



A espacialidade da memória nas *Confissões* de Agostinho

The spatiality of the memory in Augustine's *Confessions*

Sávio Passafaro Peres

Marina Massimi

Universidade de São Paulo

Brasil

Resumo

O tema da memória constitui uma das bases do pensamento teológico, filosófico e psicológico de Agostinho de Hipona. A relevância dessa faculdade pode ser observada no livro X das *Confissões*. Em poucas linhas, o que Agostinho se propõe neste livro é justamente explorar a própria memória em busca de Deus. Ao buscar Deus dentro da memória, Agostinho acaba desenvolvendo uma concepção da memória de grande importância na história dos saberes no Ocidente: o eu entendido enquanto espaço interior ou como espaço íntimo. Procuraremos reconstruir e detalhar a série de argumentos propostos por Agostinho a respeito do tema da memória e observar em que sentido ela é entendida metaforicamente como um espaço compartimentado. Finalmente, procuraremos mostrar a relevância e atualidade desta metáfora no modo como atualmente se compreende a memória.

Palavras-chave: memória; Agostinho de Hipona; metáforas

Abstract

The theme of memory is one of the foundations of theological, philosophical, and psychological thought of Augustine of Hippo. The relevance of this faculty can be observed in book X of the *Confessions*. In a few lines, what Augustine intends in this book is to precisely explore his own memory searching for God. By seeking God in the memory, Augustine ends up developing a concept of memory of great importance in the history of knowledge in the West: "I" understood as "inner space" or intimate space. We will seek to rebuild and detail the set of arguments offered by Augustine on the subject of memory and observe in what sense it is understood metaphorically as a compartmentalized space. Finally, we will show the relevance and actuality of this metaphor in the way we understand the memory nowadays.

Keywords: memory; Augustine of Hippo; metaphors

Introdução

A metáfora espacial da memória está tão arraigada em nossa cultura que, para nós, parece natural e óbvia. Todavia, não se trata de algo óbvio. Basta observar que a metáfora carrega implicitamente importantes concepções concernentes à globalidade da mente. Essa metáfora, amplamente empregada e desenvolvida por Agostinho, sugere muitas das concepções de memória que vieram posteriormente a ele (Draaisma, 2000). Possivelmente, a concepção de inconsciente, entendido como *topos*, remonta sua raiz a essa origem. Ao tratar da persistência da metáfora da memória em seu livro, *Marking the Mind: A History of Memory*, o historiador da psicologia Danziger (2008) comenta:



A metáfora do armazenamento apareceu há muitos séculos. Uma variação desta metáfora representa o armazenamento da memória em termos de analogias muito concretas: ou o recipiente de armazenamento ou os itens armazenados, e, às vezes ambos, são descritos em termos de objetos materiais palpáveis. Analogias oriundas da arquitetura para a descrição do recipiente foram por muito tempo as favoritas. "Nós pesquisamos nossa memória em busca uma ideia esquecida, assim como nós vasculhamos nossa casa em busca de um objeto perdido... Voltamo-nos sobre as coisas em que, ou dentro da qual, ou ao lado das quais, eventualmente, pode estar", escreveu William James na aurora da psicologia moderna. E alguns anos mais tarde, Freud também sugere uma casa como uma metáfora reconhecida e direta para designar o recipiente de memórias: "O sistema inconsciente pode ser comparado a uma grande antessala... adjacente a esta está um segundo apartamento menor, uma espécie de sala de recepção, na qual a consciência reside."

Esse tipo de analogia se repete ao longo da história dos discursos sobre a memória e parece ter pouco a ver com os comprometimentos filosóficos dos autores. No final do século XVII, John Locke, muitas vezes considerado o pai do empirismo moderno, se refere à memória como "o celeiro de nossas ideias". Bem mais de mil anos antes, a metáfora do armazém havia sido celebrada por S. Agostinho, que escreveu sobre "os campos e vastos palácios da memória" e sobre a "caverna da memória que é enorme, com os seus misteriosos recantos secretos e indescritíveis fissuras". Descrevendo-a como um « grande salão » e « depósito maravilhoso», o seu texto desempenhou um papel importante na persistência da propagação da metáfora-armazém durante um período muito longo em que o discurso sobre a memória era governado pela autoridade cristã (p. 25, tradução nossa).¹

Embora uma simples metáfora, a noção de memória como espaço sugere até mesmo um método próprio de investigação desta potência. De fato, Agostinho, ao investigar a memória, põe-se na situação de um explorador de um lugar imenso, onde pode haver, até mesmo, "esconderijos secretos".

¹ Storage metaphor had appeared for many centuries. One variant represents memory storage in terms of very concrete analogies: either the storage container or the items stored, and often both, are depicted in terms of palpable material objects. Architectural analogies for the container were long a favourite. 'We make search in our memory for a forgotten idea, just as we rummage our house for a lost object ... We turn over the things under which, or within which, or alongside of which, it may possibly be', wrote William James at the dawn of modern psychology (James, 1890/1952, p. 654). And a few years later, Freud too suggests a house as an admittedly crude analogy for the container of memories: 'The unconscious system may therefore be compared to a large ante-room ... adjoining this is a second smaller apartment, a sort of reception room, in which consciousness resides.' (Freud, 1924/1952, p. 305). This kind of analogy recurs throughout the history of discourse about memory and it seems to have little to do with the philosophical commitments of the authors. At the end of the seventeenth century, John Locke, often regarded as the father of modern empiricism, referred to memory as 'the storehouse of our ideas' (Locke, 1690/1959, p. 193). Well over a thousand years earlier, the storehouse metaphor had been celebrated by St Augustine, who wrote about 'the fields and vast palaces of memory' and 'memory's huge cavern, with its mysterious secret and indescribable nooks and crannies' (Agostinho, 397/1991). Describing memory as a 'vast hall' and as 'wonderful storerooms', his text played a significant role in The persistence of metaphor propagating the storehouse metaphor over a very long period during which memory discourse was governed by Christian authority (Danziger 2008, p. 25).



A metáfora da espacialidade da memória acompanha praticamente toda obra de Agostinho, porém é no livro X das *Confissões* que ela vem desenvolvida até suas últimas consequências. De modo geral, três questões norteiam as investigações da memória no livro X das *Confissões*.

- 1) O que há neste espaço, ou seja, na memória?
- 2) Como os conteúdos da memória entraram nela?
- 3) Como Deus está presente na memória?

As três questões estão articuladas, pois se o homem é capaz de pensar em Deus, é porque Deus está *de alguma maneira* na memória.

Uma vez que a memória é compreendida como uma espécie de espaço, o ato de relembrar é tomado como uma espécie de visão interior do que está contido neste espaço. Esta concepção exerceu enorme impacto na história da subjetividade. Sobre este ponto em particular, Cary, autor de *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*, comenta que, embora tenha tirado da tradição retórica a metáfora da memória como “lugar interior”, o bispo de Hipona aprofunda a noção, levando-a a um nível, por assim dizer, existencial. Com efeito, a memória é mais do que um simples espaço. Isso porque a espacialidade da memória coincide com a espacialidade do próprio espírito em sua totalidade. Ou seja, o próprio “eu” torna-se um espaço interior, uma região de intimidade, concepção esta que, antes de Agostinho, ao contrário de hoje em dia, não era de modo algum vista como “óbvia” pelos seus contemporâneos. (Cary, 2000, p. 128). E, de fato, a metáfora da espacialidade não só caracteriza o pensamento de Agostinho, mas também irá fecundar e servir como um fio condutor em suas investigações da alma. Se não, vejamos:

Irei também além desta força da minha natureza (a memória: n.d.r), ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijo-me para as planícies e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens veiculadas por toda a espécie de coisas que se sentiram. Aí está escondido também tudo aquilo que pensamos, quer aumentando, quer diminuindo, quer variando de qualquer modo que seja as coisas que os sentidos atingiram, e ainda tudo aquilo que lhe tenha sido confiado, e nela depositado, e que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou (*Conf.*, X, 8, 13; Agostinho, 397/2004, p.454)^{2,3}

As metáforas empregadas indicam a espacialidade da memória. Temos a memória comparada ora a um palácio (*praetoria*), ora a um campo (*campus*). Agostinho afirma ainda

² Para facilitar a consulta, usamos ao lado das referências da APA, as referências da patrologia latina de Migne, que é de uso corrente. Abreviamos *Confissões* por “*Conf.*”, em seguida o número do livro da obra, do capítulo e do artigo.

³ Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis investarum. ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensum attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepelivit oblivio (*Conf.* X, 8, 13; Agostinho, 397/2004, p. 454).



que ali está escondido tudo o que pensamos (*ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamos*). Ora, já começa a ficar claro que a memória é não só entendida como um depósito, mas também como uma espécie de solo, de espaço sobre o qual o eu habita. Interessante notar na passagem que, como vínhamos apontando, tudo o que pode ser pensado tira sua matéria-prima dos conteúdos da memória. Pensar envolve não apenas evocar as imagens daquilo que foi absorvido pelos sentidos, mas também combinar, aumentar, diminuir tais imagens. Trata-se de um espaço complexo, porque contém inclusive compartimentos secretos. Na passagem abaixo, Agostinho procura evidenciar diferentes maneiras pelas quais as coisas são lembradas. Vejamos

Quando aí estou, peço me seja apresentado aquilo que quero: umas coisas surgem imediatamente; outras são procuradas por mais tempo e 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 lembrança, com a mão do coração, até que fique claro aquilo que eu quero e, dos seus escaninhos, compareça 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 vem depois, e, cedendo-o, escondem-se, para reaparecerem de novo quando eu quiser. Tudo isto acontece quando conto alguma coisa de memória (*Conf.*, X, 8, 13; Agostinho, 397/2004, p.454).⁴

A metáfora mostra todo seu poder se observado que Agostinho equipara o ato de lembrar ao ato de procurar o conteúdo neste espaço interior. Lembrar é o ato de trazer algo com a “mão do coração” (*manus cordis*) para a “face da lembrança”, (*a facie recordationes meae*). E é com essa mesma mão que ele tira diante do espírito os conteúdos que emergem importunamente no lugar daqueles que são realmente procurados. Ou seja, a memória não é um lugar do qual o espírito tenha onisciência e sobre o qual é onipotente. Isso porque pode, inclusive, ocorrer do espírito procurar determinado conteúdo na memória e ser incapaz, ao menos temporariamente, de ser bem sucedido. E, além disso, pode ocorrer o caso de que o espírito queira se lembrar de uma coisa e outra “emergir”, sem que seja chamada. O fato de que existem conteúdos que são facilmente acessados e outros não, parece sugerir que alguns conteúdos se encontrem em lugares de difícil acesso e outros não. Quanto mais tempo alguém fica sem se lembrar de um conteúdo, mais próximo este fica da sepultura. Exercer a memória pela lembrança é fundamental para que o conteúdo não desapareça permanentemente dos espaços da memória.

⁴ 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 proruunt 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 faciliter atque inperturbata serie sicut poscuntur suggeruntur, et cedunt praecedentia consequentibus, et cedendo conduntur, iterum cum voluero processura. quod totum fit, cum aliquid narro memoriter (*Conf.*, X, 8, 13; Agostinho, 397/2004, p. 454).



Seguindo adiante as metáforas da espacialidade da memória podemos acompanhar o seguinte raciocínio de Agostinho. Pensamos em Deus e, pensando, o vemos dentro de nós. Por essa razão, a memória torna-se não apenas um palácio, um campo, mas também um santuário. E, Agostinho chega até mesmo a se questionar: “Em que lugar da memória Deus permanece?”

Mas onde estás em minha memória, Senhor, onde é que nela estás? Que habitáculo fabricaste para ti? Que santuário edificaste para ti? Tu concedeste esta honra à memória, a de permanecerdes nela, mas em que lugar dela permaneces é o que estou a considerar (*Conf.*, X, 25, 36; Agostinho, 397/2004, p. 489).⁵

Sabemos que podemos pensar em Deus, logo Deus está na memória. Mas onde? Qual o santuário que Deus construiu para si? Estaria guardado no mesmo receptáculo onde estão guardadas as imagens das coisas sensíveis, ou estaria em outro lugar? De todo modo, o que fica claro é que a memória é um vasto campo em que há diferentes regiões. Explorar o imenso território da memória significa, para Agostinho, mapeá-lo, iluminando com nitidez os diferentes lugares. O critério adotado para a classificação dos comportamentos é o conteúdo. Cada compartimento abriga um determinado tipo de conteúdo.

Tudo o que pode ser pensado encontra-se em algum lugar e de algum modo na memória. Logo, conclui-se que demarcá-la e conhecer seus conteúdos implica em circunscrever os próprios limites da faculdade do pensamento, tal como conhecendo os materiais, sabemos os tipos de construções que podemos erigir. Daí que o exame detalhado da memória invade e ilumina problemas epistemológicos. Ilumina de duas formas básicas: 1) Por tomarmos conhecimento dos tipos de matéria prima (conteúdos da memória) a partir das quais se formam os nossos pensamentos, 2) Dado que nossos conhecimentos se localizam na memória, conhecer a memória significa conhecer os nossos conhecimentos.

Mas o que significa conhecer os nossos conhecimentos? Significa iluminar o lugar onde residem na memória, investigar sua origem, bem como a maneira como estão na memória. Ou seja, investigar o “de onde” e o “como” destes conteúdos.

As imagens das coisas na memória e as portas de entrada do espírito

Havíamos dito que existem maneiras pelas quais as “coisas” podem estar na memória. O modo mais básico é o das coisas estarem em imagem. De fato, seguindo a ordem de exploração da memória no livro X das *Confissões*, a primeira espécie de conteúdo que se encontra na memória é a das imagens das coisas sensíveis, daquilo que é visto, tocado, cheirado, escutado, saboreado, etc.

⁵ 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 maneas in ea, sed in qua eius parte maneas, hoc considero (*Conf.*, X, 25, 36; Agostinho, 397/2004, p. 488).



Notemos que a noção de “imagem” representa um dos conceitos centrais nas análises que Agostinho efetua da memória. Imagem não diz respeito apenas às imagens visíveis, pois, segundo Agostinho, temos dentro de nós também “imagens sonoras”, “imagens táteis”, etc.

Quem vê um cavalo possui em sua própria visão a imagem visual do cavalo. Mas, se escuta um cavalo relinchar, poderá relembrar posteriormente a “imagem” do relincho do cavalo. Caso nunca tenha escutado um cavalo relinchar, não terá a imagem do relincho do cavalo. Um surdo terá na memória a imagem do que viu, das cores, da luz, mas não terá a imagem dos sons. Com o corpo, não só percebemos apenas sensações táteis concernentes aos objetos sólidos que tocamos, mas também percebemos o frio e o quente, armazenando em nossa memória a imagem do quente e do frio.

A metáfora da memória entendida como espaço sugere o seguinte raciocínio no que concerne à origem. Se algo se encontra neste espaço, é porque entrou por alguma porta ou fenda, ou porque sempre aí esteve. Não há uma terceira opção. Levando adiante o raciocínio, Agostinho é impelido a concluir que cada sentido é uma “porta de entrada” na alma para o mundo corpóreo. Agora podemos estabelecer um novo critério adotado por Agostinho no que concerne à distinção dos compartimentos. Cada compartimento possui uma “porta de entrada”. Em outras palavras, trata-se de um critério ligado à origem do conteúdo. Agostinho, com efeito, divide as imagens presentes na memória conforme sua via de acesso, de modo que cada via corresponda um sentido.

Ali estão arquivadas, de forma distinta e classificada, todas as coisas que foram introduzidas cada uma pela sua entrada: a luz e todas as cores e formas pelos corpos, pelos olhos; todas as espécies de sons, pelos ouvidos; todos os odores, pela entrada do nariz; todos os sabores pela entrada da boca; e, pelo sentido todo do corpo, o que é duro, o que é mole, o que é quente ou frio, o que é macio ou áspero, pesado ou leve, quer exterior, quer interior ao corpo. Todas estas coisas recebe, para as recordar quando é necessário, e para as retomar, o vasto recôndito da memória e as suas secretas e inefáveis concavidades: todas essas coisas entram nela, cada uma por sua porta, e nela são armazenadas. Contudo, não são as próprias coisas que entram, mas sim as imagens das coisas, percebidas pelos sentidos, que ali estão à disposição do pensamento que as recorda” (*Conf.*, X, 8,13; Agostinho, 397/2004, p. 455)⁶.

Levando adiante a investigação, um fato se impõe e pede resolução: um mesmo objeto sensível pode ser captado por diferentes sentidos. Portanto, quando pensamos no objeto

⁶ Ubi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos, per aures autem omnia genera sonorum omnesque odores per aditum narium, omnes saporis per oris aditum, a sensu autem totius corporis, quid durum, quid molle, quid calidum frigidumve, lene aut asperum, grave seu leve sive extrinsecus sive intrinsecus corpori. haec omnia recipit recolenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius: quae omnia suis quaeque foribus intrans ad eam et reponuntur in ea. nec ipsa tamen intrans, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitatione reminiscens eas. quae quomodo fabricatae sint, quis dicit, cum appareat, quibus sensibus raptae sint interiusque reconditae? (*Conf.* X, 8,13; Agostinho, 397/2004, p. 454).



sensível como um todo, isso implica algum trabalho de síntese. Não é possível que esta síntese seja feita nem pela própria visão, nem por qualquer outro sentido em particular. Resta que é alguma faculdade da alma, superior aos sentidos, que sintetiza as diferentes imagens sensíveis relativas a um mesmo objeto. A mesma xícara é amarela e dura. Quem me informa que é dura, é meu tato; quem me informa que é amarela, são meus olhos, mas quem me informa que o mesmo objeto é simultaneamente duro e amarelo é outra função, que está acima dos sentidos. Essa função sintética pela qual a alma liga as imagens fornecidas pelos diferentes sentidos está presente também nos animais; também eles são capazes de se lembrar dos objetos sensíveis como um todo.

Agostinho nota que a recepção do objeto por um dos sentidos não é afetada pelos demais, isto é, cada um dos sentidos é autônomo perante os demais. Se estivermos em um ambiente barulhento, isso não impede que vejamos com nitidez a imagem visual do objeto e que a retenhamos na memória. E uma vez retida na memória, essa imagem torna-se disponível, para que, quando quisermos, evoquemo-la.

Mas o que a própria visão do objeto pode oferecer que a memória não oferece? Qual a diferença e a semelhança entre lembrar de algo sensível e perceber algo sensível? Não haveria uma diferença de nitidez? O que Agostinho nos informa a esse respeito no livro X das *Confissões* é que as imagens presentes na memória possuem traços suficientes para determiná-las e distingui-las de outras imagens contidas na memória. “Na verdade, quando estou às escuras ou em silêncio, trago à memória as cores, se quiser, e distingo o branco do negro, e outras cores, que eu quiser, umas das outras”. (*Conf.*, X, 8, 13; Agostinho, 397/2004, p.455). O branco visto interiormente com o auxílio da memória é semelhante ao branco visto pelo sentido. Daí resulta que o conteúdo da memória pode, em alguns casos, servir de base para julgamentos tão seguros quanto se estivéssemos vendo, em carne e osso, a realidade julgada “(...) sem nada cheirar, distingo o perfume dos lírios do das violetas e, sem nada provar, nem tocar, mas apenas recordando, prefiro o mel ao arroze e o macio ao áspero” (*Conf.*, X, 8, 13; Agostinho, 397/2004, p.456).

A memória das próprias coisas

Além dos conteúdos mencionados anteriormente, a memória ainda contém o conhecimento das artes liberais, como a retórica e dialética.

Mas essa capacidade da minha memória não encerra apenas essas coisas (imagens: n.d.r). Aqui estão também todas aquelas que, tomadas das artes liberais, ainda não se perderam, como que escondidas num lugar interior,



que não é lugar. E não levo comigo as suas imagens, mas as próprias coisas (*Conf.*, X, 9, 16; Agostinho, 397/2004, p. 459)⁷.

A arte possui um lado teórico e um prático. Quem domina a retórica atualiza-a no seu ato de falar ou escrever. Agostinho observa que o mestre de uma arte liberal não a conhece em *imagem*. Isso porque toda imagem pressupõe duplicação. A imagem de algo é diferente do próprio algo. No caso das artes liberais isso não ocorre, como se a imagem estivesse dentro do espírito e a própria arte liberal estivesse fora, como se dá com o conhecimento dos corpos, dos quais retemos apenas a imagem e não o próprio ser. Contudo, feitas as distinções acima outras, vinculadas a essa são necessárias. Assim, quando se diz que alguém conhece retórica, se diz de dois modos: o de ter noção do que é a arte e o de conhecê-la no sentido de dominá-la. Conhecimento enquanto noção de uma habilidade e conhecimento enquanto habilidade. Quem domina uma arte liberal possui em si não imagem da arte, mas a própria arte.

Ao que parece, portanto, as coisas podem estar na memória de duas formas, ou em imagem ou elas próprias. Seguindo essa ordem de raciocínio, podemos, seguindo Agostinho no livro X das *Confissões*, dar um passo adiante, investigando o que significa conhecer os números. Ora, quem os conhece, conhece a imagem dos números ou os próprios números?

Os números não possuem cor, sabor, peso etc., logo não é possível que tenham entrado por nenhuma das portas carnis. Portanto, se há uma porta de entrada pela qual os números entraram no espírito, foi pela porta intelectual, ou seja, pelo olhar da inteligência. Mas como se dá esse processo? Os números estavam “fora do espírito” e, uma vez vistos “no céu metafísico”, entraram no espírito?

Uma primeira hipótese seria a de que os números estavam na mente de Deus e, de algum modo, se “deslocaram” daí para a mente do homem. Uma segunda hipótese seria a de que os números já estavam eles mesmos, em algum lugar, na memória do homem. Mas as duas hipóteses seriam contraditórias? O que encontramos em Agostinho é a fusão das duas hipóteses, que pode ser mais bem compreendida pela articulação de alguns pontos chaves:

- 1) Deus é incorporeal e espiritual, assim como o espírito do homem.
- 2) Por ser espiritual, Deus pode habitar, em sua inteireza, no interior mais profundo de cada um dos espíritos humanos, bem como está todo inteiro em cada parte do universo corporal.
- 3) Se Deus habita no espírito, logo as ideias de Deus também habitam no espírito.
- 4) Deus habita o espírito sempre, mas nem sempre estamos pensando em Deus, logo Deus habita na memória.

⁷ Sed non ea sola gestat immensa ista capacitas memoriae meae. Hic sunt et illa omnia quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines, sed res ipsas gero (*Conf.*, X, 9,16; Agostinho, 397/2004, p. 458).



5) A memória pode conter dois tipos de conteúdos: 1) entes que não são passados, mas sim presentes eles mesmos no espírito (As artes liberais, os números, Deus e as ideias de Deus) 2) fatos ou imagens de coisas que foram e não são mais.

São estes pontos que iremos examinar com pormenores.

Os conteúdos inteligíveis da memória

Tendo estabelecido que determinados objetos estão “eles próprios” na memória, um novo aspecto pode ser examinado, a saber, a relação entre o signo e o próprio objeto. Para Agostinho toda palavra é um signo que se refere a alguma coisa. Quando ouvimos o som “pedra”, o reconhecemos e sabemos o significado. Analisando tal processo, podemos diferenciar algumas componentes envolvidas no processo: 1) o som “pedra” 2) a imagem do som “pedra” na memória. 3) a imagem da pedra na memória 4) a própria pedra que não está no espírito, mas no mundo.

Por termos a imagem do som “pedra” gravada na memória, isto é, da sequência de fonemas, podemos reconhecer o signo. Mas isso de nada adiantaria se não tivéssemos a imagem do som “pedra” associada com a imagem da pedra captada pelos sentidos.

No processo acima citado, um detalhe importante deve ser observado. Ao escutarmos o som, a imagem da pedra emerge em nossa mente; mas também sabemos que essa imagem mental não é a pedra real, *mas diz respeito a esta*. Esta estrutura parece funcionar muito bem quando estamos nomeando as coisas no mundo. Mas o que dizer quando escutamos o vocábulo “três”? Seria correto considerar que, fazendo um paralelo com o caso anterior quando escutamos pedra, teríamos, neste último caso:

- 1) O som da palavra “três” recebida pelos sentidos.
- 2) A imagem do som gravada na memória, pela qual reconhecemos o signo.

E agora a parte problemática:

- 3) A imagem interior do número três.
- 4) O próprio número três.

Como vimos atrás, esse modo de se compreender a questão é, ao ver de Agostinho, falso. Isso porque o significado da palavra “três” não se refere a algo que está fora do espírito, mas algo presente nele próprio. Ora, aquele que conhece o número três, ao pensá-lo, não evoca sua imagem, mas o próprio número. Já aquele que pensa em uma pedra, ao contrário, não possui a própria pedra dentro de si. O conhecimento da pedra está dentro do espírito, a própria pedra está fora. Já o significado de “três”, que está dentro do espírito, é o próprio número três. Quem pensa no três tem ele próprio diante do olhar do espírito.

Dito isso, podemos ir para a etapa seguinte. As imagens das coisas sensíveis entram no espírito e se alojam na memória pelas portas dos sentidos. Entretanto, o que dizer dos objetos que estão eles próprios no espírito? Eles entraram por algum lugar na memória? Para seguir



nesta investigação, retomemos o *livro I das Confissões*, no qual, em certa passagem, Agostinho investiga a maneira como um bebê aprende os nomes das coisas.

Segundo Agostinho, antes de aprender a linguagem, o bebê precisa ter a memória das imagens das coisas e querer as coisas. De fato, toda vontade é vontade de algo: só podemos querer algo se tivermos memória deste algo. Embora o bebê tenha a vontade e vislumbre interiormente aquilo que quer, falta-lhe o nome do que quer. Por isso, embora queira comunicar suas vontades, não possui os meios de fazê-lo, de modo que ele se vê sem outra alternativa senão berrar e chorar, seja para exigir algo, seja para se vingar quando não lhe dão o que quer. Mas essa situação não dura para sempre, pois o bebê, movido por sua vontade de expressar com precisão suas vontades, passa a observar atentamente as pessoas dirigindo-se às coisas com determinados nomes, os quais, paulatinamente, vai decorando. A manifestação mais visível deste processo é que cada pessoa usa os signos da língua em que nasceu. Mas os significados são os mesmos para qualquer língua. Uma palavra pode significar a mesma coisa em grego ou em latim, o que não impede que algumas línguas possuam nomes para designar certas realidades e outras não.

Observando exteriormente os homens dirigindo-se às coisas com determinados nomes, o bebê aprende a nomear os objetos corpóreos. Mas como o espírito humano aprende os significados de palavras que dizem respeito às realidades incorpóreas, como no caso dos termos “essência”, “tempo”, “alma”, “número”, ou mesmo de termos como “que”, “o que”. Como aprendemos tais significados?

Mas, porém, quando ouço dizer que há três espécies de questões: “se uma coisa é; o que é; e como é”, tenho as imagens dos sons de que se compõem estas palavras e sei que eles passaram pelo ar, com ruído, e já não existem. Mas as próprias coisas que são significadas por esses sons não as atingi por nenhum sentido do corpo. (*Conf.*, X, 10, 17; p.2004, p. 461)⁸.

Em seguida Agostinho procura explicar como essas coisas entraram em sua memória:

Donde e por onde entraram na minha memória? Não sei como. Pois, quando as aprendi, não dei crédito ao coração de outra pessoa, mas reconheci-as no meu, e admiti que eram verdadeiras e confiei-as no meu, como que depositando-as onde pudesse buscá-las quando quisesse. Portanto, estavam lá, e já antes de as ter aprendido, mas não estavam na memória. Quando pois e porque motivo, ao serem proferidas, as reconheci e disse: “Sim, é verdade”? A não ser que o fizesse porque já estavam na minha memória, mas tão afastadas e escondidas, como que nas concavidades mais recônditas,

⁸ At vero, cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem, quibus haec verba confecta sunt, imagines teneo, et eos per auras cum strepitu transisse, ac iam non esse scio. res vero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi neque uspiam vidi praeter animum meum(...) (*Conf.*, X, 10, 17; p.2004, p. 460).



de tal maneira que, se de lá não fossem arrancadas, por sugestão de alguém, talvez eu não pudesse pensar nelas (*Conf.*, X, 10, 17; p.2004, p. 461)⁹.

Vemos que Agostinho estende as fronteiras da memória, dando cidadania a essas ideias inteligíveis que habitam em cavidades secretas. Mas essa extensão não é fortuita, pois, quando ele escuta a respeito dessas realidades inteligíveis, é tomado de certeza. E ele sabe que essa certeza não deriva da confiança depositada na autoridade de quem lhe transmitiu as ideias e as regras eternas, mas do clarão oriundo da visão interior, que as revela tais como são. O mais notável é que, embora essas verdades não se sustentem na autoridade alheia, o “outro” exerce a importante função de indicá-las para que o ouvinte as encontre dentro de si.

Advertir para que o homem encontre dentro de si próprio as verdades constitui o trabalho do verdadeiro professor, caso o que esteja em jogo seja as realidades inteligíveis. Quando o mestre disserta oralmente aos seus pupilos, os significados das palavras não vão enganchados junto aos sons que saem de sua boca. Cabe aos alunos encontrarem em si mesmos os significados dos sons. O mestre nada mais pode fazer do que *apontar* os inteligíveis, seja com símbolos, seja pela junção de outros termos conhecidos pelos alunos. Processo semelhante a alguém que usa o dedo indicador para nos apontar uma constelação, que, sozinhos, não seríamos capazes de ver, ainda que estivéssemos livres para ver a massa estelar. Do mesmo modo, caso o olhar da mente do aluno seja bem sucedido e visualize o objeto nas profundezas da memória recôndita, restará apenas resgatá-lo, colocando-o à luz, de modo que, a partir de então, tal objeto resgatado se torne disponível ao pensamento. Pela indicação, é possível que o homem consiga intuir o conteúdo inteligível, o que não ocorre necessariamente, por exemplo, àqueles que possuem o olhar da inteligência embaçado pelos vapores emanados de um coração vil.

Dois diferentes espaços: a memória disponível e memória profunda

Na passagem acima citada, Agostinho marca a distinção entre dois tipos de regiões na memória: uma memória recôndita e uma memória disponível. Aquilo que está na memória recôndita, ao ser percebido pelo olhar da mente, é depositado na memória disponível, como se alguém tivesse encontrado um objeto no sótão escuro de sua própria casa, passasse-o para a dispensa. Por exemplo, quando entendemos pela primeira vez o significado do termo qualidade, o significado que estava na memória profunda passa para a memória disponível. Quando isso ocorre, diz-se que a pessoa aprendeu o que significa “qualidade”. Portanto, o aprendizado das coisas que não possuem imagem ocorre da seguinte forma:

⁹ Unde et qua haec intraverunt in memoriam meam? nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi, et vera esse approbavi et commendavi ei tamquam reponens, unde proferrem, cum vellem. ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. 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, 10, 17; p.2004, p. 460).



Por conseguinte, verificamos que aprender essas tais coisas, cujas imagens não absorvemos pelos sentidos, mas vemos, tal como são, dentro de nós mesmos, em si mesmas, sem imagens, não é outra coisa senão como que recolher, pensando, aquilo que a memória, indistinta e desordenadamente, continha, e fazer com que, reparando nelas, as coisas, que estão como que colocadas à disposição na própria memória, onde antes, dispersas e esquecidas, estavam ocultas, ocorram facilmente à atenção já familiar. E quantas coisas desta natureza a memória encerra, coisas que já foram encontradas e tal como disse, colocadas à disposição, e se diz que nós aprendemos e conhecemos! (*Conf.*, X, 11, 18; Agostinho, 397/2004, p. 463)¹⁰.

Podemos dizer que aprender consiste: 1) numa visão interior (*intus cernimos*); 2) essa visão interior acontece quando o pensamento reúne em um trabalho da alma o que estava desordenadamente disposto na memória; 3) após reunir o que estava esparso, o conhecimento deve ser passível de se tornar, com facilidade, presente novamente ao olhar do pensamento. Quando isso ocorre, podemos dizer que aprendemos algo, que temos o conhecimento deste algo inteligível. Mas há algo que deve ser dito para não recairmos em ambiguidade. Esta aprendizagem carece de interpretação. A aprendizagem descrita em questão é a aprendizagem dos objetos inteligíveis.

Até o momento, podemos afirmar que o que há na memória disponível:

- 1) entrou pelos sentidos
- 2) não entrou na memória disponível, mas foi produzido a partir de um trabalho da mente (*mens*) sobre as imagens sensíveis (*centauro*).
- 3) se trata de algo que passou da memória profunda para a memória disponível.

Colocando dessa forma o problema, Agostinho ainda precisa responder uma nova questão. Como os números e os inteligíveis vieram parar na “memória profunda”? Uma solução seria de teor platônico, ou seja, o espírito humano viu as realidades inteligíveis antes de vivermos essa vida. Segundo Gilson (1946/2006), o jovem Agostinho chegou a partilhar dessa concepção, mas vai abandonando gradativamente, para formular aquilo que a tradição denominou de “teoria da iluminação” agostiniana. De forma muito resumida, o espírito humano não conhece os inteligíveis porque os viu em uma vida passada, mas porque o espírito participa, em diferentes dosagens, da sabedoria divina, que é o próprio Deus presente no íntimo e acima do espírito. É o que iremos posteriormente observar com mais pormenores.

No plano de fundo da teoria da iluminação está a seguinte indagação. Se podemos pensar em Deus, isso leva a considerarmos duas hipóteses. Ou o próprio Deus está na

¹⁰ Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intuscernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant. Et quam multa huius modi gestat memoria mea, quae iam inventa sunt, et sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur (*Conf.*, X, 11, 18; Agostinho, 397/2004, p. 462).



memória ou o que há na memória não é Deus, mas apenas a imagem. As duas hipóteses podem, entretanto, ser combinadas. Analisemos, portanto, por partes. Já sabemos que, no caso do número, é o próprio número que está em nós. Ao contrário, no caso de uma casa, é a imagem da casa que está na memória. Mas, afinal, e no caso de Deus? É ele próprio ou sua imagem que está na memória?

Essa é a grande questão, que Agostinho coloca-se no livro X das *Confissões* que lhe serve de fio condutor de suas investigações. Mas, antes de procurar respondê-la, é preciso aprofundar a distinção entre a imagem e as próprias coisas.

Lembrança dos sentimentos

Ao que parece, as coisas que estão elas próprias na memória possuem algo em comum, todas elas são incorporais. O número é incorporeal, uma reta, uma figura geométrica, as artes liberais. Seria correto inferir daí um crivo capaz de distinguir o que está em pessoa na memória e o que está em imagem? Esse crivo poderia rezar o seguinte.

- 1) Tudo o que existe “ele próprio” na memória é incorporeal.
- 2) Tudo o que *existe em imagem* é imagem de algo corporal.

A primeira hipótese é aceita por Agostinho, apenas a segunda hipótese precisa ser examinada. Caso encontremos um contraexemplo, a segunda hipótese pode ser derrubada. É o que Agostinho deixa entrever quando ele analisa a memória dos sentimentos.

Partindo da validade da segunda hipótese, podemos traçar o seguinte raciocínio. Se os sentimentos são incorporais, não teríamos, por princípio, necessidade de guardar na memória a *imagem do sentimento*; poderíamos guardá-los eles próprios. Não seria razoável, portanto, considerar que, ao recordar a alegria, trazemos a própria alegria para a superfície do espírito? Mas se assim fosse, questiona Agostinho, por que razão, quando nos lembramos da alegria, não ficamos alegres? Isso parece sugerir que, se não nos alegramos, é porque não evocamos a própria alegria, mas apenas a sua imagem.

É neste ponto que Agostinho formula uma interessante teoria para explicar como é possível se lembrar de um sentimento sem senti-lo. Afirma que memória é uma espécie de estômago da alma. A teoria pode ser posta brevemente do seguinte modo: enquanto temos na boca um alimento, percebemos dele o sabor: se é amargo, doce etc. Quando passa ao estômago, ele continua dentro de nós, entretanto, não mais sentimos o sabor. Do mesmo modo, os afetos, após exercerem seus efeitos, passam à memória e ali não mais são sentidos. Ao lembrarmos-nos dos afetos, estes passam do estômago para a boca, como um animal que ruminava, mas diferentemente deste, não mais sentimos em nossa boca o sabor. E é justamente neste ponto que Agostinho marca o limite da metáfora.

Talvez, portanto, assim como a comida é tirada do estômago, pela ruminação, assim também estas coisas são tiradas da memória, pela



ruminação. Então porque é que quem as discute, isto é, quem as recorda, não sente, na boca do pensamento, a doçura da alegria e a amargura da tristeza? Porventura as duas situações são dissemelhantes por não serem semelhantes em todos os aspectos? Na verdade, quem, de livre vontade, falaria de tais coisas, se, todas as vezes que nomeamos a tristeza ou o medo, outras tantas fôssemos obrigados a sentir tristeza e medo? (*Conf.*, X, 14, 22; Agostinho, 397/2004, p. 469)¹¹.

A memória da felicidade

Observamos logo atrás como Agostinho entende a memória das emoções ou afetos. Trata-se de uma etapa importante. Afinal, ela serve como uma espécie de atalho para a procura de Deus na memória, como veremos. Ao tratar da memória da felicidade, Agostinho inicia com a seguinte sentença: “Todos querem ser felizes (*beatitudo*)”. Se ninguém duvida disso é porque todos sabem o que é a felicidade. E, se sabem, é porque a felicidade está na memória. Mas, se ela está na memória, como ela foi parar ali? Por experiência? Ou haveria da felicidade ser uma noção que está dentro da memória de todo homem, tenha tido experiência ou não?

O primeiro procedimento de Agostinho para resolver o problema é investigar qual a natureza da felicidade. Agostinho se questiona se a memória da felicidade seria do mesmo gênero da memória de um objeto exterior, tal como a memória que ele tem de Cartago? A resposta é negativa, responde Agostinho, pois a vida feliz não se vê com os olhos do corpo. “Não é por nenhum sentido do corpo que experimentamos nos outros a vida feliz” (*Conf.*, X, 21, 30; Agostinho, 397/2004, p. 483).

Posto que a vida feliz é algo que não provém dos sentidos, haveria o homem de conhecê-la tal como conhece os números, já que ela é, como estes, uma realidade incorporeal? Agostinho também refuta essa hipótese. Quem tem os números na memória disponível não precisa se esforçar em alcançá-los. Já aquele que tem na memória o significado da vida feliz procura e se esforça por alcançá-la. Ora, se alguém deseja a felicidade é porque não a possui dentro de si.

Seria, portanto, equivalente ao caso da eloquência? Afinal, algumas pessoas sabem o significado do termo eloquência, mas ainda assim procuram alcançá-la. Agostinho também refuta essa hipótese. Quem tem noção do que tal arte significa é porque já ouviu, com prazer, uma pessoa falar eloquentemente. Em outras palavras, o conhecimento desta arte exige observação exterior aliada a um sentimento íntimo de prazer estético. No entanto, não é o caso da felicidade, pois não é por nenhum sentido que “vemos” nos outros a vida feliz.

¹¹ Forte ergo sicut de ventre cibus ruminando, sic ista de memoria recordando proferuntur. cur igitur in ore cogitationis non sentitur a disputante, hoc est a reminiscente, laetitiae dulcedo vel amaritudo maestitiae? an in hoc dissimile est, quod non undique simile est? Quis enim talia volens loqueretur, si quotiens tristitiam metumve nominamus, totiens maerere vel timere cogeremur? (*Conf.*, X, 14, 22; Agostinho, 397/2004, p. 468).



Agostinho segue o raciocínio questionando-se se conhecemos a felicidade (*beatitudo*) do mesmo modo como conhecemos a alegria (*laetitia*). Ora, mesmo estando tristes é possível que lembremos da alegria, a qual é incorpórea, pois não podemos tocá-la, cheirá-la etc. Ademais, todos já experimentaram a alegria e, portanto, todos têm dentro de si a noção da alegria. Mas, afinal, qual a diferença entre a vida feliz e a alegria? A distinção entre *laetitia* e *beatitudo* se dá, segundo Agostinho, pelas razões seguintes.

Toda alegria tem um motivo. E esse motivo pode ser variável. De fato, antes de sua conversão, Agostinho sentia alegria por motivos os quais o austero bispo considera torpe. Sentia alegria, por exemplo, em ganhar concursos de retórica, ou seja, uma espécie de alegria cujo motivo é a realização da vaidade. Posto que toda alegria tem seus motivos, Agostinho procurará sustentar que o que diferencia a alegria da felicidade são basicamente os motivos. Em outras palavras, alegria e felicidade são idênticas quanto ao gênero, mas se diferenciam quanto à espécie. Para sermos mais exatos, a alegria é o gênero do qual a felicidade é espécie. O traço distintivo da felicidade com relação às demais alegrias é que a felicidade é motivada pela contemplação da verdade. Agostinho diz que esse é o sentido das palavras escritas no Evangelho de João: “É uma alegria que vem de ti, que és a Verdade,(...)” (João, 14:16).

Dado o que foi dito, podemos questionar: a afirmação contida no Evangelho de João, segundo a qual todos os homens querem ser felizes continua sendo válida? Será possível que seja válida, se alguns homens se recusam a amar a verdade? Não seria mais correto dizer que todos os homens querem alegria, mas nem todos querem a felicidade? Por outro lado, não seria um absurdo dizer que alguns homens não amam a verdade? São estas as questões merecem ser examinadas. Talvez elas tragam alguma pista sobre a presença de Deus na memória, afinal, já sabemos que a felicidade e verdade andam juntas.

O que então Agostinho passa a examinar é justamente se todo homem ama a verdade ou não, ou se existem diferentes modos de se amá-la. Por verdade, ele entenderá o contrário do engano ou mentira. Amar a verdade implica, portanto, em desgostar do engano.

Partindo deste princípio, podemos agora procurar responder novamente a questão. “Os homens amam a verdade?” A resposta de Agostinho é clara. Sim, todos os homens amam a verdade, contudo - e este é o ponto - sob determinado aspecto. Agostinho faz notar que mesmo os mentirosos amam a verdade, pois ainda que eles amem enganar os outros, odeiam quando são enganados, isto é, odeiam quando os outros lhes faltam com a verdade.

Todavia, há um segundo sentido implicado no fato de que os homens amam a verdade. Essa segunda implicação é engenhosa: ninguém gosta de descobrir que está enganado. Quando se tenta tirar os homens do engano, expondo-lhes a verdade, ocorre que a “*verdade gera ódio*” (João, 3:20). Gera o ódio porque os homens enganados muitas vezes acreditam, sem que tenham consciência, que seu engano é a verdade. Eis aí um estranho modo pelo qual a verdade é amada. Sem que o saibam, amam o próprio engano como se fosse verdadeiro. “E assim odeiam a verdade por causa daquilo que amam no lugar da verdade. 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” (*Conf.*, X, 23, 34; Agostinho, 397/2004, p. 487)¹².

Outra forma de dizer é, o homem odeiam a “verdadeira verdade” porque a veem como falsa e amam a “verdade mentirosa” porque a veem como verdadeira. Portanto, a verdade gera o ódio quando denuncia a mentira, seja a mentira intencional, seja a mentira que os enganados tomam por verdadeira. Estes últimos, por serem que é verdadeira, amam-na mais ainda. E, por amá-la, querem-na verdadeira. Esse ciclo vicioso do homem enganado frequentemente ocorre por lhe faltar a coragem de examinar criticamente a ilusão amada. Os homens simplesmente acatam falsas opiniões recebidas de enganadores, os quais, em muitos casos, não estão conscientes do engano, tal como Agostinho define a si mesmo quando maniqueísta: “enganado e enganador”.

Uma vez que o homem passe a depositar sua fé na falsa opinião, tomando-a como verdadeira, ele terá dificuldade de abandoná-la. A falsa opinião é tratada como um pertence, como um objeto de amor. O homem, ao ver o seu engano denunciado, sente como se o seu objeto amado fosse atacado, sente-se igualmente atacado em sua inteligência e em seu orgulho. Todos os homens, mesmos os ímpios, amam, de algum modo, a verdade. Amam-na quando ela se anuncia, odeiam-na quando ela os denuncia.

Da felicidade para a verdade e da verdade para Deus

Como vimos, ter a noção de felicidade implica em se ter a noção de verdade. E de certo modo, assim como todos querem ser felizes, todos amam a verdade. Agora fica, pois, a questão: como conhecemos a verdade? Ou seja, como a verdade veio parar na memória? O que significa a verdade? A verdade, sem dúvida, não é a imagem de nada. Por outro lado, a verdade, ao que parece, não é uma coisa. Podemos dizer que a verdade é algo que qualifica as coisas e os significados das palavras. Neste sentido, a verdade é compreendida como um predicado. Mas e quanto a Deus, o que significa dizer que Deus é a Verdade. Parece ser necessário distinguir a verdade como substância e como predicado e entender, em seguida, a relação entre ambos os sentidos.

É então que Agostinho monta um intrincado raciocínio. Comenta que os homens preferem sentir alegrias em coisas verdadeiras do que em coisas falsas. O que Agostinho quer dizer com isso, poderia ser ilustrado pelo seguinte exemplo. Se um homem sente alegria de ser amado por uma mulher, ele sente alegria porque crê que o amor de sua mulher é verdadeiro, ou seja, é real, efetivo. Caso descubra que o amor era falso, sua alegria se extinguiria. Neste sentido, Agostinho comenta acerca dos homens que desrespeitam a verdade:

¹² *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, 23, 34; Agostinho, 397/2004, p. 487).



Todavia, sendo infeliz, mesmo assim antes quer sentir alegria nas coisas verdadeiras do que nas falsas. Feliz será, pois, se, sem que nenhuma infelicidade o perturbe, **se alegrar unicamente com a verdade**, em virtude da qual são verdadeiras todas as coisas (*Conf.*, X, 25, 36; Agostinho, 397/2004, p. 489; negritos são nossos)¹³.

É neste ponto que Agostinho dá um interessante passo, no qual, por assim dizer, passa do conceito de verdade, enquanto atributo, para o de Verdade, enquanto essência pura, ou seja, Deus. A base do raciocínio é a seguinte. É em razão da Verdade que todas as coisas podem ter o atributo de serem verdadeiras. Ora, a questão é, portanto, entender que aqueles que amam o que é verdadeiro, de certo modo, amam a própria Verdade, quer saibam, quer não. Afinal, é em função de Verdade que algo pode ser verdadeiro. Se alguém ama a criatura, do mesmo modo, saiba ou não, ama o criador. Se alguém ama o que é belo, saiba ou não, ama a Beleza. Não é de forma alguma coincidência encontrarmos o mesmo raciocínio em Platão.

No *Banquete*, Sócrates fala aos que se encontram presentes na festa que, certa vez, quando ele era jovem, havia encontrado a profetisa Diotima, que lhe ensinara que o amor tende à Beleza:

Beleza incriada perpétua imperecível incapaz de aumento ou diminuição. Beleza que não é ora bela, ora horrível; bela a este aspecto, horrível sob a aquele; bela para uns e não para outros; bela aqui, não ali. Beleza que não pode afigurar-se à imaginação com rosto ou mãos ou quer que seja de corporal. Beleza que não é tal palavra ou ciência; que não reside em um animal, ou na terra, ou no céu, ou em qualquer coisa semelhante; mas em si mesma, e que permanece sempre idêntica a si própria. Beleza da qual participam todas as outras, sem que seu aparecimento ou desaparecimento lhe tragam diminuição ou acréscimo, ou lhe façam sofrer a mais insignificante modificação (Platão, séc IV/1996, p. 61).

Ou seja, todas as belezas mundanas e corporais são reflexos da beleza eterna e incorporal. Assim como Agostinho diz que as coisas verdadeiras só o são em virtude da Verdade, do mesmo modo as belezas no mundo só o são em virtude da Beleza. Ora, tanto em Platão, quanto em Agostinho, o Bem, a Beleza e Verdade, o Ser Verdadeiro coincidem. Sabemos que Agostinho foi leitor de Plotino, e com este aprendeu a doutrina da substância incorporal. De fato, ser verdadeiro, para Agostinho, significa também ser eterno e imperecível. A Verdade, para que seja verdade, deve ser eterna. Não é possível que $2+2=4$ seja hoje verdadeiro, amanhã seja falso. Os seres corporais, sempre transitórios, existem porque subsistem na verdade. A Verdade, por ser eterna, sustenta tudo o que há de transitório e corporal. Nota-se aí, em Agostinho, uma segunda semelhança com Platão. O amor pelas belezas corpóreas é apenas o primeiro passo de um amor mais profundo, que é o amor à verdadeira beleza. A mesma estrutura argumentativa está em Agostinho: queremos

¹³ tamen etiam sic, dum miser est, veris mavult gaudere quam falsis. beatus ergo erit, si nulla interpellante molestia, de ipsa, per quam vera sunt omnia, sola veritate gaudebit (*Conf.*, X, 25, 36; Agostinho, 397/2004, p. 488).



amar o que é verdadeiro, não queremos amar a falsidade; e amando as coisas verdadeiras, estamos caminhando em direção à Verdade.

Uma vez que se aceite esse panorama conceitual, novos problemas emergem como que naturalmente. Certo, Deus é a verdade e é incorporeal, mas como ele está presente no espírito? Ele próprio ou sua imagem? Já sabemos que é o próprio Deus que está no espírito. E isso não impede que Deus também esteja em imagem, pois o próprio espírito é imagem de Deus.

Deixando de lado as investigações de como o espírito é imagem de Deus, tema que é abordado com riqueza de detalhes por Agostinho na *Trindade*, podemos aprofundar, entretanto, fundamentados nas *Confissões*, o modo como Deus está presente no espírito. Em primeiro lugar, devemos observar, como dissemos anteriormente, que o próprio Deus não está presente em imagem. De fato, se considerássemos que o homem tenha visto Deus antes de nascer e não mais o vê, teríamos como consequência que o homem lembra-se de um objeto ausente. Mas dizer que Deus está ausente é negar sua onipresença. Este não é o caso, logo, Deus deve sempre estar presente, “ele mesmo”.

Portanto, Deus está sempre “ele mesmo” presente. Mas e quando o homem não pensa em Deus? Ainda assim Deus está presente? Sim, responde Agostinho, Deus está presente na memória, não como realidade passada, mas como realidade presente.

Com isso, chegamos à tese que vínhamos, juntos com Agostinho, defendendo. A memória não contém apenas realidades passadas, ou seja, imagens do que já foi. A memória também contém realidades que não estão em imagens, mas presentes elas mesmas (*res ipsas*).

A fim de examinarmos melhor essa concepção, examinemos o que Agostinho nos diz acerca da memória que temos da memória.

A memória da memória

O termo “memória” possui um significado. Se assim é, podemos nos questionar: ao enunciarmos tal termo, o que surge diante do olhar da mente? A própria memória ou a sua imagem?

Como vínhamos observando, tudo aquilo que pode ser pensado deve estar, de alguma maneira, na memória ou deve ter nela suas partes constituintes. De fato, o doente só é capaz de pensar na saúde porque tem a imagem da saúde na memória. Se nomeamos o Sol, o que temos presente na mente é a imagem do Sol e não o próprio Sol. Ao nomearmos o número, temos presente na mente não a imagem do número, mas o próprio número. Mas retornando à questão inicial: quando nomeamos a memória e entendemos o que isso quer dizer, o que temos presente na mente? A própria memória ou a imagem da memória?

Nomeio os números de que nos servimos para fazer cálculos; e logo estão presentes na minha memória não as suas imagens, mas eles mesmos. Nomeio a imagem do sol e esta está presente na minha memória; não é a imagem da sua imagem que eu recordo, mas a própria imagem. É ela que se



me torna presente, quando a relembro. Nomeio a memória e reconheço o que nomeio. E onde a reconheço senão na própria memória? Acaso também ela está presente a si mesma por meio da sua imagem e não por si mesma? (*Conf.*, X, 15, 23; Agostinho, Agostinho, 397/2004, p. 471)¹⁴.

Lembramos que tudo aquilo que o espírito pode se lembrar, deve estar no espírito. Tudo o que está no espírito pode ter entrado pelas portas dos sentidos ou são realidades que o espírito encontrou em si mesmo. A dificuldade de Agostinho é que tanto os afetos quanto os números e a própria memória possuem em comum o fato de serem realidades que o espírito encontra dentro de si. Todavia, os números estão eles mesmos no espírito. Já os afetos podem estar de dois modos no espírito: vivos, perturbando a alma, ou enquanto imagem, como ocorre quando uma paixão extinta é recordada. A memória guarda apenas a imagem dos afetos e não os próprios afetos. Mas dentro dessa ordem de classificação, como inserir a memória? A resposta de Agostinho é clara: quando nomeamos a memória, o que nos vem à mente não é a imagem da memória, mas a própria memória. Ou seja, a memória lembra-se de si mesma. A memória está na memória. Se me lembro do significado do termo memória é porque tenho memória da própria memória e não de sua imagem.

Mas, refletamos. Quando não pensamos na memória, isso significa que a memória está ausente? Ora, ninguém diria isso. A memória está sempre presente. Portanto, embora a memória guarde eventos passados, a própria memória é sempre presente. Isso só reforça o que vínhamos argumentando. A memória não se resume a um lugar onde foram armazenados os fatos passados, mas também um lugar onde se encontram realidades presentes, realidades “elas mesmas”. Aliás, é justamente essa a grande revolução agostiniana com relação a Plotino (204/5–270), o qual considerava o espírito uma fagulha divina. Segundo Agostinho, essa concepção resultava em heresia, pois identificava o homem e Deus. Por outro lado, Agostinho queria retomar a noção de que Deus não é nada de exterior, de “coisal”. Esse é o problema, Deus está dentro, mas Deus não é o espírito humano. O modelo espacial de Agostinho serve perfeitamente para resolver a questão. Deus está dentro e ao mesmo tempo acima, como um sol interior e espiritual que ilumina o espírito, mas não é o espírito. Cary apresenta bem o problema:

Embora aquém da prova cabal, espero ter oferecido uma forte evidência em favor da afirmação de que ninguém antes de Agostinho concebeu a si mesmo como um espaço interior privado, ao demonstrar que este conceito surgiu como a solução para um problema muito específico que ninguém antes de Agostinho provavelmente tenha tido. O problema de Agostinho é como encontrar Deus dentro da alma, sem afirmar a divindade da alma. Ele quer (como Plotino) encontrar o divino dentro de si e, ao mesmo tempo

¹⁴ *nomino numeros, quibus numeramus; en assunt in memoria mea non imagines eorum, sed ipsi. nomino imaginem solis, et haec adest in memoria mea; neque enim imaginem imaginis eius, sed ipsam recolo: ipsa mihi reminiscenti praesto est. nomino memoriam et agnosco quod nomino. et ubi agnosco nisi in ipsa memoria? num et ipsa per imaginem suam adest ac non per se ipsam?* (*Conf.*, X, 15, 23; Agostinho, 397/2004, p. 470).



afirmar (como um cristão ortodoxo) que o divino é totalmente diferente de si próprio. Ele resolve este problema localizando Deus, não só dentro da alma, mas acima dela (como seu criador), modificando o 'voltar-se para dentro' de Plotino em um movimento em que, primeiro, volta-se para dentro, em seguida, olha-se para cima (Cary, 2000, p. 140, tradução nossa)¹⁵.

Como pudemos observar, a memória não é, de forma alguma, um apêndice ao espírito, ou uma faculdade ao lado das demais, mas é, isto sim, compreendida como constituinte da essência do espírito. A memória continuará, após as *Confissões*, no foco das investigações agostinianas durante anos. Na *Trindade*, a memória será concebida como constituinte da mente (*mens*), ao lado da vontade e da inteligência. E de fato, Agostinho responde, na *Trindade*, a uma série de dificuldades que emergem a partir do modo como ele concebe a memória no livro X das *Confissões*. Uma das dificuldades de Agostinho nas *Confissões* ocorre quando ele, por exemplo, procura raciocinar sobre o que é o esquecimento, e como o esquecimento está na memória.

A memória do esquecimento e o problema da ausência.

Se nós aplicarmos a mesma ordem de raciocínios anteriormente feita no exame de como a memória está na memória, para o caso do esquecimento, chegamos a algumas estranhas conclusões. Ao nomearmos o "esquecimento", sabemos do que se trata. Isso é o fato. Mas de que modo aprendemos o que é o esquecimento? Ora, se conhecemos o esquecimento é porque ele já esteve presente ou está presente.

De que forma poderei dizer que a imagem do esquecimento, e não o próprio esquecimento, é conservada na minha memória, quando me lembro dele? E de que forma direi isto, 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? (*Conf.*, X, 16, 24; Agostinho, 397/2004, p. 473)¹⁶.

Partamos da hipótese de que, ao nomearmos o esquecimento, o que nos vem ao espírito seja a "imagem do esquecimento" e não o próprio esquecimento. Nesse caso, a memória do esquecimento seria comparável à memória do medo. O fato de vivenciarmos o medo deixa

¹⁵ Though it falls short of proof. I hope I have offered strong evidence in favor of the claim that no one before Augustine conceived of the self as a private inner space, by demonstrating that this concept arose as the solution to a quite specific problem that no one before Augustine is likely to have had. Augustine's problem is how to locate God within the soul, without affirming the divinity of the soul. He wants (like Plotinus) to find the divine within the self, while affirming (as an orthodox Christian) that the divine is wholly other than the self. He solves this problem by locating God not only within the soul but above it (as its Creator) thus modifying Plotinus' turn "into the inside" into a movement in then up – first entering within the soul and then looking above it (Cary, 2000, p. 140).

¹⁶ 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.*, XVI, 24; Agostinho, 397/2004, p. 472).



no espírito uma marca, a imagem do medo, a qual poderemos evocá-la a qualquer momento. Mas se transportamos esse caso para o esquecimento, um obstáculo logo surge. Como é possível que o esquecimento deixe sua marca na memória? Afinal, se o esquecimento é a ausência da memória, é inconcebível que ele deixe uma marca na memória, pois sua presença implica, por definição, a ausência da memória. Logo, ao que parece, não há como o esquecimento deixar uma marca na memória. Mas se o esquecimento não pode deixar sua marca na memória, não poderíamos sequer entender o que o termo nos diz.

Ao tratar do esquecimento, uma das dificuldades enfrentadas por Agostinho resulta da maneira razoavelmente indeterminada como ele usa nas *Confissões* o termo memória (*memoria*). Nesta obra, ele ainda não distinguiu com precisão suficiente os sentidos do termo memória, evitando ambiguidades. Designa com a mesma expressão ora faculdade retentiva, ora a faculdade de se lembrar, ora o “lugar” onde estão armazenados os conteúdos da memória. As soluções dos problemas virão quando ele distinguir com mais precisão as diferentes concepções que o próprio termo designa. Entretanto, os problemas que a concepção tópica da memória traz à tona já mostra sua fecundidade, como instrumento intelectual. Interessante notar, além disso, que Agostinho, ao iluminar a fundo os problemas relativos à memória entendida como espaço, chega, por assim dizer, ao limite da metáfora. Pois se tudo que lembramos está em determinado compartimento, o esquecimento também é “algo” que está em algum compartimento. Assim como a memória é “algo” que também está em algum compartimento. Não é difícil perceber que tal modo de se conceber o esquecimento e a memória é insatisfatório e pede uma revisão do que é a memória e um exame crítico dos limites da metáfora. De todo modo, isso só revela o poder teórico da metáfora, pois uma boa teoria deve, além de explicar os fenômenos, abrir os olhos para outros fenômenos e também propor novos problemas.

Conclusão

Esperamos ter mostrado como a aplicação de um modelo espacial para a compreensão da memória inspirou uma rica descrição desta potência, servindo como uma espécie de fio condutor na exploração de Agostinho da faculdade. Essa exploração, como procuramos mostrar, vai até os limites da própria metáfora.

Um primeiro ponto que foi enfatizado é que o modelo da memória-armazém sugere a investigação das “portas de entrada” desse armazém, dos itens presentes no armazém e dos compartimentos desse armazém. Assim, um dos modelos mais simples para se pensar a memória é considerar a mente como uma caixa na qual existem apenas imagens do mundo, com essas imagens dispostas de diferentes formas e com muitas combinações. Esse modelo, que servirá de inspiração ao empirismo na modernidade, ao ver de Agostinho, é insuficiente. Agostinho percebe a insuficiência comparando o que há na “caixa” com as “portas dos sentidos”. É verdade que existem tais gêneros de conteúdos, como “imagens sensíveis”, na



memória, mas estes não são os únicos tipos de conteúdos existentes. Assim, Agostinho, sem que mencione explicitamente, critica essa posição “empírica”. Mais interessante do que o simples fato de criticá-la, é observar o método de raciocínio adotado por Agostinho para ir além dessa posição.

Agostinho parte, em várias ocasiões, sem explicitar o método, da linguagem. Um termo só pode significar algo se este algo estiver, de alguma forma, na memória. Portanto, Agostinho não parte da “experiência sensível” como a única porta de entrada de conteúdos na memória. Se a experiência sensível for incapaz de explicar determinado significado é porque há outra forma experiência que não a sensível. Se definirmos experiência como tudo aquilo que traz algo ou a imagem de algo para dentro do espírito, fica claro que a experiência sensível é apenas uma das portas de entrada da memória.

Assim sendo, Agostinho não negaria que todo termo que tem significado só o tem porque foi dado na experiência. Mas, como procuramos mostrar neste artigo, a experiência sensível é, segundo Agostinho, limitada, de tal sorte que ela, sozinha, é incapaz de explicar o fato de compreendermos o significado de termos como “número”, “que”, “quando”, “o que”, “memória”, “esquecimento”, “Deus”, “retórica”. Se compreendemos o que tais termos significam é porque, de algum modo, experienciamos tais coisas.

De fato, Agostinho está convencido de que muito do que há na memória provém de experiências sensíveis, mas, ao lado desta, é fundamental observar aquilo que poderíamos chamar de experiência inteligível, ou visão da inteligência. A experiência inteligível é capaz de fornecer dados tão autênticos quanto os dados da experiência sensível. Na verdade, os dados da experiência inteligível constituem uma camada superior aos da experiência sensível, pois também os animais possuem esta última, mas apenas o homem a primeira.

A própria prática de investigar a memória é dependente da experiência inteligível. Aprender a vida do espírito e examiná-la é tarefa que apenas seres dotados de inteligência são capazes. Uma vez dotado de introspecção, o homem está em relação não apenas com o mundo, mas consigo mesmo, uma relação de intimidade, todavia sempre observada por Deus. Daí que a memória, compreendida como espaço, terá não apenas uma dimensão de “armazém do espírito”, mas será também como um amplo palácio, dotado de vários compartimentos, inclusive templos e secretos escaninhos. Mas como pode existir na memória um lugar secreto ao próprio espírito?

Isso coloca um novo problema intrincado, pois Agostinho afirma que o espírito não é nem mais amplo, nem menos amplo do que a memória. Agostinho chega mesmo a afirmar que a memória é espírito. Mas a relação exata entre ambos não se encontra plenamente desenvolvida nas *Confissões*. O desenvolvimento desta ideia será mais bem trabalhado em a *Trindade*, obra em que Agostinho apresentará sua visão madura da dinâmica do espírito. É significativo deste processo o fato de que Agostinho, no livro X das *Confissões*, enfatiza a memória, usando, como chave de compreensão, o modelo espacial e que, no livro XI ele venha a focar justamente o tempo tal qual é vivido no espírito. Ora, é justamente as



considerações sobre o tempo que explicitará as dificuldades do modelo espacial para a compreensão da memória.

Esperamos ter fornecido suficientes evidências de que o “modelo espacial” serviu como um instrumento racional e trouxe sugestões metodológicas que propiciou a Agostinho analisar fenômenos que, sem tal modelo, passariam despercebidos.

Referências

- Agostinho. (2004). *Confissões* (Edição bilíngue latim-português; A. do Espírito Santo, J. Beato & M. C. C. S. Pimentel, Trans.). Lisboa: Imprensa nacional-casa da moeda. (Original publicado por volta de 397).
- Agostinho. (2005). *Sobre a trindade* (A. Belmonte, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado por volta de 416).
- Agostinho. (1991). *Confessions* (H. Chadwick, Trad.). Oxford: Oxford University Press. (Original publicado por volta de 397).
- Cary, P. (2000). *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. New York: Oxford University Press.
- Danziger, K. (2008). *Marking the mind: a history of memory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Draaisma, D. (2000). *Metaphors of memory: a history of ideas about the mind* (P. Vicent, Trad.). Cambridge: University Press. (Original publicado em 1995).
- Freud, S. (1952). *A general introduction to psychoanalysis* (J. Riviere, Trad.). New York: Washington Square Press. (Original publicado em 1924).
- Gilson, É. (2006). *Introdução ao estudo de Santo Agostinho* (C. N. A Ayoub, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1946).
- James, W. (1952). *Principles of psychology* (Vol. 1). New York: Holt. (Original publicado em 1890).
- Locke, J. (1959). *An essay concerning human understanding*. New York: Dover. (Original publicado em 1690).
- Platão (1996). *O Banquete* (A. Pinheiro, Trad.). Bauru, SP: Edipro. (Original publicado na primeira metade do século IV).



Nota sobre os autores

Sávio Passafaro Peres é doutor em Psicologia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Campus de Ribeirão Preto, Brasil. Área de pesquisa: história da psicologia. E-mail: savioperes@yahoo.com.br

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

Data de recebimento: 13/04/2011

Data de aceite: 03/05/2012