu espírito. A essa lembrança, Agostinho se refere como recordação das coisas ausentes.

E chega à conclusão de que, se é, por sua imagem, e não por si mesmo, que o esquecimento se conserva na memória, ele mesmo, sem dúvida, estava presente, e a recordação é possível pela própria imagem que foi captada pelo espírito.

Agostinho claramente não deseja abandonar seu critério da memória ausente em X, xv, 23. Sua primeira reação, portanto, está na interpretação de um aceitável modo, quando sugere que o esquecimento não está presente na própria memória, porque poderia implicar o esquecimento. Já a imagem poderia ser captada pelo espírito, pois ela estaria presente por significados da percepção das imagens recolocadas no presente, que seria a representação de seu significado no presente. Isto não seria problemático no caso do senso-perceptivo.

Mas o problema ainda permanece, porque a experiência do esquecimento implica a deleção da memória. E, se houvesse apagamento desses rastros de memória, ainda assim haveria uma recordação; no entanto, o que ocorre é que não há algo a ser lembrado como recordação de algo vivido, experimentado, do mesmo modo como ele pode se lembrar de Cartago. Como, então, caberia a simultaneidade do conteúdo da memória na lembrança do esquecimento, em que novamente introduz a adversativa:

Mas, estando presente, como é que registrava a sua imagem na memória, dado que o esquecimento, com a sua presença, apaga mesmo aquilo que encontra já registrado? (*Confissões* X, xvi, 25).⁴¹

Entre ausência e presença, o “mas” aponta para a presença do esquecimento presente na memória; e afirma que está certo de que se recorda do próprio esquecimento. Há algo latente em seu interior, que permanece na memória do esquecimento do qual não consegue se lembrar, mas que está presente.

Agostinho então constata a própria insuficiência da capacidade de compreender como a presença do esquecimento está presente na memória, e se reconhece como a terra de dificuldades. A partir de então, ele direciona a questão para o obstáculo da própria incompreensão, ele mesmo, em que, ao mesmo tempo, reconhece estar presente a lembrança. Segue, então, em busca da tentativa de compreender o problema, a partir de si mesmo. Pois como seria possível se lembrar de algo sem que fosse levada em consideração sua própria constituição?

⁴¹ *Cum autem adesset, quomodo imaginem suam in memoria conscribat, quando id etiam, quod iam notatum invenit, praesentia sua delet oblivio?*(*Conf.* X, xvi, 25)

Eu, pela minha parte, Senhor, inquieto-me com isto, inquieto-me a mim mesmo: tornei-me uma terra de dificuldades e de muito suor. Com efeito, não estamos a explorar [agora (*nunc*)]⁴² as regiões do céu, nem medimos as distâncias dos astros, nem indagamos os pontos de equilíbrio da terra. Sou eu que me lembro, eu, espírito. Assim, não é de admirar que esteja longe de mim tudo aquilo que eu não sou. Mas o que é que está mais próximo de mim do que eu próprio? E, entanto, eis que não abarco a capacidade da minha memória, embora eu, fora dela, não me possa dizer a mim mesmo. Com efeito, o que hei de eu dizer, quando tenho a certeza de que me lembro do esquecimento? (...) (*Confissões* X, xvi, 25)⁴³.

A aporia da memória o conduz ao cerne do debate, a significação da própria imagem-lembrança e a materialidade dessa memória à própria existência no tempo, em que o faz confrontar a si mesmo. O que Agostinho faz é trazer à memória a lembrança de que existe um defluxo na alma, como uma espécie de dispersão do próprio espírito, que o lança na inquietude que se volta para si mesmo como “*laboro hic et laboro in me ipso*”, em que ele afirma que é uma terra de dificuldades e contrapõe de imediato a busca para fora de si mesmo. Haja vista que a questão está na terra, no solo em que se vive, a questão está associada tanto à espacialidade quanto à temporalidade humana, em que encontra dificuldades, ao remeter a si mesmo a falta de saída para a memória do esquecimento. Pois o que apresenta como problema é o seu próprio “ego”, marcado pelo abismo humano no presente, porque para ele é patente que a presença a si mesmo o lança para longe da face de Deus.

Não se trata apenas de um dado psicológico de interioridade, mas também de uma separação da própria relação, de cunho existencial, entre Deus e o homem. Anteriormente, Agostinho tinha como alvo subir até Deus pelos degraus da memória. Mas esses degraus, no movimento de ascensão, se interiorizavam cada vez mais, marcado que estava por um dado que era inerente a si mesmo, a própria dispersão.

A dispersão deixava, como marca na memória de si mesma, a distância e o sofrimento. É por meio do intertexto que Agostinho insere na passagem do *Gênesis* 3,17 - “*tornei-me uma terra de dificuldades e muito suor*”, em que, no contexto, ele é o seu próprio

⁴² Esse acréscimo do *agora* (*nunc*) na tradução foi imposto por mim, uma vez que julgo de importância o estado de tempo a que o autor se refere marcadamente no texto.

⁴³ *Ego certe, Domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii. Neque enim nunc scrutamur plagas caeli aut siderum intervalla dimetimur vel terrae libramenta quaerimus; ego sum, qui memini, ego animus. Non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum; quid autem propinquius me ipso mihi? Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam. Quid enim dicturus sum, quando mihi certum est meminisse me oblivionem? (...) (Confissões X, xvi, 25).*

exílio⁴⁴, ele se torna a própria questão do problema, *quaestio mihi factus sum*⁴⁵, sob a compreensão de que este exílio é o afastamento de Deus. De semelhante maneira, a interpretação da passagem bíblica mostra que Adão e Eva foram expulsos e tiveram que cultivar o solo de onde foram tirados. Agostinho mostra que uma das causas para a lembrança do esquecimento foi a própria escolha do homem, que o levou à queda da alma.

Agostinho na queda estaria apontando para o defluxo⁴⁶ da alma, sob o qual ele ainda estaria ligado aos objetos sensíveis, à terra, ao mundo que o cerca. O defluxo nada mais é que um movimento contrário, que não permite a alma fluir para alcançar a Deus. A pertença ao conhecimento sensível tornaria inviável o conhecimento pleno e, portanto, haveria a lembrança do esquecimento.

Outra passagem em paralelo seria o *Comentário Literal ao Genesis* VIII, x, 20: quando o homem se recusa a guardar em si mesmo a semelhança do paraíso cultivado, recebe como condenado o campo semelhante a si, o fruto da própria desobediência, espinhos e cardos. O que está implícito nessa passagem foi a própria escolha do homem de independência, distanciando-se de Deus e, ao amar a si mesmo, tornando-se mais próximo a si mesmo. Esse distanciamento gerado pela queda tem como causa a soberba e, como resultado, a ruptura que marca a questão da imagem inserida pela falta de semelhança com Deus e a distensão no próprio espírito. O homem perde-se em si mesmo.

E chega à conclusão de que, se é por sua imagem e não por si mesmo que o esquecimento se conserva na memória, ele mesmo, sem dúvida, estava presente; e a recordação é possível pela própria imagem que foi captada pelo espírito.

⁴⁴ Jean Luc Marion nomeia de aporia do ego, que desemboca na aporia da memória. A compreensão não é dada como uma faculdade de restituição das representações suspensas, mas como a experiência do imemorial, ou seja, o que está fora da memória, de onde ele tem a constatação de ser ele mesmo a terra de dificuldades. Porque o mais íntimo nele, a memória, gera o esquecimento, que implica o esquecimento de si mesmo, e carrega uma última instância sobre a lembrança daquilo que não somente jamais foi, nem no presente, representado: o imemorial. Ele é o próprio problema a si mesmo, ele é seu próprio exílio. Desse modo, Agostinho habita um lugar em que ele mesmo não se encontra, e se vê exilado em seu próprio interior, ele é sua própria escravidão. A memória o conduz ao esquecimento, e esse esquecimento radical manifesta a faticidade do ego. A memória subverte o ego, e de certo modo ganha autonomia em relação a si mesmo; ela apresenta uma multiplicidade tal que se torna impossível abarcar o *ipso mihi*. A memória emancipa-se do corpo, sente as ações de diferentes modos, fora do tempo, dentro do tempo presente. Por vezes, obedece ao espírito e, por vezes, tenta dissimulá-lo. Assim, torna-se difícil para Agostinho conter a capacidade da memória e até mesmo abarcar o seu próprio espírito. Desse modo, a memória o conduz ao esquecimento de si mesmo (MARION, Jean-Luc. 2008, p. 114-121).

⁴⁵ Conf. X, xvi, 25; xxxiv, 50

⁴⁶ O'Connell, em sua argumentação na epístola a Nebrídio, mostra desenvolvimentos plotinianos que apontam para aspectos metafísicos da antropologia plotiniana, em que Agostinho afirma um retorno para a memória do esquecimento de um defluxo da memória, que, inclusive, leve em consideração aspectos do conhecimento sensível como causa da queda. Mais especificamente, no livro X, xxix, 40, o problema do defluxo torna-se bastante visível, quando Agostinho começa a falar sobre a incontinência e continência do querer.

Até aqui, a primeira questão pode ser respondida sem nenhuma dificuldade de raciocínio lógico. Existe a lembrança de coisas ausentes, que, portanto, podem ser recolocadas no presente, pois não se trata da coisa em si presente, mas da representação que ela significa no presente. Mas Agostinho pergunta novamente pelo processo de compreensão:

Mas, estando presente, como é que registrava a sua imagem na memória, dado que o esquecimento, com a sua presença, apaga mesmo aquilo que encontra já registrado? (*Confissões* X, xvi, 25).⁴⁷

Agostinho procura por aquilo que ele mesmo atribui que é incompreensível e inexplicável. E, introduz a adversativa, “mas”, entre ausência e presença, do esquecimento, o “mas” aponta para a presença do esquecimento; mesmo assim, diz que está certo de que se recorda do próprio esquecimento. Há algo muito latente em seu interior, que permanece no esquecimento.

1.3 Aporia da memória do esquecimento no imemorial (*immemor tui*)

Parágrafo III:

Grande é o poder da memória, um não sei quê de horrendo, ó meu Deus, uma profunda e infinita multiplicidade; e isto é o meu espírito, isto sou eu mesmo. Que sou eu então, meu Deus? Que natureza sou? Percorro todas estas coisas, esvoaço por aqui e por ali, e também entro nela até o fundo quanto posso, e em parte alguma está o limite: tão grande o poder da memória, tão grande é o poder da vida no homem que vive mortalmente! (...) (*Confissões* X, xvii, 26)⁴⁸

Agostinho tem a certeza de que se lembra do esquecimento, e percebe a profunda e infinita multiplicidade do seu próprio espírito; desta vez, se dirige para tentar encontrar a resposta fora da memória. O imemorial se refere àquilo do qual não temos lembrança. Não há dados de experiência concreta vivida para ser rememorado, e, nesse sentido, algo irrecuperável, porque não esteve presente, ele é aquilo que não conseguimos lembrar. O imemorial não é uma falha da memória, mas daquilo que a reminiscência não saberia

⁴⁷ *Cum autem adesset, quomodo imaginem suam in memoria conscribat, quando id etiam, quod iam notatum invenit, praesentia sua delet oblivio?*(*Conf.* X, xvi, 25)

⁴⁸ *Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita et immensa vehementer. Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi (quas et cum animus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria) per haec omnia discurro et volito hac illac, penetro etiam, quantum possum, et finis nusquam; tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter!* (*Conf.* X, xvii, 26)

recuperar. A memória não se lembra de mais nada porque ela não trabalha um estado de esquecimento, mas, sim, o esquecido sem estado.

O imemorial não consegue reivindicar o passado no presente, porque esse passado jamais teve um estado. O esquecimento que o caracteriza é o próprio esquecimento de si mesmo. Desse modo, o imemorial pontuaria o que é de fora, aquilo que o transcende e a memória perderia toda sua potência. E, pior, se, realmente, Deus pudesse ser encontrado para fora da memória, ele não se recordaria de Deus. E, de fato teria se esquecido de Deus.

Mas, mesmo que o imemorial não tenha fatos na memória para relembrar, Agostinho anteriormente já colocava o problema da presença da lembrança do esquecimento.

Ainda na empreitada para alcançar a Deus, Agostinho não se compreende sem a memória, pois ela é quem traz a presença a si mesmo, de tudo aquilo que é, e, sem a memória, ele se esquece de si mesmo e de Deus. Porque a memória é o único lugar do reconhecimento de si e de Deus. A memória do esquecimento se encontra na própria contradição em guardar a memória do esquecimento.

Como poderia se dar a procura se não houvesse nenhum conhecimento sobre ela? Por isso ele afirma, ao final do parágrafo, que não poderia dizer, em absoluto, de que não se lembrava do esquecimento, porque senão ele estaria esquecido de Deus e não poderia encontrá-lo.

Em virtude da incompreensão, ele se assombra com temor diante da multiplicidade de sua própria memória, que, apesar de ser o seu próprio espírito, escapa à sua compreensão: “Grande é o poder da memória, um não sei quê de horrendo, ó meu Deus, uma profunda e infinita multiplicidade; e isso sou eu mesmo” (*Confissões* X, xvii, 26).

A memória passa a ganhar certa amplitude que está para além de si mesmo, que passa a mostrar a possibilidade de que ela transcende o tempo. Então, de maneira exaustiva e determinada, Agostinho percorre os espaços mais profundos de sua memória⁴⁹.

Agostinho se questiona insistentemente se, para se encontrar a Deus, terá de ultrapassar a força que se chama memória, pois, antes, o que havia proposto como busca era entrar no vasto palácio da memória, nos inumeráveis tesouros de imagens (viii, 12), e, agora, após haver percorrido as planícies da memória, as cavernas inumeráveis, por imagens ou por corpos, presença, noções, observações, constata que a memória está para além de si mesmo, daquilo que realmente ele pode abarcar.

⁴⁹ *Conf.* X, vii, 26.

Diante de sua limitação, reconhece que só pode alcançar a Deus pelo modo como pode ser alcançado, e prender-se pelo modo como pode prender-se a Deus, em virtude de sua própria finitude, apesar de reconhecer que há algo extraordinário no ser humano que o faz lembrar de sua potencialidade. Mas, enquanto natureza humana, e após a queda, se vê no exílio, à espera da ultrapassagem do seu próprio espírito.

Haja vista que agora a procura pela lembrança do esquecimento está claramente direcionada para a busca de Deus:

Que farei, pois, ó meu Deus, tu, minha verdadeira vida? Irei também além desta minha força que se chama memória, irei além dela afim de chegar até ti, minha doce luz. Que me dizes? Eis que eu, subindo pelo meu espírito até junto de ti, que estás acima de mim, irei dessa minha força que se chama memória, querendo alcançar-te pelo modo como podes ser alcançado, e prender-me a ti pelo modo como é possível prender-me a ti (...) (*Conf. X, xvii, 26*).⁵⁰

Afinal, de que modo deve se dar a procura?

Em sua primeira investigação, antes de abordar a memória do esquecimento, ele direcionava sua procura à criação, à natureza e aos animais, dizendo que até mesmo os animais só retornam aos seus ninhos por causa da memória, e como têm, além da memória, o hábito que é comum aos animais e aos seres humanos, têm a sabedoria que lhes foi dada por Deus⁵¹. E questiona:

Irei além da memória para te encontrar, ó verdadeiro bem, ó suavidade segura, para te encontrar? Se te encontrar fora da minha memória, estou esquecido de ti. E, se não estou lembrado de ti, como é que te encontrarei? (*Confissões X, xvii, 26*).⁵²

⁵⁰ *Quid igitur agam, tu vera mea vita, Deus meus? Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen. Quid dicis mihi? Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest.* (*Conf. X, vii, 26*)

⁵¹ JOLIVET, 1929, p. 425-426. Jolivet observa que não podemos ter nenhum outro conhecimento de Deus que não seja mediato e analógico, resultante do conhecimento prévio das criaturas e da luz iluminadora que procede de Deus. Segundo, não conhecemos Deus por meio das ideias, como conhecemos o modelo pelas imagens, mas as ideias divinas são aquelas dadas na existência do Verbo divino, são o modelo dos objetos inteligíveis que percebemos. Portanto, para Agostinho, existe somente uma verdade absolutamente única: todas as verdades que nos são acessíveis pelo conhecimento não são nada mais do que a manifestação múltipla dessa verdade única, como os raios do sol, infinitos em número, que apenas procedem de uma única fonte. A verdade subsistente não pode ser contemplada por si mesma, mas as ideias que estão em nossa inteligência, estas sim podem, como luz, esclarecer e nos fazer conhecedores de alguma coisa dela mesma. Logo, o que Jolivet afirma é que a primeira via de conhecimento é a própria presença da luz divina.

⁵² *Transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, secunda suavitas, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?* (*Conf. X, xvi, 26*)

Em virtude disso, na sequência anterior do desenvolvimento dos próximos parágrafos, o reconhecimento seguia em busca da imagem interior ou lembrança do esquecimento que foi perdida dentro de nós. Certo que Agostinho anteriormente já havia descrito que a memória é o lugar que atesta que “é dentro (*intus*)” “*intus haec ago*” onde são evocadas as recordações, dentro do imenso palácio da memória⁵³. O caminho do reconhecimento no livro X é percorrido na memória, cuja espacialidade específica guarda, em seu íntimo, todas as coisas arquivadas, recolhidas, para serem evocadas, pensadas e reconhecidas no próprio espírito, porque, em suma, o espírito é a própria memória⁵⁴:

(...) Se não estivesse lembrado dessa coisa, qualquer que ela fosse, ainda que ela aparecesse, não a descobriria, porque não a reconheceria. E sempre assim acontece, quando procuramos e encontramos uma coisa que perdemos. Contudo, se, por acaso, alguma coisa, como qualquer corpo visível, desaparece da vista, não da memória, conserva-se interiormente a sua imagem, e procura-se até que seja restituída à vista. Logo que for encontrada, é reconhecida pela imagem que está dentro de nós. Não dizemos que encontramos o que estava perdido, se não reconhecemos, nem o podemos reconhecer, se não nos lembramos: mas aquilo que, de fato, estava perdido para os olhos, conserva-se na memória (X, xviii, 27).⁵⁵

E então? Quando a própria memória perde alguma coisa, como acontece quando nos esquecemos e procuramos recordar, onde é que por fim a procuramos senão na mesma memória? E, logo que nos ocorre, dizemos: “É isto”; o que não diríamos, se não a reconhecêssemos, e não a reconheceríamos, se não nos lembrássemos. Portanto, sem dúvida tínhamos nos esquecido dela. Acaso não tinha desaparecido na totalidade, mas a partir da parte que se conservava, procurava-se a outra parte, porque a memória sentia e recordava em conjunto aquilo que em conjunto costumava recordar, e, como que mutilado o hábito, ela, coxeando, exigia que lhe fosse restituída a parte que lhe faltava? Por exemplo: se víssemos uma pessoa conhecida ou pensássemos nela, e procurássemos o seu nome, que esquecêramos, qualquer outro nome diferente que ocorresse não se ligaria com ela, porque não seria costume. Pensar nessa pessoa com esse nome e, por isso, tal nome seria rejeitado, até que se apresentasse outro em que o conhecimento pessoa, habitual e simultaneamente associado ao nome, estivesse perfeitamente de acordo com o nome. E donde se nos torna presente esse nome senão a partir da própria memória? Na verdade, quando o reconhecemos lembrados por alguém é da memória que ele procede. Com efeito, não o recebemos como coisa nova, mas, recordando-o, verificamos que é esse nome que nos disseram. Se, porém, se apaga do espírito, mesmo que nos lembrem, não nos esquecemos dele. Nem ainda nos esquecemos

⁵³ Conf. X, viii, 14.

⁵⁴ Conf. X, xiv, 21.

⁵⁵ *Cuius nisi memor essem, quidquid illud esset, etiamsi mihi offerretur, non invenirem, quia non agnoscerem. Et semper ita fit, cum aliquid perditum quaerimus et invenimus. Verumtamen si forte aliquid ab oculis perit, non a memoria, veluti corpus quodlibet visibile, tenetur intus imago eius et quaeritur, donec reddatur aspectui. Quod cum inventum fuerit, ex imagine, quae intus est, recognoscitur. Nec invenisse nos dicimus quod perierat, si non agnoscimus, nec agnoscere possumus, si non meminimus; sed hoc perierat quidem oculis, memoria tenebatur* (Conf. X, xviii, 17).

inteiramente mesmo daquilo que nos lembramos de ter esquecido. Por conseguinte, não podemos procurar uma coisa perdida da que tivermos esquecido completamente (X, xix, 28).⁵⁶

Agostinho mostrava que a lembrança vinha através do reconhecimento de imagens e de recordações, e, mesmo que a recordação venha por intermédio de outros, é a sua própria “lembrança memória” que traz o reconhecimento de algo; mesmo que seja a lembrança do esquecimento de alguma coisa perdida, ela não está totalmente esquecida, porque é a sua própria memória que se lembra. Existe uma imagem dentro de nós que está guardada no íntimo, cuja presença o faz lembrar do esquecimento.

Por que Agostinho chama atenção para a memória do esquecimento e associa a esse problema a questão da imagem e da memória de si mesma?

Antes de prosseguir, é necessário observar que a empreitada da memória, antes de chegar a memória do esquecimento, coloca o problema na base do esquecimento, a consciência de si, que está posto sobre o conhecimento parcial da memória acerca de si mesmo, em que reconhece o incompreensível.

1.4 O “esquecimento de si mesmo” na articulação de I Cor 13:12 (Conf. X, v, 7) sobre o enigma do espelho⁵⁷ concatenada ao problema da queda de Gn 3:17, 19 em Conf. X, xvi, 25

⁵⁶ *Quid? Cum ipsa memoria perdit aliquid, sicut fit, cum obliviscimur et quaerimus, ut recordemur, ubi tandem quaerimus nisi in ipsa memoria? Et ibi si aliud pro alio forte offeratur, respuimus, donec illud occurrat quod quaerimus. Et cum occurrit, dicimus: "Hoc est"; quod non diceremus, nisi agnosceremus, nec agnosceremus, nisi meminisseamus. Certe ergo obliti fuimus. An non totum exciderat, sed ex parte, quae tenebatur, pars alia quaerebatur, quia sentiebat se memoria non simul volvere, quod simul solebat, et quasi detruncata consuetudine claudicans reddi quod deerat flagitabat? Tamquam si homo notus sive conspiciatur oculis sive cogitetur et nomen eius obliti requiramus, quidquid aliud occurrerit non connectitur, quia non cum illo cogitari consuevit ideoque respuitur, donec illud adsit, ubi simul assuefacta notitia non inaequaliter adquiescat. Et unde adest nisi ex ipsa memoria? Nam et cum ab alio commoniti recognoscimus, inde adest. Non enim quasi novum credimus, sed recordantes approbamus hoc esse, quod dictum est. Si autem penitus aboleatur ex animo, nec admoniti reminiscimur. Neque enim omni modo adhuc obliti sumus, quod vel oblitos nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuimus (Conf. X, ix, 28).*

⁵⁷ FLETEREN, Frederick Van. *Per Speculum et in aenigmate: The of I Corinthians 13:12 in the Writings of St. Augustine. Augustines Studies*, vol 23, 1992, p.69-71. Para melhor esclarecer o uso do significado dos termos *per speculum* e *in aenigmate*, transcrevo um trecho do artigo: “O uso por Agostinho de *per speculum* e *in aenigmate* (1Cor 13,12) em seus escritos foi apropriado ao mesmo tempo não somente por avaliar Agostinho como um místico, mas também para valorizar sua posição final no conhecimento de Deus disponível pelo intelecto humano em sua vida. Esse verso aparece em Paulo nomeadamente como o cântico do amor na carta aos Coríntios. O conhecimento que nós temos neste mundo é *per speculum in aenigmate*, através de um espelho, em um enigma. Tal conhecimento é distinguido da visão que ele espera ter de Deus, ou seja, na outra vida, *facie ad faciem*. Essa última frase é utilizada várias vezes na Escritura para indicar o direto conhecimento de Deus que Moisés ou outros poderiam ter tido, utilizado por muitos autores da Bíblia para indicar o direto conhecimento de Deus. No latim, no mundo de Agostinho, *speculum* poderia ter se referido a uma peça de metal, talvez uma peça de latão, de metal polido, em que uma imagem é refletida. Segundo Fleteren, para as pessoas de hoje, o uso familiar é de um vidro que reflete uma imagem em grandes detalhes, a frase “ver em um

Logo nos primeiros parágrafos do livro X, Agostinho aponta para um problema significativo em que afirma que o homem não se conhece inteiramente e reconhece a própria incompreensão e desconhecimento acerca de si mesmo. O *ipse est* reflete a própria falta do conhecimento de si e o desejo de conhecer a Deus, que desencadeará a busca aguçada na memória pelo conhecimento:

És tu, na realidade, Senhor, que me julgas, porque, embora nenhum homem saiba o que é próprio do homem, a não ser o espírito do homem que está nele (I Cor 2,11), todavia há alguma coisa que nem o próprio espírito do homem, que nele está, conhece, mas tu, Senhor, que o fizeste, conheces (Tobias 3,16; 8,9; João 21,15-16) todas as coisas. Eu, porém, ainda que na tua presença me despreze e me considere terra e cinza, contudo sei de ti alguma coisa que de mim ignoro. ***É certo que agora vemos como por um espelho, em enigma e ainda não face a face; e por isso, enquanto peregrino longe de ti, estou mais presente a mim do que a ti e, todavia, sei que tu de nenhum modo podes ser ultrajado;*** eu, porém, desconheço a que tentações posso resistir e a quais não posso. E a minha esperança está em tu seres fiel e não permitires que sejamos tentados acima do que podemos suportar, mas, com a tentação, dá-nos também os meios para que possamos resistir. Confessarei, pois, o que sei de mim: confessarei também o que de mim ignoro, porque o que sei de mim sei-o porque tu me iluminaste, e o que de mim ignoro não o sei, enquanto as minhas trevas se não tornarem como o meio-dia na tua presença (*Confissões* X, v, 7).⁵⁸

Ele mostra que a ignorância ou o desconhecimento é gerado pela falta de luz em seu próprio ser. Contrapõe luz e trevas, mas crê que pode ser iluminado pela presença e conhecimento de Deus revelado em seu próprio ser. A revelação é o que pode conduzi-lo à luz do conhecimento.

espelho” pode ter muitas outras conotações. A imagem de espelho de metal de nenhum modo estava próxima da que temos hoje. O termo enigma, que, para Agostinho, poderia ser familiar, provindo de Cícero ou Quintiliano, apontava para o que é obscuro numa figura de representação, ou uma alegoria. *Aenigma* torna-se um termo técnico usado, emprestado do uso grego, por uma alegoria. Assim, o habitual uso dessa passagem, por meio de um vidro escuro, não é um termo precisamente técnico e correto, como Agostinho poderia ter entendido. Entretanto, isso dá uma ideia ao significado de Paulo. A segunda parte do verso, “eu conheço em parte”, e então poderei conhecer assim como sou conhecido, era um costume de um uso duplo hebreu, indicando o significado prévio de uma imagem. Nós conhecemos *ex parte*, em algumas traduções, imperfeitamente, ou melhor, transliterado, por parcialmente, neste mundo poderíamos mostrar apenas como somos conhecidos, evidentemente com a frase entendida “por Deus”. Entretanto, Paulo não se refere explicitamente ao conhecimento humano de Deus nessa passagem: o comum entendimento dos comentadores nessa passagem tem sido que ele está se referindo ao conhecimento”.

⁵⁸ *Tu enim, Domine, diiudicas me, quia etsi nemo scit hominum, quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est, tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, Domine, scis eius omnia, qui fecisti eum. Ego vero quamvis prae tuo conspectu me despiciam et aestimem me terram et cinerem, tamen aliquid de te scio, quod de me nescio. Et certe videmus nunc per speculum in aenigmate, nondum facie ad faciem; et ideo, quamdiu peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi et tamen te novi nullo modo posse violari; ego vero quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam nescio. Et spes est, quia fidelis es, qui nos non sinis temptari supra quam possumus ferre, sed facis cum temptatione etiam exitum, ut possimus sustinere. Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tandiu nescio, donec fiant tenebrae meae sicut meridies in vultu tuo* (*Conf.* X, v, 7).

Assim, de um lado, o homem não se conhece inteiramente, pois nem o próprio espírito (*ego animus*) que está no homem é capaz de conhecê-lo. Não sendo capaz de conhecer o que é próprio de si, ele reconhece Deus como único conhecedor de si, ao mesmo tempo em que introduz uma *confessio laudis*, no reconhecimento (*Domine... qui fecisti eum*) de que Deus o fez e, portanto, é o seu conhecedor, e não somente o seu conhecedor, mas também quem o fez. Por outro lado, afirma conhecer alguma coisa de Deus que antes ignorava. O que Agostinho desconhece é o domínio próprio da vontade, pois não sabe a que tentações pode resistir. Nesse âmbito, ele não está à procura por onde está Deus, e, sim, o que há em Deus que desconhece em si mesmo.

Após constatar o próprio desconhecimento e conhecimento de algo ignorado, mas presente em Deus, mostra a visão por meio do espelho no agora, o presente, que ainda é incompleto, pelo qual se pode ver apenas por meio de uma imagem refletida de si mesmo, e, não, numa visão direta do face a face de Deus.

Por um lado, existe o problema da incapacidade no presente de conhecer a face de Deus, que tem como obstáculo o próprio espelho, ou seja, o reflexo da sua própria imagem, sua face. O que ele tem é apenas a imagem do seu próprio olhar, por se tratar de um espelho; não é a imagem por si mesma, e, sim, a imagem do que é visado por seu olhar.

A impossibilidade do face a face mostra como desdobramento o distanciamento de Deus, por estar mais presente a si mesmo do que a Deus.

E, por estar mais presente a si mesmo, sabe que não consegue se aproximar de Deus do modo como se encontra, pois o fato de dizer que não pode ultrajar a Deus já demonstra a grande distância que existe entre a natureza divina e a natureza humana. O que resulta na afirmação de sua peregrinação, que tem como lembrança o exílio de Deus e a consciência da fragilidade humana, que também o coloca no exílio ao contar com sua própria autonomia.

Mas, por outro lado, o face a face o convida a associar, a “distinguir” e a “identificar” aquilo que busca reconhecer na lembrança do esquecimento. Essa condição não o coloca totalmente à deriva do cuidado de Deus, porque ele deposita sua esperança em Deus e reconhece que necessita da ajuda de Deus para chegar até Ele, por reconhecer que não é capaz de ter o domínio sobre sua própria vontade e, ao mesmo tempo, reconhecer sua própria iniquidade.

Nessa primeira passagem de I Cor 13:12, da citação bíblica inserida no texto, ele mostra que existe um impedimento para se conhecer a Deus plenamente. Surge, aí, a aporia

do *ego animus*, visto que agora, no presente, o conhecimento é limitado de um ainda-não (*nodum*) do conhecimento pleno, em que reconhece a incompletude. Mas, principalmente, sua esperança abre e sugere uma expectativa, em que a vontade pode ser redimida por Deus, por não ser tentado acima daquilo que ele mesmo consegue suportar. A falta de domínio da vontade e o desconhecimento das tentações a que pode resistir o colocam na dispersão de si mesmo, um movimento contrário a si mesmo, em que mostra que o querer não é suficiente para o poder resistir. Portanto, sua esperança está depositada em uma força maior do que a sua, já que a sua não é suficiente para alcançar a luz e olhar nitidamente a face de Deus.

Há também de se considerar que a imagem está corrompida pelo pecado, uma vez que Deus não pode ser ultrajado e, assim, considerado como a imagem do ser humano. Não se trata, por conseguinte, da imagem para Deus, e, sim, que Deus deu a imagem para o homem. Trata-se da busca de amoldamento e transformação.

Essa mesma passagem sobre I Cor 13,12 é desenvolvida posteriormente na obra *A Trindade* XV, viii, 14 e ix, 16, em que Agostinho fala especificamente sobre a interpretação do sentido da visão em espelho da passagem de I Cor 13, 12, em que devemos envidar esforços, a partir de nossa imagem, para vermos de algum modo a imagem daquele que nos criou. Isso significa que é necessária a transformação da aparência obscura para aparência resplandecente, que, mesmo obscura, humana, é a imagem de Deus, porque fomos criados por Ele. Há um progresso de transformação em busca da face de Deus. Sobre o enigma, Agostinho esclarece que, em sua opinião, no termo “espelho”, ele quis significar a imagem pelo termo “enigma”, em que expressa semelhança, embora obscura e de difícil percepção. O que significa compreender certas semelhanças adequadas a uma compreensão de Deus na medida do possível. Toda a passagem e significado envolvem o esforço na busca da semelhança com Deus, com o objetivo de ver a Deus. Conforme Agostinho, o enigma esconde aquilo que não podemos deixar de nos esforçar para ver a Deus. Todo esse processo envolve o conhecimento da própria alma em busca da face de Deus.

A questão significa que Agostinho está à procura da similitude da essência divina, no homem, que o leve ao conhecimento verdadeiro de si mesmo e de Deus, que, desde o início de sua prece, já tinha como alvo e inquietude:

Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça, *tal como* sou conhecido por ti. Ó virtude da minha alma, entra nela e molda-a a ti, para que a tenhas e possuas sem mancha nem ruga. Essa é a minha esperança; por isso falo e nessa esperança me alegro, quando experimento uma sã alegria. Pois as restantes coisas desta vida tanto menos se devem chorar quanto mais por causa delas se chora, e tanto mais se devem chorar quanto

menos por causa delas se chora. Mas tu amaste a verdade, porque aquele que a põe em prática alcança a luz. Também a quero pôr em prática no meu coração: diante de ti, na minha confissão, diante de muitas testemunhas, nos meus escritos (*Confissões* X, i,1).⁵⁹

E, portanto, Agostinho desenvolve no livro X o movimento ascendente da memória para Deus e, nos parágrafos posteriores, ao esquecimento; a busca se direciona para o desejo da vida feliz, culminando numa análise da miséria humana.⁶⁰

O face a face mostra como base do problema o enigma da imagem no tempo, a partir da teoria da imagem em Agostinho presente em *Gênesis* 1, 27, sob a interpretação em *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, XVI, 57⁶¹. Agostinho demonstra a dificuldade do conhecimento através do espelho: a semelhança não pode ser vista através de um espelho, pois uma coisa deve nascer da outra para que possa ser dita à imagem da outra.

A princípio, a semelhança é a dificuldade para a identidade, uma vez que o nascimento requer um estado físico para gerar, se considerado que a identidade somente presume uma relação de semelhança física ou de filiação. Mas a insistência de Agostinho em procurar pelo conhecimento de Deus, mesmo sabendo do enigma que um espelho pode proporcionar como imagem e semelhança, é o fato de que ele não procura por uma questão de identificação com algo desse gênero, e, sim, por outra explicação para a busca da semelhança com Deus em busca da verdade.

Antes, o problema da imagem e semelhança já havia sido abordado pela narrativa em *Confissões* III, vii, 12. Aí, Agostinho, ainda no estágio de suas confissões – de quem estava à procura do conhecimento –, ignorava como o homem poderia ser a imagem de Deus para interpretar a Escritura em *Gênesis* 1, 27, devido à forma errônea que o materialismo maniqueísta havia imposto a sua interpretação, em que a imagem estava necessariamente ligada a uma relação limitada à forma corporal.

⁵⁹ *Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga. Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo. Cetera vero vitae huius tanto minus flenda, quanto magis fletur, et tanto magis flenda, quanto minus fletur in eis. Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus.* (*Conf.* X, i, 1).

⁶⁰ *Conf.* X, xxviii, 39.

⁶¹ *Et dixit Deus, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Omnis imago similis est ei cuius imago est; nec tamen omne quod simile est alicui, etiam imago est eius: sicut in speculo et pictura, quia imagines sunt, etiam similes sunt; tamen si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest. Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur* (*Gn. litt. Imp.*, XVI, 57).

Augustinus Hipponensis. *De Genesi ad Litteram imperfectus liber*. http://www.augustinus.it/latino/genesi_incompiuto/genesi_incompiuto_libro.htm/ Acesso em: 05/07/2009.

Agora, de posse de novo modo interpretativo e conhecimento sobre as Escrituras, a narrativa retoma a questão, sob nova perspectiva, a procura por algo em Deus que se assemelhe a ele.

A prática da verdade deve conduzi-lo para alcançar a luz. A lembrança do esquecimento aponta para esse paradoxo, em que ele vai ao abismo da consciência⁶² em busca da quietude de sua incompreensão. A prece no início do livro X pede por esse conhecimento e transformação.

Agostinho, ao afirmar que deseja alcançar a luz, entrelaça ao seu texto a passagem bíblica que se refere ao diálogo de Jesus com Nicodemos, em João 3, 21. A passagem é conhecida como referência ao novo nascimento pelo Espírito, que apresenta a necessidade de se praticar a verdade para vir à luz, manifestando assim as boas obras de Deus e a filiação a Deus por meio de Cristo.

O texto bíblico inserido é interpretado no livro XII do Tratado sobre o Evangelho de João (3,21)⁶³, em que Agostinho abre o paradoxo sobre o novo nascimento pelo Espírito. Quando Agostinho introduz a citação bíblica, ele nos remete à informação do nascimento espiritual, um novo nascimento que é concebido através da luz da verdade, para que sejam manifestadas as obras de Deus. É dessa forma que ele abre uma nova proposição da busca pela semelhança com Deus através do espírito, e, não, da carne.

Isso possibilita aproximar uma interpretação ao texto das *Confissões* que interpreta como primeiro dado de semelhança (*similitude*) a filiação, por meio do nascimento espiritual; ser semelhante se torna possível, pois esse é o modo pelo qual Agostinho reconhece a filiação.

Então, a compreensão sobre a *similitude* não é dada pela característica da forma que possa ser atribuída ao corpo ou à carne por meio do nascimento carnal atribuído ao nascido gerado pela mãe, mas pela questão ontológica da luz, compreendida a partir da semelhança que carrega um caráter que exige um conhecimento de interioridade, um nascimento espiritual que associa disposições da busca pelo conhecimento espiritual e contrapõe a carne ao espírito, humildade ao orgulho, a verdade à mentira, percurso de reflexão que permeará a

⁶² Conf. X, ii, 2.

⁶³ Traités sur Saint Jean. Évangile et Épître Aux Parthes in: *Œuvres complètes de Saint Augustin traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx*. Bar-Le-Duc, 1864. Tomes X et XI. Douzième Traité. Depuis Cet Endroit : « Ce qui est né de la chair est chair », jusqu'à : « Mais Celui qui a fait la vérité vient à la lumière, afin que ses œuvres soient manifestées, parce que c'est en Dieu qu'elles ont été faites » (chap. iii, 6-21.) La Naissance Spirituelle.

escrita do livro X. A ontologia do ser nasce dessa complexidade para demonstrar a busca da semelhança de uma nova identidade com vistas à interioridade na busca do verdadeiro bem.

De que modo então o ser humano, diante da impossibilidade do face a face de Deus, e compreendido como a própria dificuldade por causa do seu peso e exílio, pode fazer a ultrapassagem em direção a Deus, em busca da verdadeira felicidade?

Do ponto de vista teológico, por meio da fé e fundamentado na escritura, temos o novo nascimento, o ser espiritual; e, do ponto de vista filosófico ético, ele deve moldar o espírito sob os cuidados da razão na prática da verdade.

A narrativa não mostra apenas a impossibilidade de conhecer a Deus plenamente no face a face quando sugere um conhecimento parcial, mas mostra também que, no presente, existe o desejo, que o direciona à busca da unidade. As *Confissões* apontam para o presente como *locus* central da discussão do livro X para a investigação do conhecimento, ao mesmo tempo em que vivencia a expectativa e o desejo de transcender a si mesmo na busca por Deus.

Na memória do esquecimento, a partir do texto desenvolvido até aqui, temos: a) a aporia aberta com a lembrança do esquecimento presente nos dois termos, na memória e no esquecimento; b) o paradoxo da lembrança do esquecimento que mostra o reconhecimento de “algo esquecido”; c) o cerne da questão que mostra o conhecimento parcial acerca de si mesmo na incompreensão do próprio espírito ao considerar a própria natureza humana;

Em X, xvi, 25, Agostinho, de certa maneira, retoma e dá continuidade à mesma afirmação, atribuindo a si mesmo como a causa da ruptura do distanciamento de Deus, em que ele introduz o problema da queda de Gn 3:17, 19. A própria imagem se torna o problema a ser perseguido como causa de impedimento do face a face de Deus.

A aporia da memória coloca em evidência duas vertentes que se confluem: a aporia do “*ego animus*” e a aporia da memória do esquecimento, dado que está no espírito tudo que está na memória. Memória e espírito se unem em busca do verdadeiro conhecimento, em que não consegue se conceber sem a sua própria memória:

Grande é o poder da memória, um não sei quê de horrendo, ó meu Deus, uma profunda e infinita multiplicidade; e isto é o meu espírito, isto sou eu mesmo. Que sou eu então, meu Deus? Que natureza sou? Percorro todas estas coisas, esvoaço por aqui e por ali, e também entro nela até o fundo quanto posso, e em parte alguma está o limite: tão grande o poder da memória, tão grande é o poder da vida no homem que vive mortalmente! Que farei, pois, ó meu Deus, tu, minha verdadeira vida? Irei também além desta minha força que se chama memória, irei além dela a fim de chegar até ti, minha doce luz. Que me dizes? Eis que eu, subindo pelo meu espírito até junto de ti, que estás acima de mim, irei além dessa minha força que se

chama memória, querendo alcançar-te pelo modo como podes ser alcançado, e prender-me a ti pelo modo como é possível prender-me a ti. Têm memória os animais e as aves: de outro modo não voltariam às suas tocas nem aos seus ninhos, nem às muitas outras coisas a que estão habituados; nem poderiam habituar-se a coisa alguma senão por meio da memória. Irei, portanto, além da memória para alcançar aquele que me distinguiu dos quadrúpedes e me fez mais sábio que as aves do céu; irei além da memória para te encontrar, ó verdadeiro bem, ó suavidade segura, para te encontrar? Se te encontrar fora da minha memória, estou esquecido de ti. E, se não estou lembrado de ti, como é que te encontrarei? (*Confissões* X, xvii, 26).⁶⁴

Porém, anteriormente em XVI, 24, Agostinho afirma se reconhecer como o próprio labor (*laboro in me ipso*), de si mesmo, do eu sou (*ego sum*), que lembra (*qui memini*) o próprio espírito (*ego animus*), que tem como desdobramento a presença do esquecimento no próprio espírito; há algo esquecido que, entretanto, pode ser reconhecido. Mas de que modo? Sua procura pela face de Deus pode ter êxito? Reconher-me como problema não me traz a sua solução para a aporia da memória do esquecimento; apenas constato a dificuldade do problema que ‘eu sou’, na busca pela semelhança.

Todos esses entrelaçamentos do texto direcionam à questão chave: de que modo temos a lembrança do esquecimento? “*Como, quae quomodo*” se o esquecimento está presente, e não sou capaz de me lembrar? O problema está centralizado na memória de si mesma? Ou na representação da imagem na memória? Esses dois aspectos poderiam ser a compreensão ou o impedimento para o alcance daquilo que se procura?

O cerne da questão mostra como impossibilidade o conhecimento completo e, como consequência, a lembrança do esquecimento. Portanto, o conhecimento parcial e incompreensível do face a face de Deus, do mesmo modo que a lembrança do esquecimento o coloca à procura de Deus, na determinação e esforço em busca daquilo que procura conhecer para além de si mesmo.

⁶⁴ *Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita et immensa vehementer. Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi (quas et cum animus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria) per haec omnia discuro et volito hac illac, penetro etiam, quantum possum, et finis nusquam; tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter! Quid igitur agam, tu vera mea vita, Deus meus? Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen. Quid dicis mihi? Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest. Habent enim memoriam et pecora et aves, alioquin non cubilia nidosve repeterent, non alia multa, quibus assuescunt; neque enim et assuescere valerent ullis rebus nisi per memoriam. Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separavit me a quadrupedibus et a volatilibus caeli sapientiores me fecit. Transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, secunda suavitas, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui? (Conf., xvii, 26)*

CAPITULO II – A MEMÓRIA DE SI MESMA E AS IMPLICAÇÕES DA IMAGEM NA LEMBRANÇA DO ESQUECIMENTO

INTRODUÇÃO

No primeiro capítulo, o desenvolvimento do problema mostrava que a lembrança do esquecimento trazia como investigação a memória de si mesma e a teoria da imagem.

Em virtude disso, ele abria três paradoxos sobre a imagem: a) se houvesse a representação da imagem de algo ausente e, se assim fosse considerado como possibilidade, Agostinho estaria implicitamente envolvendo a problemática da memória pela imaginação; b) por outro lado, se existisse a representação da imagem de algo percebido, adquirido ou aprendido anteriormente, ele apenas preconizava a inclusão de uma imagem da lembrança e existiria apenas a memória do passado; c) a lembrança do esquecimento estaria implicitamente ligada à sua própria constituição enquanto ser criado pelo Criador, mas não como fato do passado, mas como uma lembrança a se constituir por causa da compreensão da origem da imagem com Deus.

A questão central para Agostinho era constatar a existência da presença e ausência, da lembrança e do esquecimento na memória, que mostrava como incompreensão a incapacidade de plenitude no próprio espírito, pois ele não sabia de que modo, *quae quomodo*, a lembrança do esquecimento estava presente na memória, apesar de ser ele mesmo quem se lembrava do esquecimento. Isso porque a memória não estava desvinculada de seu próprio espírito. Memória e espírito se envolviam como uma unidade. Mas, ao mesmo tempo em que a memória e o espírito se tornavam-se unos, ele mostrava a inquietação com as limitações e infinitudes no próprio espírito, o que dificultava ainda mais a compreensão de si a partir da própria memória, o espírito. A memória, que poderia ser considerada apenas lugar de arquivos e recordações, vai se tornando algo assombroso para si mesmo.

Essa questão passa a mostrar que memória e espírito carregam, ao mesmo tempo, opostos para a compreensão da limitação e multiplicidade em si mesmo, que, em grande parte, consome sua atenção no presente. Isso porque, para ele, estava patente que, quanto mais aproximava a presença a si mesmo, mais o colocava longe daquilo que ele desejava compreender, e o lançava na dispersão. A problemática envolvia a ruptura e busca do face a face de Deus que o colocava na impossibilidade da plenitude do conhecimento, certo de que estava diante da relação entre duas naturezas distintas e heterogêneas: divina e humana.

Agostinho, desde o primeiro parágrafo, estava colocando em questão a validade da memória sensível, cuja dependência da lembrança do esquecimento estaria ligada aos sentidos corporais e, conseqüentemente, ligada às afecções da alma, à imaginação.⁶⁵ E, nesse caso, teríamos que nos perguntar se a imagem “mental” não se iguala ao termo “imaterial”. Mas, muito pelo contrário, o mental vivido implica o corporal, porém em um sentido da palavra “corpo”, irredutível ao corpo objetivo tal como é conhecido. Para tanto, é necessário remontar à atribuição de valores mentais em que leve em conta a pluralidade de sentidos da memória objetivada de cada ser, em que se refere a si mesmo: *Sou eu que me lembro*⁶⁶. Não se trata do corpo em si, mas do modo com que são experimentados os sentidos, respeitando-se a ontologia do pensamento de Agostinho, de que não há dualismos de substâncias entre corpo e alma.

O que é, então, que eu amo, quando amo o meu Deus? Quem é aquele que está sobre o vértice da minha alma? É por meio da minha alma? É por meio da minha alma que subirei até ele. Irei além da minha força, com a qual estou preso ao corpo e encho de vida o seu organismo. Nessa força não encontro o meu Deus: pois assim também o encontrariam o cavalo e o muar, que não têm inteligência, e é essa também a mesma força com que vivem seus corpos. Há outra força com a qual não só vivifico, mas também sensifico a minha carne, que o senhor moldou para mim, ordenando aos olhos que não ouçam, aos ouvidos que não vejam, mas àqueles que eu veja por meio deles, a estes que eu ouça por meio deles, e a cada um dos restantes sentidos o que é próprio dos seus lugares e funções que, apesar de diversas, eu, um só espírito, desempenho por meio deles. Irei também além desta minha força; pois também a possuem o cavalo e o muar: também eles a sentem por meio do corpo (*Confissões* X, vii, 11).⁶⁷

Em virtude disso, para ir além da força de sua própria natureza, segue em busca da lembrança do esquecimento, em que reconhece que estava presente na memória, que tem como lugar de procura a memória⁶⁸. Pois ele afirma ser capaz de nomear o esquecimento e, ao mesmo tempo, de reconhecê-lo por meio da lembrança, ambos presentes na memória.

⁶⁵ *De Musica*, VI, 5, 10; 8, 21; *De Qu. An.* XIII, 41.

⁶⁶ *Conf.* X, xvi, 25.

⁶⁷ *Quid ergo amo, cum Deum meum amo? Quis est ille super caput animae meae? Per ipsam animam meam ascendam at illum. Transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem eius repleo. Non ea vi reperio Deum meum: nam reperiret et equus et mulus, quibus non est intellectus, et est eadem vis, qua vivunt etiam eorum corpora. Est alia vis, non solum qua vivifico sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit Dominus, iubens oculo, ut non audiat, et auri, ut non videat, sed illi, per quem videam, huic, per quam audiam, et propria singillatim ceteris sensibus sedibus suis et officiis suis: quae diversa per eos ago unus ego animus. Transibo et istam vim meam; nam et hanc habet equus et mulus; sentiunt enim etiam ipsi per corpus* (*Conf.* X, vii, 11).

⁶⁸ *Conf.* X, xxiv, 35.

Por conseguinte, quando me lembro da memória, é a própria memória que por si mesma a si mesma está presente; quando, porém, me lembro do esquecimento, não só a memória está presente, mas também o esquecimento: a memória, com que me lembro; o esquecimento, de que me lembro (X, xvi, 24).⁶⁹

E deixa como interrogação:

Acaso se deve entender a partir disso que o esquecimento, quando nos lembramos dele, não está na memória por si mesmo, mas por meio da sua imagem, uma vez que, se estivesse presente por si mesmo, não faria com que nos lembrássemos, mas, sim, com que nos esquecêssemos? (X, xvi, 24)⁷⁰

Para tanto, neste capítulo, a intenção é investigar a memória de si mesma e as implicações da teoria da imagem, que se convergem para compreender o caminho da busca do reconhecimento, que deverá mostrar como possibilidade a ultrapassagem (*transibo*) da aporia, o amor. Pois o amor, *caritas*, deve ser o fio condutor. Ao considerar que toda a problemática envolve a questão fundamental que leva Agostinho à busca da transcendência de si mesmo e, ao mesmo tempo, num movimento de interioridade no desejo do conhecimento de si e de Deus, a procura pelo que ama quando ama a Deus⁷¹, daquilo que mobiliza sua alma no íntimo na realização do desejo de conhecer a Deus e a si mesmo.

No percurso à procura de que modo permanece a presença da lembrança do esquecimento na memória, Agostinho se opõe à fuga de si mesmo, quando afirma que ele se torna a questão para si mesmo (*quaestio mihi factus sum*).⁷² E, no regresso a si, que tem a Deus como auxílio e luz, ele busca a compreensão do problema. E, quando faz o percurso para dizer quem é, ele está pautado na caridade de Deus, em que demonstra a pertença a Deus, em virtude do *amor tui*.

No entrelaçamento entre a memória de si mesma e a teoria da imagem, estão focalizadas as seguintes questões:

Qual é o paradigma da imagem para a compreensão da lembrança do esquecimento? De que modo ela está relacionada à lembrança do esquecimento presente na memória em

⁶⁹ *Ergo cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum vero memini oblivionem, et memoria praesto est et oblivio, memoria, qua meminim, oblivio, quam meminim* (Conf. X, xvi, 24).

⁷⁰ *An ex hoc intellegitur non per se ipsam inesse memoriae, cum eam meminimus, sed per imaginem suam, quia, si per se ipsam praesto esset oblivio, non ut meminissemus, sed ut oblivisceremur, efficeret?* (Conf. X, xvi, 24)

⁷¹ O'Daly, Gerard. *Remembering and forgetting in Augustine, Confessions X*, p. 32,33. De acordo com O'Daly, o argumento no livro X que envolve a lembrança do esquecimento começa com a discussão da divina natureza em X, 6, 8-7,11, que procede para o exame de si para a alma de vários poderes, focalizado sobre a memória X, 8,12-27, 38, cujo final irá coincidir com a discussão da forma em que Deus está em nossa memória X, 24, 35-27, 38.

⁷² Conf. X, 25; 50.

busca pelo face a face de Deus? Quais são os níveis de imagens enquanto estruturas em busca da relação entre o homem e Deus? Qual o bem que o leva ao desejo do esquecimento de si em busca de Deus?

2.1 Paradigma da memória de si mesma e da imagem – dispersão e aproximação

A memória de si mesma é o próprio espírito no presente, que expressa todo o conteúdo da mente, tanto aquele que já está reconhecido na memória, como lembrança rememorada, como a possibilidade de expressar novos conteúdos, e também algo que possa ser pensado para além de si mesmo. Tudo isso faz parte do seu próprio espírito, por meio da memória, quando comparados como similares, espírito e memória. A memória de si mesma abarca a recordação e a dispersão que o aproxima e o afasta de alcançar a unidade.

De acordo com Ucciani⁷³, em *Confissões* X, viii, 12,13, Agostinho fala da memória como aquele lugar obrigatório de via que conduz a Deus. Entretanto, todas as inumeráveis imagens obtidas pela percepção de toda sorte de objetos o leva a um acúmulo de imagens que o separa da divindade.

Contudo, até mesmo o movimento de dispersão, Agostinho o converte e converge à recordação do passado, no presente em movimento de busca da unidade, em direção a Deus, por causa do amor *tui*, o amor de Deus:

Quero recordar as minhas deformidades passadas e as imundícies carnis da minha alma, não porque as ame, mas para que te ame, meu Deus. Faço-o por amor do teu amor, rememorando os meus péssimos caminhos, na amargura da não falaciosa, doçura feliz segura, e que me congrega da dispersão em que estou retalhado aos pedaços, desvanecendo-me na multiplicidade por me afastar de ti, que és a unidade. Outrora desejei ardentemente saciar-me de baixezas durante a minha adolescência e ousei embrenhar-me em variados e sombrios amores, e definhou a minha aparência e apodreci aos teus olhos, agradando-me a mim e desejando agradar aos olhos dos homens (*Confissões* II, i, 1).⁷⁴

Também aponta para a capacidade infinita que a memória tem para além de si mesma no presente:

⁷³ UCCIANI, Louis. 1998,178.

⁷⁴ *Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus. Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et segura, et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui. Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabui species mea et computrui 1 coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum (Conf. II,I, 1).*

Grande é o poder da memória, um não sei quê de horrendo, ó meu Deus, uma profunda e infinita multiplicidade; e isto é o espírito, isto sou eu mesmo. Que sou então, meu Deus? Que natureza sou? Uma vida multiforme, múltimoda e extraordinariamente ampla. Eis-me nas planícies da minha memória, nos antros e cavernas inumeráveis e inumeravelmente cheios das espécies de inumeráveis coisas, quer por imagens, como as de todos os corpos, quer pela presença, como a das artes, quer por não sei que noções e observações, como as das impressões do espírito, as quais, ainda quando o espírito as não sofre, a memória guarda, dado que está no espírito tudo o que está na memória (...) (*Confissões* X, xvii, 26)⁷⁵

De um lado, o presente é sua condição de tensão e atenção, do contínuo ainda não, da multiplicidade, como é descrito:

Quando estiver unido a ti por todo meu ser, não existirá para mim em parte alguma dor e labor, e viva será a minha vida inteiramente cheia de ti. Agora, porém, porque tu levantas aquele a quem enches de ti, eu sou um peso para mim mesmo, porque de ti não estou cheio (...) (*Confissões* X, xxviii, 39).⁷⁶

Mas, por outro lado, também existe a permanência em si mesmo velada, a qual ele quer alcançar e ultrapassar (*transibo*), por meio da memória, à procura do que ama quando ama a Deus. A partir da consciência de sua dispersão⁷⁷ é que ele se coloca a caminho da busca de si mesmo e de Deus. A procura da lembrança do esquecimento revela a busca pela essência. Porque esquecer de si mesmo no desejo pelo *amor tui* é encontrar a si mesmo.

No percurso da memória de si mesma, relacionada à memória do esquecimento, existe ambivalência e contradição no esquecimento de si mesmo. É necessário esquecer de si mesmo para se reconhecer, e, ao mesmo tempo, é necessário buscar pelo esquecimento de si mesmo para reconhecer a Deus.

2.2 Memória de si mesma e o esquecimento de si

No aparato da memória, de que modo Agostinho reúne e guarda todo o conhecimento para articulá-la no próprio espírito a recordação do que está ausente, mas se tem a presença?

⁷⁵ *Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita et immensa vehementer. Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi (quas et cum animus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria)(Conf. X, xvii, 26)*

⁷⁶ *Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et viva erit vita mea tota plena te. Nunc autem quoniam quem tu imples, sublevas eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum (Conf. X, xxviii, 39)*

⁷⁷ *Conf. X, v, 7; xvi, 25, xxx, 41.*

A memória de si mesma é recordada pela força da memória, e mostra como a recordação tem em si as marcas da dispersão e da permanência por meio da percepção, dos sentidos corporais, da recordação, da experiência vivida, aprendida, imaginada e apreendida. Toda recordação sobre a rememoração envolve o “querer”, o aprendido, a compreensão (inteligência), e o próprio julgamento sobre suas ações do que é falso e verdadeiro sob a própria memória, no presente, no momento de atenção. Todas essas ações passam por um processo de compreensão e, por isso, é reconhecida como a memória da memória:

Conservo todas essas coisas na memória e conservo-as na memória como as aprendi. Ouvi e conservo na memória muitas outras coisas que são alegadas, com a maior falsidade, contra essas; embora essas coisas sejam falsas, todavia não é falso que eu me lembre delas; e também me lembro de ter distinguido entre aquelas coisas, verdadeiras, e estas falsas, que são aduzidas ao contrário, e agora vejo que distingo essas coisas de uma forma, ao passo que me lembro de as ter distinguido muitas vezes de outra forma, quando muitas vezes pensava nelas. Por isso, lembro-me muito mais vezes de ter compreendido essas coisas, e o que agora distingo e compreendo guardo-o no fundo da memória, de maneira a que posteriormente me lembre de o ter compreendido agora. Por isso, lembro-me de ter me lembrado, assim como posteriormente, se me recordar de que agora pude rememorar essas coisas, hei de recordá-lo certamente pela força da memória (*Conf. X, xiii, 20*).⁷⁸

De que modo é compreendida a memória de si mesma?

Para descrever a potência da memória, Agostinho começa por um percurso de ascensão de degraus. Mas notável é que esse percurso de ascensão faz com que ele dirija o olhar para o seu interior em busca de compreender-se a si mesmo. No primeiro momento, são aglutinadas várias percepções à memória, que fazem parte do conjunto da “memória de si mesma”, desenvolvimentos relacionados à recordação e ao querer:

(...) Aí está escondido também tudo aquilo que pensamos, quer aumentando, quer diminuindo, quer variando de qualquer modo que sejam as coisas que os sentidos atingiram, e ainda tudo aquilo que lhe tenha sido confiado, e nela depositado, e que o esquecimento (*oblivio*) ainda não (*nondum*) absorveu nem sepultou. Quando aí estou, peço que me seja apresentado aquilo que quero: umas coisas surgem imediatamente; outras são arrancadas dos mais secretos escaninhos; outras, ainda, precipitam-se em tropel e, quando uma é pedida e procurada, elas saltam para o meio como que dizendo: Será que somos nós? E eu afasto-as da face da minha

⁷⁸ *Haec omnia memoria teneo et quomodo ea didicerim memoria teneo. Multa etiam, quae adversus haec falsissime disputantur, audivi et memoria teneo; quae tametsi falsa sunt tamen ea meminisse me non est falsum; et discrevisse me inter illa vera et haec falsa, quae contra dicuntur, et hoc meminì aliterque nunc video discernere me ista, aliter autem meminì saepe me discrevisse, cum ea saepe cogitarem. Ergo et intellexisse me saepius ista meminì, et quod nunc discerno et intellego, recondo in memoria, ut postea me nunc intellexisse meminèrim. Ergo et meminisse me meminì, sicut postea, quod haec reminisci nunc potui, si recordabor, utique per vim memoriae recordabor* (*Conf. X, xiii, 20*)

lembrança, com a mão do coração, até que fique claro aquilo que quero e, dos seus escaninhos, compareçam na minha presença. Outras coisas há que, com facilidade e em sucessão ordenada, se apresentam tal como são chamadas, e as que vêm antes cedem lugar às que vêm depois, e, cedendo-o, escondem-se, para reaparecerem quando eu quiser. Tudo isso acontece quando conto alguma coisa de memória (*Confissões* X, viii, 12).⁷⁹

O “aí” se refere a um deslocamento espacial e temporal no próprio espírito. O deslocamento ocorre na perspectiva do devir e do passado, marcando a temporalidade humana, dentro de um tempo passado-presente e futuro-presente daquilo que a memória ainda não absorveu e esqueceu. Essa seria apenas uma das potencialidades da memória: deslocar-se no tempo. A memória é capaz de guardar tudo aquilo que ainda não foi esquecido e ainda não foi relembrado. Todas as imagens estão na memória à disposição do pensamento. Entretanto, como afirma Ucciani⁸⁰, é esse acúmulo de imagens que o lança na dispersão.

Por meio da memória, é possível pensar um estado, cujo tempo cronológico não dá conta da sua dimensão. Ela vive de certa forma a simultaneidade e o deslocamento do presente para o passado, do passado para o futuro, e coordena as imagens da lembrança com a “mente”, que se refere com a metáfora “a mão do coração”, *ab manu cordis*. Nesse aspecto, a memória tem uma força ativa de empenho da presença das imagens desde as mais ocultas guardadas em segredo ou, até mesmo, ignoradas até aquelas mais imediatas quando requisitadas. Quando aí está, mostra que há um movimento do seu pensamento voltado para o seu interior, em que ele determina o que quer,⁸¹ se deseja e quando deseja.

⁷⁹ (...) *Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepelivit oblivio. Ibi quando sum, posco, ut proferatur quidquid volo, et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur, quaedam catervatim se prouunt et, dum aliud petitur et quaeritur, prosiliunt in medium quasi dicentia: "Ne forte nos sumus?". Et abigo ea manu cordis a facie recordationis meae, donec enubiletur quod volo atque in conspectum prodeat ex abditis. Alia facilius atque imperturbata serie sicut poscuntur suggeruntur et cedunt praecedentia consequentibus et cedendo conduntur, iterum cum voluero processura. Quod totum fit, cum aliquid narro memoriter* (*Conf.* X, viii, 12).

⁸⁰ UCCIANI, Louis. 1998, 178.

⁸¹ A arte da memória já era compreendida como fonte de desejo, o que pode ser observado anteriormente na obra atribuída a Cícero, intitulada *Ad Herennium*, em que se desenvolve o estudo sobre a retórica. Cícero dá tamanha atenção à memória que a considera a guardiã de todas as partes da retórica. *XVI. Nunc ad thesaurum inventorum atque ad omnium partium rhetoricae custodem, memoriam, transeamus*. Ele atribui à memória dois desenvolvimentos: primeiro, a memória natural, que nasce simultaneamente com o pensamento; segundo, a memória artificial, que é intensificada por uma espécie de aprendizado, de treino. À memória se atribuem as imagens e essas imagens estariam associadas aos desejos. À memória artificial se inclui um fundo de imagens que se diferem em forma e natureza. A imagem é uma figura marcada, ou retrato que desejamos lembrar. O desejo pode construir alguns fundos de imagens, ou seja, a imaginação pode criar e distribuir os fundos de imagens. O desejo é o primeiro aspecto para que possa se lembrar, e então organizá-las conforme o querer. Assim, de um mesmo objeto, podemos atribuir qualidades. Pois o que estaria intimamente ligado à memória

Agostinho demonstra que as escolhas da lembrança estão sob sua dependência.⁸² O ato de narrar algo da memória está intimamente ligado ao querer. E a memória pode organizar e estruturar a recordação de maneira seletiva para reestruturá-la.

2.2.1 Relembrar e querer

A memória mostra-se como uma potência que envolve a ação do querer na teia de uma série de formação de imagens mentais retidas na memória para recordação.

2.2.1.1 *Imagens da percepção imediata dos sentidos*⁸³

Desta vez, a memória se compreende por meio da percepção dos sentidos corporais. A memória arquiva as imagens por meio dos sentidos corporais e, quando necessário, as retoma do antes ignorado e oculto por ela mesma. As imagens estão lá guardadas e ficam à disposição do pensamento (*ad cogitationi*), para recordá-las. Existe uma disposição interior, a vontade/querer, que faz parte do próprio espírito em que são movimentadas e atualizadas no ato da recordação. Existe então uma disposição em seu interior, aquilo que ele chama “no coração”, *ab manu cordis*, que manifesta o querer (*quod volo*) como movimento do pensamento.

A questão paradoxal é de que modo (*quae quomodo*) elas foram formadas:

Mas quem dirá o modo como foram formadas essas imagens, ainda que seja visível por que sentidos foram captadas e escondidas no interior? (*Confissões* X, viii, 13).⁸⁴

2.2.1.2 *Memória e imaginação*⁸⁵

A memória é o lugar da real imaginação, em que o homem não alcança a sua existência sem as imagens e sem as impressões. As imagens se multiplicam pelas ações experimentadas ou acreditadas por testemunho alheio no interior da memória. Estão no passado e na expectativa, à disposição da ação, da atenção no presente, na recordação:

seria a vontade (querer/desejo). A arte seria a imitação da natureza, em que ela encontra o que ela deseja e em seguida se dirigiria a ela. O querer é essencial para ordenar as imagens. Não há nada que não possa existir, se não desejarmos confiar à memória. Desse modo, de tudo o que existe, confiamos especial atenção à memória. Cícero, *Ad Herennium*, III. XVI. 28 à III. XXIV. 40, p. 205-225. Entretanto, Agostinho acrescenta algo a mais: o desejo de escolha está sob nossa dependência. E não o identifica como apenas o desejo que existe, mas afirma que o desejo está sob a guarda daquele que escolhe o que deseja, se deseja e quando deseja.

⁸² *Confissões* X, viii, 12.

⁸³ *Conf.* X, viii, 13.

⁸⁴ *Quae quomodo fabricatae sint, quis dicit, cum appareat, quibus sensibus raptae sint interiusque reconditae?* (*Conf.* X, viii, 13)

⁸⁵ *Conf.* X, viii, 14.

(...) Aí está à minha disposição o céu, e a terra, e o mar, com todas as coisas que neles pude perceber pelos sentidos, exceto aquelas de que me esqueci. Aí me encontro também comigo mesmo e recordo-me de mim, do que fiz, quando e onde o fiz, e de que modo fui impressionado quando o fazia. Aí estão todas as coisas de que me recordo, quer aquelas que experimentei, quer aquelas em que acreditei (...) Digo isso comigo mesmo e, ao dizê-lo, estão diante de mim as imagens de tudo o que digo, vindas do mesmo tesouro da memória e, se elas faltassem, não diria absolutamente nada disso (*Confissões* X, viii, 14).⁸⁶

Agostinho ainda enfatiza que tudo é realizado no interior da memória, é lá que ele tece umas às outras à semelhança das coisas. É o olhar interior, a memória, que faz as comparações. O movimento que Agostinho realiza e traz à tona é que existe uma força de fora (as imagens), que está à disposição, e uma força interior (os sentidos), que também está à disposição, mas há algo mais interior (*ab manu cordis*) que realiza o querer da imaginação.

O espírito se encontra entre o que já passou, com percepções presentes, e, a partir das coisas passadas, tece outras semelhanças com aquilo que ainda está à sua disposição na recordação. A atenção busca no passado a semelhança, tanto as experimentadas quanto as que crê experimentar, para aquilo que se deseja de ações futuras, as expectativas.

A ação do presente (*Faciam hoc et illud*, “farei isto ou aquilo”) se desenvolve em função da própria recordação da memória. Agostinho aponta para a capacidade que a memória tem de experimentar coisas duplas e simultâneas, no passado e no futuro, pela ação presente da imaginação.

A busca pelo que ama quando ama até este degrau mostra que a memória é capaz de guardar a recordação, por meio de percepções do sentido, factuais ou imaginadas. E, para que o homem pense a própria existência, as imagens são necessárias para a rememoração no presente, mas, por outro lado, mostra que há um acúmulo de imagens, e essas imagens são escolhidas de acordo com o querer. A memória em correlação às imagens intensifica o sentido existencial no mundo.

A admiração pela memória (*Magna ista vis est memoriae*)⁸⁷ chega ao estado de estupefação quando Agostinho é confrontado com a força da memória. Ele reconhece na memória uma força incomensurável e duvida que alguém tenha sido capaz de chegar ao fundo. Reconhece que existe essa força, mas não é capaz de captar o todo que é: *nec ego ipse*

⁸⁶ (...) *Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui, praeter illa, quae oblitus sum. Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim. Ibi sunt omnia, quae sive experta a me sive credita memini (...) dico apud me ista et, cum dico, praesto sunt imagines omnium quae dico ex eodem thesauro memoriae, nec omnino aliquid eorum dicerem, si defuissent* (*Conf. X, viii, 14*).

⁸⁷ *Confissões*, X, viii, 15.

cipio totum, quod sum. Interroga se o espírito é capaz de abarcar o *ipsum*, o si mesmo. Logo, o espírito é estreito para se abarcar a si mesmo: então onde poderá estar o que de si mesmo ele não abarca?

Agostinho tem a percepção de que há algo mais no todo “eu sou” e no que ainda não é; existe um *nondum* que desconhece de si mesmo. A memória abre esse horizonte infinito e ilimitado. Diante dessa perplexidade, questiona: *então onde poderá estar o que de si mesmo (ipsum) ele não abarca? Acaso fora de si mesmo (ipsum) e não dentro de si?* Agostinho abre a possibilidade de que a memória possa ser a causa da própria dispersão de si e, ao mesmo tempo, a aproximação daquilo que Deus representa, ao comparar a magnitude da memória.

Agostinho aponta para a admiração que os homens têm pela imensidão da natureza ou daquilo que possam ver, sem olharem para a imensidão que têm dentro de si mesmos na memória.

O olhar interior de admiração não tem uma relação da percepção corporal, e, sim, uma relação da percepção de imagens, que não são alcançadas pelo corpo, mas pela mente; todavia, ele sabe por qual sentido do corpo essa coisa, objeto, foi impressa. A imagem revela que vai além da própria coisa, do objeto. Logo, objeto e imagem não têm o mesmo significado.

Agostinho, ao perceber que a dispersão pode ser o fator de desvio de si mesmo, volta a atenção a si mesmo, retoma o caminho de volta ao olhar interior na própria memória. E o que confessa é que tem à sua disposição dados de imagens que estão impressas em si mesmo.

2.2.1.3 Reconhecimento da recordação de objetos não sensíveis (X, x, 17)

O reconhecimento da percepção não acontece pelos sentidos corporais. Trata-se de algo que já está lá e apenas deve ser ativado. Agostinho apresenta o conteúdo das artes liberais, que não entram na memória pelos sentidos, mas pela compreensão dos objetos não sensíveis, como, por exemplo, a determinação numérica.

Agostinho chega a esse campo da memória em busca de Deus, mas o que encontra são apenas provas de coisas já existentes que revelam, de algum modo, a prova da existência de Deus. Nessa memória, a narrativa não deixa claro que se trata de uma memória de experiências vividas e recordadas, mas apresenta provas de existência que se fazem por si mesmas; o corpo quer reivindicá-las para si, mas Agostinho não consegue dizer que experimentou tal conhecimento pelos sentidos.

E questiona: *Donde e por onde entraram na minha memória? Não sei como.* Agostinho apenas as reconhece e admite que estão depositadas na memória.

(...) Mas as próprias coisas que são significadas por esses sons não as atingi por nenhum sentido do corpo, nem as vi em lugar algum, fora do meu espírito, e guardei, no fundo da memória, não as suas imagens, mas as próprias coisas. Que elas digam, se puderem, por onde entraram em mim.(...) Portanto, estavam lá, e já antes de as ter aprendido, mas não estavam na memória. Quando, pois, ou por que motivo, ao serem proferidas, as reconheci e disse: Sim, é verdade? A não ser que o fizeste porque já estavam na minha memória, mas tão afastadas e escondidas, como que nas cavidades mais recônditas, de tal maneira que, se de lá não fossem arrancadas, por sugestão de alguém, talvez eu não pudesse pensar nelas (*Confissões* X, x, 17).⁸⁸

Agostinho chega à conclusão de que elas já estavam lá, mas estavam tão afastadas e escondidas no recôndito que foi necessário arrancá-las para poder pensar. E a essa memória Agostinho atribui uma memória que pensa a prova da existência. Ainda que esteja de certo modo escondido, conforme Cilleruelo e J. Maurant, Agostinho está apresentando aquilo que ele chama de *memoria Dei*; a imagem de Deus já estaria inserida na origem do homem como fundamento para o homem, naquilo que se refere às primeiras noções e princípios impressos por Deus na natureza racional, que consistiria na primeira iluminação da formação da razão humana.

Desse modo, a existência do homem é pensada a partir da existência de Deus. Ao mesmo tempo, se refere à própria existência como ponto de partida de um conhecimento implícito guardado no ser humano.

Agostinho, no percurso da ultrapassagem (*transibo*) da memória, está à procura do reconhecimento do esquecimento, porque sabe que existe a presença no processo da recordação, pois está em busca do esquecimento de si mesmo. E, nesse degrau da ultrapassagem, Agostinho observa que há um enigma presente na memória.

A recordação é sempre a memória de algo que existe, seja por imagens de testemunho de outras pessoas que lhe contaram algo ou imagens que são impressas na memória pelos sentidos corpóreos, pela imaginação ou, ainda, pela compreensão dos sentidos incorpóreos. Essa memória, porém, de sentidos incorpóreos não apresenta uma recordação adquirida, e, sim, uma presença que pode reconhecer. Assim, até o momento da ascensão à memória, ela

⁸⁸ (...) *Res vero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi neque uspiam vidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas; quae unde ad me intraverint dicant, si possunt. (...) Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: "Ita est, verum est", nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?* (*Conf. X, x, 17*)

tem como conteúdo coisas corpóreas, presentes a ela por meio de suas imagens, e coisas incorpóreas presentes por si mesmas.

2.2.1.4 A memória dos afetos – A memória retém as impressões no espírito, mas, ao recolocá-la, ela sente de outra maneira. A memória não rememora os afetos pelo corpo, mas pelos estados anímicos. A memória tem a capacidade de recolocar as afecções para alma sem que ela necessariamente esteja sofrendo a mesma ação de alegria ou tristeza. Não é necessário estar alegre para reconhecer o estado do passado que gerou o evento. Podemos reconhecer a tristeza num momento alegre da vida e vice-versa. O que Agostinho pretende pontuar é que o espírito reteve algo que o corpo experimentou, e não é, necessariamente, preciso que o corpo sinta o estado para que a memória se lembre. A memória guarda aquilo que o corpo experimentou e recoloca essa vivência apenas pela imagem mental do vivido.

Nesse âmbito de compreensão, o espírito reivindica algo à memória, e a memória envia as imagens impressas requisitadas. Quando não as envia é porque não foram marcadas na memória. Nesse ponto, Agostinho afirma que o espírito também é a própria memória. Ambos estão em sintonia, espírito e memória. Ele pode, portanto, recordar a tristeza passada estando alegre.

A memória é considerada como estômago da alma. As coisas são guardadas não como coisas em si, mas absorvidas e, digeridas, são ressignificadas quando o espírito as reivindica.

Contudo, Agostinho destaca que tira da memória quatro perturbações da alma: o desejo, a alegria, o medo e a tristeza. Todo o processo de busca é guiado pela recordação de imagens de imagens que se encontram na memória. Todas as noções impressas na alma estão guardadas na memória.

Existe um mundo interno da memória que muda os afetos e sentimentos, em que todas as coisas passam por ela, e ela é o ponto que une os sentidos com o mundo da razão.

Então, de que maneira a memória de si mesma poderia gerar o “esquecimento de si”? Já que ela teria o papel contrário ao esquecimento, de lembrar e não de esquecer?

Todo esse aparato deveria a princípio dar a Agostinho a certeza em seu íntimo da unidade da alma; no entanto, o que ele encontra diante de tanta infinitude é a multiplicidade que o aterroriza.

A multiplicidade o lança na dispersão e abandono de si mesmo; por sua vez, a memória não é capaz de lhe revelar sua origem. O movimento de dispersão da memória faz com que ele se perca dentro da espacialidade e do tempo. A memória de si mesma coloca a si

mesmo a lembrança do esquecimento de si, vista como dispersão ao relatar seu nascimento e infância dada por meio da lembrança de testemunho alheio. Por meio da memória, pode ser observada a falta de conhecimento sobre seu passado por si mesmo, mas apenas pelo que lhe é narrado e aprendido em sua memória. Segundo O'Daly⁸⁹, não há uma consciência sobre esse passado de identidade, pois ele não depende dessa consciência. Ele atribui uma identidade e cuidado a Deus. É necessário, porém, considerar que todo desejo ele atribui a Deus. Toda fonte de alimento ou libido que incitaria o ser humano a ser saciado de alguma maneira, Agostinho converte em direção ao desejo por Deus.

Mas que quero eu dizer, Senhor, a não ser que não sei de onde vim para aqui, para esta vida mortal, digo, ou para esta morte vital? Não sei. E à sua conta me tornaram as consolações da tua compaixão, tal como ouvi contar aos pais da minha carne, ao meu pai de quem me formaste e à minha mãe em que me formaste no tempo; não sou eu que me lembro. Tomaram conta de mim as consolações do leite humano, e nem minha mãe nem minhas amas enchiam os seios para si, era que por elas me davas o alimento da infância, segundo a tua determinação e as riquezas depositadas no íntimo das coisas. Eras também tu que fazias com que eu não quisesse mais do que davas e com que as amas me quisessem dar aquilo que lhe davas: queriam dar-me, com ordenada afeição, aquilo em que abundavam, vindo de ti. Era bom para elas o meu bem que vinha delas, que não tem origem nelas, mas que passava por elas: pois todos os bens têm origem em ti, Deus, e do meu Deus me vem toda a salvação. Dei-me conta disto posteriormente, quando tu me gritaste, por intermédio dessas mesmas coisas, que dás por dentro e por fora. Nesse tempo sabia mamar e sentir-me regalado, e chorar com o mal-estar do meu corpo, e nada mais (I, vi, 7).⁹⁰

A memória que deveria lhe dar acesso a sua origem e identidade não lhe dá acessibilidade por meio do passado. Mas, sim, abre, através da espacialidade, a ruptura. Não há lembranças sobre sua infância, mas, sim, conjecturas contadas por outros.⁹¹ No entanto, esse seria um dos papéis dados à memória de si mesma: lembrar-se de si.

Conservo todas essas coisas na memória e conservo-as como as aprendi. Ouve e conservo na memória muitas outras coisas que são alegadas, com a

⁸⁹ O'Daly, Remembering and forgetting in Augustine, Confessions X, p.40.

⁹⁰ *Quid enim est quod volo dicere, Domine, nisi quia nescio, unde venerim huc, in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem? Nescio. Et susceperunt me consolationes miserationum tuarum, sicut audivi a parentibus carnis meae, ex quo et in qua me formasti in tempore; non enim ego memini. Exceperunt ergo me consolationes lactis humani, nec mater mea vel nutrices meae sibi ubera implebant, sed tu mihi per eas dabas alimentum infantiae secundum institutionem tuam et divitias usque ad fundum rerum dispositas Tu etiam mihi dabas nolle amplius, quam dabas, et nutrientibus me dare mihi velle quod eis dabas; dare enim mihi per ordinatum affectum volebant quo abundabant ex te. Nam bonum erat eis bonum meum ex eis, quod ex eis non, sed per eas erat; ex te quippe bona omnia, Deus, et ex Deo meo salus mihi universa. Quod animadverti postmodum clamante te mihi per haec ipsa, quae tribuis intus et foris. Nam tunc sugere noram et adquiescere delectationibus, flere autem offensiones carnis meae, nihil amplius. (Conf. I, vi, 7)*

⁹¹ Confissões I, vi, 7-11.

maior falsidade, contra essas; embora essas coisas sejam falsas, todavia não é falso que eu me lembro delas (...) (*Confissões* X, xiii, 20)⁹²

2.3 Memória, esquecimento e querer

Agostinho afirma que todos desejam a felicidade. Trata-se de um desejo universal: “Porventura não é precisamente uma vida feliz que todos querem, e não há absolutamente ninguém que não a queira?” (*Confissões* X, xx, 29).

Esse mesmo tema sobre a felicidade foi tratado em *De libero arbitrio* I, 14, 30, no diálogo entre Agostinho e Evódio, em que a questão era saber se todos a desejam, porque nem todos a têm. Agostinho descreve uma estranha discrepância na vontade de um desejo universal, em que todos querem a felicidade e compartilham da mesma ambição. Nem todos, porém, podem alcançar a felicidade, visto que a felicidade é regida por um desejo voluntário, mas o mesmo desejo pode conduzir a uma vida de infortúnios.

Dessa vez, o tema é reaberto e estabelece uma conexão entre a procura da vida feliz com a memória, o esquecimento e o querer:

Como é que eu te procuro, Senhor? Quando te procuro, ó meu Deus, procuro a vida feliz. Que eu te procure, para que a minha alma viva. Pois o meu corpo vive da minha alma que vive de ti. Então, como procuro eu uma vida feliz? Porque eu não a tenho enquanto não disser: “Já chega! Está ali!”. Ali, onde devo dizer como a procuro, se pela recordação, como se a tivesse esquecido e ainda conservasse lembrança de que me tinha esquecido, ou pelo desejo de a conhecer, sendo-me desconhecida, quer nunca a tenha conhecido, quer dela me tenha esquecido, de tal maneira que nem sequer me lembro de me ter esquecido. Porventura, não é a vida feliz que todos a querem e não há absolutamente ninguém que a não queira? Onde é que a conhecem, já que assim querem? Onde a viram para a amarem? Temo-la, sem dúvida, não sei de que modo. Há um outro modo pelo qual cada um é feliz quando a tem, e há os que são felizes em esperança. Esses têm-na de forma inferior àqueles que já são felizes com a própria coisa. Mas são melhores do que aqueles que não são felizes com a coisa, nem com a esperança (...) (X, xx, 29).⁹³

Agostinho ainda tem como foco o modo de procura, *quomodo ergo te quaero*, por Deus, e, desta vez, associa o esquecimento à vida feliz. Apresenta como enigma o modo de

⁹² *Haec omnia memoria teneo et quomodo ea didicerim memoria teneo. Multa etiam, quae adversus haec falsissime disputantur, audivi et memoria teneo; (...) (Conf. X, xiii, 20)*

⁹³ *Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te. Quomodo ergo quaero vitam beatam? Quia non est mihi, donec dicam: "Sat, est illic". Ubi oportet ut dicam, quomodo eam quaero, utrum per recordationem, tamquam eam oblitus sim oblitumque me esse adhuc teneam, an per appetitum discendi incognitam, sive quam numquam scierim sive quam sic oblitus fuerim, ut me nec oblitum esse meminerim. Nonne ipsa est beata vita, quam omnes volunt et omnino qui nolit nemo est? Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarent eam? Nimirum habemus eam nescio quomodo. Et est alius quidam modus, quo quisque cum habet eam, tunc beatus est, et sunt, qui spe beati sunt. Inferiore modo isti habent eam quam illi, qui iam re ipsa beati sunt, sed tamen meliores quam illi, qui nec re nec spe beati sunt (...) (Conf. X, xx, 29).*

procura pela felicidade, porque, quando ele procura a Deus, ele procura a vida feliz. E a sua justificativa é que a sua alma viva; porque, até esse percurso, a memória que tem de si mesmo é que o corpo vive da alma e a alma vive de Deus. Ele tem como exigência um face a face com Deus, pois a criatura se compreende existencialmente e essencialmente na dependência do encontro com Deus para ser feliz.

A procura passa a ser direcionada para a vida feliz, e o modo de procura é colocado em evidência sob a perspectiva de duas vias:

Primeira, sob a recordação como se a tivesse esquecido e conservasse na memória a lembrança esquecida; e, segunda, o desejo de conhecer, sendo desconhecida, sem nunca tê-la conhecido e dela esquecido.

Demonstra que o desejo de querer ser feliz é uma questão fundamental a todos. Então, como discernir a procura? Isso o leva a perguntar por onde e como: *Onde é que a conhecem, já que assim a querem? Onde a viram para a amarem?* E, como resposta, afirma: *Temo-la, sem dúvida, não sei de que modo.*⁹⁴ Agostinho passa então a descrever o modo pelo qual as pessoas podem se considerar felizes. Há aquelas que são felizes com a própria coisa e as que são felizes com a esperança.

Estabelece que aquele que tem a posse do objeto que ama tem uma felicidade superior à daqueles que ainda não a têm, aqueles que têm somente a esperança de possuí-lo. E atribui àqueles que têm somente a esperança uma forma inferior à daqueles que têm o próprio objeto. Entretanto, os que possuem a esperança são melhores do que aqueles que não possuem a coisa, nem a esperança.⁹⁵

Agostinho continua sua análise levando o leitor a compreender que *a priori* existe um conhecimento (*notitia*) daquilo que se procura, no caso, a felicidade. O conhecimento se demonstra como algo que já está implícito na busca. Entretanto, ele não sabe dizer com que conhecimento (*notitia*) é necessário amar, e, mais uma vez, enfatiza que deseja ardentemente saber se tal conhecimento reside na memória, porque conclui que, se aí ele estiver, é porque um dia já fomos felizes. Ele procura saber se a vida feliz está na memória.

Primeiro, não a amaríamos se não a conhecêssemos; logo, a conhecemos porque a amamos. Segundo, desejamos possuir a vida feliz, porque existe o querer implícito na busca. Por fim, a própria coisa está contida na memória:

⁹⁴ *Confissões* X, xx, 29.

⁹⁵ *Confissões* X, xx, 29.

(...) Portanto, é conhecida de todos aqueles que, se lhes pudéssemos perguntar se queriam ser felizes, responderiam a uma só voz, sem nenhuma hesitação, que queriam. O que não aconteceria se a própria coisa, cujo nome é essa expressão, não estivesse contida na sua memória (*Confissões* X, xx, 29).⁹⁶

Agostinho já sabe que todos desejam a felicidade e que ela está na memória, mas ainda não sabe *de que modo* ela está na memória.

Sabe, no entanto, que não é semelhante como a lembrança de que algum sentido que o corpo pudesse revelar, embora houvesse o querer do conhecimento interior.

E passa a descrever a busca pela felicidade perguntando pela lembrança da memória, exemplificando e estabelecendo uma correlação com os modos de conhecimento da memória já anteriormente descritos, lembrança da memória dos sentidos corporais, da memória dos objetos não sensíveis, da memória dos afetos, da memória de si mesma. Recorda que todas essas lembranças foram experimentadas pelo seu próprio espírito,⁹⁷ mas que não se trata de nenhum desses modos. Entretanto, Agostinho dá lugar de importância à procura da felicidade na recordação da memória de si mesmo. Pois, na memória de si mesmo, há recordações de alegrias que sente tristeza de ter vivido e alegrias em relação às coisas boas e honestas que desejaria que estivessem presentes. Na recordação da memória de si mesmo, é possível exercer valores de juízo, mesmo que eles não estejam mais presentes.

Ainda sem a posse da resposta pelo modo como a experimentou, pergunta, direcionando-se novamente para o lugar: “Onde, pois, e quando experimentei a minha vida feliz para que a recorde, e ame, e deseje?” (*Confissões* X, xx, 31).

Se está na memória, em que lugar, então, dessa memória está a felicidade? Novamente insiste em que todos desejam a felicidade. Entretanto, existem motivações e escolhas diferentes, mas, sem hesitação, todos têm um objetivo em comum: desejam atingir a alegria que passa a ser reconhecida como expressão da vida feliz.

Agostinho volta a examinar e diz que não se trata de qualquer alegria, que não se pode considerar a vida feliz como qualquer alegria. Assim, é necessário, portanto, conhecer de que modo se deseja amar. A alegria que ele começa a descrever é aquela que serve a Deus.

Então, é necessário amar o amor; não é necessário, entretanto, amar qualquer amor (LXXXIII, *Quaest.* Xxv, 1).

⁹⁶ (...) *Nota est igitur omnibus, qui una voce, si interrogari possent, utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione velle responderent. Quod non fieret, nisi res ipsa, cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur* (*Conf.* X, xx, 29)

⁹⁷ *Confissões* X, xx, 30.

Na contínua interrogação a si mesmo em busca da felicidade, percebe que existe uma adversidade na lembrança entre a alegria e a tristeza, alternadas entre boas e más recordações. A vida feliz está no conhecimento interior, que é experimentada no próprio espírito e conservada na memória para poder recordá-la. Esse problema que permeia a vida feliz está relacionado à dupla vontade no espírito, mas que, de fato, somente pode haver uma única vontade para querer alcançá-la.⁹⁸

Para Agostinho, existe somente uma única alegria a ser perseguida como verdadeira para alcançar a vida feliz, que seria servir ao amor, cuja alegria representa o próprio Deus, porque consiste em estar junto a Deus,⁹⁹ alegria doada por Deus e graças a Ele. Assim, ele afirma que essa é a vida feliz que ele procura. Deus é a finalidade do desejo e o meio para se possuir a vida feliz. Dele vem a própria vontade, vista como a mediação necessária para o alcance do bem. Mostra como prerrogativa que o querer deve estar em primeiro lugar submisso a Deus. A vontade então passa a ser direcionada para o Bem Imutável, sob a qual foi gerada.¹⁰⁰ É exatamente nessa busca pela vida feliz que o conflito do desejo aparece:

Não é certo, pois, que todos queiram ser felizes, porque aqueles que não querem sentir alegria em ti, o que é a única vida feliz, não querem realmente a vida feliz. Ou será que todos o querem, mas porque a carne tem desejos contrários ao espírito e o espírito desejos contrários à carne, a ponto de não fazerem o que querem, caem naquilo de que são capazes, e contentam-se com isso, porque aquilo de que não são capazes não o querem tanto quanto é necessário para serem capazes. Com efeito, pergunto a todos se preferem encontrar a alegria na verdade ou na falsidade: não hesitam em dizer que preferem encontrá-la na verdade, como não hesitam em dizer que querem ser felizes (...) (*Confissões* X, xxiii, 33).¹⁰¹

Agostinho enuncia claramente uma decisão moral que não se trata simplesmente de uma deliberação intelectual, mas da falta de luz no próprio espírito. Trata-se também de uma natureza humana decaída, que o espiritual por si só é insuficiente para reascender e dar-se na procura do amor. Ele passa a afirmar que não é a carne contra o espírito, e, sim, a própria vontade contra a vontade que provoca a insuficiência da vontade.

⁹⁸ *Confissões* X, xxi, 30, 31.

⁹⁹ *Confissões* X, xxii, 32.

¹⁰⁰ *Lib. arb.* II, 19, 50-53.

¹⁰¹ *Non ergo certum est, quod omnes esse beati volunt, quoniam qui non de te gaudere volunt, quae sola vita beata est, non utique beatam vitam volunt. An omnes hoc volunt, sed quoniam caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ut non faciant quod volunt, cadunt in id quod valent eoque contenti sunt, quia illud, quod non valent, non tantum volunt, quantum sat est, ut valeant? Nam quaero ab omnibus, utrum malint de veritate quam de falsitate gaudere; tam non dubitant dicere de veritate se malle, quam non dubitant dicere beatos esse se velle (...) (Conf. X, xxiii, 33).*

Existe, no cerne do problema, a insuficiência da vontade; e é essa mesma insuficiência que o coloca na própria ignorância daquilo de que é capaz. Contudo, há uma exigência em função da própria insatisfação, que o coloca à procura da vida feliz, de onde surgem suas interrogações: qual e onde é a vida feliz? Essa pergunta tem como resposta: a vida feliz é uma alegria que vem da verdade, que é a Verdade e a luz; ao entrelaçar a citação bíblica, Agostinho insere a figura do Cristo, como caminho para encontrar a verdade. “Disse-lhe Jesus: Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim” (João 14,6).

Agostinho passa a mostrar a distinção entre a felicidade e Deus. O alvo de sua procura é Deus, mas o modo por que se tem acesso ao conhecimento de Deus é conhecer o Bem e a Verdade que é revelada no Filho. O modo como Deus estabelece sua relação com o homem e através da história da humanidade. Então, não há como conhecer a Deus senão por modos acessíveis à nossa mente sobre Ele. Conforme O’Daly¹⁰², Agostinho marca a distinção entre o conhecimento de Deus e o conhecimento de felicidade.

Agostinho aponta para o confronto com a verdade de si mesmo, em que, ao constatá-la, muitos preferem o engano à verdade, pois a verdade pode gerar ódio de si mesmo:

(...) E assim odeiam a verdade por causa daquilo que amam em vez da verdade. Amam-na quando resplandece, odeiam-na quando censura. Com efeito, uma vez que não querem ser enganados e querem enganar, amam-na quando ela se anuncia, e odeiam-na quando ela os denuncia (...) (Confissões X, xxiii, 34).¹⁰³

Existe uma resistência no próprio ser quando o objeto de amor está voltado para outra coisa que não seja o bem. Agostinho está ciente de que ele mesmo também pode incorrer no erro, mas há também um modo de escolha e, portanto, mesmo que o espírito humano possa ser cego e débil, torpe e indecoroso, mesmo em sua infelicidade de saber que está sujeito aos enganos, prefere sentir a alegria nas coisas verdadeiras a senti-la nas falsas.

A confissão aponta para um esvaziamento, ou a dissipação de si mesmo. Até o momento, o que permeia a busca pela felicidade é voltar ao seu interior, questionar a si mesmo acerca da verdade da memória de si mesmo. Após constatar o próprio conflito da vontade, ele reconhece sua insuficiência, e, para tanto, o meio de acesso à felicidade deve ser o caminho que tem como exemplo o conhecimento por meio de Cristo, o filho.

¹⁰² O’Daly, p. 42.

¹⁰³ (...) *Itaque propter eam rem oderunt veritatem, quam pro veritate amant. Amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem. Quia enim falli nolunt et fallere volunt, amant eam, cum se ipsa indicat, et oderunt eam, cum eos ipsos indicat* (...) (Conf. X, xxiii, 34).

Nesse caso, a ação também depende de nós para buscar o caminho na adversidade e no confrontar a verdade. Existe a necessidade do querer implícita na busca para alcançar a Deus.

O querer deve estar submisso a Deus. É o que poderemos observar quando Agostinho faz um exame exaustivo e detalhado sobre a miséria humana, da concupiscência, das tentações, da sedução, nos capítulos de *Confissões* X, xxvii, 39 a X, xxxix, 64, em que relata tudo o que ameaçar a relação entre o homem e Deus.

Se a procura do esquecimento deve se direcionar para Deus, e Deus não pode ser visto face a face, por causa da natureza humana decaída, de que modo pode se reconhecer a vida feliz? A busca se direciona a uma única verdade, a um único Bem, que, no caso, Agostinho considera como a busca por Deus. E a mediação passa a ser Cristo, que se revela como Deus encarnado no homem, mas que somente pode ser meio enquanto considerado como homem, e mediador enquanto semelhante a Deus e aos homens.¹⁰⁴

Isso poderia se resumir em uma “Graça”, um presente a todos de um bem. Tal felicidade, a que Agostinho permeia, é a boa vontade que está em nosso poder e acima de nós. Isso passa a ser esclarecedor, porque Agostinho procura dar ênfase ao conhecimento interior e à transcendência.

Novamente estaria implícito aquilo que Agostinho diz em *Lib. arb.* I, 12, 16,26: “Portanto, penso que agora já vês: depende de nossa vontade de gozarmos ou de sermos privados de tão grande e verdadeiro bem”. Desse modo, existe uma Vontade que abarca a todos, e a vontade individual de escolha de cada ser humano. O fator primordial seria a vontade para desejar a felicidade.

Ao final dos capítulos sobre a memória, em X, xxiv, 35, Agostinho oferece uma explicação à aporia da memória do esquecimento. Antes, em X, xvii, 26, ele já havia proposto procurar a Deus fora da memória, por encontrar inúmeras dificuldades diante da multiplicidade de sentidos que a memória oferecia e por não ter resposta para o modo como o esquecimento se apresentava à sua memória. Ele decide, então, ir além da memória para encontrar a Deus como verdadeiro bem. Mas chama atenção para a presença da relação com Deus e para o fato de que, se encontrasse Deus fora da memória, estaria esquecido de Deus, e, se não se lembrasse de Deus, como poderia encontrá-lo?

Então, após uma longa procura, Agostinho afirma que:

¹⁰⁴ *Confissões* X, xlii, 67; xliii, 68.

Eis quanto me alonguei na minha memória, procurando-te, Senhor, e não te encontrei fora dela. E não encontrei nada a teu respeito que não tivesse recordado, desde que te aprendi. Na verdade, desde que te aprendi, não me esqueci de ti. Com efeito, onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a própria Verdade (João 14,6) que não esqueci desde que a aprendi. Por isso, desde que te aprendi, permaneces na minha memória e aí te encontro, quando me recordo de ti e em ti me deleito. Essas são as minhas santas delícias que, por tua misericórdia, me deste, olhando (Salmo 30,8) para minha pobreza (*Confissões* X, xxiv, 35).¹⁰⁵

2.3.1 A busca da vida feliz em busca da própria essência no confronto daquilo que é e daquilo que deseja ser

Ainda em busca do acesso à lembrança do esquecimento para encontrar a Deus, ele deseja saber o lugar da memória em que Deus está. Como se Deus habitasse dentro de um templo humano:

Mas onde estás na minha memória, Senhor, onde é que nela estás? Que habitáculo fabricaste para ti? Que santuário edificaste para ti? Tu concedeste essa honra à minha memória, a de permaneceres nela, mas em que lugar dela permaneces é o que estou a considerar. Ao recordar-te, deixei de lado as partes da memória que os animais também possuem, porque não te encontrava aí, entre as imagens das coisas corpóreas, e cheguei às partes da memória onde coloquei as impressões da minha alma, e não te encontrei lá. E entrei na sede do meu próprio espírito, que ele tem na minha memória, porque o espírito também se recorda de si mesmo, e tu não estavas lá, porque, assim como não és uma imagem corpórea, nem uma sensação própria do ser vivo, como é aquela com que nos alegramos, entristecemos, desejamos, tememos, lembramos, esquecemos e qualquer outra coisa do gênero, assim também não és o próprio espírito, porque tu, Senhor, és o Deus do espírito, e todas essas coisas mudam, enquanto tu permaneces imutável acima de todas essas coisas, e te dignaste habitar na minha memória, desde que te aprendi. E por que procuro em que lugar dela habitas, como se de fato aí existissem lugares? Certamente habitas nela, porque me lembro de ti desde que te aprendi, e nela te encontro quando de ti me lembro (*Confissões* X, xxv, 36).¹⁰⁶

¹⁰⁵ *Ecce quantum spatatus sum in memoria mea quaerens te, Domine, et non te inveni extra eam. Neque enim aliquid de te inveni, quod non meminissem, ex quo didici te. Nam ex quo didici te, non sum oblitus tui. Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam Veritatem. Quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te. Hae sunt sanctae deliciae meae, quas donasti mihi misericordia tua respiciens paupertatem meam (*Conf. X, xxiv, 35*).*

¹⁰⁶ *Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneam in ea, sed in qua eius parte maneam, hoc considero. Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur et quidquid huius modi est, ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es, et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici. Et quid quaero, quo loco eius habites, quasi vero loca ibi sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te invenio, cum recordor te (*Conf. X, xxv, 36*).*

Agostinho identifica claramente que as naturezas humana e divina são distintas. Em sua busca por Deus, percebe que a sensação, que é própria do espírito, que se manifestam como afecções da alma ou o modo das vivências do ser humano de espacialidade e temporalidade, não são as mesmas de Deus. Elas são os estados anímicos próprios do ser humano. Contudo, Deus é o conhecedor, e o homem, o conhecido, porque Deus é imutável, o Senhor da alma, e não um objeto a se revelar. Dessa maneira, Agostinho se recusa a categorizar Deus ou a circunscrevê-lo ao espaço e tempo de sua própria memória.

Mas, apesar de toda aparência de oposição para se lembrar do esquecimento, ele afirma existir a presença de Deus de maneira ativa em sua memória. O homem deve então procurar um esvaziamento de si mesmo para tentar encontrar a Deus nessa escalada da memória.

Em virtude de a aporia crescente da lembrança do esquecimento estar presente na memória, visto que algum dado para o conhecimento existe ali da presença de Deus, porque o seu próprio espírito reivindica como próprio de si, a partir de seu aprendizado. Onde se encontra Deus?

Então, onde é que eu te encontrei para te aprender? Com efeito, ainda não estavas na minha memória antes de eu te aprender, senão em ti, acima de mim? E não há lugar em parte alguma, e afastamo-nos e aproximamo-nos, e não há lugar em parte alguma. Ó Verdade, em toda a parte, estás à disposição de todos os que te consultam, e respondes ao mesmo tempo a todos os que te consultam, ainda sobre o que querem, mas nem sempre ouvem o que querem. O melhor dos teus servos é aquele que não concentra mais a sua atenção em ouvir de ti aquilo que ele próprio quer, mas antes em querer aquilo que de ti ouvir (X, xxvi, 37).¹⁰⁷

Deus não estava preso ou fixo a qualquer parte da criação, mas a sua presença estava à disposição, e, desta vez, manifestada como verdade para aqueles que queriam ouvir a voz. O querer parece estar implícito na busca por Deus, o querer ouvir. Tudo parece depender do modo como se busca a Deus. As pessoas querem a verdade sobre si mesmas, mas nem sempre estão dispostas a ouvir, mas, sim, a ouvir o que lhes convém. O que temos novamente como dado na busca da lembrança do esquecimento na memória é a expressão – que Deus se revela como verdade para aqueles que o buscam.

¹⁰⁷ *Ubi ergo te inveni, ut discerem te? Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me? Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus. Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt. Optimus minister tuus est, qui non magis intuetur hoc a te audire quod ipse voluerit, sed potius hoc velle quod a te audierit (Conf. X, xxvi, 37).*

Deve haver uma apropriação desse conhecimento por parte daquele que está à procura. E, na sequência, o que Agostinho afirma é o reconhecimento do amor de Deus, o amor *tui*:

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu, beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem. Chamaste, e clamaste, e rompestes a minha surdez; brilhaste, cintilaste, e afastaste a minha cegueira; exalaste o teu perfume, e eu aspirei e suspiro por ti; saboreei-te, e tenho fome e sede, tocaste-me, e abrasei-me no desejo da tua paz (X, xxvii, 38).¹⁰⁸

Diante da beleza que o atrai e dos desejos voltados a ela, deseja se unir a esse amor, de modo pleno. Em busca da vida feliz, procura encontrar a cura para sua dor e cansaço. Permanece um peso de si mesmo, que ainda não (*nondum*) se sente pleno do amor de Deus. As perturbações continuam presentes: a alegria, a tristeza, o temor e o desejo são ambivalentes e próximos do vício e da virtude. Portanto, não sabe quem poderá vencer, de qual lado estará a vitória. Ele retoma a questão da tentação que de início havia levantado em X, v, 7, em que o conflito havia se instalado por não conhecer aquilo que podia ou não resistir na tentação. E, diante do exame que faz sob a iluminação de Deus, quer saber como fluem os estados mais variados de sua relação com o mundo, com o outro e consigo mesmo. Ainda se sente, como de início, doente, insano e miserável, à procura do médico que tem a alegria sã, o misericordioso, a quietude.

A tentação é a própria tensão existencial: *Acaso a vida humana sobre a terra não é uma provação?* Existe a inconformidade do próprio desejo: *Quem deseja desgraças e dificuldades?* A tentação não conhece limites e torna-se sua própria adversidade. Existe uma tensão permanente entre a dor e o prazer:

(...) Mandas suportá-las e não amá-las. Ninguém ama o que suporta, embora ame suportar. Ainda que se alegre em suportar, prefere, todavia, que nada haja que suportar. Desejo a prosperidade na adversidade, e receio a adversidade na prosperidade (...) (*Confissões* X, xxviii, 39).¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam (Conf. X, xxvii, 38).*

¹⁰⁹ (...) *Tolerari iubet ea, non amari. Nemo quod tolerat amat, etsi tolerare amat. Quamvis enim gaudeat se tolerare, mavult tamen non esse quod toleret. Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo (...)* (*Conf. X, xxviii, 39*).

Reconhece que deseja e, por isso, teme que o seu próprio desejo possa vencer aquilo que também não deseja. Deseja saber se existe um meio termo entre as adversidades que são tão próximas de sentido e tão longe de objetivos. Enfatiza que o desejo de prosperidade, o orgulho, é a própria adversidade, ou seja, o desejo por si mesmo é sua própria adversidade.

De que modo o amor pode ser amado, quando se deseja a si mesmo?

A conversão e o batismo não resolvem em definitivo o seu cotidiano, suas inquietações, nem apagam os seus males. Em seu percurso, ainda existem perturbações da alma que litigam contra ele mesmo. Existe um percurso a ser feito em direção àquilo que, desde o início, Agostinho coloca como primordial, unir-se ao *amor tui*, e se propõe, desde o início, estar consciente de sua fraqueza para se sentir liberto de seus males.¹¹⁰

Agostinho ainda se encontra em estado de resistência. Nesse momento, abre todas as inquietações. Atribui ao seu ser um peso maior do que o que pode suportar, por não estar cheio de Deus. É necessário trazer à constante lembrança a vigília sobre si mesmo, a ordem, o querer e a continência, que considera como algo dado por Deus como fruto da sabedoria.

O querer submisso é a possibilidade de sair da dispersão e reconduzi-lo à unidade, da qual sente que havia se dissipado; ela será a confissão da continuidade em busca do *amor Dei*. Agostinho se propõe a examinar a si mesmo sob a ordem, a continência e o querer. Existe em seu ser algo ainda oculto, que o move à adversidade de desejos, e desconhece o que há no abismo da consciência humana.

Na tentação, existe um estado de resistência, em que permanece como uma possibilidade incondicional, que persiste na vida de Agostinho. E, portanto, considera a sua natureza humana sujeita constantemente a lugar de provações, de combates. E, por isso, impõe a si mesmo que deve suportar a tentação em favor daquilo que ama. Ele conhece, através da sua memória, que o hábito pode inverter a relação daquilo que se deseja e daquilo que suporta, como se não conhecesse algo melhor para amar.

Nos desejos, há sempre uma adversidade e, quando alcançados, existe um temor. Procura então se existe um meio-termo entre as adversidades, que são questões contingenciais. Não são dados determinados. A vida exige um constante direcionamento, em que o homem, em relação com o mundo, com o outro e consigo mesmo, tenha de optar, de fazer suas escolhas. E nesse optar, Agostinho ainda não se sente seguro, pois afirma que se encontra radicalmente exposto à tentação.

¹¹⁰ *Confissões* X, iii, 4.

*Que meio termo existe entre elas, onde a vida humana não seja uma provação?*¹¹¹ E quando se vê em meio às adversidades, pede pela capacidade para suportá-las. E retoma seu fardo: *Acaso a vida humana sobre a terra não é uma provação sem nenhuma pausa?*¹¹²

Agostinho *flutua entre o perigo do prazer e a experiência salutar*¹¹³. Mostra o papel da tentação, como o homem reage, como ele sente, porque é a tentação que o confronta no agora e o interroga: *tornei-me para mim mesmo uma interrogação, e é essa a minha doença* (*Confissões* X, xxxiii, 50). A tentação é a própria possibilidade de ver o que permanece, o que deseja, e o que deve amar.

Dentro de si mesmo, encontra seu próprio obstáculo, o amor a si mesmo. Ele, então, é sua própria alteridade. Esta seria uma das tentações, que o lança na dispersão de si mesmo. Pois agradar a si mesmo é desagradar a Deus, o que faz com que se encha mais de si mesmo e gere o esquecimento de Deus.

Segundo Hannah Arendt,¹¹⁴ a inerência a Deus deve ser alcançada por um esquecimento de si mesmo: ao examinarmos nossa própria tentação, reconhecemos aquilo que mais desejamos. E esse desejo, quando está voltado para Deus, nos coloca em direção à transcendência, o querer ir para além de nós mesmos. Desse modo, deve haver uma reversão do amor a si, de uma renúncia total a si por desejar se apegar a Deus. Desse modo, a compreensão de si também passa por um esquecimento de si mesmo. Nesse esquecimento, deixo de pensar o próprio “ego” em particular em direção a busca maior, Deus. Somente no abandono e esquecimento de si é que se passa a reconhecer a busca pela felicidade. A ordem, a continência e os valores seguem em direção a um bem absoluto.

As tentações mostram, de modo geral, as perturbações da alma, do medo de si mesmo diante da multiplicidade de desejos que se apresentam relacionados à própria experiência vivida. A ambiguidade de sentido traz à tona a memória dos afetos, as percepções e prazeres do corpo, os prazeres da alma, do orgulho, da vaidade, o amor a si mesmo, enfim, a tentação revela tudo aquilo que o ser humano tem em potencial para morte vital e vida mortal. A tentação é o marco da ruptura que oscila na própria liberdade de escolha.

O querer é algo que traz em si mesmo a possibilidade de conhecimento que o impulsiona para a busca de Deus.

Ceder à tentação é revelar a presença mais a si mesmo, em um ponto singular e idiossincrático, e distanciar-se de Deus; assim, existe uma preocupação fundamental que

¹¹¹ *Confissões* X, xxviii, 39.

¹¹² Idem.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ ARENDT, 1997, p. 32-33.

impõe uma superação de si mesmo, do “ego”. A tentação, ao contrário, é o desvio da busca por Deus. E, como resultado, o que corresponde a isso é um ganhar ou perder a possibilidade do autoconhecimento à luz de si mesmo. Desse modo, o homem está em confronto direto consigo mesmo, e, para alcançar a luz, é necessário colocar a si mesmo sob a ordem divina.

A tentação é a experiência genuína de si mesmo. Sob esse prisma, o texto marca claramente uma identidade que o afasta de sua unidade, em busca da vida feliz, porque ele é sua própria terra de dificuldades:

(...) Em tudo isso e nos perigos e trabalhos deste gênero, tu vês o tremor do meu coração, e sinto que é mais frequente tu curares as minhas feridas do que eu não as infligir a mim mesmo (*Confissões* X, xxxix, 64).¹¹⁵

O amor a si mesmo ou a glória a si mesmo exige mais do que se pode pensar de si mesmo, do que Deus exigiria dele, de onde se tem a percepção de que o olhar a si mesmo pode deixá-lo cego e não sentir as feridas curadas, nem conseguir olhar para Deus e deixar de infligir a si mesmo suas culpas.

A narrativa retoma todo o percurso sobre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus em busca da verdade, após todo o trajeto pela memória e pela tentação, e Agostinho reconhece que a força de sua natureza não era propriamente sua, nem a memória era de Deus, mas era a *memoria tui*, a luz de Deus, que o impulsionava permanentemente e revelava sua presença em sua existência:

Onde é que tu, ó Verdade, não caminhaste comigo, ensinando-me o que devo evitar e o que devo desejar, quando te manifestava as minhas baixeiras, as que pude, e te consultava? Percorri o mundo exterior com o sentido que pude e, a partir de mim, observei a vida do meu corpo e os meus próprios sentidos. Daí entrei nos recônditos da minha memória, múltiplas amplidões maravilhosamente cheias de inumeráveis riquezas, e examinei-as atentamente, e fiquei assustado, e nenhuma delas pude discernir sem ti, e descobri que tu não eras nenhuma delas. Nem eu mesmo sou o seu inventor, eu que as percorri todas e me esforcei por distinguir e avaliar cada uma delas, segundo o seu valor, colhendo umas dos sentidos que mas davam a conhecer e interrogando-as, sentindo outras confundidas comigo, e distinguindo e enumerando os sentidos que mas transmitem e, já nas largas riquezas da memória, manejando umas, ocultando outras, desvendando outras: e, quando isto fazia, não era eu mesmo, ou melhor, eu não era a força com que o fazia, nem ela mesma eras tu, porque tu és a luz permanente a quem eu consultava, acerca de todas as coisas, “se eram”, “o que eram” e “em quanto se deviam avaliar”: e ouvia-te quando me ensinavas e me davas as tuas ordens. E faço muitas vezes isso; deleita-me, e, sempre que posso desligar-me das minhas atividades obrigatórias, refugio-me neste prazer. E em nenhuma dessas coisas, que percorro

¹¹⁵ (...) *In his omnibus atque in huiusmodi periculis et laboribus vides tremorem cordis mei, et vulnera mea magis subinde a te sanari quam mihi non infligi sentio*(*Conf. X, xxxix, 64*)

consultando-te, encontro um lugar seguro para a minha alma senão em ti, em que possam reunir todas as minhas dispersões, e nada de mim se afaste de ti. E, por vezes, fazes-me entrar num afeto deveras invulgar, numa não sei que doçura interior, a qual, se em mim alcançar a plenitude, não sei o que será, porque esta vida não será. Mas, com o peso das minhas misérias, volto a cair nessas coisas e sou absorvido pelas coisas do dia-a-dia, e fico preso nelas e choro muito, mas estou muito preso. Tão grande é o preço do fardo da habitação! Posso estar aqui e não quero, quero estar ali e não posso. Sou infeliz em qualquer dos lados (*Confissões* X, xl, 65).¹¹⁶

A narrativa afirma desde o início a prerrogativa da presença de Deus para trazer a luz ao esquecimento, a presença de Deus; o ser humano apenas reconhece em seu percurso a luz divina. A potência da memória é atribuída a Deus. Mas, em seu percurso, há também a luta contra si mesmo, a dispersão, o afastamento, o hábito do pecado. Tem, portanto, consciência de si, a partir da reflexão sobre suas obscuridades, expressas à luz da verdade.

Existe uma inconformidade de permanente perturbação e inquietação, em virtude de sua própria condição humana. O peso de seu pecado revela que o seu querer não é poder, e, por conseguinte, sente-se impotente diante do seu próprio desejo: *posso estar aqui e não quero, quero estar aqui e não posso. Sou infeliz em qualquer lugar*.¹¹⁷ Em sua procura, afirma que, tendo percorrido todos os lugares dentro e fora de si, sabe que sua alma encontra quietude somente com Deus. E, para encontrar a Deus, é necessário se lembrar, pois ele não pode ter esquecido de Deus.

Por isso, ao ter considerado toda a sua fraqueza após um exame de consciência, constata que não é possível ver a Deus face a face: a própria condição humana o impede, de modo que invoca a salvação: “(...) quem pode chegar ali? Fui atirado para longe dos teus olhos? Tu és a Verdade que preside todas as coisas” (*Confissões* X, xli, 66).

¹¹⁶ *Ubi non mecum ambulasti, Veritas, docens, quid caveam et quid appetam, cum ad te referrem inferiora visa mea, quae potui, teque consulerem? Lustravi mundum foris sensu, quo potui, et attendi vitam corporis mei de me sensusque ipsos meos. Inde ingressus sum in recessus memoriae meae, multiplices amplitudines plenas miris modis copiarum innumerabilium, et consideravi et expavi et nihil eorum discernere potui sine te et nihil eorum esse te inveni. Nec ego ipse inventor, qui peragravi omnia et distinguere et pro suis quaeque dignitatibus aestimare conatus sum, excipiens alia nuntiantibus sensibus et interrogans, alia mecum commixta sentiens ipsosque nuntios dignoscens atque dinumerans iamque in memoriae latis opibus alia pertractans, alia recondens, alia eruens; nec ego ipse, cum haec agerem, id est vis mea, qua id agebam, nec ipsa eras tu, quia lux es tu permanens, quam de omnibus consulebam, an essent, quid essent, quanti pendenda essent: et audiebam docentem ac iubentem. Et saepe istuc facio; hoc me delectat, et ab actionibus necessitatis, quantum relaxari possum, ad istam voluptatem refugio. Neque in his omnibus, quae percurro consulens te, invenio tutum locum animae meae nisi in te, quo colligantur sparsa mea nec a te quidquam recedat ex me. Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod vita ista non erit. Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor. Tantum consuetudinis sarcina digna est! Hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrobique* (*Conf. X, xl, 65*).

¹¹⁷ *Confissões* X, xl, 65.

Agostinho sabe que de algum modo existe a apropriação do conhecimento para que seja possível encontrar a Deus, mas também reconhece que há limites para esse conhecimento, em virtude de as naturezas serem heterogêneas: natureza divina e natureza humana. O que ele consegue encontrar, através de sua busca, são as expressões de Deus como revelação da verdade neste mundo.

Por isso segue em busca da lembrança do esquecimento. Por um lado, deve esquecer a si mesmo, como uma purificação do seu estado decaído; por outro, deve se lembrar do esquecimento para recompor a similitude da imagem para o qual foi gerado.

Em virtude disso, o livro X deve encaminhar o modo de procura diante do obstáculo que é dado por sua própria condição humana do esquecimento de si gerado pela queda, o que impõe a necessidade de reconciliação com Deus; e gera a lembrança do esquecimento.

Ele já sabe que Deus o conhece no mais íntimo de seu ser, de sua miséria humana; agora, quer conhecer a Deus tal como é conhecido, no íntimo, na proximidade, na relação.

E a questão da similitude passa a ser fundamental para o conhecimento de si. De que modo, então, poderia ser semelhante a Deus? Qual poderia ser a via de conhecimento? O que pode haver de semelhante entre a natureza divina e a natureza humana? Uma vez que ele crê ser possível encontrar a Deus, na memória, certo de que esse é o único lugar em que Deus permanece de modo contínuo em sua lembrança: (...) tu concedeste esta honra à minha memória, a de permaneceres nela (...) Certamente habitas nela, porque me lembro de ti desde que te aprendi, e nela te encontro quando de ti me lembro”¹¹⁸. Mas que, a partir do pecado, foi gerada a impossibilidade da relação direta com Deus, em que há o descompasso entre Deus e o homem.

A começar desse descompasso, Agostinho impõe a necessidade de um reconciliador para mediação para o conhecimento de Deus, porque, até o momento, Agostinho examinou e percorreu todos os labirintos da alma para conhecer a Deus tal como é conhecido, e se viu na impossibilidade devido a sua própria constituição. Mas, no sentido ambivalente, a própria constituição mostra que existe o desejo por Deus, pelo apaziguamento, pela cura, quando clama, chora e sente o fardo de si mesmo na tentação em busca da doçura interior.¹¹⁹ Agostinho, conhecendo os perigos e enganos que corre diante da tentação, considera seus pecados e invoca a salvação para a reconciliação.

“Quem é que eu encontraria que me reconciliasse contigo? Deveria eu recorrer aos anjos?” (*Confissões* X, xlii, 67).

¹¹⁸ *Confissões* X, xxv, 36.

¹¹⁹ *Confissões* X, xl, 65.

Agostinho, que tem a lembrança do esquecimento em sua alma com a permanente inquietude em busca do desejo de encontrar a Deus, percorreu a criação, o homem interior, o homem exterior. Agora, se dirige aos anjos. Mas somente reconhece a total impossibilidade de seres decaídos pela soberba, pelo orgulho, de propiciar uma reconciliação, porque eles foram os mesmos que no início da criação enganaram e distanciaram o homem de Deus. A soberba era a causa impeditiva. Eles mesmos já estavam fora da presença de Deus e, portanto, o modo de procura não poderia ser esse para reconciliar o face a face com Deus. O que haveria de comum entre eles seria o pecado, a soberba, cujo resultado seria a morte. Agostinho passa a considerar a condição necessária para o mediador: ser sem pecado, imortal e estar perto de Deus e dos homens:

(...) No entanto, era necessário que o mediador entre Deus e os homens possuísse algo de semelhante a Deus, algo de semelhante aos homens, para que, sendo em todo semelhante aos homens, não estivesse longe de Deus, ou, sendo em tudo semelhante a Deus, não estivesse longe dos homens, não sendo, desse modo, mediador (...) (*Confissões* X, xlii, 67).¹²⁰

A busca por Deus passa a exigir uma mediação que tenha como critério: misericórdia, humildade, humanidade, imortalidade, mortalidade, justiça, cujo objetivo é a salvação. Toda essa economia da lembrança do esquecimento em busca de Deus e do esvaziamento do homem o direciona à reconciliação com Deus:

Mas o verdadeiro mediador que, pela tua secreta misericórdia, revelaste aos humildes e enviaste, para que, com o seu exemplo, aprendessem (*discerent*) também a mesma humildade, ele, mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus (1Tm 2,5), manifestou-se entre os mortais pecadores e o imortal justo, mortal em comum com os homens, justo em comum com Deus, a fim de que – em virtude de a recompensa da justiça ser a vida e a paz (Rm 8,6) – pela justiça unida a Deus, aniquilasse a morte (2Tm 1,10) dos pecadores justificados (Pr 17,15; Rm 4,5), a qual quis ter em comum com eles. Esse mediador foi revelado aos antigos santos, para que eles próprios fossem salvos (1Tm 2,4), pela fé na sua futura paixão, tal como nós pela fé na sua paixão passada. De fato, na medida em que é homem, nessa mesma medida é mediador, mas, enquanto Verbo, não está no meio, porque é igual a Deus (Fl 2,6) e Deus junto de Deus (João 1,1), e, ao mesmo tempo, um único Deus (*Confissões* X, xliii, 68).

As citações bíblicas, de acordo com as traduções, quando verificamos o entrelaçamento ao texto, formam um bloco que insere a questão teológica da economia

¹²⁰ (...) *Mediator autem inter Deum et homines oportebat ut haberet aliquid simile Deo, aliquid simile hominibus, ne in utroque hominibus similis longe esset a Deo aut in utroque Deo similis longe esset ab hominibus atque ita mediator non esset* (...) (*Conf. X, lii, 67*).

“salvífica”, da encarnação e redenção. A verdade para o conhecimento passa a impor a figura do mediador; ela coloca como condição a busca da prática do conhecimento no campo ético que o aproxime de Deus:

(1Tm 2,5) Pois há um só Deus, e um só mediador entre Deus e os homens, um homem, Cristo Jesus; (Rm 8,6). De fato, o desejo da carne é morte, ao passo que o desejo do espírito é vida e paz (2Tm 1,10) e foi manifestada agora pela Aparição de nosso Salvador, o Cristo Jesus. Ele não só destruiu a morte, mas também fez brilhar a vida e a imortalidade pelo evangelho (Pr 17,15). Absolver o ímpio e condenar o justo: ambas as coisas são abominação para Iahweh (Rm 4,5); a quem, ao invés, não trabalha, mas crê naquele que justifica o ímpio, é sua fé que é levada em conta de justiça; (1Tm 2,4) que quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade; (Fl 2,6). Ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente; (João 1,1) No princípio era o Verbo e o Verbo era Deus.

A partir desses critérios, Agostinho passa a relacionar a comparação de semelhanças entre mediador, Verbo e Deus. As citações bíblicas entrelaçadas ao texto desenvolvem não somente a questão sobre a mediação, como também a encarnação e a redenção, que resultam no objetivo do círculo hermenêutico do livro X. No início, o percurso da aporia da lembrança da esquecimento direcionava a busca a Deus, cuja a imagem estaria ligada ao conceito de similitude intimamente ligada à questão ontológica da queda humana, mostrando a impossibilidade do face a face que tinha como objetivo o modo de procura em busca da reconciliação, de lembrar o esquecimento.

CONCLUSÃO

O reconhecimento da lembrança do esquecimento na memória tem como experiência primordial o amor 'túi', a presença do amor de Deus relacionada ao seu próprio 'querer'. É essa 'presença' que o inquieta e o faz desejar a Deus.

Agostinho abre o paradoxo da aporia a partir do reconhecimento da presença do esquecimento na memória.

A aporia se apresenta de maneira crescente em direção a Deus. Ela é gerada, porque ele procura conhecer a Deus tal como é conhecido por ele.

Mas, nesse percurso, ele percebe as impossibilidades diante das naturezas heterogêneas, humana e divina. No percurso da memória, ele tem a consciência de que seu conhecimento é limitado e, ao mesmo tempo, amplo demais para que ele possa compreender toda a sua natureza. Para chegar a essa compreensão do seu próprio espírito, ele examina a si mesmo no aprofundamento da memória em seu interior.

A presença do esquecimento diz ao homem que ele esqueceu de si, por causa da sua natureza decaída. O homem esqueceu da sua primeira imagem doada por Deus. Então é necessário lembrar-se do esquecimento e buscar a Deus.

Agostinho reconhece na memória a potencialidade de dispersão e aproximação de si e de Deus. A aporia o conduz ao centro do problema, em que ele reconhece que houve o esquecimento de si. Esse esquecimento o torna inacessível a si mesmo e lhe impossibilita um encontro do face a face de Deus.

Essa impossibilidade, contudo, que a aporia mostra, não o impede de sua busca determinada, porque sua atenção no presente está voltada para Deus e não para si. Com assombro, Agostinho percebe os mesmos critérios dados pela memória que o faria dispersar, como exemplo, a multiplicidade, a amplitude e o alargamento. Esses dados são os mesmos que ele reconhece como a grandeza de Deus manifestada no homem para o conhecimento. Embora Deus não tenha um lugar espacial na memória, Deus é reconhecido como presença fundante na memória.

Agostinho constata, por meio da memória e da miséria humana, a necessidade do amoldamento à imagem de Deus, sobre a qual houve o esquecimento. Reconhece no percurso que necessita de um mediador para encontrar a verdade, uma vez que sua vontade é insuficiente, e seu espírito é estreito demais.

Em virtude disso, o próprio amor 'túi', o amor de Deus, gera a vontade no homem de transcender a 'presença de si mesmo' em direção a Deus. No movimento da memória,

está implícito o querer, pois é, a partir do conhecimento de que é amado por Deus e desejado por Ele, que o seu querer se volta para o desejo de Deus.

Porém, no percurso da lembrança do esquecimento, Agostinho mostra que existem sempre, da parte do homem, limitações para alcançar a Deus e propõe alcançar a Deus da maneira como ele pode ser alcançado. Então, alcançar a Deus não é possível de maneira solitária e independente sem o auxílio Dele. Por isso, ele marca a necessidade da mediação do próprio Deus, revelada no Filho, que Ele Mesmo, o imutável, disponibiliza a favor do homem para lembrá-lo da presença de Deus entre os homens.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA DAS OBRAS DE SANTO AGOSTINHO

AURELIUS AUGUSTINUS,

_____. A Doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã. Tradução de Nair de Assis Oliveira, CSA, Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *A Trindade*. Tradução Augustino Belmonte; revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *A vida feliz*. Tradução Nair de Assis Oliveira; introdução, notas e bibliografia de Roque Frangiotti, 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *Comentário ao Gênesis: Comentário Literal ao Gênesis, Sobre o Gênesis contra os Maniqueus e Comentário Literal ao Gênesis, Inacabado*, tradução de frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Comentário aos Salmos (Ennarrationes in psalmos)* - salmos 1-50, tradução das monjas beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Comentário aos Salmos (Ennarrationes in psalmos)* - salmos 51-100, tradução das monjas beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Comentário da Primeira Epístola de São João*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante; revisão cotejada de acordo com o texto latino por Antonio da Silveira Mendonça. São Paulo: Paulus, 1984.

_____. *Confissões*. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel, Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2. ed. 2004.

_____. *Contra os acadêmicos*. Tradução de Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *Diálogo sobre a Ordem*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Revisão da tradução de Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000.

_____. *La Dialectica*. Testo latino dell'edizione di Pinborg. Introduzione, traduzione e note di Antonio Pieretti, (...)

_____. Obras de San Agustín – Texto bilíngue – *Las Confessiones*, edición crítica y anotada por el padre Angel Custodio Vega, O. S. A. De la real academia da la historia, del instituto

de España y del consejo superior de investigaciones científicas. Sexta edición (7ª. ed. Del autor), Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1974.

_____. *O livre-arbítrio*. Tradução e organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira; revisão de Honório Dalbosco, 3ª. ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística)

_____. *O Mestre*. Tradução de Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *Solilóquios*. Tradução de Nair de Assis Oliveira, 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística)

BIBLIOGRAFIA DE APOIO

A cura di ALICI, Luigi, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti. Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità – Atti Del Iv Seminario internazionale Del Centro di Studi Agostiniani di Perugia. *Studia Ephemeridis “Augustinianum”* – 41. *Institutum Patristicum “Augustinianum”*, Roma, 1993. FLOREZ, R. Interioridad y abismo, p.41-69; BAVEL Van, T. J. Il primato Dell’amore in Agostino, p. 87-98.

BALTHASAR, N. J. J. La vie intérieure de Saint Augustin à Cassiciacum. Intériorité et intrécicisme métaphysique. *Giornale de Metafisica*, 1954, v. 9, p. 407-430.

BLANCHARD, Pierre. L’espace intérieur chez saint Augustin d’après le Livre X des Confessions. *Études Augustiniennes*, Paris, 1954, 535-542.

BONNARDIÈRE, Anne-Marie la. *Saint Augustin et la Bible*. Paris: Éditions Beauchesne, 1986.

CAPÁNAGA, V. *San Agustín*. Barcelona: Clásicos Labor, 1950.

_____. San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad agustiniana. *Augustinus*, 1958, enero – marzo, p. 13-26.

_____. San Agustín en nuestro tiempo. La interiorid agustiniana. *Augustinus*, 1956, enero – marzo, Madrid, p. 201-213.

DAVID, Barry A. The Meaning and Usage of “Divine Foreknowledge” in Augustine’s De Libero arbitrio (Lib. Arb.) 3.2.14-4.41, *Augustinian Studies*, vol. 32, Issue 2 – 2001 p. 117-156.

DOUCET, Dominique. *Augustin – L’expérience du verbe*. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 2004.

_____. L’Ars Memoria dans Les Confessions. *Révue des Études augustiniennes*, 33, 1987, p. 49-69.

FITZGERALD, Desmond J. Soundings in St. Augustine’s Imagination. *International Philosophical Quarterly*, v. 36, issue 2, June 1996, p. 238-239.

FLETEREN, Frederick Van. Per Speculum et in aenigmate: The of I Corinthians 13:12 in the Whritings of St. Augustine. *Augustines Studies*, vol 23, 1992, p. 69-71.

FLOREZ, Ramiro. Ripensare Agostino: interiorità e intencionalita, Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti. “Institutum Patristicum Augustinianum”; Interioridad y abismo. *Studia Ephemeridis “Augustinianum”*, 41, Roma, 1993, p. 41-69.

FONTAINE, J. Sens et valeur des images dans les Confessions. *Études Augustiniennes*, Paris, 1954, 117-126.

FUGIER, H. L'image de Dieu dans les Confessions. *Revue des Études Augustiniennes*, 1955, p. 379-395.

GILSON, Etienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. 10e ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

_____. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho* / por Étienne Gilson da Academia Francesa; tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

_____. *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*. Préface de Marie-Anne Vannier, suivi de Saint Augustin Lettre XVIII Sermom contre les païens (Dolbeau 26). Edition Ad Solem, Genève, 1999.

GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Boivin et Cie, Éditeurs, 1933.

HAMMAN, A. G. *L'homme, image de Dieu*. Essai d'une anthropologie chretienne dans l'Église des cinq premiers siècles. Paris: Desclée, 1995.

INNES, Robert. Integrating the Self through the Desire of God. *Augustinian Studies*, volume 28, Issue 1 – 1997 pp. 67-109.

JOLIVET, R. La Doctrine augustiniennne de l'illumination. *Revue de philosophie*. Paris: Marcel Riviere, 1929, p. 382-502.

LANCEL, Serge. *Saint Agustin*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1999.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. "A Inquietude no livro I de Confissões". Inédito, .s.d.

MADEC, Goulven. Review of Robert O'Connell, Augustine's Rejection of the Fall of the Soul. *Revue des études augustiniennes* 21 (1975): 394.

MARION, Jean-Luc. *Au lie de soi – L'approche de Saint Augustin*. septembre, Presses Universitaires de France, 2008, 1^a. édition, Paris.

_____. Dieu sans l'être. 2^a. edition, Librairie Arthème Fayard, Presses Universitaires de France, 2002. Paris.

MAYER, Cornelius P. (org.). *Augustinus-Lexikon*. Basel e Stuttgart: Schwabe Verlag, 1986ss, p. XXVI-XL.

MOREAU, M. Mémoire et durée. *Revue des Études augustiniennes*. Paris, 1955.

MOURANT, John A. *Saint Augustine on memory*. Augustinian The saint Augustine lecture series. Institute Villanova University Press, 1980, p. 9-73.

NOVAES, Moacyr. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

O'CONNEL, Robert J. Faith and Facts in Jame's "Will to Believe", *International Philosophical Quarterly*, volume 35, Issue 3 – September 1995pp. 283-299.

_____. *Images of conversion in St. Augustine's Confessions*. Nova Iorque: Fordham University Press, 1996.

_____. *Pre-existence in Augustine's Seventh Letter*. *Revue des études augustiniennes Institut d'Etudes augustiniennes*, Paris, France, 1969, Vol. XV, n. 1-2, pp. 67-73.

_____. *Pre-existence in the early Augustine*. pp. 176-188.

_____. *St Augustine's Confessions: the Odyssey of Soul*. New York: Fordham University Press, 1989.

_____. The Riddle of Augustine's "Confessions": A Plotinian Key. *International Philosophical Quarterly*, v. 4, issue 3 – September, 1964, p. 321-372.

O'DALY, Gerard. *Augustine's philosophy of mind*. California: University of California Press, 1987.

_____. Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine. *Studia Patristica* 14, Lancaster, 1976:467-468.

_____. "Remembering and Forgetting in Augustine, *CONFESSIONS X*" in *Poetik und Hermeneutik XV: Memoria – Erinnern und Vergessen*, pp. 31-46, sem data.

RIEL, Van Gerd. Augustine's Will, an Aristotelian Notion? On the Antecedents of Augustine's Doctrine of the Will. *Augustinian Studies* 38:1, 2007, p. 255-279.

RIST, John M. *Augustine: Ancient thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 (Our life in Adam: A restored dimension - 10.8.15; 10.17.26; p.121-128).

Revue de Métaphysique et de Morale – Saint Augustin, penseur de soi – discussions de l'interpretation de Jean-Luc Marion. juillet 2009.

ROMBS. Ronnie J. *Saint Augustine and the fall of the soul: beyond O'Connell and his critics*. The Catholic University of America Press, Washington, 2006.

SOLIGNAC, A., "La mémoire selon saint Augustin", nota complementar ao livro X das *Confissões*, Desclée de Brower, Paris, 1962, vol. II, pp. 557-567.

UCCIANI, Louis. *Saint Augustin ou le livre du moi*. Paris: Éditions Kimé, 1998 (Le palais de la mémoire, p. 177-194).

VERBEKE, G. Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin. *Augustiniana* 1954, p. 495-515.

WETZEL, James. The force of memory: Reflections on the Interrupted Self. *Augustinian Studies*, v. 38, 1, 2007, p. 147-159.

WINKLER, K. La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ. *Études Augustiniennes*. Paris, 1954, p. 511-519.