

# A METAFÍSICA DA MEMÓRIA NO LIVRO X DAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO

Bento Silva Santos\*

**SÍNTESE** – O artigo trata da metafísica da memória na primeira parte do Livro X das *Confissões* de Agostinho e tenta mostrar como ele descreve a capacidade humana de lembrar as qualidades sensoriais e os padrões que elas compõem. O exame da memória revela duas questões básicas: em primeiro lugar, em se tratando de problemas ou princípios abstratos, lidamos com as próprias coisas e não apenas com imagens; em segundo lugar, visto que existe a lembrança de nossos próprios estados mentais, a memória é mais que uma simples representação de estados passados; ela deve envolver alguma forma de consciência direta. No caso da *memoria Dei*, isto é, da presença de Deus na mente humana, Agostinho julga que Deus está na memória só a partir do momento em que foi conhecido: *ex quo didici te*. Sem esta automanifestação de Deus compromete-se inevitavelmente o mistério da transcendência divina.

**PALAVRAS-CHAVE** – Santo Agostinho. Memória. Autoconsciência. Consciência de Deus.

**ABSTRACT** – This article deals with the metaphysics of the memory in the first part of the Book X of Augustine's *Confessions* and tries to show how he describes the human capacity to remember the sensorial qualities and the standards with which they compose. Through the examination of the memory two basic questions there are revealed: on the one hand, as there is dealt with abstract principles, we deal with things and not only with images; on the other hand, as we remember our mental situations, the memory is more than a simple representation of the past; it must include some direct conscience. In the case of the *memoria Dei*, that is God's presence in the human mind, Augustine thinks that God is in the memory only after he is known: *ex quo didici te*. Without this self-manifestation the mystery of God's transcendence inevitably would be put in danger.

**KEY WORDS** – Saint Augustine. Memory. Self-awareness. Awareness of God.

Nos escritos de Agostinho de Hipona (354-430)<sup>1</sup> a memória exerce a função de elemento indispensável no processo do conhecimento seja em relação à percepção do *continuum* espaço-temporal, seja em relação à atividade reprodutiva e criativa

\* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia na Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: jorgeaugusto@olimpico.com.br

<sup>1</sup> Para uma visão geral da filosofia de Agostinho, cf. É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 1982; M. R. N. DA COSTA, *Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999; B. SILVA SANTOS, *A questão do tempo no Livro XI das "Confissões" de Agostinho de Hipona*, in FRECHEIRAS, M. L. & PAIXÃO, M. P. (orgs.). *Em torno da Metafísica*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001, p. 38-54; Acerca das obras filosóficas de Agostinho, cf. V. CAPANAGA, *Obras de San Agustín 3: Obras filosóficas*. Madrid: BAC, 1982.

da imaginação. Uma abordagem completa acerca da teoria da memória deve examinar como Agostinho tematiza a formação das imagens mnemônicas, os processos da memorização e da recordação, o papel da vontade nestes processos, a relação entre imagem mnemônica e objetos percebidos, o fenômeno do esquecimento, com todas as suas implicações sobre o indivíduo como sujeito consciente. Neste artigo, porém, me limito a examinar a concepção agostiniana da presença de Deus na mente humana ou da memorização dos objetos do conhecimento racional no Livro X das *Confissões*.<sup>2</sup>

## 1 A memória como receptáculo da experiência passada

Quando Agostinho inicia sua abordagem sobre os “vastos palácios” (*lata praetoria*) da memória na primeira parte do Livro X das *Confissões*, o leitor mais atento não terá dificuldades de encontrar suas fontes. Além de ter lido textos de Plotino, a principal fonte de Agostinho foi, porém, a obra *Tusculanae disputationes* (I,24,56-25,61) de Cícero (106 a.C.-43 a.C.). Estudando as faculdades específicas da *mens*, chamada *animus*, Cícero enumera, primeiramente, a *memória*: “Em primeiro lugar, tem a memória, a memória infinita de inumeráveis coisas, que Platão afirma ser reminiscência de uma vida precedente”.<sup>3</sup> Tendo recordado o célebre diálogo *Ménon* (81e) de Platão, Cícero apresenta duas conclusões: 1<sup>a</sup>) a memória contém impressas na alma, as noções, que chamamos de *ἐννοίαις*, de tantas e tão grandes coisas; 2<sup>a</sup>) o *animus* possui tais *notiones* antes de entrar no corpo; essas pertencem, de fato, à ordem das realidades imutáveis. Cícero fornece, portanto, a Agostinho não somente o esboço de uma análise especulativa da memória, mas também expressões como *animus*, *notiones*, *species*, *admiratio*, *vis animae*. Longe de ser um mero repetidor de suas fontes, Agostinho possui uma capacidade pessoal excepcional de reunir num sistema todos os dados para elaborar uma espécie de *fenomenologia transcendental* da memória. Agostinho manifesta uma *admiratio* inigualável perante os vastos e recônditos campos da memória; tal admiração, porém, não se reduz a uma retórica, mas tem uma ressonância metafísica.

Em outras obras Agostinho utiliza a terminologia platônica da “memória” e do “esquecimento” para descrever os estados mentais relativos à posse ativa ou latente do conhecimento. Neste sentido, aprender significa *recordar*. Esta terminologia é mais explícita nos primeiros escritos, e quando Agostinho ainda vivia houve muitos equívocos a este respeito; por esta razão, nas *Retractationes* dedicou-se à correção de sua terminologia. Por exemplo, referindo-se à obra *Contra Academicos* 1,22 na qual, falando da mente que procura a verdade, afirmara que a verdade, uma vez encontrada, permite à mente “por assim dizer, retornar ao lugar de onde

<sup>2</sup> Acerca da teoria da memória de Agostinho, cf. G. O' DALY, *La filosofia della mente in Agostino*. Palermo: Augustinus, 1988, 165-188; A. SOLIGNAC, *Libro decimo delle Confessioni*, in CRISTIANI, M. & SOLIGNAC, A. *Sant'Agostino. Confessioni 4: Libri X-XI*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnaldo Mondadori Editore, 1996, 169-247.

<sup>3</sup> CÍCERO, *Tusculanae disputationes* I,24,56-25,61: *Habet primum memoriam, et eam infinitum rerum innumerabilium, quam quidem Plato recordationem esse vult vitae superioris.*

veio e voltar, plena de serenidade, ao céu”, ele observa (*Retr.* 1,1,3) que se tivesse usado o verbo “ir” em vez de “voltar”, teria excluído a interpretação, em si errônea, da encarnação como estado de queda moral ou como punição pelos pecados cometidos. Todavia, não rejeita o termo utilizado (*rediturus*) e o justifica citando Eclesiastes, Paulo e Cipriano. A passagem do *Contra Academicos* deve ser interpretada em sentido metafórico. A expressão “por assim dizer” indica claramente uma metáfora, e este caráter metafórico é explicado em *Retr.* 1,1,3: “Eu disse ‘no céu’ tendo em vista dizer Deus, seu criador [...] sem dúvida, portanto, Deus mesmo é uma espécie de lugar do qual se origina a felicidade humana”. Portanto, termos de derivação platônica, à luz da teoria da iluminação, podem ser um modo cômodo, e “por assim dizer” simbólico, de falar do acesso da mente às verdades a priori e do fato de que tais verdades devem ser realizadas através do pensamento.<sup>4</sup>

O exame da memória no Livro X constitui apenas uma etapa na subida da alma para Deus. É necessário “transpor” a força (*vis*) com a qual infunde vitalidade ao corpo – “ultrapassarei esta minha força que me prende ao corpo e com a qual encho de vida o meu organismo”<sup>5</sup> – e a força (*vis*) com a qual infunde a este sensibilidade: “transporei também esta minha força; de fato, possuem-na também o cavalo e a mula, uma vez que também sentem por meio do corpo”.<sup>6</sup>

No início de sua análise, Agostinho utiliza uma série de metáforas para designar a extraordinária riqueza da memória: “vastos palácios” (*lata praetoria*), “tesouros” (*thesauri*), “receptáculos secretos” (*abstrusiora quaedam receptacula*) (X, 8,12), “imensa corte” (*aula ingens*), “amplo seio” (*ingens sinus animi*) (X,8,14), “santuário amplo e infinito” (*penetrabile amplum et infinitum*) (X,8,15), “concavidades escondidas” (*cavae abditors*) (X,10,17), etc. Estas imagens enfatizam a imensidade, a potência e sacralidade da memória, deixando entrever na mente de Agostinho uma *admiratio*. Esta nada mais é do que uma *confessio laudis*. Neste sentido, a memória representa o próprio espírito como uma fonte que transborda de modo inexaurível, oferecendo assim uma excelente proximidade com Deus em sua infinitude e potência criadora. Dois elementos do conteúdo imenso da memória são explicitados no parágrafo inicial: as imagens impressas pela percepção de toda espécie de coisas e o “tudo o que cogitamos” (*quidquid etiam cogitamus*):

“Chego aos campos e vastos palácios da memória, onde estão os tesouros das inumeráveis imagens impressas pela percepção de toda espécie de coisas. Aí está escondido tudo o que pensamentos aumentando ou diminuindo ou até modificando os dados que os sentidos atingiram.”<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Cf. AGOSTINHO, *Conf.* X,17, 26.

<sup>5</sup> AGOSTINHO, *Conf.* X, 7,11: *Transibo vim meam, qua haero corpori et vitaliter compagem eius repleo.*

<sup>6</sup> AGOSTINHO, *Conf.* X, 7,11: *Transibo et istam vim meam; nam et hanc habet equus et mulus: sentiunt enim etiam ipsi per corpus.*

<sup>7</sup> AGOSTINHO, *Conf.* X,8,12: *Et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscumodi rebus sensus invecarum. Ibi reconditum est quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit.*

Destes elementos destaca-se um dos significados do termo *cogitare*: a atividade desenvolvida pelo espírito sobre aquilo que já possui para modificar os dados, e tal fato é indicado pelos termos no gerúndio: "aumentando" e "diminuindo". Em seguida, Agostinho descreve as facilidades e dificuldades no exercício da memória: algumas vezes, o que se procura vem repentinamente; outras vezes, é preciso um esforço ingente para encontrá-lo; às vezes, surgem recordações desagradáveis que impõem a necessidade de afastá-las. Agostinho recorda especialmente o caso em que as recordações se apresentam *em série ordenada*, na ordem de sua sucessão, o que sucede somente "cum aliquid narro memoriter" ("quando digo alguma coisa de memória").

A memória fornece as imagens das coisas no passado que são percebidas seja em sua singularidade, seja distintas por gêneros, segundo a ordem dos cinco sentidos: por exemplo: "a luz, as cores e as formas dos corpos penetram pelos olhos; todas as espécies de sons pelos ouvidos; todos os cheiros, pelo nariz...". Se através das imagens as próprias coisas se oferecem ao pensamento que as recorda, se é possível fornecer um juízo acerca da diferença das qualidades sensíveis mesmo quando há trevas e silêncio, a memória se apresenta, de fato, como grande receptáculo e instrumento da consciência do mundo: "Aí [no imenso palácio da memória] estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos..."<sup>8</sup>

## 2 Memória e consciência de si mesmo

Excetuando o esquecimento, toda experiência passada presente em nós deve-se à grandeza da memória: eventos, ações, afetos, quer se trate de experiência direta ou indireta. Se mediante a recordação podemos imaginar o futuro, a memória possui uma função não somente retrospectiva, mas também *prospectiva*: "Medito as ações futuras, os acontecimentos, as esperanças. Reflito em tudo, como se me estivesse presente"<sup>9</sup>. A memória possibilita, portanto, totalizar tanto a experiência interior como a exterior, tecendo ou entrelaçando a existência humana na medida em que revive o passado e projeta o futuro. O termo *meditor* no texto em questão sugere uma reflexão profunda sobre o *ser* e o *agir* que é colocada em ato no próprio livro X das *Confissões*.

Para Agostinho, "meditação" é uma atividade mental que edifica uma ponte entre o conhecimento dos objetos terrenos e conhecimento do ser e dos atributos de Deus. O programa de uma ascensão até Deus através de uma sucessão de atividades mentais, a partir das imagens até o pensamento, do pensamento à meditação, da meditação à contemplação é um esquema tipicamente agostiniano. Toda a sucessão de atividade conduz a alma ao limiar daquela visão eterna de

<sup>8</sup> AGOSTINHO, *Conf.* X,8,14: *Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui.*

<sup>9</sup> AGOSTINHO, *Conf.* X,8,14: *futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor.*

Deus que é o escopo de toda criatura racional. Em geral, os termos *cogitatio* ou *meditatio* são quase sinônimos, mas entre ambos existe uma diferença importante. *Cogitatio* pode estar interessada em coisas mundanas e até mesmo em objetivos corrompidos, ao passo que a *meditatio* diz respeito somente à pura reflexão da essência das coisas, cognoscível seja à base dos dados empíricos dos sentidos, seja à base do conhecimento intuitivo da mente. Quando é voltada para um fim virtuoso, a *cogitatio* é a mesma coisa que a *meditatio*, e tem como escopo a ascensão da mente para Deus, fim supremo de toda a vida humana. No caso do Livro X das *Confissões*, o primado que Agostinho atribui à ação da graça, não elimina mas reforça a necessidade de uma lúcida consciência de si mesmo e de um esforço para conformar as próprias motivações e a própria conduta aos apelos desta graça divina.

Se a memória revela-se uma grande força e um santuário infinitamente amplo, o *animus* humano, porém, é assaz estreito para possuir a si mesmo. Daí a admiração e o estupor de Agostinho: os homens admiram tantas coisas – os píncaros dos montes, as enormes ondas do mar, as largas correntes dos rios, a amplidão dos oceanos, as órbitas dos astros –, mas negligenciam a si mesmos. As imagens usadas sugerem que a admiração frente à amplitude da memória deveria conduzir os homens ao divino, pois este “vasto palácio” vem a ser o ponto de junção entre o espírito humano e o Espírito divino.

### 3 Memória e as disciplinas liberais

Dentro da memória existem conhecimentos aprendidos nas artes liberais,<sup>10</sup> e tais conhecimentos são conservados num lugar interno, mas não de modo espacial: “num lugar mais íntimo, que na verdade não é um lugar” (*interiore loco, non loco*).<sup>11</sup> Diferentemente das lembranças das percepções sensíveis, não são as imagens que são conservadas, mas as próprias realidades.<sup>12</sup> Nesta distinção podemos encontrar a inspiração plotiniana de Agostinho: “A ciência dos seres imateriais é totalmente sem matéria”.<sup>13</sup>

Quando Agostinho aborda a recordação das noções intelectuais,<sup>14</sup> é possível constatar a diferença que o separa de Plotino. Nas *Aporias sobre a alma*,<sup>15</sup> Plotino julga que as noções intelectuais são objetos de uma “visão” ou de uma “contemplação” direta sem depender da memória; esta última conservaria somente a recordação do “discurso” que acompanha o ato que as pensa (*νόημα*) e permanece-

<sup>10</sup> As *artes liberais* dividem-se, tradicionalmente, em *sermocinales* ou artes do discurso (*trivium*: gramática, retórica, dialética) e *reales* (*quadrivium*: aritmética, geometria, astronomia e música). Tais “artes” faziam parte da formação intelectual do pensador da Idade Média. Cf. L. M. MONGELLI (org.). *Trivium e Quadrivium: as artes liberais na Idade Média*. Cotia, Íbis, 1999.

<sup>11</sup> AGOSTINHO, *Conf.* X,9,16.

<sup>12</sup> AGOSTINHO, *Conf.* X,9,16: *nec eorum imagines sed res ipsas gero*.

<sup>13</sup> PLOTINO, *Enéadas* V,9 7 e 4,2; • cf. PLATÃO, *Timeu* 42e) No mesmo significado, cf. ARISTÓTELES, *De anima* III,4, 430 a 2-5; 5,430 a 19-20; *Metaph.* • 9, 1075 a 1-4.

<sup>14</sup> Cf. AGOSTINHO, *Conf.* X,10,17

<sup>15</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas* IV, 3-3

ria na imaginação (φαντασία). Agostinho assume a segunda parte da solução de Plotino quando afirma: “retenho as imagens dos sons de que se formaram estas palavras”,<sup>16</sup> mas julga que as noções estão presentes na memória. Segundo Plotino, a memória se encontra ao nível da alma, da alma *imaginativa*. Ora, na medida em que torna atual a sua participação no Noûs e no Uno, a alma deve abandonar as recordações das coisas terrenas e superar também as formas inteligíveis para atingir o Uno.<sup>17</sup> Na antropologia agostiniana, a memória é uma “força” (*vis*) da alma intelectual (da *mens* no *De Trinitate*).

Agostinho pergunta como tais noções penetraram em sua memória: “Donde e por que parte [tais noções] entraram na memória? (*Unde... in memoriam meam?*)”. Eis uma questão diante da qual Agostinho permanece impotente. Verdade é que aprendeu tais noções, mas as reconheceu como verdadeiras em seu coração sem dar crédito ao parecer alheio. Para elucidar este problema, deve-se recorrer à teoria agostiniana do conhecimento. Os aspectos essenciais de tal teoria são os seguintes: Agostinho faz uma distinção entre o *conteúdo* de uma noção, ou de uma afirmação, e a sua *verdade*. O conteúdo depende de uma reflexão (*cogitatio*), e a verdade implica, ao contrário, uma referência à verdade divina. A palavra de um outro, o diálogo, o ensinamento de um mestre são apenas uma admoestação (*admonitio*) que remete sempre para o Mestre interior (Deus ou Cristo), o único capaz de comunicar a verdade.<sup>18</sup> As noções adquiridas explicam-se à luz das *razões eternas*, que não são o princípio dos nossos *conceitos*, mas normas, *regulae*, que nos permitem formar *juízos* de valor e de verdade. A teoria agostiniana supõe a existência de uma relação entre o espírito humano e o espírito divino, relação que é de ordem metafísica e não da ordem de uma “visão” ou de uma “intuição”. Em diversas passagens Agostinho confirma a tese segundo a qual o espírito humano não é a *tabula rasa* de Aristóteles,<sup>19</sup> mas emerge já estruturado, provido de arquétipos, de valores e leis que exercem a função de “tear”, sobre o qual se ordenam os dados concretos da experiência, e de regras, para julgar estes dados. A memória é, de certo modo, a faculdade que permite ao espírito humano encontrar-se em

<sup>16</sup> AGOSTINHO, *Conf. X,10,17: sonorum quidem, quibus haec verba confecta sunt, imagines teneo*. Trata-se de três questões enunciadas no início do parágrafo: “Quando ouço dizer que existem três espécies de questões, a saber: ‘se uma coisa existe (an sit?)’, qual a sua natureza (quid sit?) e qual a sua qualidade (quale sit?)”.

<sup>17</sup> Cf. PLOTINO, *Enéadas IV 3,31-32; 4,1-4*.

<sup>18</sup> A propósito, remeto ao meu artigo *O De Magistro de S. Agostinho e o problema da linguagem*, in DA COSTA, J. R. (org.), *Ensaaios & Estudos*. Belo Horizonte: O Lutador, 1997, 151-169.

<sup>19</sup> A imagem da alma como *tabula rasa* aparece no *De anima* (III,4, 429b-430a) de Aristóteles: “[...] o intelecto (ó noûs) é, certo modo, em potência, idêntico aos inteligíveis, mas não em ato, antes de pensar. Deve ser como uma tábua na qual nada está escrito em ato (ὡσπερ ἐν γραμματεῖω ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχεῖα καταγεγραμμένοι)”. Segundo uma interpretação objetiva do texto, Aristóteles não quer dizer que o intelecto é *em absoluto tabula rasa*, mas, ao contrário, “diz que *em potência ele é todos os inteligíveis*, o que quer dizer que é *positiva capacidade de captá-los*” (G. REALE, *História da Filosofia Antiga 5*. São Paulo: Loyola, 1995, 248-249).

relação com o intelecto divino e participar nas *razões eternas*. Conseqüentemente, ela é a dimensão *a priori* do espírito.<sup>20</sup>

No parágrafo seguinte (X,11,18), Agostinho descreve de que modo se aprendem as noções que não dependem das percepções sensíveis, e tal aprendizado consiste no exercício do espírito sobre os conteúdos da memória. Trata-se de “coligir pelo pensamento aquelas coisas que a memória encerrava dispersas e desordenadas” e também de fazer aparecer o que nela se encontrava escondido e negligenciado e, assim, descobrir as recordações colocadas à parte e escondidas em concavidades secretíssimas. Se, de um lado, Agostinho se admira diante da multidão dos conhecimentos aprendidos e conhecidos deste modo, não deixa de sublinhar, de outro lado, o risco do esquecimento e, portanto, a necessidade de recordar tais conhecimentos em intervalos apropriados de tempo. Do contrário, “imersão e como que se dissolvem em remotos recessos”. É necessário então coligir os conhecimentos da dispersão em que caíram.

É neste contexto que Agostinho utiliza a construção com o verbo *cogitare*: “e novamente reagrupá-los (*cogenda*) para que se possa saber, coligindo-os como depois de uma espécie de dispersão – daí o termo *cogitare*”.<sup>21</sup> *Cogitare* é o ato com o qual o espírito colige de novo as recordações passadas, a fim de que as noções possam ser re-aprendidas. O termo designa uma atividade específica do espírito (*animus*) que não consiste somente em reencontrar as recordações escondidas, mas também em coligir (*colligere*) aquelas que estão presentes para, em seguida, ao “reelaborá-las”, organizá-las em “noções”, definidas com precisão. Conseqüentemente, a *cogitatio* realiza o conteúdo das noções que será referido às *razões eternas*, a fim de que se possa perceber as verdade das mesmas.

Depois de ter muito “imaginado” nos “tesouros” de uma memória, Agostinho afirma que foi graças à reflexão (*cogitatio*) sobre coisas aprendidas que pôde escrever ou pregar sem grandes dificuldades. Se a obra de Agostinho é um fruto admirável de uma *cogitatio*, explica-se assim o modo pelo qual utiliza as suas “fontes”: mesmo que cite textos e alguns autores explicitamente, como, por exemplo, Ambrósio de Milão, os autores na *De civitate Dei* e nos escritos contra os pelagianos, Agostinho compõe de modo assaz pessoal. Recorrendo ao material que conserva na memória, ele prefere, ora breves fórmulas extraídas, por exemplo, de Plotino ou de Porfírio, ora freqüentemente “esquemas de pensamento”, “instrumentos conceituais”, que são transformados e integrados ao seu “sistema” doutrinário específico.

<sup>20</sup> Para uma confirmação desta interpretação, cf. AGOSTINHO, *De quantitate animae* 20,34; *De Magistro* 7,19; II, 36; 13,43; *De libero arbitrio* II,12,33-34; *Conf.* VII,10,16; XI,3,5. Cf. também *De Trinitate* XII,15,24.

<sup>21</sup> AGOSTINHO, *Conf.* X,11,18: *et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare.*

## 4 Memória e saber matemático

Agostinho prossegue sua reflexão sobre a memória e estabelece em X,12,19 que “as relações e as infinitas leis dos números e das medidas” não foram nela retidas através dos sentidos, porque tais idéias “não têm cor, nem som, nem cheiro, nem gosto, nem são táteis”. Em outras palavras: como as noções das matemáticas (aritmética e geometria) e as suas mútuas relações (operações de cálculo, proporções, construções de figuras) estão presentes na memória? Ao comentá-las, Agostinho distingue entre os *sons* das palavras que significam estes conhecimentos e as próprias *noções*, que não são percebidas pelos sentidos. Os *sons* não são idênticos em grego e em latim, e as *noções* não pertencem a nenhuma língua.<sup>22</sup>

## 5 Memória da memória

No parágrafo seguinte (X,13,20), Agostinho reflete sobre a memória através da própria memória, mas tal reflexão não exclui a *intelligentia*. À memória Agostinho deve muitas coisas, a saber: 1) os conhecimentos intelectuais adquiridos; 2) o modo pelo qual os adquiriu; 3) as objeções errôneas que se opõem, nas disputas, aos conhecimentos verdadeiros,<sup>23</sup> mas, ainda que falsas, não é falso lembrar-se de tais erros!; 4) a distinção entre conhecimentos falsos e conhecimentos verdadeiros; 5) a diferença entre o modo em que percebe *agora* esta distinção e o modo em que a tinha percebido no passado mediante a *cogitatio*. Disto conclui que, a partir do presente, retorna ao passado e antecipa o futuro: “Em suma: lembro-me de recordar, e, no futuro, se me lembrar de ter podido recordar estas coisas, as recordarei justamente graças à força da memória”.<sup>24</sup>

## 6 Memória, afeições e esquecimento

Segundo Agostinho, o homem é capaz de recordar as sensações e as afeições passadas, como a alegria, a tristeza, o medo e o desejo. Mas tal capacidade não implica reviver as afeições das quais se tem recordação: de fato, frequentemente, enquanto recordamos uma afeição, experimentamos uma outra diversa, como, por exemplo, o fato de evocar com alegria as tristezas passadas.<sup>25</sup> Quando se refere à tristeza, à alegria e ao medo como *affectiones* contidas na memória, Agostinho estabelece uma dupla diferença entre a *affectio* no momento em que foi experi-

<sup>22</sup> AGOSTINHO, *Conf. X,12,19: Audivi sonos verborum, quibus significantur, cum de his disseritur, sed illi alii, istae autem aliae sunt. Nam illi aliter graece, aliter sonant, istae vero nec graecae nec latine sunt nec aliud eloquiorum genus.*

<sup>23</sup> Agostinho tem em vista provavelmente os perigos morais na leitura dos poetas (cf. *Conf. I,16, 25-26*), as controvérsias entre os retóricos sobre o fim e os preceitos da eloquência e especialmente as disputas entre as seitas filosóficas (cf. *Conf. III,4,8*: a influência da obra *Hortensius* de Cícero, o qual desmascara os erros; cf. *De utilitate credendi 6,13*).

<sup>24</sup> AGOSTINHO, *Conf. X,13,20: Ergo et meminisse me memini, sicut postea, quod haec reminisci nunc potui, si recordabor, utique per vim memoriae recordabor.*

<sup>25</sup> Cf. AGOSTINHO, *Conf. X,14,21: Aliquando et e contrario tristitiam meam transactam laetus reminiscor et tristis laetitiam.*



mentada e aquela que persiste na memória. Às vezes, a recordação da  *affectio* provoca uma reação que podemos definir como  *neutra*: "De fato, recordo-me de ter estado alegre, sem estar alegre, e recordo-me da tristeza passada sem estar triste"; outras vezes, suscita uma reação  *contrária*: "Evoco com alegria as tristezas passadas; e com amargura relembro as alegrias". Estas diferenças não colocam problema algum em se tratando de uma  *affectio* concernente ao corpo. Mas o que acontece quando se trata de uma  *affectio* do espírito? Não emerge aqui o problema da identificação, já bem atestada na linguagem corrente, da  *memória* com o  *animus*?

"Mas se é assim, por que será que, quando me recordo de minha tristeza passada com alegria, a mente tem a alegria, e a memória (tem) a tristeza, de modo que a minha mente se regozija com a alegria que em si tem, e a memória não é triste porque nela está a tristeza? Será porque não faz parte da mente?"<sup>26</sup>

Para elucidar esta dificuldade, Agostinho se serve de uma comparação, dizendo que a memória é "quase como o ventre da mente ( *quasi venter est animi*)", enquanto a alegria e a tristeza seriam o seu alimento, doce ou amargo. Segundo o sentido desta imagem, a memória recolhe, assimila e transforma as várias emoções, de modo que estas se depositem na própria mente, perdendo, porém, o seu "sabor" individual.

No parágrafo seguinte (X,14,22) tem-se não mais uma discussão sobre a memória das  *affectiones*, mas, sim, uma memória de  *noções*. Agostinho enumera quatro  *πάθη* segundo a divisão herdada dos estóicos:  *o desejo, a alegria, o medo e a tristeza*. As  *noções* se encontram na memória do mesmo modo que as  *noções* das disciplinas liberais. Se as consideramos do ponto de vista da linguagem, tais  *noções* são neutras no plano da afetividade, mas a memória conserva não somente "os sons destas palavras (tristeza e temor), conforme as imagens impressas em nós pelos sentidos corporais, mas também a noção destas mesmas coisas".<sup>27</sup> Agostinho julga, portanto, como certo que as idéias relativas às emoções ( *rerum ipsarum notiones*) residem na memória, visto que somos capazes de evocá-las novamente, ou porque tais idéias foram confiadas à memória pela mente ou porque a própria memória as assimilou de outros modos. Além disso, pensa também que estas idéias estão necessariamente presentes na memória sob a forma de imagens: de fato, elas não estão fisicamente presentes. Portanto, não obstante os problemas que surgem ao considerar a sua assimilação parecida àquela das ima-

<sup>26</sup> AGOSTINHO,  *Conf. X,14,21: Cum ergo ita sit, quid est hoc quod, cum tristitiam meam praeteritam laetus memini, animus habet laetitiam et memoria tristitiam laetusque est animus ex eo, quod inest ei laetitia, memoria vero ex eo, quod inest ei tristitia, tristis non est? Num forte non pertinet ad animum?*

<sup>27</sup> AGOSTINHO,  *Conf. X,14,22: non tantum sonos nominum secundum imagines impressas a sensibus corporis, sed etiam rerum ipsarum notiones inveniremus. Convém precisar, porém, que o homem adquire estas noções per experientiam passionum suarum.*

gens dos objetos corpóreos, Agostinho procura adaptar a sua teoria da acumulação das imagens ao fenômeno da recordação das emoções.<sup>28</sup>

Nos parágrafos seguintes Agostinho multiplica as dúvidas sobre a memória, a fim de confessar deste modo a sua ignorância. A questão central evocada em X,15,23 é a seguinte: as coisas que ele nomeia (por exemplo, o nome de “pedra” ou de “sol”) se encontram impressas na memória por meio de imagens ou por si mesmas? Diferentemente do problema tratado no *De doctrina christiana*,<sup>29</sup> Agostinho discute o modo pelo qual as coisas nomeadas estão presentes na memória: estão presentes *por meio de imagens* a pedra, o sol e também, embora seja menos claro,<sup>30</sup> a dor e a saúde do corpo; estão presentes *por si mesmas* os nomes dos números por que contamos e as demais noções de ordem intelectual.

Quando Agostinho menciona a lembrança de um “esquecimento” (*oblivio*) em X,16,24, surgem dificuldades maiores. Trata-se aqui do significado do termo *oblivio*: “Não falo do som desta palavra, mas da coisa que significa”.<sup>31</sup> Para Agostinho, memória e esquecimento estão ao mesmo tempo presentes. Se o esquecimento é *privatio memoriae*, como pode estar presente na memória?

“Se nós retemos na memória aquilo de que nos lembramos, e se nos é impossível, ao ouvir a palavra ‘esquecimento’, compreender o que ela significa, a não ser que dele nos lembremos, conclui-se que a memória retém o esquecimento [...]. O esquecimento, quando o recordamos, está presente na memória, não por si mesmo, mas por uma imagem sua.”<sup>32</sup>

Segundo o raciocínio de Agostinho, o esquecimento parece não ser ausência de *memória*, precisamente porque é graças a ela que sabemos o que seja o *oblivio*, embora o esquecimento seja a eliminação deste saber: “quando (o esquecimento) está presente, esquecemo-nos”. Daí o paradoxo: “Mas quem saberá indagar, enfim, este mistério? Quem poderá compreender o modo como as coisas realmente se realizam?”<sup>33</sup> Na tentativa de elucidar esta questão, Agostinho procura explicar a presença do *oblivio* na memória através de sua imagem, mas percebe que, no momento mesmo em que coloca a pergunta, emerge uma resposta negativa: *quo pacto dicam?*<sup>34</sup> Agostinho toma como exemplos uma cidade, lugares diversos, a face de um homem, a saúde ou as dores do próprio corpo para ilustrar a questão de como se encontra a imagem do esquecimento. Mas, Agostinho depara com a

<sup>28</sup> Cf. G. O'DALY, *La Filosofia della mente in Agostino*, 182-183.

<sup>29</sup> A questão concernia à relação entre *res* e *verba* (cf. *De doctrina christiana* I 1; II 1,1-5,6).

<sup>30</sup> Cf. AGOSTINHO, *Conf. X*,17,26: “(Na memória) estão gravadas, ou por imagens, como os corpos, ou por si mesmas, como as ciências e as artes”.

<sup>31</sup> AGOSTINHO, *Conf. X*,16,24: *Non eundem sonum nominis dico, sed rem, quam significat.*

<sup>32</sup> AGOSTINHO, *Conf. X*,16,24: *At si quod meminimus memoria retinemus, oblivionem autem nisi meminissemus, nequaquam possemus audito isto nomine rem... sed per imaginem suam.*

<sup>33</sup> AGOSTINHO, *Conf. X*,16,24: *Et hoc quis tandem indagabit? Quis comprehendet, quomodo sit?*

<sup>34</sup> AGOSTINHO, *Conf. X*,16,25: *quo pacto dicam imaginem oblivionis teneri memoria mea, non ipsam oblivionem, cum eam memini?* O termo *pactum*, diferentemente de *modus*, implica a idéia de uma tentativa, de uma convenção.

seguinte dificuldade: de que modo o *oblivio* pode ter *gravado* a sua imagem na memória, se a sua função é especificamente a de *cancelar* tudo quando fora impresso?

A solução agostiniana implica uma alternativa assaz esquemática: conservação do esquecimento ou *por sua imagem* ou *por si mesmo*. Na verdade, o esquecimento é um termo genérico utilizado para expressar o protelar da recordação de um objeto, de um fato, de um conhecimento passado que não conseguimos mais recordar. De fato, o esquecimento é uma *ausência* de memória; só *por causa de seu nome* parece ser o *seu contrário*.

## 7 Memória e procura de Deus

O estudo sobre a memória constitui apenas uma etapa da ascensão da alma para Deus, e o parágrafo em questão (X,17,26) é ao mesmo tempo a conclusão sobre a memória e um convite para superá-la: é preciso *atravessar* a memória, mas, aqui emerge o paradoxo: deve-se encontrar a Deus, ao mesmo tempo *para além* da memória e, no entanto, *nela* e *através dela mesma*. Dado que Deus não está na memória de modo imediato, Agostinho afirma que a memória contém a Deus e ao mesmo tempo o esconde através da vontade universal de felicidade, de *beata vita*. O exemplo dos dois homens é esclarecedor: um quer ser militar; o outro decide o contrário. O motivo da decisão oposta é o mesmo: ambos "desejam ser felizes". Isto quer dizer que os homens podem procurar a alegria em objetos ou situações, mas o fim almejado é sempre o mesmo: *alegrarem-se*. Sem que se possa dizer *onde* e *quando*, é através da experiência que todo homem faz da alegria que se reconhece, em sua memória, o que significa o nome de *beata vita*.<sup>35</sup> A idéia de *beata vita* está na memória não à maneira da imagem de uma cidade conhecida, dos números, da eloquência, mas à maneira do *gaudium* (cf. X,21,30). Trata-se, segundo Agostinho, de uma *alegria* da qual Deus é termo, fonte e causa: *et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te* (X,22,32).

Segundo os capítulos que concluem o Livro X acerca da relação entre memória e procura de Deus (X,23-27), podemos encontrar a Deus somente em Deus mesmo, em sua plena transcendência, acima de nosso eu e de todas as coisas. É necessário que Deus se manifeste e permita que se faça uma certa experiência de si mesmo, talvez obscura, mas já suficiente para iniciar o conhecimento de seu mistério. Portanto, Deus deve estar ao mesmo tempo *na* memória e *acima* da memória. Deus está certamente *na* memória, mas só *na medida em que foi conhecido: ex quo didici te* (X,24,35). O conhecimento de Deus deve sempre salvaguardar o mistério de sua transcendência. É Deus que se torna imanente ao homem permitindo-lhe o conhecimento de seu mistério. Só quem descortinou esta verdade pôde proclamar estes célebres dizeres: "*Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! (Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova...)*"<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Cf. AGOSTINHO, *Conf. X*, 21,30-31.

<sup>36</sup> AGOSTINHO, *Conf. X*, 27,38.