

UNIVERSIDADE METODISTA SÃO PAULO

FACULDADE DE HUMANIDADES

E

DIREITO

PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA

RELIGIÃO

SUELMA DE SOUZA MORAES

**A DIALÉTICA ENTRE O CONHECIMENTO DE
SI E O CONHECIMENTO DE DEUS NO LIVRO X
DAS *CONFISSÕES* DE SANTO AGOSTINHO**

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2009

SUELMA DE SOUZA MORAES

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**A DIALÉTICA ENTRE O CONHECIMENTO DE
SI E O CONHECIMENTO DE DEUS NO LIVRO X
DAS *CONFISSÕES* DE SANTO AGOSTINHO**

PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, PARA
OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTORA
**ORIENTAÇÃO: PROF. DR. RUI DE
SOUZA JOSGRILBERG**

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2009

SUELMA DE SOUZA MORAES

**A DIALÉTICA ENTRE O CONHECIMENTO DE
SI E O CONHECIMENTO DE DEUS NO LIVRO X
DAS *CONFISSÕES* DE SANTO AGOSTINHO**

TESE APRESENTADA NO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO À UNIVERSIDADE METODISTA
DE SÃO PAULO, PARA OBTENÇÃO DO
GRAU DE DOUTOR.

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO:

DATA DE DEFESA: 29 DE SETEMBRO DE 2009.

RESULTADO: _____.

BANCA EXAMINADORA

PRESIDENTE:

RUI DE SOUZA JOSGRILBERG

PROF. DR.

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

EXAMINADORES:

ETIENNE HIGHET GILSON

PROF. DR.

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO.

DANILO

PROF. DR.

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO.

JORGE GUTIERREZ

PROF. DR.

UNIVERSIDADE MACKENZIE.

FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA

PROF. DR.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.

Dedico esta tese aos meus pais Abel e Jandira, como fruto da perseverança e dedicação que me ensinaram.

“Amo vocês”

AGRADECIMENTOS

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

A CAPES pela bolsa de Doutorado.

Aos meus pais, Abel Moraes e Jandira Moraes.

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

À amiga Cristiane Negreiros com suas dicas de leituras para a pesquisa.

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

Ao meu orientador prof. Rui Josgrilberg de Souza.

Aos colegas do CEPAME nestes últimos anos que muito me inspiraram com as discussões na USP.

Aos professores Moacyr Ayres Novaes e Etienne Alfred Higuét, pelas sugestões feitas ao meu exame de qualificação.

Ao professor Jorge Gutierrez e ao coordenador do curso de filosofia do Mackenzie Marcelo Bueno pelos estágios concedidos em salas de aula.

Ao amigo Antonio Carlos de Melo Magalhães, pelos diálogos acadêmicos.

Por fim, agradeço a Deus e em memória a Genesio Canuto Diniz Filho que sinto no espírito a alegria e orgulho que ele teria por mim.

Grande é a força da memória, imensamente grande, ó meu Deus, santuário amplo e sem limites. Quem lhe chegou ao fundo? E esta é a força do meu espírito e pertence à minha natureza, e nem eu consigo captar tudo o que eu sou. Logo, o espírito é estreito demais para se abarcar a si mesmo: então onde poderá estar o que de si mesmo, ele não abraça? Acaso fora de si mesmo e não dentro de si? Como é que, então, o não abarca? Muita admiração me causa isto, a estupefação apodera-se de mim (...) (*Confissões X*, viii, 15).

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

RESUMO

O conhecimento de si e o conhecimento de Deus estabelecem uma relação fundamental na obra mais conhecida de Agostinho, *Confissões*. O livro X das *Confissões* contém as narrativas centrais para a análise da dialética entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus, que tem como chave de leitura a memória para a constituição do *cogito existencial*. É examinada a relação que existe, no texto narrativo de Agostinho, entre a interpretação da Escritura e a constituição do si, em que há aspectos do discurso interior e abordagem no quadro da teoria narrativa que é dada a partir do conceito de *identidade narrativa*. A constituição do si é desenvolvida na dialética interna do personagem entre a afirmação de si e a negação de si, que apresenta a imanência do homem como característica pessoal e, ao mesmo tempo, o desejo de transcendência daquilo que o ser humano tem de mais íntimo em relação a Deus. Esta é uma análise da tensão existente entre a visão que o ser humano tem da consciência de si e a que ele tem de Deus, na busca pela felicidade.

Palavras-chave: Memória; consciência; *cogito existencial*; identidade narrativa; dialética.

ABSTRACT

Self knowledge and knowledge of God are tightly interwoven in Augustine's *Confessions*. In Book X of this work, various narratives have a key role in the dialectical movement between self knowledge and knowledge of God, whose most important perspective is that of memory as giving form to the *existential cogito*. It is thus examined, in Augustine's narrative, the relationship between the interpretation of the Scriptures and the becoming of the self. One finds in this relationship aspects of the inner discourse and of an *identity-narrative* approach of the narrative theory. The coming-to-be of the self relies on an internal dialectical movement of the character, which balances self acknowledgement against self denial, thus presenting man's immanence as a personal feature and, simultaneously, men's desire for transcending what they value as their most intimate relationship to God. This thesis examines the tension created by the vision man has of self knowledge and the vision man has of God in his search for happiness.

Key-words: memory, self knowledge, existential cogito, identity-narrative, dialectics.

ABREVIACÕES E TRADUÇÕES DE TÍTULOS

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

Antigo Testamento:

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

Novo Testamento:

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

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

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

acad. *De Academicis libri tres*

*Contra Acadêmicos*⁴

an. quant. *De animae quantitate liber unus*

*Sobre a potencialidade da alma*⁵

beata u. *De beata uita líber unus*

*A vida feliz*⁶

conf. *Confessionum libri tredecim*

*Confissões*⁷

diu. qu. *De diuersis quaestionibus octoginta tribus liber unus*

en. Ps. *Enarrationes in Psalmos*

*Comentário aos Salmos*⁸

ep. *Epistulae*

Gn. litt. *De Genesi ad litteram libri duodecim*

*Comentário literal ao Gênesis*⁹

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

³ Cf. bibliografia.

⁴ Tradução Frei Augustinho Belmonte.

⁵ Idem.

⁶ Tradução de Nair de Assis Oliveira.

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

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

⁹ Tradução Frei Augustino Belmonte.

Gn. litt. imp. De Genesi ad litteram liber unus imperfectus

Comentário literal ao Gênesis inacabado¹⁰

Io. eu. tr. In Iohannis evangelium tractatus

Evangelho de S. João – Comentado por Santo Agostinho¹¹

lib. arb. De libero arbítrio libri três

O livre-arbítrio¹²

mag. De magistro liber unus

O mestre¹³

mus. De musica libri sex

ord. De ordine libri duo

Diálogo sobre a ordem¹⁴

retr. Retractationum libri duo

sol. Soliloquiorum libri duo

Solilóquios¹⁵

Trin. De trinitate libri quindecim

A Trindade¹⁶

¹⁰ Idem.

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

¹² Tradução Nair de Assis Oliveira.

¹³ Tradução António Soares Pinheiro.

¹⁴ Tradução de Frei Augustinho Belmonte.

¹⁵ Tradução de Adaury Fioritti.

¹⁶ Tradução Frei Augustino Belmonte.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 – DISCUSSÃO DO CONTEÚDO TEMÁTICO	21
1. 1. Diálogos sobre a temática do conhecimento de si e do conhecimento de Deus.....	21
1.2. Interpretação fenomenológica do movimento existencial: vontade e memória como fundamento do conhecimento	22
1.3. Interpretação filosófica do cogito como fundamento do conhecimento	31
1.3.1 Diálogo sobre o cogito e a vontade em Jolivet, Heidegger, Arendt	38
1.4 Discussões sobre interpretações filosóficas da <i>memoria Dei</i> como fundamento do conhecimento: Lopes Cilleruelo e G. Madec	39
1.5 Interpretação filosófica com base entre a precedência dos conhecimentos de si e de Deus	46
CAPÍTULO 2 – ESTRUTURA NARRATIVA DE CONFISSÕES X	50
2.1 A hermenêutica e as fronteiras do texto – diálogo e dialética	51
2.1.1 A enunciação do si na interdiscursividade das Confissões X e da Escritura	51
2.1.2 A enunciação do si nos atos do discurso.....	59
2.1.3 As Confissões X nas fronteiras da autobiografia – autor e personagem.....	61
2.1.4 Da identidade narrativa à constituição do si em Confissões X	64
2.1.5. Mesmidade e ipseidade	67
2.1.6 A similitude.....	70
2.2 A aproximação da identidade narrativa no livro X das Confissões	71
2.2.1 Questão enigmática da identidade	72
2.2.2 Encadeamento da intriga	73
2.3. Estrutura narrativa da memória para as Confissões	77
2.3.1. O tempo do mundo – a dissipação – Não quem fui	77
2.3.2 O tempo da autoconsciência de si – quem sou e ainda quem sou.....	79
2.3.3. O tempo interno – ainda quem sou	80
2.4 Estilo literário.....	81
2.4.1 Estilo literário das Confissões	81
2.4.2 A constituição do si e a narratividade	84
CAPÍTULO 3 – A HERMENÊUTICA DO SI – A INTERROGAÇÃO A SI MESMO EM BUSCA DO CONHECIMENTO DE DEUS	89
3.1 Introdução	89
3.2 A dialética entre a <i>mesmidade</i> e a <i>ipseidade</i> – O desejo de conhecer a Deus tal como é conhecido	91
3.3 Em busca da identidade <i>mesmidade</i>	103
3.4 Em busca da <i>notitia</i> de si mesmo	113
3.5 A correlação entre o ato de conhecer (<i>noese</i>) e o ato de pensar (<i>cogito</i>) articulado ao desejo na memória	113
3.6 A busca da identidade e a consciência de algo ausente em si-mesmo e presente no outro	115

3.7 A distensão do próprio espírito	119
3.8 A procura do amor em diálogo com o saber de si mesmo	121
3.9 Quid autem amo, cum te amo?	122
3.10 Saber de si mesmo em diálogo com a criação/mundo.....	124
3.11 Interrogação a si mesmo – <i>a intentio mea</i>	125

CAPÍTULO 4 – APORIA DA MEMÓRIA EM VIRTUDE DO ‘COGITO EXISTENCIAL’132

4.1 A força da minha natureza	132
4.1.1 Correlação entre a consciência de si e a memória da recordação	133
4.1.2 A memória de si mesma e a recordação X, viii, 13 – X, xiii, 20	135
4.1.3 Memoria <i>sui</i> (objeto de si mesma) em correlato <i>cogitare</i> (o pensamento)	139
4.2 Memória e esquecimento.....	143
4.3. A linguagem utilizada para desenvolver os termos memória e esquecimento	146
4.4 A busca da vida feliz – <i>Quomodo ergo te quaero, Domine?</i>	154
4.4.1 Amor, memória e vontade – X, xx, 29 à xxii, 32	155
4.5. A procura da cura no confronto daquilo que sou e daquilo que ainda não sou	165

Conclusão176

Referências bibliográficas.....181

Introdução

A dialética entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus

A tese privilegia a leitura hermenêutica do livro X das *Confissões*. Para tanto, examina a relação do texto narrativo entre a interpretação da Escritura e a constituição do si do *cogito existencial*.

O que penso ser inovador são duas interpretações que se correlacionam e se complementam: a *Identidade Narrativa*, desenvolvida por Paul Ricoeur,¹⁷ e o *cogito existencial*. A *Identidade narrativa* analisa a dialética entre a *mesmidade* e a *ipseidade*, que nasce nesta tese com a necessidade de abordar a intenção filosófico-teológica que dissocia e confronta o uso do conceito de identidade. Essa via de análise nos ajuda a refletir sobre o foco central: o desenvolvimento do *cogito existencial* sob o prisma da narrativa. Já o *cogito existencial* ganha seu desenvolvimento e conteúdo a partir da articulação das narrativas e das contribuições de Régis Jolivet, Heidegger, Hannah Arendt, bem como outros autores citados na apresentação inicial da discussão do conteúdo temático, na medida em que apontam para aspectos centrais do pensar a existência.

Esta tese ganha plausibilidade ao elaborar o *cogito existencial* considerando as *Confissões* como o lugar de entrecruzamento daquilo que pode ser denominado como *cogito existencial*, em que este revela o grande esforço de querer alcançar o próprio ser a partir de uma verdade superior. A novidade nas *Confissões* pode ser a busca da verdade acerca de si mesmo, que se apresenta como um enigma diante de si mesmo.

O *cogito existencial* reúne a memória e a vontade como fundamentos do conhecimento, para pensar o agir humano no plano da experiência vivida. A tese

¹⁷ RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991, p.137-166.

apresenta a dialética entre o conhecimento de si e de Deus, a presença de Deus revelada como amor, o próprio espírito e a consciência de si para estruturar o pensamento, a fim de revelar a verdade sobre si mesmo, de atestar sua autenticidade, que implicará em movimentos de reconhecimento sobre o dizer “quem é”.

Esse desenvolvimento sob a perspectiva da narratividade ajuda a refletir sobre a complexidade dos desencadeamentos, de valores existenciais e ideais com os quais o personagem se identifica e se reconhece, e constitui-se na relação com a alteridade.

Por isso a consciência de si se apresenta como o primeiro movimento antes de entrar no campo da memória. O personagem mostra de início o desejo de conhecimento de sua alteridade, de sua ignorância, das obscuridades, passando a estabelecer o correlato entre presença e ausência, consciência e (in) consciência. Após a constatação das dificuldades a serem percorridas – como a fragilidade da consciência humana, a tentação, a enfermidade, a culpa e a falta de autodomínio –, Agostinho entra no campo da memória para compreender a si mesmo.

A proposta desta tese é interpretar a correlação de conhecimentos que são assimétricos, embora se conectem e se correspondam. O conhecimento de si e o conhecimento de Deus são necessários e indispensáveis para o conhecimento de um e de outro. Os conhecimentos são diferentes e desiguais, considerando as naturezas humana e divina. Entretanto, um conhecimento não anula o outro, ou seja, é por existir a dessemelhança que se pode desejar a semelhante com Deus. É a própria imanência que o confronto no próprio desejo pela transcendência e o leva a entender sua alteridade constitutiva na relação “Eu – Tu”.

A tese desenvolve duas hipóteses centrais, que estão intimamente relacionadas:

A primeira hipótese está centrada no problema da *identidade narrativa*, que constitui um aspecto importante para a compreensão das *Confissões*. Na maior parte das vezes, a leitura desconsidera o campo de abordagem da teoria narrativa e sua intencionalidade. De um lado, estabelece um gênero filosófico que situa as *Confissões* a partir de uma leitura que incorrerá em uma identidade que não pode ser vista em sua *ipseidade* responsável, cercada de um esvaziamento totalizante do “eu sou” na completa dissipação, deslocando-se para pura *mesmidade*, neutralidade enquanto tal, sem uma

identificação, chegando à resposta “eu sou nada”. Por outro lado, insere as *Confissões* dentro de um gênero que a qualifica como obra autobiográfica, em que o “eu” passa a assumir o papel preponderante em sua escrita, como se partisse apenas de dados cronológicos e dados históricos objetivos, como no caso de um relato histórico, sem levar em consideração a questão da reflexão sobre a construção da identidade do *si* na relação com o outro. As *Confissões* antecipam em sua complexidade a discussão sobre a distinção entre o *ipse* e o *idem*, e conduzem à constituição *do si*, quando implicam a alteridade em um grau íntimo de compreensão de si mesmo.

A segunda hipótese é que o desenvolvimento para direcionar o percurso do enigma “eu sou”, “quem sou”, encontra-se dentro de um círculo hermenêutico no livro X e isso é possível pela observação da correlação entre a narrativa e o conteúdo filosófico-teológico. O conceito de similitude abre e fecha o livro X com a questão ontológica sobre o princípio de participação de filiação (fundamentado no amor, a caridade), que tem como peso a Cristologia ou a Encarnação de Cristo.

Assim, a *identidade narrativa* nas *Confissões* aponta para uma questão atual, na qual o ser humano está inserido: a identidade é construída a partir das relações, com o outro, com o mundo, visando um campo ético responsável. Como não podemos enquadrar as *Confissões* dentro de um gênero autobiográfico, também não adequamos o conceito de identidade desenvolvido na modernidade e na pós-modernidade como identidade autônoma, solitária e egocêntrica; ao contrário, compreendemos identidade como interdependência de relações, como movimento na história. A constituição do *si* é um constante aprendizado a apropriar-se do conhecimento de si em relação com a alteridade, do permanecer, do mudar, do transformar-se em busca da vida feliz.

O conceito de identidade narrativa supõe que seja possível estabelecer uma distinção entre o *ipse* e o *idem*. É certo que o *ipse* pode apresentar um núcleo mutante próprio de sua identidade, visto que um não anularia o outro, e a permanência, ainda assim, continuaria a existir, ou seja, a própria alteridade na constituição do *si*. O *ipse* se constroi a partir da própria temporalidade do si-próprio, de sua existência; o *idem* seria a neutralização impessoal de uma existência, ou seja, o indivíduo não como uma pessoa, mas como uma entidade neutra. Nas *Confissões*, o *ipse* constroi uma relação de dependência com a *mesmidade*, pelo que são correlatos. A identidade é construída na relação com o outro.

A *similitude* na narrativa aponta para o problema da unidade: ao constatar a temporalidade humana e a vontade no espírito, Agostinho percebe sua dispersão em relação a Deus e uma presença mais permanente a si mesmo, o que causa a falta de unidade. A narrativa apresenta o seguinte problema: o conflito no próprio espírito, a distância no tempo, enquanto dispersão e peregrinação, e a dissipação de si em relação à busca de sua unidade, o mesmo.

O problema pode ser observado na narrativa quando Agostinho afirma o conflito do próprio espírito,¹⁸ atribuindo a esse conflito a ignorância, o desconhecimento de sua capacidade de resistir às tentações, o que traz a ruptura de sua comunhão com Deus, ou seja, de sua unidade; ao mesmo tempo, o coloca em um estado de permanência a si mesmo, que se trata da presença a si mesmo. Aqui temos o problema-chave da narrativa: o próprio personagem é a causa da dispersão. A ele se atribui a falta de unidade e peso, em virtude das tentações, embora tenha como desejo a busca pela unidade.

A narrativa aponta para o obstáculo entre Deus e o homem: as diferenças. Deus, alguém que não pode ser ultrajado, na medida em que é o mesmo, o imutável; o homem, ao contrário, observa em si mesmo a mutabilidade e fragilidade perante as tentações.

A narrativa procura evidenciar os opostos, mas ao mesmo tempo pede por uma relação de identificação “com” e “em direção à” luz divina. Apesar do obstáculo identificado na narrativa, do face a face com Deus, o texto é permeado por uma presença permanente de iluminação para o conhecimento.

Diante dessas dificuldades, a prece para conhecer a Deus *tal como* se é conhecido por Deus deve ser o direcionamento para os questionamentos e as respostas.

Neste trabalho, a memória é inserida à teoria narrativa como fundamentalmente reflexiva e dá-se aí, no campo da memória, a importância do livro X. É por meio da memória que Agostinho faz todo o seu percurso de reflexão sobre “o que sou?”, “quem sou?”, em que busca a conexão proposicional pela memória “de que modo sou”, a fim de revelar o enigma “não quem fui, mas quem já sou e quem ainda sou”.

A identidade narrativa do personagem está intimamente ligada à memória. A memória é desenvolvida de modo a inserir a questão profunda do ser humano, de como pensar a sua existência.

¹⁸ *Confissões* X, v, 7.

A existência do personagem é pensada de um lugar próprio, do “Aí” da memória, em que se combinam os conteúdos da memória de si mesma, a partir de um deslocamento temporal e espacial. A memória faz o entrecruzamento entre a história e a ficção que tem como base a Escritura. O ato de narrar não pode ser compreendido sem a Escritura, pois ela é o fundamento da constituição de sua existência.

A história no texto narrativo compreendido passa pela recordação da memória de si, de conteúdos próprios de seu passado-presente ontológico, que o constitui no presente do presente como filho do homem, Adão, que o direciona para a memória futuro-presente, em que busca pela presença do esquecimento da imitação, ou seja, da sua constituição como filho do homem, Cristo.

Esse desenvolvimento narrativo já marca a própria condição de uma ficção, em que a realidade é desenvolvida na narrativa sob o olhar de suspensão do mundo, mas que não o exclui da representação na realidade dinâmica da qual parte enquanto condição humana com o mundo.

Desse modo, a Escritura entra como mediação no processo narrativo ao se entrelaçar a tessitura do texto das *Confissões* em permanente diálogo de respostas e interpelações sobre *quem é*. O texto narrativo mostra que Agostinho tem uma intimidade com os textos da Escritura e, quando elabora seu pensamento, ele interpreta a própria existência a partir da relação com a fé interpretativa das Escrituras, com os conteúdos da compreensão de sua memória narrativa.

Quais são os acontecimentos que desencadeiam a intriga? A inquietude existencial é o primeiro desencadeamento. Ela se apresenta quando o homem não se conhece inteiramente, e reconhece a própria incompreensão acerca de si mesmo. O *ipse est* (si-próprio) na criatura reflete a própria falta do conhecimento de si mesmo, e procura pela razão de sua existência, da força de sua natureza.

De um lado, o homem não se conhece inteiramente, pois nem o próprio espírito (*ego animus*) que está no homem é capaz de conhecê-lo. Não sendo capaz de conhecer o que é próprio de si, reconhece Deus como único conhecedor de si, ao mesmo tempo em que introduz uma *confessio laudis*, no reconhecimento (*Domine... qui fecisti eum*) de que Deus o fez e, portanto, é o seu conhecedor, e não somente o seu conhecedor, mas também quem o fez. Por outro lado, afirma conhecer alguma coisa de Deus que antes ignorava... É pela mediação do olhar do outro (Deus) e da percepção da presença divina

que Agostinho volta o olhar para si mesmo, ou seja, um outro se instala na reflexão sobre seu discurso ao falar para Deus sobre a ausência da coisa ignorada em si mesmo.

Após ter a consciência do próprio desconhecimento e conhecimento de algo ausente, mas presente no outro, coloca como enigma a visão por meio de um espelho no agora (*nunc*), o presente enigmático, em que pode se ver somente por meio de si mesmo e não numa visão direta do face a face com Deus, em que o outro pode ser visto diretamente; o que Agostinho apresenta como primeiro problema é o *nondum* (ainda-não) da face de Deus, que tem como obstáculo o próprio espelho, que revela a si mesmo a distância, a presença e a ausência a si mesmo e em relação a Deus. A própria imagem se torna um problema a ser perseguido como causa e solução do problema. Assim, passo a estruturar o livro X do seguinte modo:

O livro X abre novo ciclo da temporalidade: o tempo não é percebido por uma temporalidade cronológica de narração dos fatos. Entretanto, trabalha um tempo interno, oscilante entre o *já* e o *ainda*, à procura pela unidade e pela busca da verdade. Tem como fundamento o retorno a si mesmo nos livros de I a IX, passando a estruturar o tempo a partir do tempo experiencial de ressignificações de experiências vividas e organizadas no presente, ao propor a discussão e os questionamentos sobre si mesmo (“quem sou? o que sou agora?”¹⁹ “O que amo quando te amo?”²⁰), ao buscar a compreensão sobre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus; entrelaçando o presente, o passado e o futuro, na busca da verdade no presente (“não o que fui, mas o que já sou e o que ainda sou”²¹), tornando possível uma compreensão do elo entre os dois blocos. Nesse sentido, considerado também enquanto imanente e transcendente, porque vai para além de si mesmo na busca da verdade, já no presente; e para si mesmo no retorno a sua interioridade.

O livro X das *Confissões* chama a atenção, logo de início, para um diálogo com Deus Pai e Criador, crescendo paralelamente na busca por Deus e pela Virtude da alma ao estabelecer que o narrador deseja conhecer a Deus do mesmo modo que é conhecido por Ele. Assim, para conhecer a Deus, propõe o meio, ao se perguntar pelo que ama quando ama a Deus. Mostra a natureza humana do homem e a natureza humana e divina de Cristo. O Verbo assume características de ação na vida humana. Agostinho faz distinções entre interior e exterior, consciência e abismo da consciência. Apela ao

¹⁹ *Confissões* X, iv, 5.

²⁰ *Confissões* X, vi, 8.

²¹ *Confissões* X, iv, 6.

homem interior a esquecer, lembrar, recordar ao contemplar a natureza humana e divina, ao “olhar” a semelhança e a dessemelhança na busca da imagem divina no ser humano. Após passagens detalhadas sobre a memória, segue o exame da consciência da fraqueza humana. Na sequência, o papel de mediador do “Cristo” enquanto homem novamente é afirmado: *Deus em Deus*, o lugar do Verbo na Trindade. Finaliza o livro com a figura do Filho unigênito, no qual há sabedoria e inteligência e afirma reconhecer a imagem de Cristo na imagem humana, pela redenção por meio da consubstanciação da alma em Cristo.

Dado a considerar é o verbo *cogito*, que de início tem o significado de pensar e sofre a transformação e passagem da palavra ainda escrita literalmente, *cogito*, pelo significado de conhecer a redenção. Considero como questão-chave para a narração do movimento da alma sobre o conhecimento de si e de Deus: a memória e a vontade na reflexão sobre a própria existência e o ato do Criador, que os une na obra salvífica.

O tema do conhecimento de si e do conhecimento de Deus tem sido amplamente abordado, sob diferentes perspectivas na área do conhecimento, de cunho filosófico, teológico, psicológico e fenomenológico. Com a intenção de aproximar o leitor ao tema proposto, este trabalho apresenta a discussão do conteúdo temático.

Portanto, a estrutura do primeiro capítulo contempla diálogos sobre a temática do conhecimento de si e o conhecimento de Deus, fundamentados na análise da vontade e da memória e que perpassam as contribuições de alguns autores, mas que deixaram uma lacuna aberta, aquela de que não é contemplada a questão hermenêutica no quadro narrativo; que portanto, Paul Ricoeur traria sua contribuição ao desenvolver a hermenêutica do si, na *identidade narrativa*.

O segundo capítulo considera um aspecto de fundamental importância para estruturar o livro X das Confissões, sob a perspectiva da construção da narrativa, com a possibilidade de leitura a partir de um quadro hermenêutico.

Finalmente, no terceiro e no quarto capítulos, a estrutura de análise propõe como diferencial evidenciar a questão filosófico-teológica a partir da hermenêutica do si, que desenvolve as reflexões sobre o *cogito existencial* que tem como premissa a identidade da constituição do si. Desse modo, procura somar os conhecimentos do campo hermenêutico, a filosofia e a teologia, com a finalidade de abrir uma nova possibilidade de leitura às *Confissões*.

Capítulo 1

Discussão do conteúdo temático

1.1. Diálogos sobre a temática do conhecimento de si e do conhecimento de Deus

Ao longo dos séculos e dos últimos anos, foram desenvolvidos diversos estudos [de cunho filosófico, teológico, psicológico e fenomenológico] a respeito de interpretações sobre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus. Atualmente, no âmbito da Filosofia Medieval, encontramos discussões sobre questões epistemológicas que contemplam a certeza, a racionalidade e o conhecimento; questões metafísicas, antropológicas e ontológicas que têm como problema fundamental a natureza humana ante a afirmação metafísica que defende a bondade de todo ente e a necessidade de explicar a capacidade de praticar o mal associada à liberdade. Ainda hoje, as opiniões e interpretações divergem, porém, ao mesmo tempo, trazem inúmeras contribuições e não se esgotam diante da sede do conhecimento, de modo que seria presunçoso de nossa parte detalhar, de maneira definitiva, uma questão tão complexa. Devido à multiplicidade de definições, tais questões foram reelaboradas e reinterpretadas a partir da ambiguidade de sentidos que elas mesmas provocam.

A polêmica das discussões e interpretações se apresenta ao longo do tempo polarizada e inter-relacionada entre razão e fé, razão e vontade; vontade e memória; *cogito* e memória. A hierarquia de conhecimentos apresenta o conflito de interpretações sobre a precedência dos conhecimentos, isto é, se o conhecimento de Deus precede o conhecimento de si, ou se o conhecimento de si precede o conhecimento de Deus, ou ainda, se são recíprocos. Também devem ser consideradas as discussões no âmbito da subjetividade e da interioridade do conhecimento de si e do conhecimento de Deus, o que tem produzido uma variedade significativa de escritos em que se busca demonstrar o modo de iluminação ou itinerário que conduza a esclarecimentos sobre a temática entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus. Portanto, por motivos metodológicos, as observações serão restringidas apenas à temática que contribui diretamente ao objetivo da tese proposta no livro X das *Confissões*.

Como enfoque direcionado à reflexão sobre a relação entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus no livro X das *Confissões*, oferecemos as seguintes interpretações: interpretação fenomenológica da memória e vontade como fundamento do conhecimento, interpretação filosófica do *cogito* como fundamento do conhecimento e interpretação filosófica da memória como fundamento do conhecimento.

As interpretações seguem um caminho de abertura à análise da *identidade narrativa* nas *Confissões*, sob o prisma da dialética entre o si mesmo e o outro, ao observar a articulação do *cogito existencial* que reúne a memória e a vontade como fundamentos de conhecimento, enquanto pensar e agir humano no plano da experiência vivida. Assim, para submeter essa problemática à análise sobre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus, apresentaremos o problema a partir daquilo que já foi interpretado por alguns autores sobre a vontade, o *cogito* e a memória, pelo fato de considerarmos seus estudos relevantes para a discussão e melhor aprofundamento da questão.

1.2. Interpretação fenomenológica do movimento existencial: vontade e memória como fundamento do conhecimento

Heidegger contribui de modo significativo para a constituição do si na interpretação do livro X das *Confissões* e nos aproxima da dialética da *ipseidade* e da mesmidade ao apresentar uma fenomenologia que contempla a dialética interna do personagem.

Heidegger²² escreve em 1921 *Estudos sobre a mística medieval* e contribui com uma análise crítica de abertura para a compreensão do movimento do sentido existencial no livro X das *Confissões*, na qual desenvolve duas interpretações de compreensão fenomenológicas: a primeira, a historialidade; e a segunda, a fenomenologia da

²²HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. México: Fondo de cultura económica, 1997. Título original: *Phänomenologie des religiösen Lebens: "Augustinus und der Neuplatonismus", "Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik"*, 1995, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt AM Main. Heidegger radicaliza sua compreensão por meio da "vida fática". Nessa problemática, há uma derivação da questão da percepção imanente, ou seja, daquilo que existe sempre em um dado objeto e é inseparável dele. Contudo, Heidegger afirma que essa elaboração de pensamento não deve ser levada a uma abordagem precipitada, em que se pense que a faticidade (isto é, o contrário do histórico-objetivo) é o "subjetivo" e não "científico" que descansa no ponto de vista "subjetivo" e em uma estipulação subjetiva de objetivos e coisas precipitadas. Nem tão pouco a intenção aponta para uma visão global da vida e obra de Agostinho, de modo que as obras não têm que ser entendidas como "expressão da personalidade", em seu sentido expositivo cheio de força plástica, que seja similar a uma intencionalidade plástica (1997, p. 14-16). Esse trabalho de Heidegger foi escrito entre o período de uma série de seminários e conferências sobre Agostinho e o neoplatonismo em 1921, e marca a primeira época heideggeriana em Friburgo e um interregno na segunda em Marburgo. Esse período foi marcado por trabalhos na área da Filosofia Medieval e como parte dos seus estudos, temos essa obra sobre o livro X das *Confissões*: Estudos sobre a mística medieval.

intencionalidade com base na faticidade, em que apresenta as inquietações da fala interior da confissão.

Ele procura concretamente os graus possíveis de interpretação que mostrem a relação com “si mesmo” e que sejam capazes de guiar o interpretar genuíno e convertê-lo em algo especial. Desse modo, procura mostrar como vem fundamentado o *confitère* (confessar-se) e considera como ponto de partida fundamental para a interpretação do livro X: *quaestio mihi factus sum* (converti-me num problema para mim mesmo). Heidegger considera que esse ponto de partida passa a ser algo determinante na interpretação dos nexos entre a experiência do mundo compartilhado e o conhecimento disponível sobre o mundo ao redor, pelo fato de abarcar os “escritos” filosófico-teológicos – sermões, epístolas, polêmicas. Para Heidegger, isso constituirá um novo caráter de conceitos teológicos não somente para a Igreja como também para a Grécia.

Para tanto, apresenta como diferenciais para a interpretação: a memória e a tentação. A memória na interpretação assume o papel daquilo que há no presente como tal, toda vez que a verdade tem invariavelmente “consistência”. Assim, a memória é o ponto de partida como lugar de correspondência, no presente, sempre atribuída aos movimentos existenciais. Os conteúdos da memória somente adquirem importância quando são intérpretes do movimento existencial no presente.

Heidegger desconsidera a presença da memória de Deus como dado fundante e originário na constituição do si mesmo: não há uma metafísica que relacione a memória aos dados da faticidade no presente. Recorre apenas a dados existenciais, experimentados no presente a partir de uma historicidade, para fundamentar uma leitura fenomenológica. Para tanto, a representação de Deus no presente é fundamental para o si-mesmo. Como definição, esta será a medida do si-mesmo: “Quanto mais representação de Deus, tanto mais si-mesmo; quanto mais si-mesmo, tanto mais representação de Deus”.²³

A tentação é o evento do sentido existencial, de como experimentar e viver, o que significa radicalmente a possibilidade de experimentar o si mesmo; é o fenômeno no trânsito da vida, da peregrinação. O medo e o temor são constantes diante da possibilidade de ceder à tentação. A faticidade teria de ser dominada por Deus, o si mesmo possa encontrar sua unicidade e não mais se ver como ser miserável diante do peso de si mesmo que carrega. A tentação é a radicalidade do conflito naquilo que o sujeito vive e experimenta, por isso, o medo e o temor diante do desejo. A dispersão (*defluxus*) é o que o

²³ HEIDEGGER, 1997, p. 105.

leva à divisão, à fragmentação. Portanto, há um movimento existencial contrário a si mesmo, em direção à unidade em busca da vida feliz, visto que a tentação é a constante dispersão, e peso a si mesmo. Paralelamente, o si mesmo busca a cura para suas moléstias, o pecado, que reconhece como parte da constituição do si. Para Heidegger, o si-mesmo em Agostinho, é a faticidade histórica plena do si mesmo no mundo. A faticidade não é determinada a partir de uma objetividade anteposta e assumida posicionalmente, senão na interpretação existencial executada de um “como” do “ser” dos conteúdos existencialmente experimentados.

Para Heidegger, a culpa é a representação mais concreta, de modo que, estando com a liberdade na relação, a possibilidade de erro é permanente. Porém, quem se converte culpável se faz culpável por haver dado ocasião à culpa, porque a culpa não tem uma origem externa e quem cai na tentação é culpável pela tentação.²⁴

Heidegger mostra que a vontade é a questão fundamental para compreender a vida fática no livro X das *Confissões*, em que se apresentam duas faces das vontades ligadas aos prazeres dos sentidos. De um lado, temos os sentidos ligados aos prazeres que apontam para aspectos chamativos da vida em relação com o mundo e para um contramovimento existencial do ser, consigo mesmo e com o mundo. Heidegger apresenta o problema do “eu sou”, que flui na consciência, como resultado da experiência fática que determina o próprio ser, e demonstra a necessidade que Agostinho tem de compreender a transição de seu ser junto às debilidades do prazer, das vontades, com a preocupação em relação ao cotidiano da vida.

A *voluptas* é algo que traz em si uma possibilidade de conhecimento que empurra e faz avançar o *telos* genuíno. Essa possibilidade apresenta a historialidade entre o passado do que foi possível, até o que sou neste haver chegado a ser, o que sou, onde abriga um realizar-se no que ainda poderia chegar a ser. A constituição do ser segue em direção à própria experiência na busca de si mesmo, e no sair ao encontro da *tentatio* (tentação, vista como experiência). Esse experimentar é o si mesmo assumido na plena faticidade.

Por outro lado, Heidegger considera, que existe outra face das vontades dos prazeres dos sentidos, que diz respeito ao gozo do que não se pode gozar. Nessa oposição de sentidos, a vida está sempre na insegurança de sua realização fática. Segundo Heidegger, Agostinho converte em uma vigilância e direcionamento para Deus a vontade e prazer da vida útil, da vivificação do espírito, ou seja, na dispersão do ser em relação a um

²⁴ HEIDEGGER, 1997, p. 113.

contramovimento a *si mesmo* e em um movimento em relação a Deus. Nesse sentido, o experimentar fático é posto a serviço para manter a ordem do Sumo Bem, que oscila entre o perigo do prazer e a constatação de seus efeitos salutares, fazendo com que seja criado um mundo próprio. Para Heidegger, Agostinho exige também uma condição de superioridade em um mundo compartilhado, em que se faz um esforço para impor-se aos demais e à convivência com os demais, o que em ambos os casos pode se tratar de veemência interna da existência, mas também de motivação devida a uma debilidade covarde e de insegurança, que impõe a necessidade de encontrar adesões para caminhar juntos ou de um precaver-se protetor e de pôr em resguardo toda a possibilidade de discussão. Quando cede a essa tentação, o si mesmo se perde em um ponto singular e idiossincrático. E como resultado, o que corresponde a isso é um ganhar ou perder a possibilidade do autoconhecimento à luz de si mesmo.²⁵

Para Heidegger, o que interessa é uma objetividade de Deus a partir dos modos de acesso da própria experiência; ele não se preocupa em fundamentar o problema se tais modos são originários ou não; os modos de acesso atuais é que dão coerência ao problema atual e a própria faticidade da experiência é posta em relação com o problema.

Hannah Arendt contribui com duas obras de alta relevância: a primeira, sua tese de doutorado, publicada em 1929 com o título *O conceito de amor em Agostinho*, na qual é desenvolvida a questão da finitude e do desejo e na qual afirma que o motivo existencial que guiou Agostinho foi o medo;²⁶ suas fundamentações articulam-se entre o tempo, a memória e a vontade. A segunda obra,²⁷ inacabada e datada de 1978, *A vida do espírito*, apresenta o desenvolvimento sobre o “eu interior” e o “livre-arbítrio da vontade” como faculdades distintas do desejo e da razão.

Primeiramente, Hannah Arendt desenvolve *o conceito de amor*, em que temos o desejo e o medo como uma aporia da temporalidade. Arendt²⁸ afirma que o motivo existencial que guiou Agostinho foi o medo. O desejo/vontade é fundamental para entender o pensamento sobre a temporalidade em Agostinho. O medo aparece sempre relacionado à morte, a perda da vida como uma ameaça constante. E aqui encontramos a primeira aporia dentro do tempo, a vontade, pois é aquilo que causa a tensão e ocasiona o medo. O tempo

²⁵ HEIDEGGER, 1997, p. 30-103.

²⁶ ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 48.

²⁷ ARENDT, Hannah. Santo Agostinho, o primeiro filósofo da vontade. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

²⁸ ARENDT, 1997, p. 17-61.

presente vivido é sempre um tempo para a morte e para a vida, porque a vida feliz é a vida que não pode ser perdida e a vida terrestre é uma morte vivente, de modo que existe uma constante inquietação da própria vida e medo do devir e, assim, o presente perde toda a sua quietude e toda possibilidade de prazer. Assim, a vida feliz, em uma primeira instância, encontra-se fora do ser para a morte, ou seja, desta vida terrestre, temporária e vulnerável; nesse viver, conseqüentemente, não há morte e futuro, o que possibilita viver sem a angústia do cuidado e um presente sem devir, considerado como absoluto: a eternidade. A eternidade torna-se o objeto de desejo que harmoniza o ser humano, que projeta a vida feliz para diante de si, à espera de um bem, vindo de fora, processo esse que seria a ultrapassagem orientada para o futuro e estruturada pelo esquecimento de si.

Sob a análise de Arendt, Agostinho afirma que para esperar esse futuro da vida feliz é necessário já tê-la vivido, ter feito essa experiência. É essa particularidade que nos remete ao que é anterior, a um retorno para o passado, em uma articulação retrospectiva que exprime a dupla relação do homem com a vontade, surgindo então a relação de rememoração.

Nesse ponto, entramos em um conceito fundamental na identidade pessoal de Agostinho que nos remete à memória. A memória é vista além de um passado intramundano. É a recordação de uma vida feliz que não se pode conhecer nesta vida. Essa rememoração possibilita recordar em paralelo fatos já vividos. Esse passado rememorado no presente abre uma possibilidade de futuro. Dessa forma, o passado perde seu caráter e, sendo guardado na memória, é trazido ao presente, tornando-se um devir.

Atribuída às causas de medo e perdas, temos a cobiça, que separa o ser humano das beatitudes e que visa o fora de mim, um bem que é tido como algo exterior e que não satisfaz a si mesmo, sendo algo que procura o seu próprio bem. Arendt²⁹ esclarece que na obra de Agostinho, *O livre arbítrio*, há constantemente opostos entre a cobiça e o livre-arbítrio. O livre-arbítrio é definido a partir da autossuficiência que pode ser suprimida e encontrar como expressão do medo a finitude como falta de poder sobre a própria vida; nesse caso, Deus surge como a expressão de plenitude do ser, absolutamente autônomo, que não precisa de um mundo de fora. Arendt relaciona o livre arbítrio como determinação ontológica de Deus correspondente a uma ordenação teológica do todo poderoso.

Arendt apresenta também uma interpretação filosófica sobre o desejo em Santo Agostinho – o desejo ou amor tem de ser direcionado a Deus como fim último, que nasce

²⁹ ARENDT, 1997, p. 27.

da necessidade de ser feliz; porém, uma necessidade existencial instala a problemática da morte com dupla interpretação, em que todo bem ou mal se torna iminente, e o que é iminente, em última análise, se encaminha para a morte. O desejo é interpretado como algo com um fim em si mesmo: a busca do ser em sua existência e essência, uma busca de si mesmo. O desejo se estrutura a partir do objeto que o direciona. Seu caráter específico é o de não ser possuído porque quando possuído o desejo acaba. Mas, ao mesmo tempo, nota-se a tensão entre o querer possuir e o medo da perda do desejo. O medo ameaça a vida feliz, e expõe o ser humano continuamente ao medo da perda e da morte do desejo. Portanto, de acordo com a interpretação de Hannah Arendt, Agostinho trabalha o desejo colocando-o numa categoria da busca de coisas imutáveis e eternas, ou seja, o desejo por Deus.

Na segunda obra de Arendt, seu foco principal é a questão da vontade do espírito. A autora observa que para Agostinho não há ausência de vontade; em toda vontade, há sempre uma escolha do querer envolvido. A liberdade da vontade funda-se em uma força interior de afirmação ou negação que não tem nada a ver com posse. Nesse caso, nem a razão nem o desejo podem dizer-se livres. Para Agostinho, a faculdade de escolha se dará entre querer e não querer; isso tem de ser entendido não como ausência de vontade, mas sob a perspectiva de que há sempre uma vontade envolvida. E esse querer, segundo Agostinho, é algo apresentado exteriormente, por meio dos sentidos do corpo, ou vem ao espírito por meios ocultos, mas o que Agostinho enfatiza é que nenhum desses objetos determina a vontade.

O tema vontade nas *Confissões*, como esclarece Arendt, *são quase totalmente não argumentativas e ricas no que hoje chamamos de descrições “fenomenológicas”*.³⁰ Deste modo, a vontade é caracterizada por Arendt como estatuto fenomenológico. Agostinho dá um passo além de suas conclusões conceituais, afirmando “que o modo de perceber de nosso espírito é um modo que procede apenas por uma sucessão de opostos... e que aprendemos sobre justiça somente tendo a experiência da injustiça, sobre a coragem somente através da covardia”³¹ e acrescenta que o problema encontrava-se na própria faculdade da vontade e não em alguma natureza dual do homem. Assim, passa a travar uma discussão entre o espírito e a vontade. A cisão ocorre na própria vontade; o conflito não surge entre o espírito e a vontade, tampouco entre a carne e o espírito, mas a vontade,

³⁰ ARENDT, 1992, p. 254.

³¹ ARENDT, 1992, p. 254-255.

que é ambígua, irá se duplicar; desse modo, haverá sempre duas vontades antagônicas para se chegar a ter vontade. O problema posto em questão passa a ser o ego volitivo com vontades simultâneas. A busca da cura da vontade é o alvo no livro X das *Confissões*. Posteriormente, Arendt afirma – fundamentando-se em considerações sobre a *Trindade* – que Agostinho dará seu diagnóstico: a vontade final e unificadora que decidirá a conduta de um homem é o Amor.

Arendt chega a uma síntese sobre a questão da vontade em Agostinho. Primeiramente, a cisão da vontade é o conflito e não o diálogo. A vontade não é ruim, nem boa; em segundo lugar, o corpo não é o problema, pois ele é apenas um órgão executivo do espírito. A vontade tem a capacidade de despertar a própria contravontade, porque só pode existir uma competição entre os iguais. Se a vontade fosse plena não poderia ser chamada de vontade; em terceiro lugar, é da natureza da vontade resistir a ela mesma. Finalmente, o que temos em *Confissões* é que não há solução do enigma dessa faculdade de como a faculdade dividida contra si mesma chega a ser plena. É importante ressaltar que as análises de Agostinho desenvolvem um caminho de começo e fim para o conhecimento de si nas *Confissões*, quando Agostinho começa a falar da vontade como uma espécie de Amor. Para Arendt, essa solução foi necessária, uma vez que os conflitos do ego volitivo teriam de ser resolvidos ao final com a necessidade da redenção da vontade ao amor. Nessa fase das reflexões de Agostinho, a graça divina não poderia mais servir, visto que a vontade não era nem boa nem má, e tampouco a graça poderia decidir sobre vontade. Assim, Arendt observa que Agostinho dá nova abordagem ao problema, e investiga a vontade não isolada das outras faculdades do espírito, mas em sua inter-relação com elas. A questão principal é: *qual a função da vontade na vida do espírito como um todo?*³²

Outro dado importante que Arendt aponta é que o final das *Confissões* é visto como a primeira obra mais próxima de *A Trindade*, em que pela primeira vez o dogma teológico do três-em-um é posto como princípio filosófico geral e como tal considera a inter-relação de Ser, Conhecer e Querer, contida e inseparável, a uma vida, um espírito e uma essência. Tratava-se apenas de uma formulação incerta e somente a *Trindade*, a Memória, Intelecto e Vontade aparecerão como tríade do espírito.³³ O que interessa é saber que o “eu” espiritual contém três coisas totalmente inseparáveis e ao mesmo tempo distintas.

³² ARENDT, 1992, p. 258.

³³ ARENDT, 1992, p. 248-267.

A solução dada por Agostinho para o conflito interno da vontade é a transformação da própria vontade em amor que teria o potencial de uma força de união e de maior coesão do que a Vontade, pois o amor seria o próprio agente da ação. O amor teria uma força de não extinção da possibilidade de permanecer imóvel e poder ser desfrutado, ao contrário da vontade, que não se basta. Agostinho passa a contrapor a *vontade* ao amor: a vontade teria o potencial de decidir usar a memória e o intelecto, mas não saberia como utilizá-los para o melhor fim. Para Agostinho, a vontade não é uma faculdade isolada, mas tem uma função, assim como as outras faculdades individuais (memória, intelecto e vontade), que se referem mutuamente e podem encontrar a redenção ao transformar-se em amor. O amor é visto como espécie de vontade duradoura, livre de conflitos, que exige envolvimento da própria vontade, com potencialidade de negar ou afirmar, exatamente porque é livre. Dessa forma, Agostinho fará a comparação do ser humano com a imagem e semelhança de Deus, porque dotado de vontade livre. Para Arendt, a liberdade de espontaneidade é parte inseparável da condição humana. Seu órgão espiritual é a vontade, seu órgão vital é poder pensar, querer e julgar.

Para Heidegger e Hannah Arendt, a dialética interna do personagem entre a mesmidade e a ipseidade é marcada pelo fenômeno da vontade, do querer e não querer; há um conflito no movimento existencial que causa uma cisão do si mesmo. Existe uma procura constante pela unicidade que objetiva a vida feliz, mas que é constantemente ameaçada pela temporalidade e multiplicidade do próprio espírito.

A natureza da vontade é ambígua e o problema em questão consiste no mesmo *ego volitivo* com vontade simultânea. Para Heidegger, a vontade tem como questão fundamental compreender a vida fática, que apresenta duas faces da vontade ligadas aos prazeres do sentido: de um lado, aspectos chamativos da vida em relação ao mundo; de outro, um contramovimento existencial do ser, consigo mesmo e com o mundo. Para Arendt, a liberdade da vontade funda-se em uma força do “eu” interior de afirmação ou negação entre o querer e o não querer e são distintos da razão e do desejo, pois vistos como aspectos fenomenológicos. Nem a razão nem o desejo são livres. A vontade é autônoma e, ao mesmo tempo, não plena, por existir a contravontade. A discussão e o conflito se realizam na própria vontade.

O problema “eu sou” flui na consciência como resultado da experiência fática que determina seu próprio ser. A dispersão do ser é vista sob a perspectiva de um contramovimento em relação a si mesmo e de movimento em direção a Deus. Assim, a

vontade é a possibilidade de conhecimento que avança em direção à divindade em um contramovimento a si mesmo. Ambos, Heidegger e Arendt interpretam, que a vontade é a possibilidade de conhecer a própria finitude e infinitude, a própria temporalidade e eternidade.

Arendt acrescenta, que o objeto de desejo é a eternidade projetada em uma vida feliz para diante de si, e essa ultrapassagem é orientada para o futuro e estruturada no esquecimento de si, que aponta para a memória e a busca de algo já vivido; logo, a um retorno ao passado de uma articulação retrospectiva.

A vontade é o paradoxo da própria fonte de concordância e discordância, que pode inverter o efeito da contingência quando guiada por Deus.

Nesse sentido, Heidegger e Arendt nos fornecem algumas pistas para investigar a constituição do si. A vontade não isolada das outras faculdades do espírito, mas em inter-relação com elas; vontade a memória e a memória ao tempo, o que se deseja no presente é articulado entre o passado e o futuro e o tempo perde seu sentido cronológico e ganha o sentido cosmológico. Para ambos, o medo é o fator determinante do movimento existencial. Heidegger apresenta como hipótese para o movimento da vontade certa veemência interna existencial, mas também uma motivação devida a uma debilidade covarde e de insegurança. Arendt também observa que o medo foi o motivo existencial que guiou Agostinho, e o medo aparece como ameaça à vida feliz. Entretanto, é a própria vontade da permanência do ser que causa a tensão e ocasiona o medo.

Um dado importante a considerar no trabalho de Arendt é que ela observa que Agostinho vê a necessidade da redenção da vontade se transformar em amor, de modo que as análises de Agostinho demonstram que as bases para esse desenvolvimento estão lançadas nas *Confissões* quando seu narrador começa a falar da vontade como uma espécie de amor.

Heidegger e Arendt apresentam uma leitura muito próxima de pensamento sobre a compreensão da vontade que constitui o si-mesmo de Agostinho. É possível observar que há uma identidade própria do personagem colocada em questão a partir da própria condição humana de finitude; essa identidade é marcada pelo forte desejo de negação a si mesmo em função do desejo de completude humana.

A temática apresenta um movimento de inter-relação entre a memória e a vontade, que abre a compreensão do problema do “eu sou”. O trabalho fixará a análise em seu objeto de estudo, na tentativa de compreender como a consciência de si e o tempo fluem,

para fundamentar e estruturar a dialética interna do personagem entre o conhecimento de si e de Deus no livro X das *Confissões*.

1.3. Interpretação filosófica do *cogito* como fundamento do conhecimento

Régis Jolivet,³⁴ professor da Faculdade de Teologia de Lyon, escreveu um artigo sobre “A doutrina agostiniana da iluminação”, em novembro de 1929, em que interpõe à discussão alguns pontos de divergência em sua conclusão, tanto em relação a J. Hessen, quanto em relação à obra de Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, concluída no mesmo ano. Tanto Etienne Gilson quanto J. Hessen, no que se refere à primeira forma de iluminação, admitiam que Agostinho, de início, estava inclinado a aceitar a doutrina platônica da preexistência da alma, o que para Jolivet ainda era apenas uma simples hipótese.

O artigo contribui para a tese com duas questões importantes: a primeira traz a discussão de que o conhecimento é essencialmente dado pela noção da iluminação, participativo e potencializado, assumindo como ponto de difícil conceituação trazer à discussão o modo de iluminação, a fim de colocar luz sobre as bases da teoria agostiniana da iluminação. A segunda questão se refere à interpretação daquilo que denominamos de *cogito existencial*,³⁵ que será de suma importância para a compreensão das bases do conhecimento, que evidencia a força das *Confissões*³⁶ ao desenvolver que é dentro da própria alma que a alma descobre a existência de Deus, tanto que ela sabe a presença invisível no exercício do pensamento. De fato, toda teoria do conhecimento de Agostinho não é apenas uma vasta prova da existência de Deus, colocando em jogo não um sistema de conceitos abstratos, mas a intuição da presença de Deus na alma que pensa a verdade, em que a presença de Deus na alma toca o conhecimento.³⁷

En fait, toute la théorie de la connaissance de Saint Augustin n'est qu'une vaste preuve de l'existence de Dieu, mettant en jeu non un système de concepts abstraits, mais l'intuition de la présence de Dieu dans l'âme qui pense la vérité; ou du moins, si elle met en jeu, par la dialectique exemplariste, un système de concepts abstraits, c'est pour conduire l'âme

³⁴ JOLIVET, R. La Doctrine agostinienne de l'illumination. *Revue de philosophie*. Paris: Marcel Rivière, 1929, p. 382-502.

³⁵ Tal desenvolvimento será de suma importância para o terceiro capítulo deste trabalho, ao evidenciar a correlação existente entre o verbo *cogito* e o verbo *dicere* no livro X das *Confissões*.

³⁶ JOLIVET, 1929, p. 406.

³⁷ *Confissões* X, xxiv, 35.

à l'intuition de plus en plus claire, – obscure et confuse qu'elle est d'abord, – de la présence de Dieu en elle, sous les espèces de la lumière qui l'éclaire.³⁸

Para tanto, Jolivet desenvolve seu artigo a partir dos grandes tratados de argumentação³⁹ em que Agostinho apresenta sua apologia para estabelecer a realidade e a absoluta certeza da iluminação divina. E, como contraponto, apresenta a própria dúvida do “eu sou”.

O primeiro passo como base para fundamentar a ação da iluminação é articular a certeza à verdade e a verdade ao mestre interior. Regis Jolivet mostra o problema sobre “a certeza”, como primeira apologia de argumentação que Agostinho faz contra o erro maniqueu do materialismo e da dúvida cética contra os acadêmicos. Ele destaca, que Agostinho nas *Confissões* apresenta em detalhes o reconhecimento das obras neoplatônicas como via de compreensão da capacidade do ser humano para conhecer a verdade.

Segundo Jolivet, a primeira forma do *cogito* agostiniano é apresentada em *Contra Acadêmicos*, e na obra *A Vida Feliz* composta entre o primeiro e o segundo livro de *Contra Acadêmicos*, em que Agostinho expõe com expressão a ordem do pensamento. O *cogito* parte da certeza de nossa própria existência e, precisamente em *Solilóquios*, é fundamentado o próprio pensamento. Esse argumento de Agostinho retornará em 416, dentro de *A Trindade*. Agostinho demonstra que se as objeções dos cétricos são tiradas das ilusões dos sentidos e dos sonhos, elas fracassam totalmente contra a existência do pensamento. Agostinho está unindo a existência ‘ser’ ao pensamento.

Se, de acordo com Jolivet, já teríamos uma primeira representação do *cogito* de Agostinho em suas primeiras obras, em que os aspectos fundamentais para o desenvolvimento de tal conceito seriam a certeza de nossa própria existência e o próprio pensamento, por que não considerar as *Confissões* como o lugar de entrecruzamento daquilo que pode ser denominado como *cogito existencial*, o pensar a existência?

Conforme Jolivet, Agostinho empreende esforços contra o ceticismo para provar que a verdade existe e que está em nosso poder conhecê-la. A verdade não depende da dúvida ou de quem quer que duvide, mas a própria verdade o domina e se impõe a ele. O problema mais grave sobre a verdade era a compreensão sobre a sabedoria, ou seja, como afirmar uma verdade? Para afirmar a verdade, é preciso remetê-la a uma espécie de julgamento.

³⁸ JOLIVET, 1929, p. 406.

³⁹ *Contra Academicos; trin.; uera rel.; Confissões; lib. arb.; etc.*

Portanto, a sabedoria deve diferenciar na ciência as coisas divinas e humanas que concernem à bondade e têm como questão principal o objetivo de conduzir ao caminho da bondade, o que resulta em ação. Isso nos coloca a caminho de uma dialética que visa à ação do sujeito em seu modo existencial.

Regis Jolivet afirma que, em Agostinho é pelo *cogito* que alcançamos nosso próprio ser, uma verdade superior aos sentidos, esta verdade se manifesta no nosso próprio espírito em relação com o inteligível, e nos liga à verdade superior. Assim, podemos considerar que o livro X das *Confissões* revela grande esforço dentro desta ordem: a de querer alcançar o próprio ser, a partir de uma verdade superior. A novidade nas *Confissões* pode ser a busca da verdade acerca de si mesmo, que Agostinho apresenta como um enigma diante de si.

Assim, a primeira característica da verdade é ser independente do espírito, ou seja, ela se impõe a nós, ela existe antes de nós e, quando nós a descobrimos, a novidade está em nós, e não na verdade.

O primeiro passo a considerar é a existência em si. No livro X (xii, 19) das *Confissões*, a memória da ciência dos números (geometria) e das figuras exemplifica a ideia de que os números independem da experiência sensível: são reais e têm a existência em si. Se passarmos às ciências da ação, que dirigem a produção do bem moral, observado enquanto bem da alma, e bem físico, ou seja, o bem dos corpos, devemos ainda reconhecer que todas as proposições enunciadas implicam a existência de verdadeiras certezas. O que Agostinho faz é apresentar uma regra e senso comum, universal, em que todos estão de acordo. Portanto, torna-se uma certeza de verdade, a apreensão de verdades pelas quais definimos as normas de sabedoria, aos quais se atribuem normas dentro de uma ordem cosmológica hierárquica. A sabedoria é considerada o fim de toda atividade e implica certezas imutáveis, presentes a todos quantos queiram olhar para o interior da alma sob as condições da bondade, às quais aspiram. Nesse sentido, Agostinho torna a sabedoria capaz a todos quantos a queiram. E isso ganha maior sentido quando apresenta Cristo como sabedoria única. Esse desenvolvimento poderemos observar no livro X das *Confissões*, dentro de um círculo hermenêutico narrativo em que, desde o começo, a figura do Cristo é lançada como o modelo a ser imitado. A presença de Deus é colocada por intermédio de Cristo como modelo para humanidade.

Não se trata do mundo das ideias, mas do pensamento divino, de uma verdade imutável e exemplar: Cristo como fundamento último de todas as outras verdades, e essa

mesma ideia se aplica à ideia do Bem absoluto e universal, as ideias da sabedoria são aquelas identificadas com a verdade e a bondade.

Algo a observar seria definir como os julgamentos são formados sob a bondade das coisas que se oferecem aos olhares. Agostinho traz como compreensão que não somos nós que portamos as leis da bondade às quais nos referimos, mas aquilo que vemos de bom em nós. É a partir de nosso próprio espírito que fazemos os julgamentos; por isso, essa é uma das razões pelas quais Agostinho dá tamanha importância à busca da verdade interior. Em todos os julgamentos, estarão implicadas verdades estéticas que dominam nossa inteligência, que se impõem a ela como verdades imutáveis. Dessa forma, para definir o julgamento sobre o objeto, Agostinho recorre a Platão, pela compreensão de dois mundos: o sensível, que nós atingimos pelos olhos corporais e que tocamos com nossas mãos (o que constitui a opinião), e o mundo inteligível, que é propriamente o lugar da verdade e que atingimos pelo espírito (*mente*) – espírito enquanto recepção da verdade porque carregamos essa verdade implícita em nós quando a atingimos pela iluminação divina. Desse modo, todos os argumentos dos céticos poderiam valer contra o primeiro, mas contra o segundo perderiam sua força.

Com o desenvolvimento que Jolivet apresenta, é possível observar que não se trata mais de um contramovimento a si mesmo, mas de um movimento em direção a si mesmo, que faz parte de sua própria natureza em direção à forma mais bela do ser humano. A dialética não se constitui apenas pela negação, mas pela positividade de um bem universal.

O segundo passo apresenta os modos de iluminação: a visão de Deus, o papel dos sentidos.

Jolivet⁴⁰ resume algumas das proposições sobre a “visão de Deus” do seguinte modo: primeiro, não podemos ter nenhum outro conhecimento de Deus que não seja mediato e analógico, resultante do conhecimento prévio das criaturas e da luz iluminadora que procede de Deus. Segundo, não conhecemos Deus por meio das ideias, como conhecemos o modelo pelas imagens, mas as ideias divinas são aquelas dadas na existência do Verbo divino, são o modelo dos objetos inteligíveis que percebemos. Portanto, para Agostinho existe somente uma verdade absolutamente única: todas as verdades que nos são acessíveis pelo conhecimento não são nada mais do que a manifestação múltipla, como os raios do sol que, embora infinitos em número, procedem de uma única fonte. A verdade subsistente não pode ser contemplada por si mesma, mas as ideias que estão em nossa inteligência podem,

⁴⁰ JOLIVET, 1929, p. 425-426.

como luz, esclarecer e nos fazer conhecedores de algo que seja próprio dela mesma. Desse modo, é bem verdade dizer que quem conhece a verdade necessariamente conhece a Deus, de onde toda verdade procede e, nesse sentido, é na luz inteligível que a alma é iluminada e conhece a Deus como primeiro princípio da luz inteligível, como a luz que esclarece as coisas corporais, permitindo-lhe conhecer o sol, a fonte dessa luz. Por último, recebemos de Deus um conhecimento positivo, mais claro que das coisas materiais, posto que é pela luz divina que conhecemos as coisas materiais, e é por meio dessa luz mais consciente que julgamos. Por meio dessa luz, temos a noção e participação da natureza de Deus. Nesse sentido, Agostinho conclui uma apologia tanto contra o ceticismo dos acadêmicos quanto contra o materialismo maniqueísta.

O papel dos sentidos trata de saber como se opera, dentro das almas, a formação das ideias. Podemos supor que as ideias resultam do trabalho que o espírito opera sobre os dados sensíveis, e nos orientam para o sentido de uma teoria da doutrina do conhecimento abstrato, que Deus deposita em nós, por ocasião das impressões sensíveis, e todas as ideias formadas, um certo ineísmo sob diferentes formas, cuja interpretação traz dificuldades de compreensão às obras de Agostinho.

É propriamente nesse ponto que chegamos à questão da discussão que apresenta inúmeras inquietações. No livro X das *Confissões*, a questão aparece no desenvolvimento da memória e esquecimento. O papel da inteligência no conhecimento de si desenvolve uma rejeição da teoria da abstração que parece se orientar dentro de um sentido a uma doutrina ineísta. Isso porque, de fato, o ineísmo foi frequentemente apresentado como a doutrina própria de Agostinho, e é bem verdade que grande número de textos, mesmo que isoladamente, parecem, de início, justificar tal opinião. É certo que Agostinho, em seus primeiros escritos, afirmou que a alma, desde o nascimento, carregava consigo todos os seus conhecimentos. Mas essa doutrina desaparece rapidamente das obras de Agostinho, o que ocorrerá no *De Magistro* – que devolve o sentido da aquisição da ciência –, não pela reminiscência propriamente dita, mas pela iluminação; nessa obra, Agostinho faz a passagem da reminiscência à iluminação, o que incita questionamentos. Para Agostinho, o problema da iluminação não é propriamente aquele da formação dos conceitos, mas o problema da verdade dos julgamentos. Sob o mesmo ponto de vista, encontra-se a formação das ideias, pois a doutrina de Agostinho permanece estranha a toda teoria do

conhecimento abstrato, e reivindica para as criaturas o exercício de suas próprias atividades.⁴¹

Desse modo, Agostinho critica a doutrina platônica da reminiscência, segundo a qual o conhecimento não seria, pela ocasião das percepções sensíveis, uma evocação de ideias contempladas pela alma em uma existência anterior a sua união ao corpo. Assim, conhecer não seria outra coisa que não se lembrar. Para Jolivet, Agostinho repele essa concepção, salientando que, se a ciência não foi uma reminiscência de coisas anteriormente conhecidas, e provisoriamente esquecidas, nós não compreenderíamos que todos os homens, ou quase todos, quando são convenientemente interrogados, sejam capazes de se elevar ao conhecimento científico, porque é necessário supor, nesse caso, como exemplo em *Menon*, que tinha a geometria em sua primeira vida. Entretanto, para Agostinho, a alma está unida ao corpo, e a cada parte do corpo, não apenas a título de forma. Agostinho descarta notadamente a teoria ineísta e a substitui pela sua própria doutrina da iluminação. Ora, segundo essa doutrina, o conhecimento não pode se explicar por um contato único, seja antes da existência terrestre da alma, seja no momento da infusão da alma nos corpos, mas por meio de um contato contínuo com Deus, que renova constantemente cada um de nossos atos intelectuais. A favor do ineísmo, há textos de *A Trindade* em que Agostinho fala da memória, sobretudo aquela memória que os animais não possuem, a saber, aquela na qual as coisas inteligíveis estão contidas, de tal sorte que elas veem a alma pelo canal dos sentidos. Esse texto não implicaria necessariamente o ineísmo, o que de início seria contraditório, posto que, de outra parte, o contexto mostra que Agostinho quer afirmar somente que as ideias das coisas inteligíveis não podem vir dos sentidos. A definição que Agostinho dá ao conhecimento sensível é de algo mutável, que ressignifica os objetos quando somos afetados por objetos exteriores. Entretanto, a memória os possui. Então, elas veem de outro lugar. Jolivet questiona: como? Segundo o autor, Agostinho não deixa isso claro, e essa é a questão do modo de iluminação que está em jogo, ou seja, da passagem em questão.

O que parece dúbio é que Agostinho não conheça o ineísmo, no sentido estrito da palavra, a qual implica a doutrina platônica da preexistência das almas, como condição da reminiscência, ou seja, com seu corolário da existência anterior das almas, em que várias passagens nos inclinam a crer, como a que está em *Solilóquios* II, XX. Talvez seja mais fácil admitir que Agostinho preconize aqui uma forma de iluminação divina que logo

⁴¹ JOLIVET, 1929, p. 445-446.

abandonará, a saber, aquela que supõe a criação simultânea com a alma – seja em Adão, na hipótese traducionista, seja em cada homem particular, na hipótese criacionista – das ideias inteligíveis. Nesse caso, o que é precisamente do ineísmo será que todo conhecimento é efetivamente uma reminiscência, ou seja, uma rememoração de uma ciência interior à alma desde sua criação por Deus.

Segundo Jolivet, tal interpretação poderia parecer improvável, ao considerarmos os mesmos termos utilizados por Agostinho para retratar a asserção de *Solilóquios*, que se opõe efetivamente como afirmação da preexistência das almas. Sua doutrina definitiva será a iluminação, fundamentada segundo a aquisição da ciência que se explica pela presença da luz da razão eterna na inteligência. Por outro lado, o termo esquecimento, apresentado em *Solilóquios*, se aplicaria muito mal ao caso do ineísmo, já que este seria o centro da teoria platônica da reminiscência.

Esses argumentos são fortes, mas não parecem decisivos. De fato, observa-se que Agostinho se opõe à reminiscência platônica pela iluminação da alma pela presença da luz eterna. As *Retratações* marcam a oposição das duas doutrinas: da reminiscência platônica e da iluminação pela presença na alma da luz eterna, porém, notadamente *Solilóquios* propõem essa última doutrina, e pelo mesmo fato excluem a primeira.

Se essa interpretação é exata, o texto *De Quantitate Animae* também mostra que Agostinho estava propenso a acreditar na doutrina da preexistência das almas, o que não significaria nada mais que uma doutrina de ineísmo, que todas as noções das ciências seriam infundidas na alma no mesmo momento de sua criação por Deus. Contudo, há evidências, em outros textos, que Agostinho toma com rigor de termos, e não diz outra coisa. Em *Retratações* I, VIII, Agostinho explica que a solução ao problema está na doutrina da conexão da alma e das verdades eternas. Existe também uma carta a Nebrídio, escrita no início do ano de 389, em que Agostinho parece ter bem em mente a doutrina platônica. Ele escreve:

Indiscutivelmente se levantam contra a famosa descoberta socrática, segundo a qual isto que nós aprendemos não vem em nossa alma como alguma coisa de novo, mas a título de lembrança, chamada pela memória. Eles se opõem a esta doutrina que não existe memória do passado, neste caso que, segundo o próprio Platão, tudo aquilo que aprendemos pelo exercício da inteligência sobre as realidades que não perecem, e por consequência, que não podem pertencer ao passado. Mas eles não afirmam que exista um bem lá dentro de alguma coisa que pertence ao passado, a saber: a visão que nós tínhamos antigamente destas coisas eternas. Isto é porque nós estamos fora delas, e que estamos prontos a

considerar outras coisas, que devemos, para as conhecer, as rever, ou seja, as chamar na memória pela reminiscência (Epistola 7, c. i, n. 2, t. 2, col 11b).⁴²

Realmente devemos ler nessas linhas uma afirmação da preexistência, ou admitir que Santo Agostinho não sonhe que exista tal transposição da doutrina platônica, cujo essencial seria, entretanto, conservado, a saber, que aprender é apenas lembrar, não por consequência da preexistência da alma, mas por reviver as ideias infusas na alma no momento de sua criação por Deus?

1.3.1. Diálogo sobre o *cogito* e a vontade em Jolivet, Heidegger, Arendt

Jolivet afirma que, na obra de Agostinho, é pelo *cogito* que alcançamos nosso próprio ser, e existe uma verdade superior aos sentidos, qual seja a de que é pelo nosso próprio espírito, em relação com o absoluto do ser e do inteligível, que estamos ligados a essa verdade superior. Para Heidegger, é a vontade que traz a possibilidade de conhecimento do nosso ser, e os prazeres dos sentidos apontam para os aspectos chamativos da vida. O *cogito* em Heidegger é a articulação da historicidade entre o passado que foi possível, até o que sou nesse haver chegado a ser, o que sou, em que abriga um realizar-se no que ainda poderei ser. A constituição do ser segue em direção à própria experiência na busca do si mesmo, em que experimentar e confrontar-se com a tentação é assumir a própria existência.

Para Jolivet, a primeira característica da verdade é que ela é independente do espírito, ou seja, ela se impõe a nós, ela existe antes de nós, e quando nós a descobrimos, a novidade está em nós, e não nela. A verdade é apresentada como algo em nosso poder de conhecer, de modo que está em nossa posse o conhecimento, pois a verdade se impõe à dúvida. Mas o problema se coloca ao tentar compreender a sabedoria: como afirmar uma verdade? Essa verdade deverá conduzir ao caminho da bondade, ou seja, da escolha do bem. Como alcançar a vida feliz? O conhecimento sobre a certeza do pensamento, a verdade, está implícito no pensamento. No entanto, o que importa para Agostinho é a revelação dessa sabedoria, que resulta em apreensão do conhecimento. Arendt também aponta para um conhecimento implícito, de um já ter vivido, que remete a uma experiência

⁴² JOLIVET, 1929, p. 451.

anterior, de reenvio ao passado e articulação retrospectiva que exprime a dupla relação à vontade, ao mesmo tempo em que ela aponta uma auto-suficiência que não pode ser plena, e não tem a posse.

1.4. Discussões sobre interpretações filosóficas da *memoria Dei* como fundamento do conhecimento: Lopes Cilleruelo e Goulven Madec

A memória suscita algumas discussões com a utilização do termo recordação, (*recordatur*) como *memoria Dei*. É importante pontuar a discussão sobre a recordação nas *Confissões* porque é um termo muito utilizado na construção narrativa do livro X.

A discussão em foco pelos autores é sobre o papel da memória na teoria do conhecimento, que basicamente se divide na utilização de dois conceitos sobre o termo *recordatur* (lembrar, recordar, trazer à memória): “hábito natural inconsciente” e “exercício consciente”.

P. Lopes Cilleruelo⁴³ desenvolve uma metafísica cristã e pontua alguns aspectos centrais sobre a exposição do termo *memoria Dei*.

“Os seres respondem à ideia que Deus tem sobre eles, porque antes de existirem em sua própria natureza, existem como ideias em Deus e são vida e luz no Verbo” (CILLERUELO, 1954, p. 449. Cilleruelo atribui a essa ideia o princípio formal, que tem como primeiro princípio eficiente o desígnio do Pai. O Pai cria pelo Verbo, e cria no Espírito Santo, isto é, cria dotando a cada ser de uma “ordem” característica. Essa “ordem” é o segundo princípio eficiente dos seres capaz de desenvolver as potencialidades características de cada ser e de levá-los até a perfeição (*De Gen. ad litte.*, VI, xvi, 25ss.).

Para Cilleruelo, o princípio eficiente que atua no homem é o racional, pelo conhecimento: “o homem tem de ver em Deus a ideia que Deus tem dele, para poder desenvolvê-la”. Essa ideia tornou-se obscura após o pecado original; Agostinho, preocupado com o problema, voltou sobre ele mais uma vez. No fim do livro *De Trinitate*, designou com o nome de *memoria Dei* essa faculdade humana para ver a Deus de um modo distinto. A *memoria Dei* está ligada a um entendimento e vontade, que normalmente são apreendidas como faculdades atuais, conscientes, psicológicas, iniciadas por um

⁴³ CILLERUELO, P. Lope. *La memoria Dei* según San Agustín. *Augustinus Magister*, I. Paris, 1954, p. 499-509.

cogitatio e por um *intentio*. Em outras palavras, a memória é um entendimento habitual, um entendimento do passado.⁴⁴

Para tanto, conforme Jolivet, Agostinho desenvolve o método interno e implícito, em que o autor entende que, antes de mais demonstrações, é imprescindível passar pela *memória sui*.⁴⁵ a) Começa no homem, verificando um apetite natural de felicidade ideal e perfeita; esse apetite não está ligado somente à experiência, mas a toda experiência individual e universal e está ligado também à verdade. Ambos, o individual e o universal são revelação de outro apetite de unidade mais profunda, que se manifestam nos instintos humanos e juízos naturais, chamados instintos de conservação, poder, egoísmo, coesão, adaptação, compensação, vida, que são expressões de apetite de unidade. O apetite de felicidade se relaciona com uma vontade, o apetite da verdade está ligado a um entendimento e o apetite de unidade exige uma memória.⁴⁶ b) Todo apetite se apoia em um conhecimento. Logo, o homem conhece a felicidade-verdade-unidade, e não por recordação pessoal, mas por sua própria natureza.⁴⁷ c) Objetivamente, essa felicidade-verdade-unidade se identifica com Deus e o objeto adequado do homem é o ser, Deus.⁴⁸ d) Como o homem conhece essa felicidade-verdade-unidade? Não pelo pensamento (*cogitatione*), tão pouco pela vontade (*intentione, attentione*). Logo, tem de conhecê-la por faculdade anterior à vontade atual e ao pensamento atual.⁴⁹

Conforme Cilleruelo, a existência da *memoria Dei* tem vários eixos correntes: 1) apetite e conhecimento da felicidade-verdade-unidade; 2) conhecimentos elementares, universais, comuns, ou seja, naturais; 3) presença da anamnese platônica, de modo que o homem não produz a verdade, mas a descobre e percebe (*De Magistro; Ep. 118; De Trinitate*); nesse sentido, o pensamento é visto como *notitia*, uma fonte geradora, imagem e expressão; 4) existe um contraste entre a verdade (imutável e eterna) e a razão humana (temporal e mutável); 5) formas de conhecer: intuição (evidência infalível) e raciocínio (certeza); 6) a *memoria Dei* tem princípios fundamentais: o primeiro é o princípio de movimento, que é o movimento dos membros no corpo, do corpo na alma e da alma em Deus, ligado ao equilíbrio e desequilíbrio de humores; e Deus é a causa definitiva de todas

⁴⁴ Citarei apenas algumas das passagens apresentada pelo autor; *Confissões* X, x, 17s., *trin.* XII, xv, 24; *an. quant.* XXXIII, 70-79 etc.

⁴⁵ *Confissões* X, ix, 16; X, xvii, 26.

⁴⁶ *Confissões* X, xx, 29; X, xxiii, 33ss.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Confissões* X, ix, 16; Xxvii, 26.

⁴⁹ *Confissões* X, x, 17; *De Trinitate*, XII, xv, 24; IX, iv,4; XIV,x,13,s. Há várias notas e textos paralelos: observar o texto do autor, *La memoria Dei según San Agustín.*

as coisas. A *memoria Dei* se apresenta como laço de união do homem com Deus. Nela, não se conta o tempo nem o movimento, entretanto, a razão tem um processo psicológico e lógico. O movimento gnosiológico é possível graças a uma sujeição da *memoria Dei* a Deus, é interpretada como conexão natural, do mesmo modo que a autoconsciência é possível graças ao conhecimento habitual que a alma tem de si mesma. A aplicação desse princípio é chamada de princípio de participação e o princípio de subordinação é um princípio de contato, de onde advém um escalonamento de hierarquias. É mediante a *memoria Dei* que a verdade preside todos os juízos e a sua luz verifica a evidência das verdades. Por meio da memória se explicam vários fenômenos, como o caráter comum, eterno e normativo da verdade, o valor de nossas ideias e juízos, apesar de nossa natureza mutável e temporal.

O segundo princípio é o princípio de imagem: a verdade humana não é original, mas produzida. O entendimento é um princípio de causa e modo. O homem é a imagem de Deus, enquanto Deus é conhecedor do bem e do mal, assim é capaz de perceber o mundo eterno, imutável, absoluto e participar dele. O entendimento somente percebe por meio do *cogitatio*, que supõe um princípio prévio para que produza o verbo. Na *memoria Dei* estão as *notitias* (conhecimentos latentes).

O objeto da memória é Deus, compreendido por felicidade-verdade-uniidade, que o homem anseia e conhece, e no qual temos as primeiras noções elementares e transcendentais, que são a luz de toda a vida racional: ser, unidade, modo, número; verdade, sabedoria, proporção, relação, beleza, harmonia, semelhança; felicidade, bondade, ordem, obrigatoriedade, lei, causalidade; temporalidade, eternidade, espacialidade. Sem tais noções, não seriam possíveis a abstração nem a experiência. Os objetos sensíveis são exemplos e não fontes de tais noções. Entretanto, essas noções não são ideias, senão algo recebido como expressão intelectual. Agostinho cita outras noções como extensão das primeiras: prudência, justiça, coragem, temperança, fé, caridade. Desse modo, é na *memoria Dei* que os primeiros princípios eternos se formam como noções elementares. Estes são objetos da *memoria Dei* e não do entendimento. Agostinho divide os primeiros princípios em princípios teóricos e normativos: o teórico é como é, já o normativo pode ser de outro modo. Embora refute a *anamnese* platônica, continua admitindo que um homem pode inventar por si mesmo os princípios da geometria, das ciências liberais, matemáticas,

inteligíveis.⁵⁰ Entretanto, há uma segunda classe de princípios que pertencem ao normativo: a dialética, a estética, a moral, o direito, as ciências normativas, e estes princípios se impõe naturalmente ao homem. Supondo Agostinho que tais noções e princípios compreendem implicitamente tudo aquilo que precisa da corporeidade e das imagens, ou seja, todo campo é puramente inteligível.⁵¹

Madec,⁵² em *Pour et contre la “memoria Dei”*, elabora uma crítica à exposição fiel de J. Morán ao desenvolvimento de L. Cilleruelo da nova teoria que consiste em colocar à luz um *a priori* agostiniano do conhecimento sobre a *memoria Dei*, como “hábito natural inconsciente” de uma ordem metafísica e não psicológica, o lugar das noções que se devem guardar para não serem confundidas com as ideias.

Para Madec, as expressões nos textos citados, enquanto *memoria Dei* no sentido explícito em *A Trindade XIV*, xii, 15; *Confissões X*, xxv, 36 e *A Trindade XIV*, xv, 21, existe uma ambiguidade que provoca uma confusão entre os termos presença e consciência.

A questão para ele é saber se pode aplicar a fórmula *memoria Dei* atribuída como “hábito natural inconsciente”? Pois entende que não se trata de um “hábito natural inconsciente”, e sim de “exercício consciente”.

Cilleruelo encontrou um exemplo em *Confissões VII*, xvii, 23: “sed mecum erat memoria tui”, em que a *memoria Dei* seria o princípio de julgamento, o que Madec não admite, pois considera a *memoria Dei* simplesmente como lembrança de Deus que permanece em Agostinho. Portanto, para Madec não se tratava de um pressentimento, mas de um pós-sentimento.

Outra questão que Madec apresenta é a afirmação feita por Morán, de que para Agostinho a memória é o mesmo que entendimento e vontade – pré-consciente e inconsciente de Deus. Para Madec, trata-se antes de uma contradição que os dois autores atribuíram ao texto do livro X das *Confissões* como meio de interpretação fundamental e aos livros X e XIV de *A Trindade*.

Madec crê, entretanto, compreender por que os dois autores pretendem que o nome seja indiferente: o que importa para eles é estabelecer a noética agostiniana que está fundamentada sobre um conhecimento implícito, sobre um *nosse* prévio ao *cogitare*.

⁵⁰ *Confissões X*, xii, 19.

⁵¹ *Confissões X*, xii, 19.

⁵² MADEC, G. *Memoria Dei pour et contre la memoria Dei*. *Revue des Études augustiniennes*, 1965, p. 89-92.

Contudo, essa não é uma razão suficiente para falar indiferentemente sobre memória, entendimento e vontade; embora esse conhecimento tenha algum modo pré-consciente ou mais ou menos reflexivo, a própria memória trata desse conhecimento implícito da alma por ela mesma e a *notitia* não é a própria memória. Do mesmo modo, Agostinho enfatiza a necessidade que o homem tem de recordar Deus, posto que é em Deus que a alma tem a vida, o movimento e o ser. O problema não é concordar se encontramos a presença de Deus no fundo da alma, mas se não haveria confusão entre presença e consciência. O fato seria uma vez mais confundirmos os dois termos.

Para Madec, não ficou evidente que o conhecimento latente, assegurado pela presença transcendente de Deus ao espírito, possa ser chamado *memoria Dei*, embora traga como citação Gilson, quando afirma que “a memória de Deus na alma não é um caso particular da onipresença de Deus das coisas”, e se refira a Guitton, que fala de uma certa “reminiscência que Agostinho chamara memória de Deus”. Para Madec, não estava certo que Agostinho poderia utilizar o termo facilmente na fórmula *memoria Dei* para designar um “hábito natural inconsciente”. Entretanto, Madec reconhece que parece que, de fato, o genitivo da relação *Dei* conota normalmente, senão necessariamente, o sentido ativo da memória: a *memoria Dei* evoca espontaneamente, isto é, se não há um abuso na relação ativa do espírito com Deus, o ato de lembrar de Deus; esse sentido é óbvio quando se trata da alma reformada à imagem de Deus, da alma que se lembra de Deus, que a compreende e a ama. Mas, se *memoria Dei* significa normalmente se lembrar de Deus, ou seja, tomar consciência e prestar atenção à presença perpétua de Deus, como escreve Gilson, esse não é um estado fácil de empregar essa mesma expressão para designar uma presença inconsciente, análoga a uma lembrança esquecida, refugiada nas profundezas da memória. São de fato exemplos de lembranças esquecidas, como a dracma perdida, que permitiram a Agostinho evocar essa presença-ausência de Deus. Contudo, para Madec, a interpretação mais aceita para essa passagem de do livro X das *Confissões* a de M. N. Cadex, que interpreta justamente como esquecimento, em uma tentativa de Agostinho de aclarar os eventos psicológicos da presença de Deus na alma.

Cilleruelo,⁵³ em *Por qué – memoria Dei?*, responde à crítica do artigo de Madec sobre os pontos de divergência sobre a questão da *memoria Dei*, na qual Madec recusou aceitar o termo *memoria Dei* no sentido de “hábito natural inconsciente”, ao advertir que o

⁵³ CILLERUELO, Lope. *Por qué memoria Dei?* *Revue des Études Augustiniennes*. Madrid, 1964, p. 289-294.

emprego ao termo *recordatur* falava apenas de um exercício consciente e não de um “hábito natural inconsciente”.

Cilleruelo apresenta como ponto de partida a função metafísica e inconsciente da memória, enquanto anamnese platônica, na obra *O livre-arbítrio*, entretanto, não se trata de defender que Agostinho mantenha a anamnese platônica, mas de admitir a possibilidade como explicação de uma noética fundamentalmente estoica, que Agostinho havia estudado em Cícero.

Desse modo, apresenta um caminho para compreensão: 1) Agostinho aceita a experiência de Menon de Platão: em que saber é recordar, problema da memória, como “hábito natural inconsciente”. Porque, Agostinho ainda não havia aplicado a teoria estoica à noção impressa da teoria platônica de anamnese; 2) Agostinho relaciona anamnese ao tratar a lei eterna; 3) A lei eterna está impressa na mente. Não é expressa ainda, já que a expressão significa forma, de modo que um conhecimento impresso é inconsciente, habitual, natural, ou *a priori*; 4) Os homens têm acesso à lei eterna; 5) Memória é, pois, impressão, embora *intellectus* seja expressão. Memória é um modo de estar nas noções impressas, como *intellectus* é um modo de estar nas noções expressas; 6) Logo, as noções estão na memória como “hábito natural inconsciente”, uma memória.

Assim, na obra *O livre-arbítrio*, Agostinho tratava de explicar as noções estoicas, segundo o neoplatonismo, para acolher os benefícios de um mundo eterno, porém, não se fixava nas análises da memória. Na época de transição, quando passa para as *Confissões*, Agostinho já não cria mais na anamnese platônica, mas aceita a experiência de Menon. Isso demonstra que já tem uma explicação ou teoria própria.

Agostinho pensa entrar em si mesmo, conforme o método platônico. Porém, não pode entrar em si mesmo, a não ser guiado pela verdade. É a primeira vez que entra em si mesmo, no sentido platônico e filosófico, e que necessita de uma experiência anterior ou de uma consciência anterior. Percebia o mundo da experiência interna, como o mundo interior, como simples consciência, senão para expressar a noção de ser. Ao revelar tal conceito, mostra a si mesmo o conceito de aderência ou participação. E Agostinho lança o termo *mecum erat memória Tui*,⁵⁴ que é o termo utilizado por Agostinho. Agostinho consegue superar o materialismo sem pensar em imagens, porém, recai de novo no mundo experimental em que situa a *memoria Dei*.

⁵⁴ CILLERUELO, 1964, p. 291.

Para Cilleruelo,⁵⁵ Agostinho busca a Deus e o encontra ao final da memória. Porém, o que encontra são noções elementares – ser, essência, natureza, verdade, felicidade. Tais noções são empíricas, e não vêm de experiência alguma.⁵⁶ Não as conhecemos, somente as reconhecemos.⁵⁷

O que Cilleruelo pretende marcar é o desenvolvimento metafísico na forma da “memória”, da presença de Deus que antecede todo conhecimento e criação, embora diga não desconsiderar outros desenvolvimentos nas *Confissões*, como o aspecto psicológico e empírico.

A discussão sobre a *memoria Dei* apresenta uma questão-chave para leitura das *Confissões*. Ela nos coloca no centro da discussão, em que temos de dar uma opinião em relação a qual caminho seguir para interpretação do livro X das *Confissões*, embora não tenha nascido aqui o ponto de partida para interpretá-lo. Mas, ao desenvolver a leitura hermenêutica, foi possível observar que havia uma interdiscursividade muito forte ligada aos textos da Escritura e das *Confissões*, daí a decorrência do princípio de participação, de filiação, que poderá ser melhor detalhado nos capítulos que desenvolvem a construção narrativa.

Apenas para situar o leitor, a própria narrativa impõe considerar ambas as interpretações no desenvolvimento do texto, tanto o “hábito natural inconsciente” quanto o “exercício consciente”.

A priori, temos a construção de uma narrativa que é tecida sob a identidade de um personagem que revela a fé por meio de diálogos com Deus. Sua prece é a expressão da relação com Deus, e nessa expressão já demonstra, no início do livro X, uma relação íntima e profunda com o seu conhecedor, de que o seu conhecedor (Deus) conhece o abismo de sua consciência. Ao mesmo tempo, a narrativa desenvolve um exercício consciente da memória em busca de respostas em direção ao conhecimento de Deus, mas que, desde o início da narrativa, deixa clara a dependência da iluminação de Deus e atribui o conhecimento adquirido à luz de Deus, que pode se tratar da potencialização de um conhecimento implícito, que não desconsidere um exercício consciente, a questão implícita seria como ter a consciência de um dado originário, ou seja, de um conhecimento que o precede. Desse modo, voltamos à origem do conhecimento como *memoria Dei*: Deus é quem tem o primeiro ato, na formação da alma, que interpela o ser humano; Deus é quem o

⁵⁵ CILLERUELO, 1964, p. 292

⁵⁶ *Confissões* X, x, 17.

⁵⁷ *Confissões* X, xi, 18.

busca e o ama, e é esse movimento que o leva à tomada de exercício consciente em resposta a Deus. Na realidade, o conflito da discussão acima tenta estabelecer um enquadramento ao pensamento de Agostinho, metafísico ou psicológico.

1.5. Interpretação filosófica com base na precedência dos conhecimentos de si e de Deus

Outra discussão a considerar nas obras de Agostinho é que parece haver um conflito referente à precedência dos conhecimentos, a partir do qual nos perguntamos se é o conhecimento de Deus que precede o conhecimento de si ou se o conhecimento de si que precede o conhecimento de Deus.

A esse respeito, Verbeke⁵⁸ diz que em *Solilóquios* encontramos essas duas proposições justapostas, consideradas também no conjunto da obra de Agostinho, e em seguida, a origem histórica do pensamento de Agostinho, que se traduz dentro dessa expressão com característica elíptica. A frase pode ser interpretada por quatro diferentes modos. A princípio, podemos considerar as duas proposições justapostas como independentes uma da outra. Nesse caso, Agostinho teria experimentado a promessa de se conhecer a si mesmo e conhecer a Deus, sem afirmar ou insinuar uma relação qualquer entre esses dois conhecimentos. Podemos interpretar igualmente a frase com o significado de que é necessário conhecer a Deus para conhecer a si próprio, e como condição, o autor teria almejado conhecer a Deus antes de ter conhecido a si e, por essa razão, desejaria conhecer a Deus, porque o conhecimento de Deus seria uma condição indispensável para o conhecimento de si, de modo que não seria possível possuir a verdade e um profundo conhecimento de si mesmo se não tivesse se visto diante de Deus e como todas as coisas existem.⁵⁹

Uma terceira interpretação do texto seria a necessidade de se conhecer para chegar ao conhecimento de Deus, e isso não seria adquirido pela contemplação do mundo nem das vicissitudes, mas por um retorno interior, ou seja, no mundo da consciência, muito mais valorizado do que o mundo exterior. Sendo assim, a consciência seria um lugar privilegiado, em que ocorre o reencontro com Deus. Dentro da mais profunda consciência,

⁵⁸ VERBEKE, G. *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin. Augustiniana*, 1954, p. 495-515.

⁵⁹ VERBEKE, 1954, 495.

estaria o caminho para conduzir a Deus. Assim, a consciência de si seria a condição necessária indispensável e o lugar privilegiado para chegar ao conhecimento de Deus.⁶⁰

E, finalmente, interpretar o texto como uma relação recíproca entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus. É nesse sentido que o conhecimento de si seria indispensável para chegar ao conhecimento de Deus e, por outro lado, esse conhecimento seria necessário, a fim de se conhecer tal como somos realmente. Isso conduziria a dizer que é necessário se conhecer diante de Deus para ter de si mesmo um conhecimento verdadeiro e profundo, embora o conhecimento de si seja indispensável para conhecer a Deus.⁶¹

Para Verbeke, é indiscutível que havia uma relação nas obras de Agostinho entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus perante os múltiplos textos citados e analisados em seus estudos. Ele afirma que, sob o ponto de vista gramatical, não há nenhuma relação expressa nessas duas proposições justapostas. Entretanto, afirma não ser necessário percorrer muito as obras de Agostinho para perceber o estilo literário aforístico e elíptico.⁶²

Verbeke observa que há uma ordem de sucessão das duas proposições que nos parece ser um primeiro indício para saber a natureza da relação que as une, posto que Agostinho começa por aspirar ao conhecimento de si, para passar em seguida ao conhecimento de Deus; o autor pergunta se essa não seria uma indicação de relação que nos colocaria entre os dois conhecimentos. E pergunta também se o conhecimento de si não seria considerado por Agostinho como a condição *sine qua non* para conhecer a Deus, ou a fonte suprema de sua existência. Segundo o autor, qualquer que seja a ordem gramatical, existem vários textos na obra de Agostinho no quais podemos ver claramente essa ação de querer conhecer a si mesmo como via direta para chegar a Deus.⁶³ Desse modo, o autor irá demonstrar várias passagens nas obras de Agostinho em que podemos ter uma visão sobre a busca do conhecimento de si e do conhecimento de Deus.

Em *Confissões* VII, viii, 12, encontramos a tentativa de Agostinho para descrever como Deus o conduziu progressivamente à conversão ao cristianismo; a certeza da existência de Deus se adquire por uma intuição interior; e quando descreve a influência neoplatônica, fala igualmente de um retorno ao interior de si mesmo como consequência

⁶⁰ Idem, 1954, p. 496.

⁶¹ Idem, 1954, p. 496-497.

⁶² Idem, 1954, p. 497.

⁶³ VERBEKE, 1954, p. 497.

imediate de suas leituras, ou seja, é dentro de si mesmo que é feito o reencontro misterioso de sua alma com Deus. Em *Confissões* VII, x, 16, Verbeke chama a atenção para alguns aspectos do texto, como: “no íntimo do meu coração, entrei e com os olhos da alma, acima de minha própria inteligência, vi uma luz imutável. Quem conhece a verdade conhece essa luz e quem a conhece, conhece a eternidade, o amor a conhece”. A ideia fundamental que Verbeke aponta nessa passagem das *Confissões* é a influência neoplatônica de um voltar a si mesmo que faz resplandecer a luz da verdade eterna, que o identifica com Deus. Se Deus se manifesta ao homem como uma luz eterna que ilumina os espíritos, então não é surpreendente que o homem deva voltar a si mesmo para ir ao encontro de Deus? Esse voltar a si mesmo seria interpretado como fonte suprema da atividade intelectual. A luz imutável é comparada ao mesmo atributo das ideias platônicas, quando sugerem oposição ao mundo sensível e mutável. A luz imutável é traduzida por Agostinho como característica principal de Deus, em oposição ao mundo material.⁶⁴

Outra conexão é *A vida feliz*, que também recebe forte influência dos neoplatônicos. A esse respeito, Verbeke assinala que, dentro do mesmo contexto, Agostinho insinua que o conhecimento da alma é a base e o fundamento de qualquer outro conhecimento. O conhecimento da alma terá importância particular por chegar ao conhecimento de Deus. Isso porque, segundo Agostinho, o nosso princípio de vida e de conhecimento intelectual é aquele que mais se aproxima de Deus. Para Agostinho, conhecer a Deus significa aproximar-se tanto quanto possível de Deus, e assim são desenvolvidos estágios hierárquicos das criaturas em direção à perfeição. E como descrição, tem um caminho gradual para nos remontar à perfeição.

No percurso ao conhecimento, Verbeke observa claramente as diferentes etapas que Agostinho faz para chegar a Deus. Ele mostra de início, o mundo corporal, que se encontra embaixo e não serve de ponto de apoio para a ascensão gradual da alma. Depois, que o mundo material passa diretamente pelo conhecimento sensível, em que distingue os sentidos exteriores e o sentido interno, ao qual os sentidos exteriores são transmitidos, o sentido interno é considerado como superior que também pode ser esperado pelos animais dentro de um domínio de conhecimento. Sendo essa atividade comum aos homens e animais, esse conhecimento não ultrapassa o nível das impressões sensíveis recolhidas pelo organismo corporal e registradas pela alma, que orienta diante delas sua atenção cognitiva.

⁶⁴ VERBEKE, 1954, p. 498.

A etapa seguinte dentro da ascensão da alma diante de Deus é constituída pela potência racional, que abre um julgamento sobre as múltiplas percepções sensíveis. Essa potência é superior ao sentido interno porque não se limita a sintetizar e a distinguir entre elas os dados sensíveis. Ele os faz comparecer diante de seu tribunal para julgar sobre eles a luz da verdade; assim, o julgamento da razão abrirá sobre o valor da verdade os inumeráveis dados sensíveis que lhes são apresentados.

Agostinho conceberá ainda um grau superior dentro dessa ascensão, constituída não por uma potência superior, a razão, mas por uma atividade mais pura, porque a inteligência humana pode se desviar com as múltiplas imagens sensíveis. Agostinho sabe que o imutável é mais perfeito que o mutável, prova não estar fixado ao mutável, tanto é que continuamente lhe são apresentados dados sensíveis, mas ele possui certo conhecimento do imutável. Verbeke aponta para um dado intuitivo supremo, que, em linhas gerais, é bem claro: a atenção está voltada ao mundo exterior e se orienta das realidades do mundo interior. Esse retorno a si mesmo e a ascensão progressiva da alma diante da verdade eterna são colocados por Agostinho em relação com a leitura de alguns tratados neoplatônicos.

Verbeke questiona se tal caminho apresentado era o que conduziria Agostinho a Deus: por que Agostinho, antes de colocar a Verdade suprema, empreende um longo tempo para o interior de si mesmo. Como ele não descobriu antes o que estava perto dele, e não deixou de apresentar ao seu espírito o que estava nas profundezas de sua alma? O autor de *Confissões* nos dá uma resposta e ela constitui uma nova confirmação da interpretação proposta do famoso texto *Solilóquios*: “Conhece-te a ti mesmo”. O porquê de Agostinho não ter tido um encontro antes é apresentado pela sua própria experiência, em que as realidades do mundo o incapacitaram e o afastaram de um encontro nas profundezas de sua consciência. O que Verbeke observa nos escritos de Agostinho é que a contemplação do mundo nos afasta da existência de Deus e da dependência da existência desse Deus.

A partir desses desenvolvimentos sobre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus, nossa proposta é discutir e aprofundar, no livro X das *Confissões*, a relação entre os conhecimentos como conhecimentos correlatos, e assim, investigar qual é a natureza das relações que os unem ou distanciam e qual ou quais as vias de acesso que nos conduzem ao conhecimento de si e ao conhecimento de Deus.

Capítulo 2

Estrutura narrativa do livro X das *Confissões*

Este capítulo analisa a problemática das *Confissões*, em que associa aspectos do discurso interior com uma abordagem no quadro da teoria narrativa, que é dada a partir do conceito de *identidade narrativa*.⁶⁵ Agostinho é um dos precursores do discurso interior que faz a passagem da Antiguidade tardia para o cristianismo, a partir de influências neoplatônicas, quando desenvolve uma ontologia cristã, com base na Escritura, ao descrever o homem interior.

Agostinho também é considerado por autores contemporâneos um dos principais inovadores da linguagem. Tzvetan Todorov⁶⁶ faz honras a Agostinho, em *Teorias do símbolo*, em que credita a Agostinho, como gesto inaugural, discussões sobre a escrita e o conteúdo de originalidades, ao atribuir a questão da instauração no campo semiótico. Ou ainda, sobre a discussão da história ocidental do sujeito, observada em M. Daraki, que resulta em um artigo apresentado por Goulven Madec, “In te supra me”: Le sujet dans les *Confessions*.⁶⁷

Para o desenvolvimento deste trabalho, a hermenêutica é considerada o instrumento para a leitura do livro X das *Confissões*. Para tanto, será examinada a relação que existe, no texto narrativo de Agostinho, entre a interpretação da Escritura e a constituição do si.

⁶⁵ RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p.137-166.

⁶⁶ Para uma melhor compreensão, ver: TODOROV, Tzvetan. *Teoria do símbolo*, p. 36-63. Todorov analisa três obras de Agostinho: *A Dialética* (387), *A Doutrina Cristã* (397) e *A Trindade* (415), que desenvolvem a evolução sobre o signo. Ele afirma que é em Agostinho que, em primeiro lugar, surge uma propriedade do signo de uma certa não identidade do signo com ele próprio, que se apoia no fato de que o signo é originalmente duplo, sensível e inteligível, que, segundo Todorov, não encontrava até então como descrição do símbolo em Aristóteles. Na *Dialética*, Agostinho traz uma dupla definição, que aponta uma relação de distinção entre o signo e a coisa, no quadro da designação e da significação; e a segunda, entre o locutor e o ouvinte, no quadro da comunicação (...). Para Todorov a inauguração da semiótica existe quando é articulada a semântica e simbólica; ele concebe essa articulação às obras de Agostinho como instauradoras no campo semiótico.

⁶⁷ Goulven Madec. "In te supra me". Le sujet dans les *Confessions* de Saint Augustin. *Revue de l'Institut catholique de Paris*. Paris, 1986, p. 45-63.

Tal procedimento já foi adotado por Isabelle Bochet, em “Le firmament de l’écriture: l’hermeneutique augustinienne”,⁶⁸ ao trabalhar o círculo hermenêutico entre o texto e a Escritura. A autora tem como fundamentação o trabalho de Paul Ricoeur, segundo o qual o texto pode de modo emblemático introduzir a ligação essencial entre a leitura da Escritura e a constituição do sujeito.

Comprendre, c’est se comprendre devant le texte. Non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s’exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d’existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde. La compréhension est alors tout le contraire d’une constitution dont le sujet aurait la clé. Il serait à cet égard plus juste de dire que le soi est constitué par la “chose” du texte.⁶⁹

Isabelle Bochet entende que isso pode se aplicar perfeitamente às *Confissões*, pois considera um lugar do esforço que Agostinho tem para compreender a si mesmo, expondo-se em um texto escrito.⁷⁰

O desenvolvimento deste capítulo apresenta, num primeiro momento, a hermenêutica das *Confissões*, contexto e estrutura; num segundo momento, tem como referência central para análise e síntese das narrativas das *Confissões* a proposta de uma estrutura da constituição do si, que tem como desenvolvimento a hermenêutica *do* si, por meio da reflexão do “eu sou” e “quem sou”, de *que* há lembrança? De *quem* é a memória?

2.1. A hermenêutica e as fronteiras do texto – diálogo e dialética

2.1.1. A enunciação do *si* na interdiscursividade do livro X das *Confissões* e da Escritura

As *Confissões* foram escritas por volta de 397 a 401.⁷¹ A obra passa principalmente por um período de discussões contra o materialismo maniqueísta e,

⁶⁸ BOCHET, Isabelle. «Le Firmament de l’écriture». L’herméneutique augustinienne. *Collection des Études Augustiniennes*, Série Antiquité, 172. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2004, p. 93.

⁶⁹ Op. cit., p. 93.

⁷⁰ BOCHET, 2004, p. 91-154.

⁷¹ BROWN, Peter Robert Lamont. Santo Agostinho: uma biografia. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 226.

conforme Pierre Courcelle,⁷² o livro X pode ter sido escrito especialmente em resposta às calúnias lançadas sobre o autor Agostinho e àqueles que partilhavam da mesma fé.

A narração do livro recorre em grande parte à correlação da fonte primária, a Bíblia, com textos de Cícero e romances por vezes citados, nas *Confissões*, cercado de uma intratextualidade. Existem trechos tematizados e intercalados que podemos reler nas demais obras de Agostinho que foram desenvolvidos ao longo de sua chegada ao episcopado. Agostinho é autor de extensa obra literária, comparada a uma sinfonia. No conjunto das diversas obras, ressoam as várias vozes na harmonia de sua grande obra, as *Confissões*, em que é possível perceber certa maturidade de sua obra literária. É possível identificar tanto as obras anteriores às *Confissões* quanto antecipações de obras posteriores, de conteúdos entrelaçados à composição da narrativa. Como exemplo, Mourant⁷³ afirma que há antecipações (presentes nas obras *Gênesis* e em *A Trindade*) de elementos da moral e de problemas do mal, da liberdade, da graça, da bondade, da natureza do conhecimento e da sabedoria, platonismo, neoplatonismo, maniqueísmo, estoicismo. Até 401, Agostinho já contava com aproximadamente mais de 40 obras completas e cerca de mais cinco obras iniciadas, como *A música*, iniciada em 387; *Comentário aos Salmos* (os comentários aos primeiros 32 salmos escritos em 392 e os demais concluídos em 420); *A doutrina cristã*, iniciada em 396 (concluída em 426); *A Trindade*, iniciada em 401 (concluída em 419); *Comentário literal ao Gênesis*, iniciado em 401 e finalizado em 414.⁷⁴ A obra tem um estilo de escrita complexo e de difícil conceituação, pois é ao mesmo tempo narrativo, meditativo e reflexivo no conjunto da obra. As *Confissões* ultrapassam os gêneros literários, filosóficos e teológicos de sua época, o que torna difícil um enquadramento da obra e, por outro lado, apresentam uma leitura inovadora até o nosso século, em que ainda despertam interesse e discussões.

As *Confissões* suscitam, logo de início, algumas dificuldades sobre a hermenêutica, por serem consideradas um texto de difícil conceituação de gênero literário e conteúdo filosófico e teológico.

O texto do livro X das *Confissões* é o ponto de partida, porque ele é a realidade imediata que revela a mediatidade do conteúdo da memória, da realidade do

⁷² COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: Éditions E. de Boccard, 1968. Courcelle aponta para a necessidade da redação do livro X das *Confissões* de colocar questões doutrinárias contra as calúnias lançadas pelos donatistas contra Agostinho (p. 26, 245).

⁷³ MOURANT, John A. *Saint Augustine on memory*. Augustinian The saint Augustine lecture series. Institute Villanova: Villanova University Press, 1980, p. 70.

⁷⁴ BROWN, 2005, p. 90-93; 226-229.

pensamento e das vivências no confronto da tentação, que exige uma interpretação para compreensão. O texto tem um sujeito narrativo, autor e personagem, Agostinho, que apresenta modalidades e formas da própria autoria, como mestre de retórica e bispo. O texto como enunciado apresenta problemas das funções do texto e dos gêneros do texto. Há dois elementos que determinam o texto como enunciado: a sua ideia (intenção) e a realização dessa intenção. O sujeito, autor do texto, Agostinho, constrói um texto com inter-relações dinâmicas desses elementos, que determinam o caráter do texto. Para atingir um fim específico, ele reproduz os textos da Escritura (do apóstolo Paulo, do evangelista João, do salmista Davi) na voz de Deus e cria um texto emoldurador (comenta, interpreta, avalia etc.). A esta dualidade de planos e sujeitos dos textos literários surge peculiaridades: o seu texto, as *Confissões*, passa a ser a composição original, que reflete todos os outros textos concatenados para realizar o enunciado, como por exemplo exemplo: *As relações dialógicas entre os textos e no interior de um texto. Sua índole específica (não linguística). Diálogo e dialética.*⁷⁵

Ao analisar a dialética do texto, percebemos que a introdução do livro X é feita por meio de uma prece em que Agostinho utiliza a Escritura⁷⁶ como fundamento do texto, ao intercalar paráfrases ou uma reescritura dos textos bíblicos redigidos em forma de prece. Como exemplo, textos bíblicos sobrepostos que podemos reconhecer na sua escrita quase que literalmente reproduzidos na obra de Agostinho e interpretados em uma segunda voz nas *Confissões*, quando não intercaladas. Embora, no texto original da obra de Agostinho, não tenhamos referências das citações bíblicas, mas é possível identificá-las, por meio de um trabalho rigoroso que já temos elaborado pelos tradutores. Assim, é possível observar, de imediato, a intertextualidade e a interdiscursividade em seu modo de narrar.

Texto literal das *Confissões*:

- (1) Ó Deus, tu me conheces, faze que eu te conheça, como sou por ti conhecido.
- (2) Ó Virtude de minha alma, penetra na minha alma, faze que ela seja semelhante a ti, para que a possuas sem mancha e nem ruga.
- (3) Esta é a minha esperança, por ela falo e nessa esperança me alegro quando experimento a sua alegria. Tudo o mais nesta vida, quanto mais se chora, menos merece ser chorado e tanto mais seria chorar quanto menos por ele se chora.
- (4) “Amaste a verdade”, pois quem a pratica alcança a

⁷⁵BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. Introdução e tradução do russo por Paulo Bezerra; prefácio à edição francesa de Tzvetan Todorov. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 307-309.

⁷⁶ Observar no texto original do latim as referências bíblicas escolhidas por Agostinho.

luz. (5) Também eu quero praticá-la no íntimo do coração, diante de ti na minha confissão, e diante de muitas testemunhas nos meus escritos (X, 1,1).⁷⁷

Texto literal bíblico, citado como notas de rodapé:

(1) Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido (I Cor 13,12). (2) Para apresentar a si mesmo a Igreja, gloriosa, sem mancha nem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível (Ef 5,27). (3) Alegrando-vos na esperança, perseverando na tribulação, assíduos na oração (Rm 12,12). (4) Eis que amas a verdade no fundo do ser, e me ensinas a sabedoria no segredo (Sl 51,8). (5) Mas quem pratica a verdade vem para a luz, para que manifeste que suas obras são feitas em Deus (Jo 3,21).⁷⁸

No decorrer do livro X, é notória a referência constante a textos bíblicos, o que torna este capítulo em reescritura, fonte da relação bíblica interna com as *Confissões*, sobre a qual frequentemente se interpõem diálogos de interpelações e respostas.

O desenvolvimento da escrita narrativa é, no mínimo, intrigante. A relação como o autor constrói a presença implícita de textos bíblicos ao desenvolver o papel da memória. A própria intenção da escrita se revela, nesse âmbito, de ausência e presença em direção à memória do esquecimento, provocando o leitor a considerar a presença da ausência implícita não somente na escrita, mas implícita em um desenvolvimento filosófico-teológico em sua exposição sobre a memória do esquecimento. O leitor, para se reportar ao que está presente, e ao mesmo tempo ausente no texto, terá de procurar na Escritura a interpretação para a compreensão das Confissões. Conforme Peter Brown,⁷⁹ esse era o modo muito utilizado por Ambrósio, como uma Escritura “velada” por Deus, para “exercitar” o investigador, que somente o homem perspicaz seria capaz de apreender o sentido mais profundo, o “espírito”. No entanto, Agostinho não era um especialista técnico da Escritura. Não era formado nas escolas de manuseio dos idiomas bíblicos, como o aramaico semita e o hebraico.⁸⁰ Entretanto, sua formação era de mestre

⁷⁷ Sant'Agostino. *Confessionum*, volume IV (Libri X-XI). “Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam sicut et cognitus sum. Virtus animae meae, intra in eam et coaptatibi, ut hábeas et possideas sine macula et ruga”. *Confessionum* X, I. p. 6.

⁷⁸ *Confissões* X, i, 1.

⁷⁹ BROWN, 2005, p. 324-326.

⁸⁰ *Obras completas de San Agustín*, XL. Escritos varios (2º). Introducciones, Version, Notas e Indices de Teodoro C. Madrid. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, MCMXCV. p. 610.

em retórica.⁸¹ Agostinho herda essa forma de escrita. Contudo, opta por discernir a complexidade de sua própria visão sobre alguns aspectos fundamentais de seu pensamento. Desse modo, ele vai mais longe, e trabalha a multiplicidade da linguagem dos sinais, uma vez que atribuía à multiplicidade de imagens uma imperfeição da consciência humana. Assim, ele adota uma linguagem interpretativa para os sinais, que trazia à tona as obscuridades do ser humano, como fonte interna do conhecimento indireto. A própria intenção da escrita também se revela nesse âmbito: a Escritura, nas *Confissões*, faz a mediação entre o abismo que existe entre o ser humano e a face de Deus.

Agostinho desenvolve uma dialética interna dialógica, demonstrada no livro X, uma forma mais contundente do cristianismo, quando introduz, em paralelo a sua escrita, a Escritura quase que literalmente citada (a encarnação do Verbo), em busca da interioridade, para não apenas preparar a verdade, mas expressar a fé no campo prático da ação.

A arte de sua escrita não se limita a um processo epistemológico indiferente, mas o motivo é o desejo de compreender a si mesmo que procede de sua inquietude existencial, que tem como fundamento a presença divina, do Mesmo, o imutável.

Outro dado a considerar é que, no diálogo narrativo, em que Agostinho utiliza a Escritura como aporte para a razão e a verdade nas *Confissões*, o percurso apresenta uma dialética diferencial em relação aos neoplatônicos. A Escritura torna-se o alcance capaz como autoridade e, ao mesmo tempo, uma forma humilde para atrair as multidões.⁸²

Essa seria apenas uma das razões para que a narrativa das *Confissões* assuma mais o caráter hermenêutico, propriamente dito, do que a exegese bíblica. A forma de narrar é sempre um texto em diálogo com outros textos, por vezes justapostos, ou até mesmo textos dentro de textos que se expandem em novos textos, como quando traz o texto bíblico para dentro das *Confissões*, construindo assim um novo texto literário.

⁸¹ AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental*. Tradução de João Ângelo Oliva Neto. São Paulo: Editora 34/Duas Cidades, 2007, p. 36-60. Auerbach já marcava a força da Escritura em *Sermo humilis*, em que a retórica e dialética desenvolvidas por Agostinho a partir de Cícero tinham a concepção dos três níveis tradicionais de estilo (o sublime, o médio e o baixo), em que o estilo baixo servia para a exegese e ensino. Agostinho não somente modifica, mas elimina as barreiras entre os níveis. O termo da humildade, que antes tinha a conotação de degradação, valor baixo e inferior, passa a designar um termo de força semântica mais importante e superior de ensino, intimamente ligado ao tema da encarnação, que culmina na palavra encarnada e ganha força máxima da Bíblia e importância apologética, ao mesmo tempo em que requeria a humildade do leitor para compreensão.

⁸² *Confissões* VI, v, 8.

Ao contexto textual, verifica-se uma intertextualidade que nos remete para o processo de construção do texto narrativo e uma interdiscursividade que desenvolve o sentido da narrativa no dialogismo constitutivo de discursos internos entre a Escritura e as *Confissões*, que tecem novos “fios dialógicos”. Há que se levar em consideração uma inter-relação semântica (dialética) e dialógica de textos entrelaçados à narrativa. A própria compreensão da narrativa integra o sistema dialógico, que inevitavelmente traz uma polifonia de discursos indiretos de participantes do texto de vozes responsivas e interpelativas na construção narrativa.⁸³

Como exemplos, citamos algumas passagens do livro X das *Confissões*, em que se observam características da intertextualidade, da intratextualidade e da interdiscursividade, que serão desenvolvidas ao longo dos capítulos 3 e 4. Neste momento, vale a pena citar a existência dos “fios dialógicos” na trama narrativa.

a) Interdiscursividade e intertextualidade entre a Escritura e as *Confissões*: quando Agostinho mostra a intenção de relacionar a verdade com Deus por meio da Escritura: diálogo que se apresenta entre os textos intercalados e uma inter-relação semântica, a dialética interna. A dialética desenvolvida produz uma unicidade ao texto.⁸⁴

Mas tu amaste a verdade (Salmo 50,8), porque aquele que a põe em prática alcança a luz (João 3,21).

Ou ainda, quando a presença a si mesmo é um obstáculo do face a face com Deus:

Eu, porém, ainda que na tua presença me despreze e me considere terra e cinza, contudo sei de ti alguma coisa que de mim ignoro. *É certo que agora vemos como espelho, em enigma e ainda não face a face* (1Cor 13,12) e, por isso, enquanto peregrino longe de ti, estou mais presente a mim do que a ti (...) (*Confissões X*, v, 7).

b) Intertextualidade e interdiscursividade entre a Escritura, o romance e as *Confissões*:

Em X, xxiii, 33 e 34, lemos: *Mas por que é que a verdade gera o ódio, e se tornou inimigo para os homens aquele que prega a verdade?* O texto grifado foi entrelaçado ao seu texto, extraído de um romance latino bem conhecido na época, de

⁸³ BAKHTIN, 2003, p. 331-335.

⁸⁴ BAKHTIN, 2003, p. 310.

Terêncio, A moça que veio de Andros, em que há um fundo de acusações e calúnias, bem como as referências bíblicas citadas seguem em direção a uma defesa da verdade (João 8,40; Gálatas 4,16; João 3,20; 5,35).

c) Intertextualidade, intratextualidade e interdiscursividade entre a Escritura, textos da obra de Cícero, textos de suas próprias obras e as *Confissões*: a inserção do tema da felicidade em *Confissões* X, xx, 29 remete a um tema recorrente que perpassa diferentes obras de Agostinho. A narrativa entrelaça em discursividade textos bíblicos, texto de Cícero e textos desenvolvidos em *O livre arbítrio* II, 14, 30; *O mestre* XIV; *A Trindade* XIII, 4, 7, 8; CÍCERO, *Disputations* V, xxviii.

A esse estilo hermenêutico, há sempre uma interdiscursividade entrelaçada à escrita e não necessariamente uma intertextualidade à interdiscursividade, em que se observa a dinâmica da dialética na narrativa, o que torna necessário refletir sobre o movimento da narrativa e as diversas vozes do discurso em direção à identidade narrativa das *Confissões*.

Isabelle Bochet, em 2004, desenvolve um trabalho valioso sobre a hermenêutica agostiniana, em que a hermenêutica se impõe como justa apreciação de sua obra e, ao mesmo tempo, reconhece as fontes filosóficas com desenvolvimentos neoplatônicos e estoicos. A hermenêutica abordada por Bochet será a hermenêutica escritural, na dimensão em que se interroga pelo papel da Escritura na interpretação que Agostinho dá a sua própria existência. Bochet entende que a Escritura comanda a interpretação da existência em Agostinho. Afirma que, para se interrogar de forma válida sobre a hermenêutica escritural, é necessário procurar pelo elo entre o sujeito e a Escritura. Essa relação pode ser considerada sob dois aspectos complementares: por um lado, a autora se questiona como o sujeito tem acesso a uma leitura fecunda da Escritura; por outro, como essa leitura modifica a interpretação de si mesmo e do mundo. Para Bochet, existe uma interação essencial entre a interpretação da Escritura e a interpretação pelo leitor de sua própria vida e, mais largamente, do mundo e da História.⁸⁵ Ela observa ainda que a subjetividade moderna encontra aqui um de seus lugares de nascença, tal como se extrai das *Confissões*, embora diferente de todas as outras formas do subjetivismo moderno; isso porque o “eu” que se interroga sobre o sentido de sua existência, sob o olhar de Deus, é fundamentalmente um sujeito que se reconhece em Deus.⁸⁶ Bochet demonstra

⁸⁵ BOCHET, 2004, p. 9-16.

⁸⁶ Idem, p. 263.

que a Escritura é uma nova compreensão de si, o que caracteriza uma reinterpretação de si mesmo ligada à confissão.⁸⁷

L'herméneutique scripturaire suppose donc une appropriation personnelle de l'Écriture et commande ce que l'on pourrait appeler avec Paul Ricoeur une «herméneutique du soi». Elle ouvre également une nouvelle compréhension de l'histoire, qui influe sur la manière de conduire les lecteurs païens à l'Écriture: c'est en effet en relisant l'histoire, notamment l'histoire de la philosophie, à la lumière de la doctrine chrétienne, qu'Augustin les prépare à pouvoir accueillir eux-mêmes l'Écriture.⁸⁸

A autora afirma que as *Confissões* não são somente relatos de dados exatos e objetivos do passado, mas consistem em acolher sobre si a luz de Deus, o que Agostinho faz na introdução do livro X, de modo que “conhecer a si mesmo não é outra coisa senão ouvir Deus falar sobre si mesmo”.⁸⁹

De acordo com Isabelle Bochet, a Escritura comanda a interpretação agostiniana de existência. É à luz da Escritura que ele interpreta sua própria vida; é ainda por meio dessa luz que ele se interroga sobre o sentido da História. Tal aproximação da hermenêutica agostiniana não exclui interesse de outras aproximações. Embora frequentemente seja afirmado que a hermenêutica agostiniana é muito marcada pelo neoplatonismo, a influência dos livros platônicos não é contestável, mas importa relativizar, mostrando como a leitura da Escritura é importante para as outras leituras: ela lhes confere seu justo lugar.

Conforme Bochet, essa perspectiva pode renovar a aproximação do pensamento agostiniano. De um lado, ela aprofunda um domínio pouco estudado: a hermenêutica escritural de Agostinho. De outro, ela relativiza toda a pesquisa das fontes que relegam a um segundo plano a relação de Agostinho com a Escritura ou ainda toda aproximação que introduziria dentro da obra agostiniana uma dicotomia entre os limites da filosofia e da teologia, ou seja, leituras que qualificam as *Confissões* como um trabalho filosófico ou teológico.

Portanto, os “fios dialógicos” são essenciais na trama do livro X das *Confissões*, para interpretar e compreender o coro de vozes em sua obra. É necessário um exercício hermenêutico mais complexo do que aquele que se obtém na identificação de intertextos, mais visíveis à disposição do leitor. A essa forma de diálogo e reflexão

⁸⁷ Idem, p. 103.

⁸⁸ BOCHET, 2004, p. 16.

⁸⁹ Idem, p. 105.

sobre si mesmo, nota-se grande intercâmbio entre o sujeito narrativo que reflete nos textos que ele conhece, as ideias que ele combate e os textos bíblicos que lhe são fontes permanentes de iluminação e clareza de pensamento.

Assim, as *Confissões* têm a possibilidade de interpretação e aproximação dos textos bíblicos e dos textos filosóficos para os leitores da época de Agostinho, bem como para o leitor contemporâneo.

2.1.2 A enunciação *do si* nos atos do discurso⁹⁰

O modo de diálogo de discurso narrativo se interpõe em três planos: primeiro, o “ego” (Agostinho) que fala para alguém, “tu” (Deus); segundo, o “ego” (Agostinho) que dialoga com a Escritura na segunda pessoa do plural, em que a narrativa assume o “nós” (*É certo que agora vemos como por um enigma*); e terceiro, o “ego” em direção ao “si” mesmo, que assume a terceira pessoa no diálogo, quando sua descrição é determinada pelo contexto do uso dialógico reflexivo.

A questão será analisar como o “eu – tu” pode se exteriorizar em um “ele”, sem perder a capacidade de designar a si mesmo e como ‘ele’ da referência identificante pode interiorizar-se em um sujeito que se diz ele próprio.

O próprio ato de inter-relação dialógica no discurso do “eu” com o “tu” constitui uma ética do si, *quando dizer é fazer algo*, em que há um comprometimento do locutor e interlocutor agentes na narrativa, em que o próprio empenho das partes já demanda uma ação de intencionalidade recíproca, enunciada na alteridade, em que cada sujeito narrativo (Deus e Agostinho) é responsável por uma ação.

E esta tua palavra era pouca para mim, se ela mandasse apenas com palavras, e não fosse adiante de mim com obras (Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais, João 13,15). Por isso, eu faço isto com obras e com palavras, e faço-o sob a proteção de tuas asas (Guarda-me como a pupila dos olhos, esconde-me à sombra de tuas asas, Salmo 16,8).⁹¹

Desse modo, começamos a avançar em direção à ipseidade do locutor ou do agente que tem como contrapartida um avanço comparável na alteridade do parceiro da reflexividade da consciência de si. Na narrativa, existe sempre um “quem fala”, mas ele

⁹⁰ RICOEUR, 1991, p. 55-72.

⁹¹ *Confissões* X, v, 6.

privilegia a primeira pessoa (“eu”) e a segunda (“tu”) do discurso e exclui a terceira (“ele”). A narrativa das *Confissões* tem algumas peculiaridades, pois o próprio personagem revoga a si a negação do “eu” em função de sua alteridade. Contudo, não significa a exclusão do sujeito da ação.

Para Ricoeur, há duas conquistas da enunciação, a saber:

- 1) não são os enunciados nem mesmo as enunciações que referem mas, lembramos mais acima, os sujeitos falantes, usando recursos do sentido e da referência do enunciado para trocar suas experiências numa situação de interlocução;
- 2) a situação de interlocução só tem valor de acontecimento, uma vez que os autores da enunciação são postos em cena pelo discurso em ato e, com os enunciadorees em carne e osso, sua experiência do mundo, sua perspectiva sobre o mundo, a qual um outro não pode substituir.⁹²

Outro dado a percorrer na enunciação é o acontecimento do “hic” e “nunc”, o “já” e o “agora”. Esse dado é uma *sui*-referência do sujeito, especialmente no livro X das *Confissões*: o agora designa todo o acontecimento contemporâneo da enunciação. É a conjunção entre o presente vivo da experiência do fenômeno no tempo e qualquer instante da experiência cosmológica.

A narrativa marca enfaticamente que a confissão quer revelar o acontecimento no presente: *Mas quem ainda agora sou, precisamente no momento das minhas confissões*.⁹³ Todos os estados de dores, fragilidade, insuficiência e de lugar público de sua confissão são revelados no “agora”, “hic” e “nunc”. A memória recebe uma metáfora espacial, o aí da memória⁹⁴, a própria memória torna-se pública; todos os “eus” são abertos em função da procura da alteridade, que carrega certa ambiguidade ao estabelecer a abertura a todos aqueles que no “agora” querem saber *quem ele é*, e em função da abertura em direção à procura de Deus. O “eu” sofre claramente a intenção de um deslocamento para o si, o si é a sua ancoragem, seu porto seguro, porém, em virtude de sua própria alteridade, o “eu” é peregrinação na terra, permanece com seu estatuto de inquietação, a temporalidade humana, em que apenas é possível sempre lançar sua âncora para o porto seguro: “Eis, Senhor, que eu lanço em ti a minha inquietação, a fim de que viva, e considerarei as maravilhas da tua Lei (Salmo 54,23). Tu conheces (Tobias

⁹² RICOEUR, 1991, p. 64.

⁹³ *Confissões* X iii, 4.

⁹⁴ *Confissões* X, viii, 12; 14; xvi, 22.

3,16; 8,9; Salmo 68,6; João 21,15-16) a minha incapacidade e a minha fragilidade (Salmo 68,6): ensina-me (Salmo 142,10) e cura-me (Salmo 6,3).⁹⁵

2.1.3. *Confissões X nas fronteiras da autobiografia – autor e personagem*

A complexidade do texto das *Confissões* reabre sempre novas discussões. Christine Mhormann,⁹⁶ em 1961, aponta para a tensão espiritual como dado vivo da obra. A autora apresenta como motivo para considerar uma autobiografia a profunda exposição que Agostinho faz de sua intimidade, em que aponta para esse caráter autobiográfico. E tem como intenção a informação clara da combinação de elementos de uma *confessio laudis biblica*, diretamente inspirada no salmista e inseparável da *confessio peccati*, algo que Agostinho relaciona constantemente: a confissão de louvor à confissão de pecados, confessando seu próprio pecado em louvor a Deus.⁹⁷

Morhmann mostra a complexidade em que Agostinho combina elementos da retórica antiga de interioridade a novos elementos de interioridade cristã associados à Escritura e à espiritualidade.

Con questo innovamento dei procedimenti tradizionali in un senso bíblico e cristiano lo stile delle Confessione, benché talvolta barocco e troppo ornato, è uno stile vissuto che há senza dubbio largamente contribuito al successo spirituale del libro. Più che in ogni altra sua opera, Agostinosi è nelle sue Confessioni presentato tale quale era: retore divenuto cristiano, cristiano che diviene místico, ma anzitutto: cristiano che vive della Sacra Scrittura. Egli si è sforzato di tracciare nelle Confessioni l'immagine della sua personalità, del suo pensiero, della sua religiosità: lo há fatto coi mezzi d'espressione che aveva a sua disposizione e che rivalvano a mondi fondamentalmente differenti: Il mondo antico con la sua cultura letteraria pietrificata dalla retórica, e Il mondo cristiano che attinge all' eredità letteraria di Israele. Egli si è proposto di riconciliare quelle due tradizioni e di fonderle in una nuova unità. Si può pensare che si vuole di questo stile nuovo, lo si può considerare come troppo barocco, come troppo legato ad una tradizione dalungo tempo consunta, oppure come troppo rivoluzionario, troppo imbevuto di elementi esotici. Per Agostino è stato lo strumento d'espressione fedele e sincera del suo pensiero e dei suoi sentimenti religiosi più intimi: e cio costituisce la grandezza delle Confessioni come opera letteraria e spirituale.⁹⁸

⁹⁵ *Confissões X*, xliii, 70.

⁹⁶ MHORMANN, Christine. *Études sur le latin des chrétiens*. Tome II. Latin chrétien et médiéval. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1961, p. 277-323.

⁹⁷ MHORMANN, 1961, 278-279.

⁹⁸ MHORMANN, 1961, p. 322-323.

Pierre Courcelle,⁹⁹ em 1968, afirma que, se quisermos entender o valor histórico das *Confissões* como documento autobiográfico, convém de início analisar o sentido que o autor atribui ao título e à evolução semântica dos termos *confiteri*, *confessio*, *confessor*, dos quais poderemos extrair três principais sentidos para a época cristã: confissão de pecados, confissão de fé e confissão de louvor. O tom das *Confissões* assume um tom lírico de constantes cânticos de ação de graças e louvor a Deus. Entretanto, Courcelle salienta que não se trata apenas de elevação diante de Deus, mas que a obra comporta desenvolvimentos narrativos destinados ao leitor, de modo que seu objetivo não era naturalmente instruir a Deus sobre suas faltas cometidas. Contudo, o mérito de todo relato das *Confissões* deve ser atribuído à misericórdia divina. Para Courcelle, o motivo principal de Agostinho não era histórico, mas teológico. A narrativa é teocêntrica e demonstra a intervenção de Deus por intermédio de todas as causas segundas que determinam o caminho de Agostinho.

Para Peter Brown, a obra é considerada uma autobiografia estritamente intelectual, que parece dirigir a palavra a um público como se estivesse imbuído tanto quanto ele, Agostinho, da filosofia neoplatônica. Brown afirma que o autor impôs conscientemente o que lhe era significativo, em que associa um acontecimento intelectual; os atos conscientes são o resultado de uma aliança entre o intelecto e o afeto.¹⁰⁰

A própria inserção histórica em que Agostinho se encontrava e constrói a narrativa já demanda algumas dificuldades, uma vez que ele é seu próprio intérprete diante das discussões e decisões que vieram acompanhadas, interpretadas e teorizadas em suas obras. E, como tal, não se manteve imparcial aos julgamentos de sua época, tanto em relação às discussões doutrinárias como em relação a si mesmo. Portanto, há que se levar em consideração a problemática na qual o autor se insere como personagem na narrativa. Desse modo, o que é possível fazer é procurar uma reaproximação do texto de Agostinho, considerando que o texto é sempre uma reescritura de outro texto. A narrativa rediz o que foi dito ao se colocar como intérprete em sua própria escrita e aquele que a interpreta rediz o que a narrativa tem a dizer. Não é possível captar a pureza da escrita e do pensamento do autor.

⁹⁹ COURCELLE, 1968, p. 13-27.

¹⁰⁰ BROWN, 2005:204, 206, 209.

Dado a considerar é que uma das discussões frequentes que as *Confissões* suscitam é se estaríamos diante de uma obra autobiográfica, em que a narrativa é reduzida sempre na primeira pessoa e por conter elementos narrativos *homodiégétique*,¹⁰¹ em que ele está presente como personagem da história que narra e é autor.

O que, segundo Jean-Luc Marion,¹⁰² tem sido a solução habitual, e mais inadequada, afirmar se tratar de um estatuto autobiográfico, sem se inquietar mais diante dos *autos (representação) do si* da questão.

Diante dessa observação, há uma fronteira invisível na narrativa que se apresenta como figuração do si. A figuração do si é dada em um campo mais abrangente, sendo necessário refletir sobre a posição do sujeito narrativo enquanto autor e personagem da escritura do “eu”, de uma abertura que inclua outros aspectos, como a *representação do si* para interpretar a si mesmo. O termo “si” equivale a partir da enunciação, que sublinha uma característica parcial e provisória daquele que é enunciado a propósito do “eu”, ou ainda, se quisermos, podemos dizer ao invés de figuração de uma representação. A própria etimologia da palavra figura no latim *ingere*, que significa fazer, modelar.

Não há uma verdade já estabelecida sobre a natureza e a essência do “eu”. Ao contrário, ela irá se constituir ao longo da escrita do texto. Ao escrever essa história sobre o “eu”, ela será rerepresentada sob nova perspectiva no exercício da palavra, algo ainda em constituição será moldado, onde Agostinho se apresenta como intérprete e, ao mesmo tempo, ouvinte da Escritura. A representação coloca inúmeras dificuldades de compreensão para estabelecer um enquadramento ao conteúdo do texto, a começar por *quem, do que fala, e a quem?*

Nas *Confissões*, há uma peculiaridade que consiste na formação axiológica da trama, em que o autor (Agostinho) é o próprio personagem da ação; em reciprocidade, existe um diálogo interno com Deus que também é personagem da ação. O autor/personagem abre uma estrutura dialógica com Deus pelas Escrituras e também pela Escritura internaliza outros personagens bíblicos, como Paulo, Davi, sendo os Salmos e as epístolas de Paulo frequentemente citados.

¹⁰¹Méthode e problème, La voix narrative, **Jean Kaempfer & Filippo Zanghi**, © 2003 Section de Français – Université de Lausanne. <http://www.unige.ch/lettres/framo/enseignements/methodes/vnarrative/vnintegr> acesso em: 27/11/2007.

¹⁰²MARION, Jean –Luc. *Au lieu de soi – L’approche de Saint Augustin*. 1a. édition: Presse Universitaires de France, 2008, p. 30.

O autor assume uma relação direta com o personagem e coloca-se à margem de si para vivenciar a si mesmo em um outro plano, para poder avaliar seus valores e julgamentos em busca do todo, daquilo que ele é e pode vir a ser, sob o prisma do olhar do *outro* e de *si*. Desse modo, ele transgride a si mesmo para lhe dar um novo sentido: deve tornar-se *outro* em relação a si mesmo, ou seja, olhar para si mesmo com os olhos do outro.¹⁰³

A priori consideraremos o fato de trabalharmos com a memória narrativa histórica e, nesse caso, o personagem é o próprio autor e locutor, que traz como intriga a si mesmo – “a esses mostrarei quem sou” (X, 4, 5) – e tem como interlocutor a Deus – “mostra-me qual o fruto desta confissão, feita aos homens na tua presença, não do que fui, mas do que sou agora” (X, 3, 4).

2.1.4. Da *identidade narrativa* à *constituição do si* em *Confissões X*

A *identidade narrativa* dá sua contribuição para a constituição do si no livro X *Confissões*, com a mediação que exerce na dialética entre a mesmidade e a ipseidade ao investigar o si relatado. O quadro narrativo expõe a tensão existente entre “o que sou” e “quem sou” diante da alteridade na busca do conhecimento de si e de Deus, em que o autor/personagem traz para discussão o acontecimento no presente “já” e “agora” (“hic” e “nunc”, “não o que fui, mas o que já sou e o que ainda sou”)¹⁰⁴ de um diálogo interno com o “ainda-não” (“nondum”) como entrelaçamentos que amarram a sua constituição no tempo: “*É certo que agora vemos como espelho, em enigma e ainda não face a face* (1Cor 13,12) e, por isso, enquanto peregrino longe de ti, estou mais presente a mim do que a ti”¹⁰⁵ – o que implica uma relação entre o si, a ação e o tempo em busca da constituição do si.

No desenvolvimento no quadro narrativo, a questão principal é saber se é possível perguntar sobre quem é o sujeito que se interroga, e se é pertinente a procura por sua unidade no *cogito existencial*. Desse modo, se for possível procurar pela identidade do sujeito, queremos investigar a dialética entre a mesmidade e a ipseidade sob dupla vertente da prática e da ética no quadro narrativo do livro X das *Confissões*.

¹⁰³ BAKHTIN, 2003, 13.

¹⁰⁴ *Confissões X*, vi, 6.

¹⁰⁵ *Confissões X*, v, 7.

De acordo com Ricoeur, a identidade narrativa é a identidade de um personagem que se constrói em articulação com a unidade temporal da história narrada. Por sua vez, a unidade temporal resulta de uma síntese heterogênea de concordância discordante da qual os acontecimentos são integrados no encadeamento da própria intriga.

O acontecimento narrativo é definido pela relação com a própria operação de configuração: o narrador participa da estrutura instável de concordância, agencia os fatos, participa da narrativa enquanto personagem ativo e perde toda a sua neutralidade no texto, porque participa da própria intriga ao construir sua própria identidade. A concordância discordante é a própria tensão da composição narrativa, característica da própria intriga: ele-personagem, enquanto fonte de discordância, ele-narrador e personagem surge como fonte de concordância, quando faz avançar a história no resgate da intriga. Ele, o autor e personagem, é que apresenta as potencialidades de desenvolvimento para a unidade da narrativa. O paradoxo da intriga, que antes apontava para a própria queda, resgata o personagem e inverte o efeito de contingência, dando-lhe salvação.¹⁰⁶

Conforme Ricoeur, a configuração narrativa desenvolve uma tríade descritiva da ação que implica um ponto de vista prescritivo: descrever, narrar, prescrever, e cada momento da tríade implica em uma relação específica entre a constituição da ação e a constituição do si.¹⁰⁷

Como pano de fundo, a literatura e a narrativa servem como estágio preparatório laboratorial à ética e à moral, para analisar o texto em que são testados valores, avaliações e julgamentos. Assim, temos uma retrospectiva em direção ao campo prático e uma prospectiva em direção ao campo da ética.¹⁰⁸

Nos capítulos 3 e 4, será descrita a correlação entre história relatada e o modo como o personagem assume nova dimensão no campo narrativo, ao articular a unidade interna do personagem à própria intriga, quando traz sobre si a aguda reflexão de dados conscientes, inconscientes, psicológicos e metafísicos. A trama das *Confissões* é representativa enquanto a ação constitui o si, que busca a felicidade. A escrita constitui a narrativa sob a racionalidade narratológica, que deriva de uma pré-compreensão da trama, entre intriga e personagem.¹⁰⁹

¹⁰⁶ RICOEUR, 1991, p. 169-170.

¹⁰⁷ RICOEUR, 1991, p. 139.

¹⁰⁸ RICOEUR, 1991, p. 167.

¹⁰⁹ RICOEUR, 1991, p. 171.

Peter Brown¹¹⁰ destaca que é comum se ouvir dizer que as *Confissões* não são uma “autobiografia” no sentido moderno, o que é verdade, mas não traz grande serventia, porque as *Confissões* já apresentavam o seu diferencial no baixo Império Romano, exatamente por causa da intensa imaginação e vitalidade artística de Agostinho na composição de sua obra *Confissões*, a qual já se distinguia da tradição das demais obras intelectuais da época. Entretanto, é importante considerá-la uma obra autobiográfica em que o autor impõe escolhas conscientes do que era significativo, em que apresenta dados sucintos de sua história do “coração” e dos seus sentimentos, “affectus”, cujo desenvolvimento resulta de um acontecimento intelectual. Para Peter Brown, Agostinho trabalhou nas *Confissões* os aspectos da consciência de si mesmo como um autoexame terapêutico, os quais seriam os primeiros raios de luz de sua iluminação interna.

Contudo, antes de nos centrarmos no problema da identidade narrativa, que é proposto como abordagem para o pano de fundo das *Confissões*, é necessário abordar a intenção filosófico-teológica que dissocia e confronta o uso do conceito de identidade, as duas significações consideráveis da identidade, conforme se entende por idêntico *o mesmo* o equivalente do *idem* ou do *ipse* latino. A equivocidade do termo idêntico estará no centro das reflexões sobre a identidade pessoal e a identidade narrativa.

A hipótese é que esse é um aspecto importante para compreender as *Confissões* até então desconsiderado por vários autores. Na maioria das vezes, a leitura desconsidera o campo de abordagem da teoria narrativa e sua intencionalidade; e também estabelece um gênero filosófico que, ou insere as *Confissões* a partir de uma leitura que incorrerá em uma identidade que não pode ser vista em sua individualidade e de um esvaziamento totalizante do “eu sou” na completa dissipação, ou insere as *Confissões* dentro de um gênero que as qualifica como obra autobiográfica, e o “eu” passa a assumir o papel preponderante na sua escrita, como se partisse apenas de dados cronológicos e dados históricos objetivos, como diante simplesmente de um relato histórico, sem levar em consideração a questão da reflexão, de como o *si* constrói sua identidade na relação com o outro. A *Confissão* talvez já antecipe em sua complexidade a discussão sobre a distinção entre o *ipse* e o *idem*, que conduza à constituição *do si* e que, ao mesmo tempo, implique na alteridade em um grau íntimo de compreensão de si mesmo:

¹¹⁰ BROWN, 2005, p. 206, 218.

O *si-mesmo como um outro* sugere desde o começo que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade em um grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra, que uma passa bastante na outra (RICOEUR, 1991, p. 14).

Portanto, primeiro é necessário estabelecer a definição sobre os termos da *mesmidade* e *ipseidade* e qual a contribuição de Paul Ricoeur, quando apresenta algumas limitações aos estudos sobre a identidade pessoal, pelo fato de não distinguir *mesmidade* de *ipseidade*, as duas formas distintas de permanência no tempo. Conseqüentemente, os estudos sobre identidade pessoal desconhecem a importância que a teoria narrativa assume na mediação entre esses dois polos da identidade.

Após a definição, é necessário averiguar se, e de que modo, o problema da identidade pessoal se constitui na contemplação entre os dois usos do conceito do *idem* e do *ipse* nas *Confissões* e a necessidade da aproximação da identidade narrativa.

2.1.5. Mesmidade e ipseidade

Identidade-*idem* e *mesmidade* têm sido o polo da identidade que se caracteriza pela permanência do mesmo ao longo do tempo.

Em primeiro lugar, a *mesmidade* equivale à identidade numérica. Por meio da operação de identificação, identificamos e “reidentificamos” por um nome invariável uma coisa como sendo a mesma uma, duas, inúmeras vezes. Nesse caso, identidade significa unicidade.

Em segundo lugar, a *mesmidade* equivale à identidade qualitativa, que sugere, em outras palavras, a semelhança extrema, em que se torna indiferente a troca de um pelo outro.

Diante desse conceito, já se pode observar a fragilidade da *similitude*, no caso de grande distância no tempo. Ricoeur afirma que é necessário apelar para outro critério, o qual depende de outra noção de identidade.

Há um terceiro componente, a continuidade ininterrupta entre o primeiro e o último, ao considerarmos o mesmo indivíduo, de modo que, apesar de algumas dessemelhanças, que implicam em mudanças, recorreremos a um critério anexo ou substitutivo da similitude que nos permite dizer que estamos diante da mesma coisa.

A questão-chave para Ricoeur é que o tempo é sempre o fator de dessemelhança, de afastamento e diferença.

Motivo porque a ameaça do tempo representada para a identidade não é inteiramente conjurada, a não ser que possamos colocar na base a similitude e da continuidade ininterrupta da mudança um princípio de permanência no tempo (Ricoeur, 1991, p. 140-142).

Toda a problemática sobre a identidade pessoal na tese de Ricoeur é mostrar que, de um lado, a mesmidade gira em torno da busca de um invariante relacional, dando-lhe a significação forte de permanência (Ricoeur, 1991, p. 143), e de outro, a sua tese será que:

Nossa tese constante será que a identidade no sentido do *ipse* não implica nenhuma asserção concernente a um pretense núcleo não mutante da personalidade. E isso se efetivamente a própria ipseidade trouxesse modalidades próprias de identidade (RICOEUR, 1991, p. 13).

Feita a análise conceitual da identidade-mesmidade, Ricoeur procura, nos termos opostos, uma forma de permanência no tempo que se deixe ligar à questão *quem?* Como irreduzível a toda pergunta *o quê?* Uma forma de pergunta que seja uma resposta à pergunta: “*Quem sou eu?*”

A reflexão segue em direção ao caráter como uma das formas descritivas e emblemáticas.

O caráter pode ser entendido como “o quê?” “do quem?”, como um conjunto de disposições adquiridas que permite identificar e reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo. A sua história revela o processo de sedimentação de alguns hábitos; as disposições adquiridas ligam-se também às “identificações com” alguma coisa ou alguém. A identidade se constrói à medida que há uma identificação com seus valores, mitos etc. Essa dimensão pressupõe a alteridade. A figura emblemática da ipseidade se transforma na “identificação com”, que pressupõe um momento de avaliação, julgamento pelo qual se constroem valores.

Nesse sentido, coexistem mesmidade e ipseidade, e a pergunta “quem sou eu?” deixa-se substituir pela pergunta “o que sou?”. É essa polaridade que sugere a intervenção da identidade narrativa na constituição conceitual da identidade pessoal, à moda de uma mediação específica entre o polo de caráter, em que *idem* e *ipse* tendem a coincidir. É o polo da manutenção de si, em que ipseidade liberta-se da mesmidade. A

ipseidade revela uma forma dinâmica de permanência no tempo, resultante de um comprometimento ético, no qual o indivíduo atesta a si as suas ações, seus valores e seus princípios. A ipseidade refere-se ao “quem” singular diferente. Isso se faz por processo de interiorização do si que se identifica com um caráter, mas é mais do que um caráter imutável no tempo. Trata-se de um “quem” ou o si capaz de refletir, se construir e de vir a ser. A teoria narrativa é solicitada a entrar e confrontar as interrogações sobre a identidade pessoal, a fim de explorar a fronteira comum com a teoria da ética.¹¹¹

A teoria narrativa procura a identidade ao longo da história de uma vida, nas conexões que ligam os acontecimentos decorrentes no tempo e que fazem da história uma unidade de sentido. A identidade narrativa é equivalente à identidade de um personagem, que se constrói em articulação com a unidade da história narrada.

Ao narrador é dada a possibilidade do que conta como ação, como delimita o início e o fim de suas ações, de decidir as responsabilidades, de desenvolver uma unidade de sentido. Portanto, o encadeamento da narrativa perde sua neutralidade impessoal. Ele autor, narrador, personagem participa simultaneamente na sua retrospectiva e construção da unidade da identidade dos personagens. O narrador não é mais uma entidade distinta de sua história narrada. É a identidade da história que faz a identidade do personagem.

Da correlação entre autor e personagem da narrativa, resulta uma dialética interna ao personagem, que é o exato corolário da dialética de concordância e discordância desenvolvida pela intriga da ação (RICOEUR, 1991, 175).

De um lado, a identidade narrativa inclui uma dimensão ética fundamentada nas decisões que os personagens carregam, o que exige uma dimensão no campo prático, para que a ação narrada seja equiparada à ação descrita; por outro lado, é necessário compreender de que forma a narrativa pode servir de apoio à interrogação ética “quem sou eu?”

A teoria narrativa propõe discutir e refletir sobre a complexidade dos encadeamentos e desencadeamentos práticos no conjunto das ações, uma vez que a história de uma vida desenrola-se em duplo movimento de valores existenciais de ideais e valores com os quais nos identificamos.

¹¹¹ RICOEUR, 1991, p. 143-166.

Neste trabalho, a memória é inserida à teoria narrativa como fundamentalmente reflexiva e dá-se aí, no campo da memória, a importância do livro X. É por meio da memória que Agostinho faz todo o seu percurso de reflexão sobre “o que sou?”, “quem sou?”, em que busca a conexão proposicional pela memória “de que modo sou”, a fim de revelar o enigma “não quem fui, mas quem já sou e quem ainda sou”.

Quais são os aspectos a serem observados na narrativa das *Confissões* para o desenvolvimento da dialética entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus? De que modo o *idem* e o *ipse* se conectam e se distinguem nas *Confissões*, a partir de uma aproximação da narrativa?

2.1.6. A similitude

A similitude aponta para três termos fundamentais do conceito de identidade narrativa: unidade, identidade numérica, que representa a mesma coisa, o mesmo; qualidade, que representa a semelhança extrema e quantidade, da continuidade ininterrupta. Esse conceito de similitude apresenta em sua base uma fragilidade em relação à permanência do tempo. O conceito de identidade narrativa supõe que seja possível estabelecer uma distinção entre o *ipse* e o *idem*. É certo que o *ipse* pode apresentar um núcleo mutante próprio de sua identidade, visto que um não anularia o outro, e a permanência, ainda assim, continuaria a existir, ou seja, a própria alteridade na constituição do si.

A *similitude* na narrativa aponta para o problema da unidade, ao constatar a temporalidade humana, de modo que a vontade no espírito percebe a sua dispersão em relação a Deus e uma presença mais a si mesma, o que causa a falta de unidade. A narrativa apresenta o seguinte problema: o conflito no próprio espírito, a distância no tempo, enquanto dispersão e peregrinação, e a dissipação de si em relação à busca de sua unidade, o mesmo.

O problema pode ser observado na narrativa quando Agostinho afirma o conflito do próprio espírito.¹¹² E atribui a esse conflito a ignorância, o desconhecimento de sua capacidade de resistir às tentações, e isso traz a ruptura de sua comunhão com Deus, ou seja, de sua unidade, colocando-o ao mesmo tempo num estado de permanência a si mesmo, que se trata da presença a si mesmo. Aqui temos o problema-chave da

¹¹² *Confissões* X, v, 7.

narrativa: o próprio personagem é a causa da dispersão. A ele se atribui a falta de unidade e peso em virtude das tentações. Logo, a narrativa mostra que há uma separação de identidades.

A narrativa aponta para o obstáculo entre Deus e o homem: as diferenças – Deus, alguém que não pode ser ultrajado, pois ele é o mesmo, o imutável; o homem, ao contrário, observa em si mesmo a mutabilidade e fragilidade perante as tentações.

A narrativa procura evidenciar os opostos, mas ao mesmo tempo pede por uma relação de identificação “com” e “em direção à” luz divina. Apesar do obstáculo identificado na narrativa, o texto é permeado por uma presença permanente de iluminação para o conhecimento.

Confessarei, pois, o que sei de mim; confessarei também o que de mim ignoro, porque o que sei de mim sei-o porque tu me iluminaste, e o que de mim ignoro não o sei, enquanto as minhas trevas se não tornarem como o meio-dia na tua presença (X, v, 7).

Diante dessas dificuldades, a prece deve ser o direcionamento para os questionamentos e as respostas para conhecer a Deus *tal como* se é conhecido por Deus. Temos uma hipótese: o desenvolvimento para direcionar o percurso do enigma se encontra dentro de um círculo hermenêutico no livro X e isso só é possível pela observação da correlação entre a narrativa e o conteúdo filosófico-teológico. O conceito sobre a similitude em Agostinho abre e fecha o livro X com a questão ontológica sobre o princípio de participação de filiação, fundamentado no amor, a caridade, que tem como peso a Cristologia.

Desse modo, torna-se fundamental no próximo capítulo analisar como se movimenta a linguagem da narrativa sobre o conceito do *ipse-ipsium, idem*, tanto para a criatura quanto para o Criador, que permeia o conceito de imagem e semelhança nas *Confissões*.

2.2. A aproximação da *identidade narrativa* no livro X das *Confissões*

A constituição da identidade narrativa de Agostinho tem como lugar da intriga o livro X das *Confissões*, em que o autor e personagem Agostinho tem a intencionalidade de revelar quem é.

Mas com que fruto o querem saber? Acaso desejam congratular-se comigo, ao ouvirem quanto me aproximo de ti, mercê da tua graça, e orar por mim, ao ouvirem quanto me atraso, por causa do meu peso? Revelar-me-ei a tais pessoas (*Confissões* X, iv, 5).

A identidade narrativa do personagem está intimamente ligada à memória. A memória é desenvolvida de tal modo que insere a questão profunda do ser humano, de como pensar a sua existência.

A existência do personagem é pensada de um lugar próprio, do “Aí” da memória, em que Agostinho combina os conteúdos da memória de si mesma, a partir de um deslocamento temporal e espacial. A memória faz o entrecruzamento entre a História e a ficção que tem como base a Escritura. O ato de narrar não pode ser compreendido sem a Escritura, pois ela é o fundamento da constituição de sua existência.

A história no texto narrativo compreendido passa pela recordação da memória de si mesma de conteúdos próprios de seu passado-presente ontológico, que constitui o narrador no presente do presente como filho do homem Adão e que o direciona para a memória do futuro-presente, em que busca pela presença do esquecimento da imitação, ou seja, da sua constituição como filho do homem Cristo. Esse desenvolvimento narrativo já marca a própria condição de uma ficção, em que a realidade é desenvolvida na narrativa sob o olhar da suspensão da relação com o mundo, mas que não o exclui da representação na realidade dinâmica da qual parte enquanto condição humana.

Desse modo, a Escritura entra como mediação no processo narrativo ao se entrelaçar a tessitura do texto das *Confissões* em permanente diálogo de respostas e interpelações sobre *quem é*. O texto narrativo mostra que Agostinho tem uma intimidade com os textos da Escritura e, quando elabora seu pensamento, ele interpreta a própria existência a partir da relação entre a fé interpretativa das Escrituras e os conteúdos da compreensão de sua história.

2.2.1. Questão enigmática da identidade

O modo de diálogo de discurso narrativo se interpõe em três planos: primeiro, do “ego” (Agostinho) que fala para alguém “tu” (Deus); segundo, o “ego” (Agostinho) que dialoga com a Escritura na segunda pessoa do plural, em que a narrativa assume o “nós” (*É certo que agora vemos como por um enigma*); terceiro, em direção a “si”

mesmo, que assume a terceira pessoa no diálogo (*Dirigi-me, então, a mim mesmo e a mim mesmo disse: “Tu quem és?”*). E isso configura uma dialética interna do personagem.

A questão enigmática sobre a identidade se abre quando a narrativa apresenta na prece a inquietação existencial do personagem, o desejo profundo de conhecer a Deus *tal como* por ele se é conhecido.

Como fonte de análise, a prece tem de ser investigada na sua interdiscursividade, no jogo dialético que a estrutura narrativa das *Confissões* propõe. É importante investigar a primeira frase da prece em correlação ao texto bíblico, que se interpõe em diálogo com a escrita.

(1) Que “eu” te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti.

Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam sicut¹¹³ et cognitus sum;

(1) Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face.¹¹⁴ Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido (1Cor 13,12).

2.2.2. Encadeamento da intriga

O encadeamento da intriga se desenvolve sob três perspectivas:

- 1) Conhecer a Deus tal como por ele se é conhecido:

“Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça tal como sou conhecido por ti” (*Confissões X, i, 1*).

- 2) Revelar quem ele é, para os curiosos da vida alheia, que desconsideram a verdade de Deus, e para aqueles que compartilham da mesma fé e caridade:

Que gente curiosa de conhecer a vida alheia e que indolente em corrigir a sua! Por que querem ouvir de mim *o que sou* e não querem ouvir de ti o que eles são? (...) assim também eu me confesso a ti, Senhor, de tal modo que o ouçam os homens, aos quais não posso provar se é verdade aquilo que confesso; mas acreditam-me aqueles a quem a caridade abre os ouvidos (*Confissões X, iii, 3*).

(...) Mas quem ainda agora sou, precisamente no momento das minhas confissões, desejam sabê-lo muitos que me conhecem, e não me conhecem aqueles que ouviram alguma coisa, vinda de mim ou a meu

¹¹³ *Sicut* é uma preposição de comparação que pode vir a expressar semelhança, *similitude*.

¹¹⁴ *Et certe videmus nunc per speculum in aenigmate, nondum facie ad faciem*.

respeito, mas cujos ouvidos não estão junto do meu coração, *onde eu sou tudo aquilo que sou* (*Confissões X*, iii, 4).

Mas com que fruto o querem saber? Acaso desejam congratular-se comigo, ao ouvirem quanto me atraso, por causa do meu peso? *Revelar-me-ei* a tais pessoas. Com efeito, não é pequeno fruto, Senhor, meu Deus, que muito te deem graças por nossa causa, e que muitos te implorem por nós. Que um espírito fraterno ame em mim o que ensinas a amar e que lamente em mim o que ensinas a lamentar. Que faça isso um espírito fraterno, não um estranho, não o dos filhos alheios, cuja boca falou vaidade e a sua destra é a destra da iniquidade, mas esse espírito fraterno que, ao aprovar-me, se alegra por causa de mim e, ao desaprovar-me, se entristece, porque, quer me aprove quer me desaprove, me tem amor. *Revelar-me-ei* a tais pessoas: respirem os meus bens, suspirem os meus males (*Confissões X*, iv, 5).

Este é o fruto das minhas confissões, *não já como fui, mas como sou* (...) *Revelarei*, pois, a tais pessoas, a quem me mandas servir, *não quem fui, mas quem já sou e quem ainda sou*, mas não me julgo a mim mesmo. E que assim seja ouvido (*Confissões X*, iv, 6).

3) Interrogar a si mesmo: “Tu quem és?” (*Confissões X*, vi, 9):

“Dirigi-me, então, a mim mesmo e a mim mesmo disse: ‘Tu quem és?’ ” (*Confissões X*, vi, 9).

O encadeamento da intriga passa a ser observado na dinâmica textual em que a prece (*Confissões X*, i, 1) está conectada ao parágrafo (*Confissões X*, v, 7). Nesse contexto narrativo, podemos observar que a prece foi introduzida ao texto literalmente no discurso narrativo, agora o texto bíblico foi tecido como o nó (*nondum*) do enigma.

És tu, na realidade, Senhor, que me julgas, porque, embora nenhum homem saiba o que é próprio do homem, a não ser o espírito do homem que está nele (I Cor 2,11), todavia há alguma coisa que nem o próprio espírito do homem, que nele está, conhece, mas tu, Senhor, que o fizeste, conheces (Tobias 3,16; 8,9; João 21,15-16) todas as coisas. Eu, porém, ainda que na tua presença me despreze e me considere terra e cinza, contudo sei de ti alguma coisa que de mim ignoro. *É certo que agora vemos como por um espelho, em enigma e ainda não face a face; e por isso, enquanto peregrino longe de ti, estou mais presente a mim do que a ti e, todavia, sei que tu de nenhum modo podes ser ultrajado*; eu, porém, desconheço a que tentações posso resistir e a quais não posso (...) Confessarei, pois, o que sei de mim: confessarei também o que de mim ignoro, porque o que sei de mim sei-o porque tu me iluminaste, e o que de mim ignoro não o sei, enquanto as minhas trevas se não tornarem como o meio-dia na tua presença (*Confissões X*, v, 7).¹¹⁵

¹¹⁵ « Tu enim, Domine, diiudicas me, quia etsi nemo scit hominum, quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est, tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, Domine, scis eius omnia, qui fecisti eum. Ego vero quamvis prae tuo conspectu me despiciam et aestimem me terram et cinerem, tamen aliquid de te scio, quod de me nescio. Et certe videmus nunc per speculum in aenigmate, nondum facie ad faciem; et ideo, quando peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi et tamen te novi nullo modo posse violari; ego vero quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam nescio. Et spes est, quia fidelis es, qui nos non sinis temptari supra quam possumus ferre, sed facis cum temptatione etiam exitum, ut possimus sustinere. Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de

O acontecimento é marcado pela aporia da memória, que abre com a tensão no próprio espírito (*ipse est*) no agora (*nunc*) e no ainda não (*nondum*), com a dupla afirmação com concordância discordância que inscreve o homem em dois polos de permanência: primeiro encadeamento, em que o homem deveria conhecer a si mesmo, mas não é capaz de fazê-lo, e simultaneamente há um reconhecimento da potência criadora de Deus em relação ao homem daquilo que ele é capaz de dizer e fazer e daquilo que não é capaz de fazer diante da infinitude que lhe é aberta no próprio espírito por Deus. Em relação com a dialética interna da narrativa, o autor amplia o quadro de ação do personagem na construção narrativa. Pois existe alguma coisa no próprio espírito que ele desconhece, mas é capaz de conhecer alguma coisa em Deus que ignora de si mesmo.

Encadeamento central: o personagem é fortemente marcado pela insuficiência ontológica no acontecimento do agora (*nunc*), existe um espelho em enigma, de um ainda não (*nondum*), face a face. O personagem é um peregrino e, por isso, vê como problema a presença a si mesmo, é a própria presença de si que o distancia de Deus: do face a face, do desejo de aproximação e *intentio* de unidade de semelhança de identidade.

O personagem é marcado por dois traços da alma humana, *distentio animi/distensão da alma* e *intentio/unidade*, que estão fortemente ligados ao movimento da alma, à memória, à ação e ao tempo na narrativa. O fato de se ver distante de Deus, peregrino, é o tempo da *distentio animi*, o tempo que o distende no pecado e que suscita a resistência, o leva ao afastamento de si mesmo, ou seja, ao desconhecimento do domínio de si mesmo, pelo que não sabe a que tentação pode ou não resistir. É na relação com a presença de Deus que o personagem pensa sua existência.

A *intentio* e a *distentio animi* no livro X estão sob um tempo cosmológico e tempo *kerigmático*, do agora (*nunc*) e do ainda não (*nondum*) do sentido da alma, no mundo com Deus. É sob a perspectiva desse tempo que o personagem se coloca como a intriga de querer revelar quem é.

Quais são os acontecimentos que desencadeiam a intriga? A inquietude existencial é o primeiro desencadeamento. Ela se apresenta quando o homem não se

me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tandiu nescio, donec fiant tenebrae meae sicut meridies in vultu tuo” (*Confissões X*, v, 7).

conhece inteiramente, e reconhece a própria incompreensão acerca de si mesmo. O *ipse est* (si-próprio) na criatura reflete a própria falta de conhecimento de si mesmo, e procura pela razão de sua existência, da força de sua natureza.

De um lado, o homem não se conhece inteiramente, pois nem o próprio espírito (*ego animus*) que está no homem é capaz de conhecê-lo. Não sendo capaz de conhecer o que é próprio de si, reconhece Deus como o único conhecedor de si, ao mesmo tempo em que introduz uma *confessio laudis*, no reconhecimento (*Domine... qui fecisti eum*) de que Deus o fez e, portanto, é o seu conhecedor, e não somente o seu conhecedor, mas também quem o fez. Por outro lado, afirma conhecer alguma coisa de Deus ignorada de si mesmo.¹¹⁶ É pela mediação do olhar do outro, “Deus”, da percepção da presença divina, que Agostinho volta o olhar para si mesmo, ou seja, um outro se instala na reflexão sobre seu discurso, ao falar para Deus sobre a ausência da coisa ignorada em si mesmo.

Após ter a consciência do próprio desconhecimento e conhecimento de algo ausente, mas presente no outro, coloca como enigma a visão por meio de um espelho no agora (*nunc*), o presente enigmático, em que pode se ver somente por meio de si mesmo e não numa visão direta de face a face com Deus, em que o outro pode ser visto diretamente; o que apresenta como primeiro problema é o *nondum*, um ainda-não da face de Deus, que tem como obstáculo o próprio espelho, que revela a si mesmo, à distância, a presença e a ausência a si mesmo e em relação a Deus. A própria imagem se torna um problema a ser perseguido como causa e solução do problema.

Desse modo, propomos para apresentação das *Confissões* a seguinte estrutura: o livro das *Confissões* dividido em três blocos e três níveis de estrutura temporal: o tempo do mundo – a dissipação (*Não quem fui*); o tempo da consciência interna (*quem sou e ainda quem sou*), o tempo interno (*ainda quem sou na criação*).

¹¹⁶ Tu enim, Domine, diiudicas me, quia etsi nemo scit hominum, quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, Domine, scis eius omnia, qui fecisti eum. Ego vero quamvis prae tuo conspectu me despiciam et aestimem me terram et cinerem tamen aliquid de te scio, quod de me nescio. Et certe videmus nunc per speculum in aenigmate, *nondum* facie ad faciem; et ideo, quandiu peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi et tamen te novi nullo modo posse violari; ego vero quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam nescio (*Confissões* X, v. 7).

2.3. Estrutura narrativa da memória para as *Confissões*

O livro das *Confissões* pode ser dividido em três partes (o tempo do mundo, o tempo da autoconsciência de si e o tempo interno), sem desconsiderar a intenção descrita por Agostinho nas *Retratações*, de que os dez primeiros livros falam a seu respeito e os três últimos da Escritura.

O que será considerado é um tempo da alma no mundo, em que a narrativa gera um constante conflito do personagem entre a *distentio animi* e a *intentio animi*, por meio da rememoração.

2.3.1. O tempo do mundo – a dissipação – *Não quem fui*

No primeiro bloco, os livros de I a IX, Agostinho ordena de forma cronológica e narra seus hábitos morais e intelectuais sob um processo de rememoração em busca da verdade, que tem como peso o pecado. É necessário pontuar essa divisão ao marcar o livro I das *Confissões* com as narrativas do si de sua infância ao livro IX com a finalização, marcada na morte de Mônica, sua mãe, quando ocorre uma presentificação do tempo, em que a morte (finitude) da mãe fecha um ciclo de percepções e recordações do passado cronológico de uma temporalidade objetiva dos eventos mundanos marcada por culpas e desejos.

Na primeira divisão, dos livros I ao IX, Agostinho procura no tempo “passado-presente” da infância até a conversão extrair algo de essencial, ao narrar no “presente-passado” sua interioridade na busca de si mesmo e de Deus.

Quero recordar as minhas torpezas passadas, as corrupções de minha alma, não porque as ame, ao contrário, para te amar, ó meu Deus. É por amor do teu amor que retorno ao passado, percorrendo os antigos caminhos dos meus graves erros. A recordação é amarga, mas espero sentir tua doçura, que não engana, feliz e segura, e quero recompor minha unidade depois dos dilaceramentos interiores que sofri quando me perdi em tantas bagatelas, ao afastar-me de tua Unidade (*Confissões* II, i, 1).¹¹⁷

Ao narrar a infância e a adolescência, já se observa a articulação que Agostinho apresenta como procura da realidade, como pensa, a partir de seus critérios, sobre a memória seletiva e articuladora, ao reunir imagens da memória, reconstruindo o

¹¹⁷ *Confissões* II, i, 1.

passado: “Eis as conclusões a que chego hoje, reconstruindo como posso o caráter de meus pais” (*Confissões* II, iii, 8).

O contato com a própria realidade já estava condicionado ao movimento do tempo. Ao reconstruir o passado e dizer como foi educado por meio dos pais, mas também apontar para um tempo interno que fala sobre a dissipação de si na juventude e a necessidade de amar.

E o que é que me encantava, senão amar e ser amado? Mas, eu não ficava na medida justa das relações de alma para alma, dentro dos limites luminosos da amizade. Do lodo dos desejos carnis e da própria natureza da puberdade emanavam vapores que me enevoavam e ofuscavam o coração, a ponto de não mais distinguir entre um amor sereno e as trevas de uma paixão. Uma e outra efervesciam confusamente em mim (...) Eu me agitava e me dissipava, ardia nas paixões da carne; e tu te calavas. Ó alegria que tão tarde encontrei! (*Confissões* II, ii, 2).

Captar o tempo é narrar seus conteúdos, a partir da transitoriedade, ao afirmar por meio de suas experiências vividas a finitude, a temporalidade e fragilidade da consciência humana. Agostinho percorre um caminho em busca da sua dissipação no tempo. Dessa forma, estrutura a realidade.

Onde estava eu quando te procurava? Estavas diante de mim, e eu até de mim mesmo me afastava, e se não encontrava nem a mim mesmo, muito menos podia encontrar-te a ti (*Confissões* V, ii, 2).¹¹⁸ Assim é, para que eu alcance aquele por quem já fui alcançado e me desprenda da dissipação dos dias antigos, seguindo ao Deus uno (*Confissões* XI, xix, 39).¹¹⁹

É importante observar que, embora haja pontos de referência e mudanças, Agostinho se submete ao movimento da realidade em questão em relação com a “Coisa” que se busca conhecer.¹²⁰ Agostinho busca pela constituição de sua imagem e semelhança em união com Deus. Esse conhecimento não se refere à vacuidade das palavras, e sim à potencialidade de seu significado, por meio do olhar interior,

¹¹⁸ *Confissões* V, ii, 2.

¹¹⁹ *Confissões* XI, xix, 39.

¹²⁰ *O Mestre*. No livro *O Mestre*, Agostinho faz um brilhante diálogo com seu filho Adeodato sobre a importância do significado das realidades que são tidas em maior conta que os sinais ou os nomes. O conhecimento da coisa que é significada é mais valioso que os sinais, mesmo porque as realidades podem ser conhecidas sem sinais. Para Agostinho, falar é uma coisa e ensinar é outra, do mesmo modo, significar é uma coisa e ensinar é outra. As palavras não são suficientes para alcançar o conhecimento, pois elas demonstram certa vacuidade de conhecimento (p. 19-119).

desenvolvido em suas primeiras obras, nas quais é pontuada a busca pelo conhecimento da verdade, como, por exemplo:

Na verdade, ao aprender a coisa mesma, não acreditei nas palavras alheias, mas nos meus olhos. Entretanto, talvez acreditasse nelas para atender, isto é, para buscar com a vista o que ia ver (...) Ora, acerca de todas as coisas que inteccionamos, não consultamos alguém que fala e produz um som fora de nós, mas a Verdade que preside interiormente à nossa mente, sendo talvez incitados pelas palavras a consultá-la. E aquele que é consultado, ensina: é Cristo, de quem se disse que habita no “homem interior” (Efésios 3,16-17), e é “o Poder incomutável de Deus, e a sempiterna Sabedoria”. A esta, de fato, toda alma racional é consultada; ela, porém, manifesta-se-lhe na medida em cada um é capaz de a receber, em razão da própria vontade, boa ou má. Se a alma alguma vez se engana, não é por defeito da Verdade consultada, do mesmo modo que não é por defeito dessa luz exterior que os olhos corporais por vezes se enganam. É manifesto que, para nos certificarmos acerca das coisas visíveis, recorreremos a essa luz, para ela no-las mostrar, na medida em que somos capazes de as ver.¹²¹

2.3.2. O tempo da autoconsciência de si – *quem sou e ainda quem sou*

No segundo bloco, o livro X abre novo ciclo da temporalidade: o tempo não é percebido por uma temporalidade cronológica de narração dos fatos. Entretanto, trabalha um tempo interno, oscilante entre o *já* e o *ainda*, à procura da unidade e da verdade, que tem como fundamento o retorno a si mesmo nos livros de I a IX, passando a estruturar o tempo a partir do tempo experiencial, com nova ressignificação das experiências vividas e organizadas no presente, ao propor a discussão e os questionamentos sobre si mesmo (*quem sou? o que sou agora?*¹²² *O que amo eu quando te amo?*)¹²³ e ao buscar a compreensão sobre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus: entrelaçando o presente, o passado e o futuro, na busca da verdade no presente (“não o que fui, mas o que já sou e o que ainda sou”),¹²⁴ tornando possível uma compreensão do elo entre os dois blocos. Considerado também enquanto imanente e transcendente, porque vai para além de si mesmo na busca da verdade, já no presente; e para si mesmo, no retorno a sua interioridade.

¹²¹ O Mestre. 103.

¹²² *Confissões* X, iv, 5.

¹²³ *Confissões* X, vi, 8.

¹²⁴ *Confissões* X, iv, 6.

O livro X das *Confissões* chama a atenção logo de início para um diálogo com Deus Pai e Criador, crescendo paralelamente na busca por Deus e pela Virtude da alma, ao estabelecer que se quer conhecer a Deus do mesmo modo como se é conhecido por Deus. Assim, para conhecer a Deus, Agostinho propõe o meio, ao se perguntar pelo que ama quando ama a Deus. Mostra a natureza humana do homem e a natureza humana e divina de Cristo. O Verbo assume características de ação na vida humana. Agostinho faz distinções entre interior e exterior, consciência e abismo da consciência. Apela ao homem interior ao esquecer, lembrar, recordar, ao contemplar a natureza humana e divina, ao “olhar” a semelhança e a dessemelhança na busca da imagem divina no ser humano. Após passagens detalhadas sobre a memória, segue o exame da consciência da fraqueza humana. Na sequência, o papel de mediador de “Cristo” enquanto homem novamente é afirmado: *Deus em Deus*, o lugar do Verbo na Trindade. Finaliza o livro com a figura do Filho unigênito, no qual há sabedoria e inteligência, e afirma reconhecer a imagem de Cristo na imagem humana pela redenção, por meio da consubstanciação da alma em Cristo.

Dado a considerar é o verbo *cogito*, que, de início, tem o significado de *pensar* e sofre a transformação e passagem da palavra ainda escrita literalmente, *cogito*, pelo significado de *conhecer*,¹²⁵ a redenção. Talvez tenhamos aqui a questão-chave para a narração do movimento da alma, que culmina sobre a reflexão da existência e do ato do Criador que une inteligência, memória e vontade.

2.3.3. O tempo interno – *ainda quem sou*

O terceiro bloco é formado pelos livros XI a XIII. Trata-se do terceiro nível da estrutura temporal: o da consciência do tempo interno e objetivo, que tem como meta atingir um tipo de completude, que se constitui como mais “imane” do que o tempo imane, ou seja, uma recapitulação e confirmação do retorno à origem inseparável de Deus, por meio da exegese do princípio de todas as coisas sobre o tempo, o Gênesis e o significado da Criação. Desse modo, a narrativa apresenta um início, um meio, com seu

¹²⁵ (...) nam cogo et *cogito* sic est, ut ago et agito, facio et factito. verum tamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo conligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur (*Confissões* X, xi, 18).

(...) quoniam *cogito* pretium meum, et manduco et bibo et erogo et pauper cupio saturari ex eo inter illos qui edunt et saturantur. et laudant dominum qui requirunt eum (*Confissões* X, 43, 70).

clímax, e o final. A releitura do Gênesis abre e fecha a narração na origem da Criação e culmina na redenção pelo Criador por meio do Filho.

2.4. Estilo literário

A “hermenêutica *do si*” propõe a interpretação do si, mediada pela reflexão da ação que o agente da narrativa desencadeia, porque ao falar, ao fazer, ao narrar e ao imputar-se ética e moralmente, o sujeito reflete o seu ser, manifestando-o.

2.4.1. Estilo literário das *Confissões*

A compreensão de si apresentada por meio de uma narrativa passa por uma interpretação que privilegia, a partir de alguns símbolos e signos, imagens que carregam um sentido simbólico de cognição. Desse modo, a linguagem textual utilizada em *Confissões* não é apenas uma linguagem figurativa ou de ornamento, mas a linguagem que é inerente ao próprio conteúdo. É importante considerar a articulação da correlação das imagens que apontam para a compreensão do conhecimento de si e de Deus, como as que se seguem: “Também eu quero praticá-la no íntimo do coração”¹²⁶ (*Confissões* X, i, 1) cala-se a voz, grita o coração”¹²⁷ (*Confissões* X, ii, 2); “médico de minha vida interior) (*Confissões* X, iii, 4) e “maior, porém, é o poder do teu remédio!” (*Confissões* X, xliii, 69, 70), em que temos médico, enfermo e a busca pela cura; “Tal preceito teria sido insuficiente para mim, se teu Verbo o tivesse ordenado com palavras sem ter dado o exemplo pela ação” (*Confissões* X, iv, 6) e “Poderíamos ter pensado que teu Verbo estivesse longe de unir-se ao homem, e estarmos desesperados de nós mesmos, se ele não se tivesse feito carne e habitado entre nós” (*Confissões* X, xliii, 69) – Verbo, visto não somente como palavra, mas como ação. Tais exemplos abrem e fecham o discurso no livro X; e ainda há exemplos que se relacionam à memória, como a correlação da memória com o estômago: “O fato é que a memória é, por assim dizer, o estômago da

¹²⁶ “Volo facere in corde meo”, p. 390. Em 1959, o P. Johannes B. Lotz, *Meditation im Alltag*, ilustra suas reflexões metafísicas valendo-se do “coração” em Santo Agostinho, embora notando que Agostinho atendia imediatamente a sua experiência empírica. Para Lotz, o “coração” em Agostinho equivaleria ao fundamento da alma, ou seja, ao núcleo metafísico da memória, que não era apenas uma potência operativa, senão a raiz indissolúvel unida às potências; portanto, “memória”, “intellectus” e “voluntas” estavam essencialmente unidas. *Revue des Études Augustiniennes*, 1961, p. 339-368.

¹²⁷ “Tacet enim strepitu, clamat affectu”, p. 391.

alma” (*Confissões* X, xiv, 21); “Assim como a comida, pela ruminação, sai do estômago, elas saem da memória através da lembrança. Então porque é que quem as discute, isto é, quem as recorda, não sente na boca do pensamento a doçura da alegria ou o amargo da tristeza?...” (*Confissões* X, xiv, 22). Assim, dado importante sobre a escrita das *Confissões* é o entrelaçamento que ela faz entre a história e a ficção tecida na arte de narrar, em que pensamento e arte unem-se em *Confissões* para explorar o conhecimento de si.

No livro X das *Confissões*, delimitamos e privilegiamos duas formas de uso da linguagem: as antíteses e a linguagem metafórica, com recorrência à utilização das imagens em que há um consenso sobre elas apresentado por vários autores que escreveram sobre o estilo literário das obras de Agostinho, como Suzanne Poque (*Le langage symbolique dans la predication d’Augustin d’Hipone*); H. Fugier (*L’Image de Dieu – Centre dans les Confessions De saint Augustin*); Joseph Finaert (*L’évolution littéraire de saint Augustin*).

A antítese é assinalada por Joseph Finaert¹²⁸ como uma marca de toda obra literária de Agostinho. Esse estilo retórico deve-se em grande parte às obras de Cícero. As antíteses eram consideradas um ornamento obrigatório não somente no grego e no latim, mas em geral em toda literatura; esse recurso também foi muito utilizado pelos sofistas, que reuniam dentro de uma mesma expressão dois termos contraditórios. A antítese por vezes foi para Agostinho um ornamento e um procedimento de pura invenção e, noutras vezes, uma forma de lançar seus tratados sobre o espírito. Como ornamento, por um lado, ela seduzia seu espírito e duplamente enriquecia a ideia; por outro, seduzia seu ouvido pelos jogos da sonoridade que ela trazia em abundância. A antítese distinguia as noções e estabelecia dois pontos de contato entre as ideias em contradição. Quando Agostinho, por exemplo, pergunta pelo que ama e quando ama, faz uso de antíteses de sentidos com imagens semelhantes, isto é, emprega as mesmas imagens para mostrar a dessemelhança, mesmo que haja uma similitude entre os elementos de conexão, mas, ao final, demonstra sentidos totalmente inversos e com único fim, com a finalidade de um novo conteúdo.

Mas, que amo eu quando te amo? Não uma beleza corporal ou uma graça transitória, nem o esplendor da luz, tão cara a meus olhos, nem as doces

¹²⁸ FINAERT, Joseph. *L’évolution littéraire et saint Augustin*. Paris, 1939, p. 101-122.

melodias de variadas cantilenas, nem o maná ou o mel, nem os unguentos, dos aromas, nem os membros tão suscetíveis às carícias carnis. Nada disso eu amo, quando amo o meu Deus. E, contudo, amo a luz, a voz, o perfume, o alimento e o abraço, quando amo o meu Deus: a luz, a voz, o odor, o alimento, o abraço do homem interior que habita em mim, onde para a minha alma brilha uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa a voz que o tempo não destrói, de onde exala um perfume que o vento não dissipa, onde saboreia uma comida que o apetite não diminui, onde se estabelece um contato que a sociedade não desfaz. Eis o que amo, quando amo o meu Deus (*Confissões* X, vi, 8).

De acordo com Joseph Finaert, essa forma de desenvolver o texto foi atribuída a Agostinho como alguém que pensava por antíteses, como retórico, mas que observava habitualmente as duas faces: positiva e negativa, e a partir de uma ideia, anotava as relações entre elas. Temos, em *Confissões*, vários exemplos de antíteses, e a obra oferece uma riqueza na linguagem, além de ser vista como um hino de louvor a Deus. Essa obra de lirismo emprega todas as riquezas de evocações de sentimentos de sonoridade que oferecem um ornamento poético.

É possível perceber que a antítese paradoxal mais frequente era obtida pela aliança do sentido próprio com o sentido figurado. As ideias tomavam corpos e cessavam de ser abstrações, e as palavras, graças às habilidades de combinação, ganhavam força de expressão mais concreta. As imagens nas obras de Agostinho ganham essa dimensão exploratória e de intensidade. Desse modo, a antítese e a metáfora se fundem e a linguagem metafórica passa a desenvolver as riquezas da imaginação e transformar as ideias abstratas em visões poéticas. A própria ambiguidade da linguagem traz em si aspectos que revelam a distensão da palavra que, ora pode ser tomada como abstração, ora pode ser revelada como concretude à existência do ser humano. As palavras só ganham sentido quando, após a dispersão, ou seja, a abstração, é possível reuni-las e conhecê-las, dando a elas um conteúdo ou novo sentido.

Pela linguagem metafórica, as imagens em *Confissões* apresentam novo sentido e nova proximidade na linguagem, que não somente tem o poder de despertar as emoções de seus ouvintes e leitores diante dos conflitos, dilemas e intrigas apresentadas no quadro narrativo, mas que, antes de tudo, revela a linguagem entre o corpo e a alma, a linguagem do próprio espírito. O uso da retórica na escrita das *Confissões* não passa a

ser simplesmente um ornamento, mas um modo de entrarmos no texto para termos acesso à forma que foi desenvolvida por Agostinho para narrar sobre si mesmo.

As *Confissões*, antes de se tratar de uma dissolução do sujeito, como muitos querem atribuir, são uma obra rica, que revela a identidade do personagem, em constante relação com sua alteridade, com o desejo, com a vida: um discurso sem sujeito, que não reconhece a si mesmo, nem é capaz de falar e pensar sua existência na obra narrativa. A própria crise existencial do si é a dialética entre a afirmação de si e a negação de si, que aproxima a imanência e a transcendência do ser humano a Deus e de Deus ao ser humano.

2.4.2. A constituição do si e a narratividade

O texto da narrativa das *Confissões* se constitui como meio fundamental porque é a mediação que Agostinho encontra para falar a si mesmo, a Deus e aos seus ouvintes, e fazer a sua reflexão, por meio do movimento da prece, em que afirma querer praticar a verdade no íntimo do coração e diante de Deus e dos homens em seus escritos. Agora, no presente das *Confissões*, o narrador deseja revelar quem é, sem reservas do mais íntimo de si. Agostinho de modo algum despreza o impacto que suas *Confissões* poderiam causar, como afirma nas *Retratações*,¹²⁹ e explicita, nas *Confissões*, como quer atingir seus leitores, por meio da observação da prática da palavra em humildade – “oferecendo-se a todos em palavras claríssimas e num estilo humílimo” (*Confissões* VI, iv, 8) – e com a prática de obras e palavras, reconhecendo o perigo que a ambiguidade da palavra apresenta e a fragilidade de si mesmo; contudo, sujeito ao cuidado de Deus, escreve as suas confissões.

E esta tua palavra era pouco para mim, se ela mandasse apenas com palavras, e não fosse adiante de mim com obras. Por isso, faço com obras e com palavras, e faço-o sob a proteção das tuas asas, com um perigo enorme, não fora o fato de a minha alma, sob a proteção de tuas asas, te estar sujeita, e de minha fraqueza te ser conhecida (*Confissões* X, iv, 6).

¹²⁹ Les Retratations II,6; Les treize livres de mes Confessions célèbrent dans mes bonnes et dans mes mauvaises actions la justice et la bonté de Dieu, et excitent l'âme humaine à le connaître et à l'aimer. C'est du moins l'effet qu'elles ont produit sur moi quand je les ai écrites, et qu'elles produisent encore quand je les lis. Ce que les autres en pensent, c'est leur affaire; je sais toutefois que cet ouvrage a beaucoup plu et plaît encore à beaucoup de mes frères. Du premier au dixième livre, il traite de moi; dans les trois autres, des saintes Ecritures, depuis la parole: « Dans le principe, Dieu fit le ciel et la terre, » jusqu'au repos du sabbat

Agostinho, ao afirmar que é por meio de seus escritos que quer marcar sua confissão – “Também a quero pôr em prática no meu coração: diante de ti, na minha confissão, diante de muitas testemunhas, nos meus escritos” (X, i, 1) –, atribui-lhes força reveladora no querer alcançar a verdade, e busca, como intérprete da verdade, a palavra da verdade,¹³⁰ que é a Escritura, à qual entrelaça os seus textos.

Desse modo, as *Confissões* passam a ser o esforço de compreender-se a si mesmo; Agostinho apresenta a si mesmo para interrogar sobre a verdade sobre *quem é* por meio de Deus, ou seja, da iluminação.

O texto ganha força e dimensão, em que o si-próprio passa a se constituir na relação com a alteridade, mediante a constatação de que o próprio espírito¹³¹ não se conhece inteiramente e procura na relação *com* o outro conhecer a si mesmo. A própria descrição da narrativa pede pela relação com o outro, por meio da motivação e disposição da confissão, que se apresenta enquanto confissão de pecado, fé e louvor, quando o narrador se vê confrontado a si mesmo, na percepção da fragilidade humana e da tentação, pois Agostinho gastará um longo trecho ao expor a tentação, em que dá início à abordagem sobre a miséria humana, em X, xxviii, 39 até xli, 66.

Assim, a confissão não consiste apenas em ato de linguagem ou performativo, mas em uma disposição do confessor ao ato de confessar, que reconhece o chamado de seu amante, Deus, em que se encontra na peregrinação; o amor *tui*,¹³² impresso no coração do homem, com o objetivo de abraçar o que é uno e sempre idêntico a si mesmo. Este princípio é o fundamento de sua prece:

“Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti” (*Confissões* X, i,1).

A reflexão sobre *quem é*, em diálogo com Deus, é feita de interpelações e respostas. Embora o diálogo seja feito consigo mesmo, constituindo-se de reflexões e relatos sobre si mesmo, a Escritura é inserida como resposta e interpelação da voz de Deus,¹³³ visto que o conhecimento de si implica o conhecimento de Deus. É certo que conhecer a Deus é antes de tudo conhecer a si mesmo, como se é conhecido por Deus. A prece permanece incomunicável em princípio, porque Agostinho apenas lança o desejo

¹³⁰ *Confissões* VI, iv, 5-6; v, 7-8; X, iv, 6.

¹³¹ *Confissões* X, v, 7;

¹³² *Confissões* X, v, 7; vi, 8.

¹³³ BOCHET, Isabelle. *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*. Paris : Éditions Facultés Jésumes de Paris, 2004, p. 103. Isabelle afirma que, para Agostinho, a Escritura é uma *kénose* do Verbo, a interpretação é uma escuta do Verbo, que deve comandar a interpretação do homem e do mundo.

de conhecer a Deus, o que não assegura que isso seja possível, porque tão somente o que tem é precisamente o conhecimento de si mesmo, o que diante de sua própria fragilidade pede o esforço da prática da verdade. E isso ele o faz na narrativa das suas *Confissões*.

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

A narrativa das *Confissões* se encontra na posse daquele que a pratica, e tem como fim visado ação como algo que é propriamente seu: a contemplação de seu pensamento sobre sua própria existência e fé. Assim, nasce a correlação entre a ação e o personagem da narrativa no jogo dialético interno ao personagem. Tal conhecimento sobre a arte dialética,¹³⁴ Agostinho já o dominava e considerava como metodologia para aprender e ensinar, porque é pela razão que se mostra e se revela o que se deseja. A dialética, para Agostinho, se impõe como meio útil e honesto para perceber e estimular a prática da verdade.¹³⁵ Assim, as *Confissões* ganham o seu mais alto grau de harmonia dos conhecimentos, em que Agostinho se esforça em aplicar seus conhecimentos à retórica e à dialética para revelar *quem é*.

Agostinho considera como fundamental a necessidade de voltar-se a si mesmo para se aproximar da verdade. E como fonte de busca para alcançar o conhecimento de si, Agostinho estabelece, em *A ordem*, como concebe o modo pelo qual seja possível a busca do preceito délfico socrático: “conhece-te a ti mesmo”.

A maior causa deste erro é que o homem não se conhece a si mesmo. Para conhecer-se a si mesmo, ele precisa de um ótimo modo de viver, para afastar-se dos sentidos, refletir em si mesmo e manter-se em si mesmo. Alcançam isso somente aqueles que, ou cauterizam pelo retiro certas feridas de opiniões que o curso da vida lhes inflige, ou as medicam pelas artes liberais (*Ord.*, 2008, 162).

Em *Confissões*, Agostinho faz uso dessas duas proposições e, como preceito, apresenta a interioridade. É claro que Agostinho une aos desenvolvimentos filosóficos

¹³⁴ Para uma compreensão mais detalhada sobre o conhecimento dialético em Agostinho observar o trabalho de Pollmann and Vessey. *Augustine and the disciplines – Augustine’s Critique of Dialectic: Between Ambrose and the Arians*. Stefan Hesbrüggen-Walter. Oxford Univ. Press, 2005:184-205.

¹³⁵ *ord.* II, xiii, 38.

teológicos as artes liberais, que, como é sabido, ele bem dominava: a dialética e a retórica.

Como pressuposto de que Agostinho era mestre de retórica, ele deve ter utilizado e disponibilizado tudo o que conhecia sobre a arte da retórica ao escrever e desenvolver a obra *As Confissões*, que têm como foco o gênero dialético aporético (arte já conhecida nos diálogos platônicos, que circundavam a época de Agostinho), associado à sua própria experiência fática e espiritual. Sob esse prisma, Agostinho desenvolveu em suas narrativas implicações éticas e morais, que sua arte de narrar desperta, e troca experiências no exercício espiritual e intelectual consigo mesmo, com seus leitores e ouvintes.

Dado a considerar é que as *Confissões* apresentam uma complexidade em sua escrita, que não as enquadra exatamente como obra autobiográfica, filosófica ou teológica, e ainda suscita, na escrita, discussões sobre o *cogito*, em que tenta estabelecer o “eu sou” como sujeito que, por vezes, se encontra enrijecida pelas teorias conceituais da modernidade. Como foi observado no estado atual da questão, quando apresentada por Cilleruelo, em que a filosofia de Descartes, como tal, não pôs o indivíduo Descartes, senão sua doutrina formal, como o faz Agostinho, ao constituir a si mesmo como é descrito nas *Confissões*.

Nesse sentido, o *cogito* cartesiano não está fundamentado na relação do indivíduo com o mundo, o tempo, o espaço, tornando-se um conhecimento meramente formal, imediato e a-histórico, em comparação a Agostinho, que se coloca a si mesmo em questão.

Cilleruelo contribui significativamente, levantando as diferenças entre o *cogito* de Agostinho e o *cogito* de Descartes, assim como os outros autores que abordaram a questão da memória e da vontade, mas não levaram em consideração aspectos fundamentais para a compreensão do conteúdo filosófico, a abordagem e a construção da narrativa; proposta nesta pesquisa como diferencial, a que foca a questão filosófica dentro de uma hermenêutica do si, antes mencionada, dando abertura as reflexões sobre o gênero literário e histórico que fundamentam aspectos fundamentais do conteúdo filosófico.

Desse modo, usaremos como meio de abordagem à narrativa a hermenêutica *do si*,¹³⁶ em que há o encadeamento de três mediações: a articulação entre reflexão e análise, que impõe a dialética entre o *si-mesmo* e o *si-próprio* e ganha dimensão na dialética entre o *si-mesmo* e a alteridade.

Esse conceito será trabalhado e articulado no decorrer da tese para melhor compreensão do referencial teórico vinculado à metodologia utilizada nas *Confissões*, em que Agostinho entrelaça os textos bíblicos citados e interpretados por ele, recorrendo às suas próprias obras como base de apoio interpretativo à sua obra, *Confissões*.

Assim, partimos do pressuposto de que, em *Confissões X*, a compreensão do si é uma interpretação e, como interpretação do si, encontra na narrativa signos e símbolos com mediação privilegiada. Esse modo de narrar pode ser observado no estilo literário das *Confissões*.

¹³⁶ RICOEUR, 1991, p. 11-39; p. 167-198.

Capítulo 3

A hermenêutica do si – A interrogação a si mesmo em busca do conhecimento de Deus

3.1. Introdução

O presente trabalho recorre à concepção da memória¹³⁷ para analisar o movimento da alma no discurso da interioridade à consciência desenvolvido na narrativa do livro X das *Confissões*. Utiliza a narração que Agostinho faz como recurso de passagem fundamental e de mediação do que vem a ser conhecer a si mesmo e conhecer a Deus. Como pano de fundo, a estrutura narrativa da memória combina os elementos da rememoração ao descrever, narrar e prescrever *Confissões*. Ora, Agostinho é autor, ora narrador e personagem em diálogo com a teoria e o campo prático subentendido na própria estrutura do ato de rememorar e narrar. Portanto, a narrativa das *Confissões* é a mediação, é o processo de conhecimento, de diálogo entre Agostinho e Deus, Agostinho e seus leitores.

A memória narrativa no livro X apresenta realidades temporais e intemporais da alma dentro de uma ordem ontológica e epistemológica que nos remete à natureza existencial e temporal do ser humano e para além se dirige aquilo que chamamos neste trabalho de *cogito existencial*.

A leitura que foca a questão filosófica e teológica está dentro de um *corpus* hermenêutico. As reflexões sobre o gênero literário e histórico trazem aspectos fundamentais do conteúdo filosófico e teológico. Esta leitura concentrar-se-á no livro X das *Confissões*, no qual se observa uma dialética de conhecimentos, de diálogos que Agostinho faz entre ele e Deus na busca do conhecimento de si e de Deus: a partir da dialética bíblica de interpelação e respostas entre ele e Deus, e da dialética do *cogito existencial*, entre o “eu”, o outro e Deus, em relação com a semântica e a interdiscursividade *do si*.

O desejo de conhecimento de Deus é a principal fonte do conhecimento do mais profundo “eu”. No livro X de suas *Confissões*, Agostinho faz imersão na complexidade de

¹³⁷ MOURANT, 1980, p. 70. Mourant, em seu artigo, afirma que a memória pode estabelecer a unidade das *Confissões*, porque ela constitui Santo Agostinho homem, filósofo, teólogo e santo.

seu próprio espírito, em busca das fontes primordiais para compreensão mais profunda do conhecimento de si, na tentativa de revelar *quem é*.

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

Quem, senão o próprio “eu” pode se interrogar pelo conflito no próprio espírito, da própria vontade. É esse “eu” inquieto que, em primeiro plano, sai em busca de sua origem e se interroga pelo fruto de suas confissões.

O que tem em suas mãos, à sua disposição é: memória¹³⁸ (*ad manum posita in ipsa memória*), “a mão do coração”¹³⁹ (*ab manu cordis*), o pensamento¹⁴⁰ (*cogitare proprie*) e o querer¹⁴¹ (*quod volo*).

Desse modo, o “eu” sai em busca da constituição do si por meio da consciência que tem da presença divina, o amor.¹⁴² O amor é o primeiro dado que revela sobre si mesmo a relação com Deus. Apresenta o próprio espírito¹⁴³ e a consciência de si¹⁴⁴ para estruturar o

¹³⁸ *Confissões X, xi, 18.*

¹³⁹ *Confissões X, viii, 12.*

¹⁴⁰ *Confissões X, xi, 18.* Lembrando que no capítulo 2 o “coração” já se apresentava como função da linguagem para compreensão do texto, P. Johannes B. Lotz ilustra suas reflexões metafísicas valendo-se do “coração” em Santo Agostinho, embora notando que Agostinho atendia imediatamente a sua experiência empírica. Para Lotz, o “coração” em Agostinho equivaleria ao fundamento da alma, ou seja, ao núcleo metafísico da memória, que não era apenas uma potência operativa, mas a raiz indissolúvel unida às potências; portanto, “memória”, “intellectus” e “voluntas” estavam essencialmente unidas.

¹⁴¹ *Confissões X, viii, 12.*

¹⁴² *Confissões X, ii, 2.*

¹⁴³ *Confissões X, III, 3.*

pensamento com a finalidade de alcançar a luz, que tem como lugar da prática o coração, que impõe, como necessidade, a prática da verdade, que está associada ao amor e ao querer: *ecce enim veritatem dilexisti*.¹⁴⁵

3.2. A dialética entre a *mesmidade* e a *ipseidade* – O desejo de conhecer a Deus tal como se é conhecido

A narrativa abre o livro X com a prece que tem como questão central a busca pelo conhecimento de Deus que expressa o desejo de querer conhecer a Deus *tal como* se é conhecido por ele.¹⁴⁶

Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça, *tal como* sou conhecido por ti. Ó virtude da minha alma, entra nela e

¹⁴⁴ *Confissões* X, III, 4; VI, 8.

¹⁴⁵ *Confissões* X, I, I.

¹⁴⁶ COURCELLE, Pierre. Connais-toi toi-même de Socrate a Saint Bernard. *Études Augustiniennes*. Paris, 1974. A esse respeito, há várias especulações de comparações e Courcelle diz que, no Ocidente, o *Nosce te ipsum*, no final do IV século já existia uma série de manifestações de pagãos e cristãos sobre o “conhece-te a ti mesmo”, tanto por conhecimento direto de fontes de Platão, Plotino ou Porfírio, como sob a influência de Orígenes ou por intermédio dos Capadócijs. As manifestações desse tipo de conhecimento que acontecia por meio de poemas, poesias e peças gregas atribuídas a *Chilon* e *Sólon* associado ao preceito délfico “*Les Saturnalles de Macrobe*”, como um puro jogo literário que ao mesmo tempo contemplava a alusão do prazer subordinado à dimensão de ocupar-se consigo, ou seja, o “conhece-te a ti mesmo”. Entretanto, Courcelle afirma haver outros comentários da época, como o de que a perfeita sabedoria consistia no conhecimento por meio da alma e não em conhecimentos exteriores à alma, para reconhecer a sua origem, e de onde ela procedia, a consciência de si teria um ato nobre que tinha como conduta a virtude, que seguia em busca da perfeita felicidade, e, portanto a busca por Deus. Como fonte de conhecimento de si, temos *Enéadas* II, 12, 6, em que Plotino declara que o homem é a própria alma. Portanto, nessa época circulava um conjunto de doutrinas de origem neoplatônica, como, por exemplo, a menção do oráculo de Apolo indicava que o conhecimento de si era o caminho à felicidade. Tal conhecimento, segundo Courcelle, provinha sem qualquer dúvida de Porfírio. Esses preceitos estavam fundamentados em afirmativas que privilegiavam a inteligência sobre o corpo, ou seja, a inteligência regendo um microcosmo, do mesmo modo se acreditava que a inteligência divina regia o universo. Courcelle ainda demonstra que Ambrósio tinha o conhecimento sobre o título e o conteúdo de *Enéadas* I, 1, 7, 17 e I, 1, 10,1 e, desse modo, fez uma junção dessas duas passagens no comentário sobre *Songe de Scipion*, em que os escritos de Plotino e Porfírio são utilizados e contaminados pela escrita de Ambrósio. Ainda dentro da perspectiva neoplatônica, Mario Vitorino, pagão, que declarava que a alma era a perfeita natureza, mas que ela estava aprisionada ao corpo e, portanto, a alma experimentava um tipo de esquecimento de si. Somente uma ascese poderia conduzir à aquisição do conhecimento de si, assim, o ser humano colocado nu à consciência e reconduzido à dimensão de sua origem. Courcelle remonta a essa doutrina a Porfírio. Uma vez convertido ao cristianismo, Mario Vitorino não renuncia às suas especulações neoplatônicas; e em seu *Adversus Arium* III, 8, 17, aplica aos filhos de Deus os olhares sob um lugar estreito que existe entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus, que produz a seu modo o conhecimento de todas as coisas. Como última interpretação, o “Conhece-te a ti mesmo” em Ambrósio é compreendido a partir da finitude, ao interpretar a doutrina *De finibus* de Cícero, como homem que conhece sua condição mortal, a fragilidade humana encontra a si mesmo. Outro aspecto a considerar no “Conhece-te a ti mesmo” é que ele está intimamente ligado à purificação moral, contudo, não se trata de algo totalmente separado do corpo, como queria submeter Platão. Segundo Courcelle, é possível seguir o progresso da reflexão sobre o “Conhece-te a ti mesmo” em Agostinho ao longo da existência ao observar as suas obras (p. 113-125).

molda-a a ti, para que a tenhas e possuas sem mancha nem ruga. Esta é a minha esperança; por isso falo e nesta esperança me alegro, quando experimento uma sã alegria. Pois as restantes coisas desta vida tanto menos se devem chorar quanto mais por causa delas se chora, e tanto mais se devem chorar quanto menos por causa delas se chora. Mas tu amaste a verdade, porque aquele que a põe em prática alcança a luz. Também a quero pôr em prática no meu coração: diante de ti, na minha confissão, diante de muitas testemunhas, nos meus escritos (*Confissões* X, i,1).

A prece sugere um discernimento profundo do conhecimento que Deus tem acerca de Agostinho; a prece também sugere que o desejo possa ser atendido por aquele que pede, depois estabelece uma relação com a virtude que, por analogia, se assemelha a Deus. E, como via para alcançar a luz, Deus, mostra a necessidade de praticar a verdade, no desejo de uma relação íntima de profundidade, de unidade com o seu conhecedor. Para procurar pelo conhecimento de Deus, ele olha para si mesmo, não como uma introspecção e um fim em si mesmo, mas como meio de relação para perceber a presença divina. Assim, a via de conhecimento se direciona para a própria constituição do si, a “virtude da minha alma”, a “minha esperança”, que tem como objetivo experimentar a alegria (felicidade), e como via para alcançar a felicidade o próprio exemplo de Deus (“tu amaste a verdade”), e como ação, a prática do amor à verdade, que tem como finalidade alcançar a luz. A narrativa da prece revela a dinâmica da tensão que existe no personagem cercado pelo movimento daquilo que o constitui da própria imanência e desejo de transcendência a Deus.

O que necessariamente está no jogo dialético? O conhecimento de si, observado pelo prisma do conhecimento de Deus? O desejo de conhecer a Deus de modo mais íntimo, *tal como se é conhecido*? Desse modo, o conhecimento de si poderia conduzir ao conhecimento de Deus? Ou o conhecimento de Deus poderia conduzir ao conhecimento de si? Ou ainda podemos estabelecer um conhecimento correlato, de um conhecimento que estabeleça correlações entre presença, consciência e (in)consciência mediante a relação dos conhecimentos?

É importante observar os paralelos entre os parágrafos do texto literal do livro X e o texto bíblico citado, por vezes intercalado, justaposto à escrita, porque eles nos dão a chave da leitura, a partir da qual se esclarecem, progressivamente, na narrativa, pois como afirmado no capítulo dois, as *Confissões* carregam em si uma hermenêutica na própria construção do texto.

É importante investigar a primeira frase da prece (*Confissões* X, i, 1) em correlação ao texto bíblico que se interpõe em diálogo com a escrita.

(1) Que “eu” te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti.

Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam sicut¹⁴⁷ et cognitus sum.

(1) Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face.¹⁴⁸ Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido (1Cor 13,12).

A expressão, *tal como*, coloca em questão o aspecto de semelhança, o mesmo. Vejamos o modo como o mesmo se introduz à narrativa como semelhança.

O *tal como* encontra-se com diversas significações do adjetivo, como, por exemplo, *mesmo*, que pode significar *similitude* (que é igualmente sinônimo de análogo, parecido, semelhante, similar, *tal como*). Nesse sentido, o “tal como” é utilizado no quadro de uma comparação e demonstra desde o início da prece o conhecimento de como Agostinho deseja ser moldado e alcançar, pela prática da verdade, a luz. A luz é a possibilidade de estabelecer a correlação com a semelhança. Pois, o que se deseja é conhecer a Deus e a luz é o que se deseja alcançar; logo, Deus e luz são sinônimos na narrativa. O primeiro indício é que existe um princípio de participação¹⁴⁹ íntimo. Primeiro, o homem tem de ver em

¹⁴⁷ *Sicut* é uma preposição de comparação que pode vir a expressar semelhança, *similitude*.

¹⁴⁸ *Et certe videmus nunc per speculum in aenigmate, nondum facie ad faciem.*

¹⁴⁹ *Gn. litt.* VI, xvi, 25 ss .. Dieu a donc créé sans fatigue et n’a point trouvé dans le repos de nouvelles forces : ainsi a-t-il voulu nous inspirer le désir du repos, en nous révélant par son Écriture qu’il sanctifia le jour où il cessa de créer. On ne lit jamais, en effet, qu’il ait rien sanctifié, soit dans la période des six jours, soit au commencement, lorsqu’il fit le ciel et la terre. Mais il voulut sanctifier le jour où il se reposa de toutes ses oeuvres, comme si le repos à ses yeux avait plus de prix que le travail, bien que son activité ne lui coûte aucune peine. C’est ce qui doit être pour l’homme aussi, et nous en trouvons la preuve dans l’Évangile où le Sauveur y déclare que Marie, se tenant assise à ses pieds pour écouter sa parole, a choisi une meilleure part que Marthe, malgré son empressement à le servir et le pieux embarras qu’elle se donnait. Mais il est bien difficile de concevoir ceci quand il s’agit de Dieu, lors même qu’on soupçonnerait à force de réfléchir pourquoi il a sanctifié le jour de son repos, lui qui n’a sanctifié aucun jour de la création, pas même celui où il fit l’homme et où il acheva toutes ses oeuvres. Et d’abord quelle idée l’esprit humain avec toutes ses lumières peut-il se former du repos de Dieu? Cependant, si la chose n’existait pas, l’Écriture n’en prononcerait pas le mot. Je vais dire ce que je pense, en faisant une double réserve: d’abord que Dieu n’a point goûté un repos pareil à celui qui succède agréablement à la fatigue ou qu’un long travail fait souhaiter; ensuite que les saints livres, dont l’autorité s’impose à l’esprit, n’ont pu avancer sans raison ou à tort que Dieu se reposa le septième jour de toutes les oeuvres qu’il avait faites et le sanctifia

(*Gen. litt.*, I, ix, 17). Est-ce donc en vertu d’un mouvement spirituel, bien que temporel, que fut prononcé le « fiat lux » mouvement parti du Dieu éternel et, grâce au Verbe coéternel, communiqué à l’être spirituel ou au ciel du ciel, déjà créé comme l’indiquent ces paroles: « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ? ». Ou bien, faut-il penser que cette expression, sans impliquer ni un son ni même un mouvement intellectuel, aurait été fixée en quelque sorte par le Verbe coéternel à son Père, et gravée dans la raison de l’être immatériel pour communiquer la vie et l’ordre au chaos ténébreux, et pour produire la lumière? Mais si Dieu n’a point commandé dans le temps; si ce commandement n’a point été entendu dans le temps par une créature appelée, en dehors du temps, à contempler la vérité; si le rôle de cette créature s’est borné à transmettre dans les

Deus a sua própria natureza, como ele existe enquanto conhecimento em Deus, a sua vida e luz no Verbo, para então desenvolver o conhecimento de Deus.¹⁵⁰ Esse seria o primeiro desígnio do Pai para o conhecimento de si. O princípio de participação teria o seu desdobramento em atribuir o desejo de conhecer a Deus tal como se é conhecido por ele, no desejo de buscar a quietude, o repouso em Deus, observando que no homem foi “inspirado” um desejo de repouso em Deus e o homem, que está pronunciado no tempo, deseja aspirar pelo conhecimento que lhe foi inspirado por Deus. A seguir, a questão seria: como a ideia do espírito humano, com todas as luzes e inspiração de Deus no homem, pode ser compreendida como repouso em Deus? Se seguirmos essa via de conhecimento, a resposta será o peso que a palavra-Verbo se impõe ao espírito e terá seu desfecho no final da prece, com o entrelaçamento bíblico em João 3,21. Se a *identidade narrativa* tem a possibilidade de desenvolver uma unidade ao texto, ela poderá nos conectar e ter seu encadeamento nos desatamentos dos “nós” na sequência narrativa até o final do livro X, com a última prece (*Confissões* X, iv, 6; vi, 8; xliii, 68, 69), com a Encarnação de Cristo e a economia da salvação.

A narrativa aproxima uma conexão para a compreensão entre os conhecimentos. Ainda no início da prece que abre o livro X, por meio da citação bíblica, mostra que existe um obstáculo para se conhecer a Deus plenamente – e aqui surgem os encadeamentos do problema, da intriga –, posto que agora (*nunc*), no presente, o conhecimento é limitado e sugere uma expectativa, de um depois, de um ainda-não (*nodum*) de conhecimento pleno. Segundo indício, e um princípio de imagem,¹⁵¹ de que a verdade humana não é original, senão que é engendrada. Assim, a narrativa coloca a impossibilidade de conhecer a Deus

régions inférieures du monde, par une activité toute spirituelle, les idées gravées en elle par l'immuable Sagesse et, pour ainsi dire, des paroles tout intellectuelles, il est fort difficile de concevoir comment il se produit des mouvements temporels pour former les êtres et pour les gouverner. Quant à la lumière, qui la première reçut l'ordre de se former et se forma, s'il faut admettre qu'elle tient le premier rang dans la création, elle se confond avec la vie de l'intelligence, de l'intelligence qui doit se tourner vers le Créateur pour en être éclairée, sous peine de flotter dans l'incertitude et le désordre. Or, l'instant où elle se tourna vers Dieu et fut éclairée, fut celui où s'accomplit la parole prononcée dans le Verbe de Dieu : « Que la lumière soit ».

¹⁵⁰ JOLIVET, 1929, p. 425-426. Jolivet observa que não podemos ter nenhum outro conhecimento de Deus que não seja mediato e analógico, resultante do conhecimento prévio das criaturas e da luz iluminadora que procede de Deus. Segundo, não conhecemos Deus por meio das ideias, como conhecemos o modelo pelas imagens, mas as ideias divinas são aquelas dadas na existência do Verbo divino, são o modelo dos objetos inteligíveis que percebemos. Portanto, para Agostinho existe somente uma verdade absolutamente única: todas as verdades que nos são acessíveis pelo conhecimento não são nada mais do que a manifestação múltipla dessa verdade única, como os raios do sol, infinitos em número, que apenas procedem de uma única fonte. A verdade subsistente não pode ser contemplada por si mesma, mas as ideias que estão em nossa inteligência, estas sim podem, como luz, esclarecer e nos fazer conhecedores de alguma coisa dela mesma. Logo, o que Jolivet afirma é que a primeira via de conhecimento é a própria presença da luz divina.

¹⁵¹ *Io. eu. tr.*, 8, 4, 6; *diu. qu.* 51.

plenamente no face a face e, portanto, sugere um conhecimento parcial, que agora, no presente, há a impossibilidade, mas há também a expectativa, e isso não coloca Agostinho na negatividade do desejo à procura do conhecimento, mas o direciona à expectativa da unidade. No entanto, a narrativa aponta para o presente como *locus* central para a investigação do conhecimento, ao mesmo tempo em que vivencia uma expectativa. Isso é possível observar no desenvolvimento da construção narrativa do livro.

Para que se possa conhecer a Deus tal como se é conhecido, é necessário ter conhecimento que se assemelhe a Ele. Mas, a visão do espelho *a priori* impede esse conhecimento.

Em *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, XVI, 57,¹⁵² o mesmo autor, Agostinho demonstra a dificuldade do conhecimento através do espelho: a semelhança não pode ser vista através de um espelho, pois uma coisa deve nascer da outra para que possa ser dita a imagem da outra.

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

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

Agora, no “quem sou” de posse de novo modo interpretativo sobre as Escrituras, a narrativa retoma a questão, sob nova perspectiva, ao iniciar a prece, em que Agostinho

¹⁵² *Gn litt. Imp.*, XVI, 57. *Et dixit Deus, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Omnis imago similis est ei cuius imago est; nec tamen omne quod simile est alicui, etiam imago est eius: sicut in speculo et pictura, quia imagines sunt, etiam similes sunt; tamen si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest. Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur.*
Augustinus Hipponensis. *De Genesi ad Litteram imperfectus liber.*
http://www.augustinus.it/latino/genesi_incompiuto/genesi_incompiuto_libro.htm/ Acesso em: 05/07/2009.

deseja conhecer *tal como* é conhecido por Deus. Agostinho desta vez se refere a um modo mais específico de geração e semelhança que seja mais complexo e íntimo.

O problema a observar é compreender o que a narrativa intenciona ao estabelecer que se deseja conhecer a Deus tal como se é conhecido.

De acordo com Verbeke,¹⁵³ a princípio poderíamos considerar as duas proposições justapostas como independentes uma da outra, sem estabelecer uma relação qualquer entre esses dois conhecimentos.

Posteriormente, poderíamos interpretar que para Agostinho esta frase significa que é necessário conhecer a Deus em primeiro lugar para depois conhecer-se a si mesmo, posto que a condição de Deus seria a condição indispensável para conhecer a si próprio. Desse modo, é possível conhecer a Deus? E o homem se conheceria apenas por Deus.

Outra interpretação para o texto seria ver a expressão da necessidade de se conhecer, a fim de se chegar ao conhecimento de Deus, a um retorno do interior de si mesmo, um mundo da consciência e do profundo da consciência para encontrar o caminho de reencontro para que possa se assemelhar a Deus. Desse modo, o conhecimento de si seria indispensável para se chegar ao conhecimento de Deus.

A proposta deste trabalho é interpretar a correlação de conhecimentos que são assimétricos, mas que se conectam, se correspondem. O conhecimento de si e o conhecimento de Deus são necessários e indispensáveis para o conhecimento de um e de outro. E os conhecimentos são diferentes e desiguais. Entretanto, um conhecimento não anula o outro, e é exatamente por ter a consciência da falta de conhecimento que é possível pensar o outro; ou seja, é por existir a dessemelhança que se pode desejar ser semelhante a Deus. É somente no desconhecimento e na ausência do conhecimento que se almeja o conhecimento.

Na sequência, o que se pede é a virtude:

(2) Ó virtude da minha alma, entra nela e molda-a a ti, para que a tenhas e possuas sem mancha e sem ruga.¹⁵⁴

Virtus animae meae, intra in eam et coapta,¹⁵⁵ tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga.

(2) Para apresentar a si mesmo a Igreja, gloriosa, sem mancha nem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível (Ef 5,27).

¹⁵³ Verbeke, 1954, p. 496.

¹⁵⁴ *Confissões* X, i, 1.

¹⁵⁵ O sentido no latim de *coapta* pode ser interpretado como ligar com, unir, harmonia, adaptar.

O que a narrativa propõe como mediação para conhecer a Deus é a virtude, para que Agostinho possa se assemelhar e se unir a Deus. Porque querer conhecer *tal como* é pedir por algo que permita uma visão que apresente a si mesmo, que lhe dê acesso para conhecer a Deus. Assim, Agostinho quer conhecer a Deus e se unir à virtude por meio da presença transformadora da virtude. Em *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, XVI, 59,¹⁵⁶ temos outro dado importante para compreender que é necessário haver ações e virtudes para que a alma seja semelhante, pois a constância é o começo da vida feliz. Assim, Agostinho apresenta o modo em que qualifica e unifica a possibilidade de acesso ao conhecimento de Deus.

Se considerarmos o texto bíblico que acompanha essa passagem, iremos verificar que a figura de Cristo é introduzida como mediação com a finalidade de purificação: “Como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, a fim de purificá-la” (Ef 5,25-26).

(3) Esta é a minha esperança, por ela falo e nessa esperança me alegro quando experimento a sã alegria. Tudo o mais nesta vida, quanto mais se chora, menos merece ser chorado e tanto mais seria chorar quanto menos por ele se chora.¹⁵⁷

(3) Alegando-vos na esperança, perseverando na tribulação, assíduos na oração (Rm 12,12).

O movimento da prece estabelece o que se procura conhecer, a busca de semelhança por meio da Virtude, para que a Virtude possua a alma sem pecado. Vejamos: essa Virtude é a minha esperança, por ela (Virtude) falo e nessa (Virtude) esperança me alegro.

O autor, diante do mesmo texto bíblico, em sua obra no comentário a Romanos 12,12,¹⁵⁸ apresenta uma interpretação que enfatiza a dependência da misericórdia e graça de Deus, quando se vê na incapacidade de efetuar o querer, colocando em questão que a vontade do homem não é suficiente para efetuar-lo e que depende da boa vontade de Deus. Portanto, é essa esperança da virtude que o rege. É pela operação de Deus que a boa vontade se forma em nós. Pois a misericórdia de Deus está intimamente ligada à nossa boa vontade.

¹⁵⁶ Augustinus Hipponensis. *De Genesi ad Litteram imperfectus liber – Liber*.

http://www.augustinus.it/latino/genesi_incompiuto/genesi_incompiuto_libro.htm/ Acesso em: 05/07/2009.

¹⁵⁷ *Confissões* X, i, 1.

¹⁵⁸ Explication Commencée de L'épître Aux Romains. Traduction de M. l'abbé BARDOT. *Oeuvres Complètes de Saint Augustin, Traduites pour la première fois en français, sous la direction de M. Raulx*. Tome Vème. Commentaires sur l'Écriture. Bar-Le-Duc: L. Guérins & Cie éditeurs, 1867, p. 379-393. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/comecr2/romexcom.htm>

(4) “Amaste a verdade”, também eu quero praticá-la no íntimo do coração, diante de ti na minha confissão, e diante de muitas testemunhas nos meus escritos.¹⁵⁹

(4) Eis que amas a verdade no fundo do ser, e me ensinas a sabedoria no segredo (SI 50, 8).

O mesmo texto foi interpretado por Agostinho em um sermão em que ele fala sobre a necessidade da confissão para receber o perdão e a misericórdia. Ele não deixa um pecado sequer sem punição. Deus cobre todos os pecados com o perdão. Quando se ama a verdade é dispensada a misericórdia. A misericórdia, porque o homem é libertado; a verdade, porque o pecado recebe seu castigo. Agostinho também fala que Deus perdoa a todos, porém, a incerteza leva à penitência, a se considerar culpado; Agostinho usa o exemplo dos ninivitas, que imploram a misericórdia e diante da perplexidade dizem: “Quem sabe” se Deus terá piedade de nós? Dizer “quem sabe” é estar dentro da incerteza, e da incerteza vem a penitência, a culpa, e se obtém uma misericórdia incerta, mas eles gemem e choram e Deus lhes perdoa. E, mesmo assim, ainda permanecem no erro. A incerteza é de fato não reconhecer o seu pecado, e a penitência faz com se que receba a misericórdia incerta; portanto, se humilham, choram; no entanto, Deus os perdoa, mas Nínive recai em sua incerteza. A seguir, usa o exemplo de Davi, que, em face do profeta, reconhece o seu pecado: “Eu pequei”. O Espírito Santo, pela boca do profeta, lhe diz: “seus pecados estão remidos” - o Senhor então lhe havia descoberto aquilo que existia de incerto na sabedoria (*En. Ps. 50,11*).¹⁶⁰

Deus ensina a sabedoria no íntimo. A verdade é o fundamento do ser, cuja necessidade está no fundo do ser; a incerteza leva ao sofrimento, à dor, à culpa. É desse modo que, na continuação de sua prece, em X, ii, 2, Agostinho quer revelar tudo o que ainda há de oculto, pois, no agora, ainda revela a incerteza sob gemidos. A relação com Deus em amor conhece uma relação desvelada; somente assim a misericórdia de Deus se revela em liberdade, e não em dor, escravidão. O homem que vive em sua própria incerteza e desconhecimento sofre a sua própria condição de ignorância, sem que lhe seja revelada a sabedoria, o amor que já existe doado por Deus para a liberdade. Não conhecer a si mesmo é a falta de fundamento da verdade, o amor. Para tanto, o conhecimento sobre a verdade de si mesmo é fundamental para que o homem seja moldado e purificado pela virtude.

¹⁵⁹ *Confissões* X, i, 1.

¹⁶⁰ O versículo do Salmo 50,11 que consta no sermão de Agostinho é a mesma referência para o Salmo 50,8 da Escritura.

(5) porque aquele que a põe em prática alcança a luz.¹⁶¹

(5) Mas quem pratica a verdade vem para a luz, para que manifeste que suas obras são feitas em Deus (cf. Jo 3,21).

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

O texto bíblico inserido é interpretado no livro XII do Tratado sobre o Evangelho de João (3,21)¹⁶², em que Agostinho abre o paradoxo sobre o novo nascimento pelo Espírito. Quando Agostinho introduz a citação bíblica, nos remete à informação do novo nascimento, o que torna possível a proposição de semelhante *tal como*.

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

A compreensão sobre a *similitude* não é dada pela característica da forma que possa ser atribuída ao corpo ou à carne por meio do nascimento carnal atribuído ao nascido gerado pela mãe, mas pela questão ontológica da luz, compreendida a partir da semelhança que carrega um caráter que exige a interioridade, um nascimento espiritual que associa disposições e contrapõe a humildade ao orgulho, a verdade à mentira. A ontologia do ser nasce em sua complexidade ao demonstrar a semelhança de uma identidade com vistas à interioridade de uma boa vontade que tem como causa o outro e a deficiência daquilo que é próprio de si, o pecado.

A distinção entre o *mesmo* e o *ipse*, entre o imutável e o mutável se desenvolverá no decorrer do livro quando Agostinho avança para sua intencionalidade em revelar *quem é*.

A escrita da prece passa a entrelaçar o texto bíblico aos desenvolvimentos filosófico-teológicos, em que Agostinho exprime o desejo fundamental do conhecimento de si e de Deus associado à tríade da Luz, da Verdade e do Espírito, de modo que para

¹⁶¹ *Confissões* X, i, 1.

¹⁶² Traités sur Saint Jean. Évangile et Épître Aux Parthes in: *Œuvres complètes de Saint Augustin traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx*. Bar-Le-Duc, 1864. Tomes X et XI. Douzième Traité. Depuis Cet Endroit : "Ce qui est ne de la chair est chair », jusqu'à : « Mais Celui qui a fait la verite vient a la lumiere, afin que ses oeuvres soient manifestees, parce que c'est en Dieu qu'elles ont été faites » (chap. Iii, 6-21.) La Naissance Spirituelle.

aquele que deseja alcançar a Luz, praticar a Verdade e viver no Espírito, o meio para a prática é a semelhança com Cristo.

É importante observar que a prática da verdade não está dissociada daquele que pede pela virtude e deseja alcançar a luz. Esse projeto de esperança em suas confissões em parte se realiza (*volo facere*) no querer pôr em prática a verdade em busca da luz. O esforço de Agostinho em sua confissão tem como objetivo não somente o resultado de um conhecimento do ponto de vista teórico, mas também do ponto de vista prático.

O modo como Agostinho revela o fruto de suas confissões pouco a pouco entrelaça os textos bíblicos à figura de Cristo. Em *Confissões* X, iv, 6, marca a escrita com as palavras: secreta alegria com tremor e secreta tristeza com esperança. Ao iniciar o livro com a prece, mostra que Deus ama a verdade. Esse mesmo texto entrelaçado à Bíblia apresenta a secreta sabedoria; a sabedoria é introduzida ao texto como a figura de Cristo perdoador.

A intencionalidade já está sendo marcada quando Agostinho dirige a questão a si mesmo, ao revelar *quem é* para aqueles que participam da mesma condição do amor de Deus e são filhos de Adão (Salmo 106,8): condição de finitude, de cidadãos mortais e peregrinos. A tecelagem do texto da Escritura com a escrita das *Confissões* revela a ambivalência de sentido ao revelar pouco a pouco o fruto de suas confissões: *quem é*. Simultaneamente, revela em paralelo com as Escrituras a figura de Cristo, o Deus imutável, o cuidado (Salmo 16,8; 61,2) permanente em relação à fragilidade humana. Há sempre a presença da ausência tecida no texto.

Esse mesmo parágrafo de *Confissões* X, iv, 6 mostra que sua confissão é feita não somente com palavras, mas com obras, sob o cuidado de Deus. E, conforme Anne-Marie la Bonnardière,¹⁶³ aponta para o paradoxo de sentido da “ipseidade”, longe de fechar em um “ser para si”, ou um “ser em si”, mas como um “ser com”. O ser transcendente é um ser condescendente e um ser em relação com seus filhos:

“Sou uma criancinha, mas o meu Pai está sempre vivo e ele é para mim um tutor de confiança; ele é o mesmo (Salmo 101,28; Hebreus 1,12) que me gerou (Salmo 2,7) e me protege, pois tu és todo o meu bem, tu, o Onipotente, que estás comigo e antes que eu estivesse contigo. Revelarei, pois, a tais pessoas, a quem me mandas servir, não quem fui, mas quem sou e quem ainda sou; mas não julgo a mim mesmo. *Parvulus sum, sed vivit semper Pater meus et idoneus est mihi tutor meus; idem ipse est*

¹⁶³ BONNARDIÈRE, Anne-Marie la. *Saint Augustin et la Bible*. Paris: Éditions Beauchesne, 1986, p. 161.

enim, qui genuit me et tuetur me, et tu ipse es omnia bona mea, tu Omnipotens, qui mecum es et priusquam tecum sim. Indicabo ergo talibus, qualibus iubes ut serviam, non quis fuerim, sed quis iam sim et quis adhuc sim; sed neque me ipsum diiudico. Sic itaque audiar (Confissões X, iv, 6).

Desse modo, Agostinho mostra a existência do paradoxo da filiação (participação) que acompanha a ipseidade, nos fios das tramas da intenção da confissão. O texto bíblico faz a trama da afirmação, da transcendência, da possibilidade, da ultrapassagem, da correlação “de” Deus “para” o homem” e “do” homem “para” Deus. O homem não consegue se imaginar sem o seu Pai, e o Pai não abandona a imagem do filho.

De acordo com a autora Maria Manuela Brito Martins,¹⁶⁴ a noção de compreensão em Agostinho assume uma linguagem que deve ser colocada no campo semântico contextual, no qual Agostinho articula o texto bíblico e o pensamento clássico. A noção não se trata apenas de uma interpretação de texto bíblico, ligada à exegese de Efésios 3,18 (*in caritate radicati atque fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis quae sit longitudo, latitudo, altitudo et profundo*), em que a passagem está estreitamente radicalizada no amor, mas também do pensamento clássico.

Martins demonstra o significado da palavra na cultura clássica dada por Cícero, em que existe uma relação estreita entre aquilo que nós sabemos e aquilo que está colocado em nossas mãos. Desse modo, poderíamos dizer que o sentido da reflexão ciceroniana é ver a correlação entre as mãos e a ação de compreender, que o saber implica que existe alguma coisa que está colocada em nossas mãos, que se encontra à nossa disposição, dada em nossa posse. Martins cita Platão no Fedão (61 b, d).

Depois da divindade, considerando que quem quiser ser um poeta de verdade terá de compor mitos e não palavras, por saber-me incapaz de criar no domínio da mitologia, recorri às fabulas de Esopo que eu sabia de cor e tinha mais à mão, havendo versificado as que me ocorreram primeiro. (...) Sobre isso só posso falar de outiva; porém, nada me impede de comunicar-vos o que sei (*Fedão*, PLATÃO, 2002, p. 253-254).

Martins define que o conhecimento não é algo fabricado pelos mitos, mas sobretudo aquilo que está colocado em nossas mãos e que faz parte de nossa experiência, nosso aprendizado, algo conhecido. Para Martins, a noção de Agostinho também

¹⁶⁴ MARTINS, 1999, p. 7-9.

reaproxima a compreensão de Cícero quando associa o ato de compreender àquilo que está colocado em nossas mãos. A expressão *ad manum posita* aparece unicamente nas *Confissões*, no livro X, em que Agostinho analisa a função e o papel que joga a memória no conhecimento intelectual.

E, conforme Heidegger (1997, p. 37), *ad manum positum est* (é posto ao alcance da mão), o que está disponível, já ordenado, isso é o consciente, o aprendido.

Mas, porém, quando ouço dizer que há três espécies de questões: se uma coisa é; o que é; e como é (...) Por conseguinte descobrimos 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 (a mão) na própria memória, onde antes, dispersas e esquecidas, estavam ocultas, ocorram facilmente à atenção familiar (*Confissões* X, x, 17; xi, 18).¹⁶⁵

As noções são essencialmente de dois gêneros: a primeira coloca a questão da existência das coisas, tal como elas são; a segunda e a terceira colocam as questões sobre a essência das mesmas coisas. A interrogação está posta sobre a origem dessas questões e de onde elas vêm. E como elas são recolocadas na memória (*Unde et qua haec intraurerunt in memoriam meam*)? Agostinho declara que elas já estavam na memória, e que elas não são como imagens, mas como elas são verdadeiramente (*sicut sunt*). Essas noções estão colocadas à mão (*ad manum posita*). Mas o que significa colocada à mão? Conforme Martins, Agostinho explica que quanto mais essas noções estão profundas na memória, estão mais facilmente dispostas à atenção do espírito (*intentio*), e esse espírito está próximo de compreendê-las e conhecê-las.¹⁶⁶ O que faz parte da constituição do próprio espírito está em nosso poder e assim podemos lembrar e conhecer.

Aqui abrimos um parêntese: não apenas a existência da coisa determina o ato de lembrar, mas o modo como pensar e rememorar pode ser refigurado no tempo, de *como* elas são representadas como tais pelo sujeito que as tem nas mãos, no presente.

¹⁶⁵ *At vero, cum audio tria genera esse quaestionum: an sit, quid sit, quale sit(...) xi, 18. Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, 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 (Confissões X, x, 17).*

¹⁶⁶ *Et quam multa huius modi gestat memoria mea quae iam inventa sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur (Confissões X, xi, 18).*

Dessa forma, a narrativa abre o paradoxo sobre a vontade e a virtude, aquilo que está em nosso poder, associado ao nosso desejo (apetite), e aquilo que está acima de nós, em correlato ao paradoxo de duas consciências: aquela que está revelada (que foi revelada pela luz) e aquela que está oculta, ignorada (aquela que necessita da luz para iluminá-lo) e concomitante às duas memórias: a memória de si mesma, da lembrança, e a memória do esquecimento.

Este trabalho tem como pressuposto que o livro X das *Confissões* contém a análise do fundamento do *cogito* existencial. Esta análise está centrada sobre aquilo que definimos como consciência ou o conhecimento de si que possui o espírito,¹⁶⁷ a saber, a presença de si,¹⁶⁸ sua interioridade, que tem como chave de leitura a memória para perscrutar os recônditos da mente humana.

3.3. Em busca da identidade *mesmidade*

Agostinho estabelece que o próprio espírito conhece a si próprio.¹⁶⁹ Entretanto, é o próprio espírito que gera a dúvida,¹⁷⁰ o desconhecimento sobre sua natureza. É a própria dúvida que confronta a sua nudez e o leva à procura do caos, das suas profundezas, *abyssus humanae*, do abismo humano, porque esse é o princípio de sua existência, do conhecimento de si, do desejo de querer conhecer sua ignorância. Tal afirmação se apresenta em resposta àqueles que querem conhecer, *qui est, quem é*. Esse diálogo não apenas abarca os de fora, que o questionam, mas antes é dirigido a si mesmo e a Deus, com o desejo de ir em direção ao mais oculto e ignorado de sua consciência; trata-se de um longo exercício da alma em busca da verdade.¹⁷¹

O termo consciência inicia um papel de importante análise no segundo parágrafo do livro X, para introdução do conhecimento. Agostinho apresenta Deus como aquele que conhece a nudez e o abismo da consciência humana.¹⁷² E seus questionamentos se dirigem

¹⁶⁷ *Confissões* X, VII, 11. (...) *eu, um só espírito*.

¹⁶⁸ *Confissões* X, V, 7.

¹⁶⁹ *Confissões* X, III, 3.

¹⁷⁰ Agostinho, anos mais tarde, em *A Cidade de Deus* XI, xxvii, retoma esse princípio em resposta ao argumento dos acadêmicos: “Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, se existo, se me engano, crendo que existo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane sou eu que me engano e, portanto, no que conheço existo, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço”.

¹⁷¹ *Confissões* X, II, 2.

¹⁷² *Confissões* X, i, 1.

ao que está em oculto, como se ele não quisesse (*nollem*),¹⁷³ ou estivesse resistindo em confessar, e chegasse à seguinte conclusão: o oculto estaria posto a si mesmo e não a Deus, pois ele seria o seu próprio obstáculo. Por definição, aponta a Deus como onisciente e onipresente. Agostinho apresenta um primeiro problema: o desconhecimento e o desagrado de si mesmo que está no próprio espírito. Em contraposição, fala daquilo que o agrada, atrai, deseja e de que sente prazer, e coloca o amor de Deus, *amor tui*, em evidência.¹⁷⁴ O amor deve ser a mediação entre o que ama e aquilo que ama. É essa via que deve conduzi-lo à união do conhecimento entre Deus e Agostinho, a *caritas*.

Assim, Agostinho mergulha no mais profundo de si, em que se faz necessário ter a consciência daquilo que conhece e até mesmo do que desconhece a respeito de si mesmo e de Deus, o que impõe uma análise reflexiva acerca de si mesmo para continuar seu percurso em busca do conhecimento.

O livro X ainda apresenta como diferencial a via de conhecimento do médico interior, que agora não é mais a figura do mestre interior, que deverá conduzi-lo na rememoração, na arte do aprendizado e ensino, e sim o médico interior, que introduz o papel da cura das enfermidades na rememoração em busca da harmonia aos significados mais profundos do seu interior, em que as metáforas se dirigirão ao estômago, olhos, boca etc., todos intimamente ligados à percepção dos sentidos, que revelam a inquietude da expectativa de um ainda-não a se constituir e de um não-mais que ainda o determine. Não é mais o inapagável que determina sua peregrinação, mas sim o ato vigilante do amor, da misericórdia da doação da graça que o *presenteia*¹⁷⁵ em sua confissão. A busca interior torna-se ainda mais intensa para transcender a si mesmo em direção a Deus como exercício próprio da constituição fundamental do si.

Desse modo, as *Confissões* no livro X abrem a análise sobre a articulação do *cogito existencial*,¹⁷⁶ com a memória e a vontade na busca de esclarecer sobre o conhecimento de si e de Deus, que convergem em aporias de si mesmo, por meio da memória e da vontade.

¹⁷³ *Nollem*, não querer, resistir, vacilante, afastamento.

¹⁷⁴ *Et tibi quidem, Domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi? Te enim mihi absconderem, non me tibi. Nunc autem quod gemitus meus testis est displicere me mihi, tu refulges et places et amaris et desideraris, ut erubescam de me et abiciam me atque eligam te et nec tibi nec mihi placeam nisi de te* (*Confissões* X, ii, 2).

¹⁷⁵ Grifo meu, uma vez que interpreto o presente ao final das *Confissões* como uma dádiva de Deus, que considero presente como ato de presentear, graça doadora.

¹⁷⁶ Conforme Jolivet, apresentado na discussão temática, a primeira forma do *cogito* agostiniano é apresentada em *Contra Acadêmicos* III, IX e em *Vida Feliz* II, 7, que também é composta entre o primeiro e o segundo livro do *Contra Acadêmicos*, em que já se observa a exposição da ordem do pensamento, em que parte da certeza de nossa própria existência, está precisamente em *Soliloquios* I, I; fundamentando o próprio

A análise da articulação do *cogito existencial* em nossa tese segue em dois desenvolvimentos básicos: primeiro, pontua a importância do conteúdo e sistematização da memória no livro X como chave de leitura para as Confissões. O livro X evoca a noção do termo memória que, conforme Moreau,¹⁷⁷ não apenas compreende o passado, mas essencialmente a duração e a extensão da memória e espiritualiza o poder de ambos ao transcender e espiritualizar o espaço e o tempo. Esse entendimento possibilita ao nosso trabalho identificar o modo de permanência no tempo.

La “mémoire” est une puissance de l’âme admirable, parce qu’elle transcende et spiritualise l’espace, em conférant aux corps qu’elle connaît ou qu’elle imagine, une existence incorporelle; mais elle est une puissance de l’âme encore plus admirable, parce qu’elle transcende et spiritualise le temps et fait participer les images à sa durée intérieure.¹⁷⁸

Sobretudo, o presente, agora, constitui a memória do não-mais e o ainda-não, que revela a tensão permanente entre aquilo que é e aquilo que se deseja alcançar, que tem como expectativa no presente momento a virtude, que segue o alvo, em busca da felicidade. A partir dessas tensões entre o tempo e o ser, entre o não-mais, o ainda-não e o agora, entrelaçadas ao texto: podemos observar a articulação da memória com a vontade da consciência de si como via de compreensão para a passagem do *nosse* (conhecer) para o *cogito* (pensar) no livro X.

Em segundo lugar, examina a passagem do *cogito* para o conhecimento, que tem como paradoxo o olhar interior para se apropriar e ser apropriado pela virtude, em que faz detalhadas análises a respeito de si mesmo em busca de Deus, ou daquilo que entende por felicidade. Como podemos observar, e não casualmente, os movimentos se invertem e se atualizam mutuamente porque sempre há uma atualização no conhecimento de si.

Os dois desenvolvimentos estarão intimamente ligados ao tempo, à vontade,¹⁷⁹ à memória,¹⁸⁰ correlacionados à questão do não-mais, já, *iam* e agora, *nunc*, ainda-não, *nondum* com o *ipse* (*próprio*) e o *idem* (*mesmo*).

pensamento, mas que sua própria certeza no pensamento desencadeia a dúvida, porque o próprio espírito somente é o receptor da verdade, pois a verdade já está colocada, ela já existe antes de nós, é necessário apenas recebê-la. Resumindo, a certeza nasce da dúvida existencial.

¹⁷⁷ MOUREAU, M. Mémoire et Durée. *Revue des Études Augustiniennes*. Paris, 1955, p. 239-250.

¹⁷⁸ Moreau, 1955:239.

¹⁷⁹ HEIDEGGER, 1997. Conforme Heidegger, a *voluptas* é algo que traz em si mesma uma possibilidade de conhecimento que empurra e faz avançar o *telos* genuíno. Essa possibilidade apresenta a historicidade entre o passado do que foi possível, até o que sou neste haver chegado a ser, o que sou, onde abriga um realizar-se no que ainda poderia chegar a ser. A constituição do ser segue em direção à própria experiência na busca de

Como primeiro dado na busca do conhecimento, mostra o conhecimento imediato da consciência de si, que tem como fundamento a própria existência.

Agostinho articula o *cogito* e a memória para demonstrar o que o homem conhece a respeito de si mesmo e de Deus e como ele está ligado a Deus e a si mesmo desde sua origem pela *memoria sui*,¹⁸¹ por um conhecimento natural, originário e racional, e também por um conhecimento (in)consciente do não conhecimento, mas presente, da *memoria Dei*, ao lembrar-se do esquecimento.

A partir dos movimentos da articulação do *cogito* com a memória, Agostinho empenha todos os seus esforços na busca pelo conhecimento de Deus e de sua proposição de dizer *quem é*.¹⁸² Esse processo é desenvolvido sob a íntima reflexão sobre si mesmo e dirige a si mesmo a interrogação: *Dirigi-me, então, a mim mesmo e disse: “Tu quem és?”*¹⁸³

A reflexão é desenvolvida com o movimento do exterior para o interior (*ab exterioribus* → *ad interiora*) e do inferior para o superior (*ab inferioribus* → *ad superiora*).¹⁸⁴

Nesse empenho, Agostinho faz a conjunção entre aprender e rememorar em busca do conhecimento, por meio das imagens recolhidas da memória e articuladas no pensamento, em que contempla sua dispersão e reflete sobre o conteúdo de si mesmo.¹⁸⁵

A partir desse prisma, é marcado o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata da consciência como tal, como se exprime na primeira pessoa do singular o *eu sou*, que se desdobra para o *quem sou*, e de que modo (*como sou*), observando a correlação entre o agora e o ainda-não.

O *cogito existencial* tem como fundamento a própria existência ao recordar um passado vivido do não-mais, e estimular no presente o agora, a força de um caráter

si mesmo, e no sair ao encontro da *tentatio* (tentação, vista como experiência) é que este experimentar é o si mesmo assumido na plena faticidade.

¹⁸⁰ A referência explícita no uso da linguagem destes advérbios tem como ideia e desenvolvimento algo já iniciado por Hannah Arendt, em *O conceito de amor*, em que trabalha com a questão ligada ao tempo e à memória, e Heidegger, quando utiliza os advérbios entre o tempo e a vontade, em *Estudios sobre mística medieval*. Apesar de Paul Ricoeur afirmar em *A memória, história e esquecimento* que o recurso repetido de advérbios por Agostinho de “não... mais”, “ainda... não”, “ainda”, “já” constituem tantas pedras angulares em relação a uma ontologia que a tese de inerência do tempo à alma torna árduo o trabalho de desdobramento ou até mesmo seja impossível (p.113), arriscamos nesta tese observar tais recursos por julgar de importância vital seu uso articulado no texto das *Confissões*.

¹⁸¹ Como anteriormente no estado atual da questão, apontado por Cireluello.

¹⁸² *Confissões* X, IV, 6.

¹⁸³ *Confissões* X, VI, 9: *Et direxi me ad me et dixi mihi: tu quis es?*

¹⁸⁴ *Confissões* X, VI, 9,10.

¹⁸⁵ *Confissões* X, xi, 18.

dinâmico da ética, que tem como horizonte o transcender a si mesmo, o ainda-não, em direção ao Mesmo, que se apresenta na narrativa quando está à procura daquilo que ama.¹⁸⁶

A transcendência de si mesmo impõe não somente uma visão de expectativa a ser vivida de forma plena, mas de certo modo exige a atenção no presente. Tal proposição pode ser observada em duas passagens: uma que precede o livro X e outra no livro XI.

A primeira passagem, no livro IX, abre a possibilidade de conhecer tal visão sobre a eterna sabedoria,¹⁸⁷ ainda no presente:

tal como agora nos transcendemos e atingimos, por um fugaz pensamento a eterna sabedoria que permanece acima de todas as coisas, se isto for continuado e forem afastadas nas mais íntimas alegrias aquele que a contempla, de modo a que a vida sempiterna seja tal qual foi este momento de compreensão, pelo qual suspiramos, porventura não é isto o entrar na alegria do Senhor... (*Confissões* IX, X, 25).

A iminência da morte de sua mãe, Mônica, no livro IX, é um marco que acentua a busca pelo eterno diante da dor e da perda, mas tem como pressuposto a esperança e a alegria, e como fundamento o caráter ético cristão de peregrinação nesta vida. O livro IX fecha um ciclo do nascimento carnal e abre um ciclo do nascimento espiritual, com maior ênfase a partir da prece no livro X.

A segunda passagem aponta para a intenção do percurso a ser confirmada no livro XI, em que se encaminha em direção ao seu desejo, que tem como destaque a atenção.¹⁸⁸ O termo atenção se refere ao presente. A importância ao termo se acolhe no livro X, porque é exatamente no agora, presente, que Agostinho propõe dizer *quem é*. Indubitavelmente, o presente é a peça-chave fundamental para a unidade de compreensão das *Confissões*. Pois a atenção é o tempo da espacialidade da memória:

Mas como diminui ou se extingue o futuro que não existe, ou como cresce o passado que já não existe senão porque no espírito, que faz isso,

¹⁸⁶ *Confissões* X, vi, 8, 9.

¹⁸⁷ A sabedoria em Agostinho tem múltiplos sentidos, conforme o seu uso corrente, como descrito em *De libero arbitrio* II, 9, 25, mas em II, 9, 26, Agostinho dá maior ênfase à sabedoria que se define como Verdade na qual se vê e se possui o bem. Desse modo, Agostinho atribui à felicidade a posse da sabedoria, ou seja, do Sumo Bem, cuja contemplação se encontra na verdade.

¹⁸⁸ “Mas, porque a tua misericórdia é mais preciosa do que a vida, eis que a minha vida é uma dispersão, e a tua destra acolheu-me no meu Senhor, Filho do homem, mediador entre ti, que és uno, e nós, que somos muitos, em muitas coisas e através de muitas coisas, a fim de que eu alcance por meio daquele no qual também fui alcançado, e seja reconstituído a partir dos meus dias velhos, seguindo-te só a ti, esquecido do passado e não distraído, mas atraído, não para aquelas coisas que hão de vir e passar, mas para aquelas coisas que estão adiante de mim, não com dispersão, mas com atenção, encaminhando-me para a palma da celestial vocação... até que, limpo e purificado pelo fogo do teu amor, me una a ti” (*Confissões* XI, xxix, 39).

há três operações: a expectativa, a atenção e a memória? Desta forma, aquilo que é objeto da expectativa passa, através daquilo que é objeto da atenção, para aquilo que é objeto da memória (...). E, todavia, perdura a atenção através da qual tende a estar ausente aquilo que estará presente. Portanto, não é longo o tempo futuro, porque não existe, mas um futuro longo é uma longa espera do futuro, nem é longo o tempo passado, porque não existe, mas um passado longo é uma longa memória do passado (*Confissões* XI, xxviii, 37).

A passagem do livro X se inicia com a afirmação da esperança que tem em experimentar a alegria sã, o que impõe o querer praticar a verdade e alcançar a luz. Portanto, o livro X deve estruturar o modo de pensar a existência ao articular o pensamento e trazer à consciência a compreensão daquilo que se deseja conhecer.

O pensar a existência mostra a correlação entre o conhecimento de si e de Deus que confronta os paradoxos da interioridade e da transcendência. A princípio, tais paradoxos pressupõem estabelecer contraposição e polaridades de movimentos assimétricos, mas o percurso do reconhecimento¹⁸⁹ em busca da transcendência estará intimamente ligado à interioridade, em que uma complementa a outra.

A correlação entre o interior e a transcendência ganha seu *status* no interior do si mesmo e acima de si mesmo, em que descobre que é necessário transcender a si mesmo.¹⁹⁰ Tanto a interioridade quanto a transcendência ganham seu lugar na busca do conhecimento de si e de Deus.

Paralelamente ao conhecimento de si, Agostinho busca o conhecimento de Deus ao querer demonstrar *quem é*, e tem como auxílio a relação com o Verbo palavra e ação¹⁹¹, o Pai e o Filho, que desenvolvem a correlação entre a humanidade e a divindade do Filho, em que passa a estabelecer um correlato a si mesmo.

Dado importante a considerar é o sentido que o verbo pensar (*cogito*)¹⁹² adquire no final do livro X (*porque penso no preço da minha redenção [cogito]*),¹⁹³ quando Agostinho apresenta sua defesa contra as calúnias que os soberbos faziam contra sua pessoa, ele reconhece seu estado de dependência e fragilidade, no movimento da consciência do

¹⁸⁹ Reconhecimento neste trabalho assume o papel da iluminação em Agostinho. Reconhecer é trazer à luz a verdade, é conhecer a Deus tal como por ele se é conhecido. Conforme já foi abordado antes por Jolivet, a verdade não somos nós que a descobrimos, porque ela já existe por si mesma.

¹⁹⁰ *Confissões* IX, x, 25.

¹⁹¹ *Confissões* X, iv, 6; xliii, 68, 69.

¹⁹² *nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. verum tamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo conligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur* (*Confissões* X, xi, 18).

¹⁹³ *quoniam cogito pretium meum, et manduco et bibo et erogo et pauper cupio saturari ex eo inter illos qui edunt et saturantur. et laudant dominum qui requirunt eum* (*Confissões* X, xliii, 70).

significado de conhecer a sua redenção. Essa chave de leitura sobre o *cogito existencial* poderá nos conduzir à investigação da noção de *cogito* no livro X.

O *si-próprio (ipse)*¹⁹⁴ busca em seu interior conhecer o que está para (*ad*)¹⁹⁵ acima de si, o *ad* marca o movimento de transitoriedade e, ao mesmo tempo, o *escaton*, a passagem, a expectativa inscrita na (in)consciência¹⁹⁶ de si, em que afirma conhecer algo em Deus e ignorar em si mesmo, ou seja, a transcendência que retorna como *aporia*, que tem como ponto de partida o conhecimento do mais interior e, ao mesmo tempo, algo que não se pode conter no próprio interior, mas está para (*ad*) além do incontido, infinito, exatamente por não estar preso à matéria, ao espaço e ao tempo.

Diante desse quadro, Agostinho apresenta, em forma de diálogos de interpelações e respostas, a necessidade de querer, pensar e conhecer a Deus e a si mesmo. O ato dialético se impõe como desenvolvimento na forma de diálogos, sob a inquietação permanente, a fim de buscar a cura e a vida, que não se pressupõe como apenas pensar algo, porque a própria busca já é um aprendizado de *como* pensar sobre algo, como, por exemplo, a própria redenção.

Posto que o conhecimento de si e o conhecimento de Deus são necessários e indispensáveis para o conhecimento de um e de outro, e os conhecimentos são diferentes e desiguais, um conhecimento, entretanto, não anula o outro, e é exatamente por se ter a consciência da falta de conhecimento que é possível pensar o outro, ou seja, é por existir a dessemelhança que se pode desejar a semelhança de Deus. É somente no desconhecimento e na ausência do conhecimento que se almeja o conhecimento.

Desse modo, qual é o critério no livro X que Agostinho apresenta como fundamento de ação para alcançar a luz¹⁹⁷ do conhecimento? De que modo Agostinho articula a verdade que deseja praticar no coração (*Volo eam in facere corde meo*)? A partir das duas proposições de conhecimento,¹⁹⁸ o que Agostinho nos dá como indício para saber a natureza da relação que as une? Agostinho começa por aspirar ao conhecimento de si, para passar em seguida ao conhecimento de Deus.

¹⁹⁴ *Confissões* X, v, 7.

¹⁹⁵ O *ad* marca o movimento de sua transitoriedade e ao mesmo tempo o *escaton*, a passagem, a expectativa inscrita na (in)consciência de si.

¹⁹⁶ A palavra *nescio* é por várias vezes citada na narrativa como desconhecimento, ignorado, que estou interpretando como inconsciente.

¹⁹⁷ *Confissões* X, i, 1.

¹⁹⁸ VERBEKE, 1954, p. 497. Conforme Verbeke, qualquer que seja a ordem gramatical, existem vários textos na obra de Agostinho em que podemos ver claramente essa ação de querer conhecer a si mesmo como via direta para chegar a Deus.

O exame da consciência de si e a própria ausência de conhecimento não seriam considerados por Agostinho como condição *sine qua non* para conhecer a Deus, ou a fonte suprema de sua existência?

É sabido, em *De genesi ad litteram*, que um dos motivos que Agostinho atribui à queda é a soberba do homem em querer ser igual a Deus, pois o comer do fruto da árvore da sabedoria abriria seus olhos para o conhecimento do mal e do bem, de modo que participariam eternamente dessa sabedoria. Mas, também conheceriam a morte.¹⁹⁹ Após a queda, com os olhos abertos, o que fazer com o livre querer, com a própria condição de finitude e o desejo de glória, o ser igual a Deus?

O livro X, quando faz saltar no texto a inconformidade e a constatação de estar mais presente a si mesmo sua própria finitude do que a glória de Deus (X, v, 7 e em X, xvi, 25),²⁰⁰ apresenta o confronto, isto é, a distância, a *distentio*, que os separam e a inquietude de si mesmo. Em busca da imagem e semelhança, Agostinho cai na realidade de si mesmo e afirma que é uma terra de dificuldades e contrapõe de imediato a busca pelo céu como solução à intriga de dizer *quem é*. Haja vista que a questão está aqui na terra, no solo em que se vive, no qual encontra as dificuldades. Mesmo ao se remeter à memória do esquecimento, o que apresenta como problema é algo que faz parte dessa dimensão, desse *agora*, dessa terra de dificuldades, da confrontação a si mesmo.

Eu, pela minha parte, Senhor, inquieto-me com isto, inquieto-me a mim mesmo: tornei-me uma terra de dificuldades e de muito suor. Com efeito, não estamos a explorar [agora (*nunc*)]²⁰¹ as regiões do céu, nem medimos as distâncias dos astros, nem indagamos os pontos de equilíbrio da terra. Sou eu que me lembro, eu, espírito. Assim, não é de admirar que esteja longe de mim tudo aquilo que eu não sou. Mas o que é que está mais próximo de mim do que eu próprio (*Confissões X, XVI, 25*).

Portanto, o conhecimento expressa conhecer o próprio conflito (*laboro in me ipso*) de imagem, do eu sou (*ego sum*), que lembra (*qui memini*) do próprio espírito (*ego animus*).

¹⁹⁹ *Gn. litt.*, p. 295-301.

²⁰⁰ *Ego certe, Domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii. Neque enim nunc scrutamur plagas caeli aut siderum intervalla dimetimur vel terrae libramenta quaerimus; ego sum, qui memini, ego animus. Non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum; quid autem propinquius me ipso mihi? Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam* (*Confissões X, xvi, 25*).

²⁰¹ Este acréscimo do *agora* (*nunc*) na tradução foi imposto por mim, uma vez que julgo de importância o estado de tempo que o autor se refere à procura do si.

Na prece existe a presença de duas confissões, a *confessio laudis bíblica* e a *confessio peccati*, ao mesmo tempo em que há louvor a Deus e confissão de pecados. Agostinho reconhece em Deus aquele que tem o conhecimento, e na Virtude, a esperança; no amor, a prática. A Virtude é o conhecimento correlato, que abre a visão sobre a aproximação e o distanciamento, a semelhança e a dessemelhança entre Deus e Agostinho.

Por um lado, o que mostra como providência é o Filho encarnado, humilde, que redime o homem ao seu Criador. Passagem que fecha o livro X, em que Agostinho afirma após todos os desenvolvimentos da memória e da miséria humana em busca do conhecimento de Deus, que pensa o preço da sua redenção:

O teu Unigênito, em que estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência, redimiou-me com seu sangue. Não me caluniem os soberbos, porque penso no preço da minha redenção, e como, e bebo, e distribuo, e, pobre, desejo saciar-me dele entre aqueles que dele se alimentam e saciam: e louvam o Senhor aqueles que o procuram (*Confissões X, xliii, 70*).

O que então Agostinho está propondo? *O que, quem ou como* poderia fazê-lo conhecer a Deus tal como é conhecido? Tal questão é enigmática e terá que ser observada no conjunto da unidade do livro X.

O livro X apresenta um movimento progressivo e conciso da figura do Cristo, Filho, mediador, que tem como próprio de si a igualdade. O Espírito aparece como presença da caridade, da misericórdia secreta, enquanto fonte reveladora da presença do Pai Criador e do Filho à presença dos homens, com traço de união e unidade em correlação ao próprio eu da consciência fragmentada, que vai se dissipando do *ego* e se reconstituindo no si mesmo.

Agostinho encerra o livro X com a figura do mediador Cristo, humilde, enquanto tal com duas naturezas – humana, igual aos homens, e divina, igual a Deus, que tem a salvação, a justificação e a redenção. Cristo só é mediador enquanto a representação do homem.

De fato, na medida em que é homem, nessa mesma medida é mediador, mas, enquanto Verbo não é meio, porque é igual a Deus e Deus junto de Deus, e, ao mesmo tempo, um único Deus (*Confissões X, xliii, 68*).

Em *Confissões* X, iii, iv, Agostinho propõe refletir sobre com que fruto faz as suas confissões, e abre o parágrafo com o médico do seu íntimo, que perdoa e apaga o passado, tornando-o feliz, a fim de que não tenha desespero, mas seja vigilante no amor, na misericórdia e na graça.

Somente é possível tal condição para aquele que é consciente de sua fraqueza. De semelhante modo, ao encerrar o livro em xliii, 69, afirma o amor do Pai, exalta o papel do Filho na obra salvífica e ainda revela a condição de filho – filhos nascendo de ti, isto é, por meio do Filho – e firma em Deus a sua esperança de cura das enfermidades, da presença de Deus no Filho e novamente afirma o desespero de seu peso, se Cristo não tivesse habitado entre os homens. E encerra o livro por lançar sua inquietude sobre Deus.

A ação e a presença do Verbo se fazem sentir pela caridade, o amor como ação reveladora da misericórdia, por meio do próprio Espírito de Deus, Uno, e, por fim, a afirmação da redenção, por meio do Unigênito, que une a sabedoria e a ciência. Podemos observar a figura da Trindade, Pai e Filho, ao mesmo tempo um único Deus com o Espírito, como presença reveladora.²⁰²

Para chegar à compreensão do conjunto da obra, e à Revelação da fé no Deus Trino, teremos de investigar o que Agostinho propõe como critério entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus, para alcançar o fundamento da certeza do conhecimento. Qual é a estrutura de articulação entre o pensamento e a memória para chegar ao conhecimento?

A prece é a porta de entrada para o percurso de dupla reflexão, em que apresenta *quem* e *como* se desenvolvem as confissões.

O *quem* faz em correlação ao *como fazer*, é fundamental para suas questões, pede pela radicalidade do fenômeno ainda oculto e envolve a própria questão que é imanente a si mesmo, em que impõe uma decisão ao si, ao deslocar e confrontar o “eu” para se constituir do si.

Quem faz o percurso para alcançar a verdade? E, *como* propor o percurso para o conhecimento? A resposta na prece é: “eu quero (*Volo eam*)”. Como? “Praticá-la no íntimo do coração, diante de ti na minha confissão, e diante de muitas testemunhas nos meus escritos (*facere in corde meo coran te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus*)”.

²⁰² Confissões X, xiii, 68-70.

3.4. Em busca da *notitia* de si mesmo

As *Confissões* articulam dois movimentos: primeiro, a consciência individual que Agostinho tem a respeito de si mesmo; segundo, o reconhecimento de uma consciência que ignora, mas que há um conhecedor “Deus”, do abismo profundo da consciência (*abyssus humanae conscientiae*).²⁰³

A renúncia e desprezo de si mesmo têm como desejo o amor de Deus e culminam em uma confissão “não feita com palavras e com a voz do corpo, mas com o grito interior da alma, e o clamor do pensamento” (*Confissões* X, ii,2).

Torna-se patente que a confissão é marcada pela interioridade da alma e pelo desejo (*affectum*): é o desejo (*Volo eam*) que se coloca a caminho do conhecimento.

A confissão demonstra um conhecimento (*notitia*) implícito e latente²⁰⁴ no interior da alma, já conhecida plenamente por Deus, do abismo da consciência humana, que deve ser colocada à luz da consciência humana, isto é, trazer à reflexão, tornar o conhecimento (*notitia*) de si explícito por meio do clamor pensamento (*cogitare*).²⁰⁵

A narrativa associa duas condições indispensáveis para o conhecimento de si e de Deus: tornar o que está implícito (*notitia*) no ser humano explícito à consciência e obrigá-lo à reflexão, o que possibilita o aprendizado e o conhecimento.²⁰⁶ O termo *notitia*, no livro X, aparece entre XIX, 28 e XXIII, 33, em que Agostinho fala que o conhecimento interior é pressuposto como existente, mas esquecido (*oblívio*).

3.5. A correlação entre o ato de conhecer (*noese*) e o ato de pensar (*cogito*) articulado ao desejo na memória

Desse modo, como primeiro percurso iremos observar o correlato entre o ato de pensar (*cogito*) e o ato de conhecer (*noese*), que depende de uma disposição do querer

²⁰³ *Confissões* X, 2, 2.

²⁰⁴ VERBEKE, 1958, p. 505. Segundo Verbeke, procurar e encontrar a Deus supõe certo conhecimento de Deus, que Santo Agostinho qualifica como *notitia*, termo que se opõe a *cogitatio* – o primeiro designa um conhecimento implícito e latente que é a condição indispensável para o conhecimento explícito, e o último vocábulo indica um conhecimento atual e explícito.

²⁰⁵ De acordo com Cilleruelo, o *nosse* é prévio ao *cogitare*, toda *cogitatio* agostiniana pressupõe já um *nosse*, como hábito natural de conhecimento. *Cogitare* é um termo que indica reflexão, autoconsciência e conhecimento expresso psicológico. Existe sempre um interesse de progresso, partindo do “inconsciente” (*nosse*) para o “consciente” (*cogitare*).

²⁰⁶ *Confissões* X, xi, 18.

contida na própria memória (*Volo eam*). A consciência se desenvolverá em correlato com a memória em dois percursos: a consciência de si e a memória da recordação, e a consciência de si e a memória da lembrança do esquecimento, o ainda-não, ambos articulados ao tempo presente do já aí e do agora.

Está em jogo a consciência de si mesmo, no agora, que expressa algo para além de si mesmo, que é o seu próprio enigma, ou seja, o presente é sua condição de tensão e atenção, da descontinuidade, do diferente, da pluralidade, mas também existe uma permanência em si mesmo velada, que procura ultrapassar (*transibo*), por meio da memória, a recordação do não-mais e a lembrança do ainda-não, que impõe uma memória crítica. *A priori*, o verbo não se trata apenas de conhecer, mas sim de pensar sobre a realidade.

O já-aí e o agora são a visão da articulação entre a memória e o pensamento compreendidos como ponto de partida, em que se combinam os movimentos do percurso à reflexão tanto do não-mais quanto do ainda-não, da visão interior da realidade de si mesmo e da partida da atualização e transformação do pensamento. É por meio da atenção no presente, aí, agora, que Agostinho desenvolve o conhecimento da memória, a memória de si mesma, e abre a visão de esperança para o ser que conhece a sua insuficiência ontológica. É o presente que desenvolve a “visão” da memória, que entrelaça a memória ao tempo de um já passado-presente e de um agora, termo utilizado para marcar o presente com expectativa de um presente-futuro.²⁰⁷

Aspecto a considerar é a estrutura que a narrativa estabelece para constituir o si: primeiro, polos contrários entrelaçados à narrativa; segundo, a ordem sequencial e crescente. Desde o início da narrativa, no livro X, Agostinho pontuará polos “contrários” entrelaçados na narrativa, constitutiva do conhecimento de si, como, por exemplo, o que sabe e o que ignora, a luz e as trevas,²⁰⁸ a presença e a ausência, a memória e o esquecimento,²⁰⁹ *memoriam meam e immemmor tui*,²¹⁰ mortal pecador e imortal justo.²¹¹ Existe sempre uma obscuridade que necessita ser iluminada no pensamento, o que demonstra um conhecimento parcial, uma incompreensão e, portanto, ainda desconhecido, ignorado, associado ao desejo de alcançar a totalidade do conhecimento, que revela a

²⁰⁷ *Confissões* XI, xx, 26.

²⁰⁸ *Confissões* X, v, 7.

²⁰⁹ *Confissões* X, xvi, 24.

²¹⁰ *Confissões* X, xvii, 26.

²¹¹ *Confissões* X, xliii, 68.

própria inquietude na existência. Essa mesma inquietude o leva a um processo de movimentos de transcendência, de interiorização e atenção.

3.6 A busca da identidade e a consciência de algo ausente em si mesmo e presente no outro

A inquietude se apresenta quando o homem não se conhece inteiramente e reconhece a própria incompreensão acerca de si mesmo. O *ipse est*, si-próprio, na criatura reflete a própria falta de conhecimento de si mesmo, de algo mais abarcador de seu espírito.

És tu, na realidade, Senhor, que me julgas, porque, embora nenhum homem saiba o que é próprio do homem, a não ser o espírito do homem que está nele, todavia há alguma coisa que nem o próprio espírito do homem, que nele está, conhece; mas tu, Senhor, que o fizeste, conheces todas as coisas. Eu, porém, ainda que na tua presença me despreze e me considere terra e cinza, contudo sei de ti alguma coisa que de mim ignoro. É certo que agora vemos como por um espelho, em enigma e ainda não face a face; e por isso, enquanto peregrino longe de ti, estou mais presente a mim do que a ti e, todavia, sei que tu de nenhum modo podes ser ultrajado; eu, porém, desconheço a que tentações posso resistir e a quais não posso (...) Confessarei, pois, o que sei de mim: confessarei também o que de mim ignoro, porque o que sei de mim sei-o porque tu me iluminaste, e o que de mim ignoro não o sei, enquanto as minhas trevas se não tornarem como o meio-dia na tua presença (*Confissões X, v, 7*).²¹²

A *aporía* da memória abre com a tensão no próprio espírito (*ipse est*), com a afirmação de que o homem que deveria conhecer a si mesmo não é capaz de fazê-lo, pois existe alguma coisa no próprio espírito que desconhece; entretanto, é capaz de conhecer alguma coisa em Deus que ignora de si mesmo.

De um lado, o homem não se conhece inteiramente, pois nem o próprio espírito (*ego animus*) que está no homem é capaz de conhecê-lo. Não sendo capaz de conhecer o

²¹² *Tu enim, Domine, diiudicas me, quia etsi nemo scit hominum, quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est, tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, Domine, scis eius omnia, qui fecisti eum. Ego vero quamvis prae tuo conspectu me despiciam et aestimem me terram et cinerem, tamen aliquid de te scio, quod de me nescio. Et certe videmus nunc per speculum in aenigmate, nondum facie ad faciem; et ideo, quandiu peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi et tamen te novi nullo modo posse violari; ego vero quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam nescio. Et spes est, quia fidelis es, qui nos non sinis temptari supra quam possumus ferre, sed facis cum temptatione etiam exitum, ut possimus sustinere. Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tandiu nescio, donec fiant tenebrae meae sicut meridies in vultu tuo (*Confissões X, 5, 7*).*

que é próprio de si, reconhece Deus como o único conhecedor de si, ao mesmo tempo em que introduz uma *confessio laudis*, no reconhecimento (*Domine... qui fecisti eum*) de que Deus o fez e, portanto, é o seu conhecedor, e não somente é o seu conhecedor, mas é também quem o fez. Por outro lado, afirma conhecer alguma coisa de Deus ignorada de si mesmo.²¹³ É pela mediação do olhar do outro, “Deus”, da percepção da presença divina, que Agostinho volta o olhar para si mesmo, ou seja, um outro se instala na reflexão sobre seu discurso, ao falar para Deus sobre a ausência da coisa ignorada em si mesmo.

Após ter a consciência do próprio desconhecimento e conhecimento de algo ausente, mas presente no outro, coloca como enigma a visão por meio de um espelho no agora (*nunc*), o presente enigmático, em que pode se ver somente por meio de si mesmo e não numa visão direta, de face a face com Deus, em que o outro pode ser visto diretamente; o que apresenta como primeiro problema é o *nondum*, de um ainda-não da face de Deus, que tem como obstáculo o próprio espelho, que revela a si mesmo, à distância, a presença e a ausência a si mesmo e em relação a Deus. A própria imagem se torna um problema a ser perseguido como causa e solução do problema.

É certo que agora (*nunc*) vemos como por um espelho (*per speculum*), em enigma (*in aenigmate*)²¹⁴ e ainda não (*nondum*) face a face, e por isso, enquanto peregrino

²¹³ « Tu enim, Domine, diiudicas me, quia etsi nemo scit hominum, quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, Domine, scis eius omnia, qui fecisti eum. Ego vero quamvis prae tuo conspectu me despiciam et aestimem me terram et cinerem tamen aliquid de te scio, quod de me nescio. Et certe videmus nunc per speculum in aenigmate, **nondum** facie ad faciem; et ideo, quandiu peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi et tamen te novi nullo modo posse violari; ego vero quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam nescio” (*Confissões* X, v. 7).

²¹⁴ FLETEREN, Frederick Van. *Per Speculum et in aenigmate: The of I Corinthians 13:12 in the Writings of St. Augustine. Augustines Studies*, vol 23, 1992, pp.69-71. Para melhor esclarecer o uso do significado dos termos *per speculum* e *in aenigmate*, transcrevo um trecho do artigo: “O uso por Agostinho de *per speculum* e *in aenigmate* (1Cor 13,12) em seus escritos foi apropriado ao mesmo tempo não somente por avaliar Agostinho como um místico, mas também para valorizar sua posição final no conhecimento de Deus disponível pelo intelecto humano em sua vida. Este verso aparece em Paulo nomeadamente como o cântico do amor na carta aos Coríntios. O conhecimento que nós temos neste mundo é *per speculum in aenigmate*, através de um espelho, em um enigma. Tal conhecimento é distinguido da visão que ele espera ter de Deus, ou seja, na outra vida, *facie ad faciem*. Esta última frase é utilizada várias vezes na Escritura para indicar o direto conhecimento de Deus que Moisés ou outros poderiam ter tido, utilizado por muitos autores da Bíblia para indicar o direto conhecimento de Deus. No latim, no mundo de Agostinho, *speculum* poderia ter se referido a uma peça de metal, talvez uma peça de latão, de metal polido, em que uma imagem é refletida. Segundo Fleteren, para as pessoas de hoje, o uso familiar é de um vidro que reflete uma imagem em grandes detalhes, a frase “ver em um espelho” pode ter muitas outras conotações. A imagem de espelho de metal de nenhum modo estava próxima da que temos hoje. O termo enigma, que para Agostinho poderia ser familiar, provindo de Cícero ou Quintiliano, apontava para o que é obscuro numa figura de representação, ou uma alegoria. *Aenigma* torna-se um termo técnico usado, emprestado do uso grego, por uma alegoria. Assim, o habitual uso desta passagem, por meio de um vidro escuro, não é um termo precisamente técnico e correto, como Agostinho poderia ter entendido. Entretanto, isso dá uma ideia ao significado de Paulo. A segunda parte do verso, eu conheço em parte, e então poderei conhecer assim como sou conhecido, era um costume de

longe de ti, estou mais presente a mim do que a ti e, todavia, sei que tu de nenhum modo podes ser ultrajado²¹⁵ (*Confissões X*, v,7).

A presença de Deus enquanto conhecedor do homem é patente para Agostinho. Não é a falta da presença de Deus, mas é a falta da apropriação dessa presença que direciona a prece: “Ó virtude de minha alma, entra nela e molda-a a ti, para que a tenhas e a possuas sem mancha e nem ruga” (*Confissões X*, i, 1).

O fato de se ver distante, ou seja, o tempo da *distentio*, o tempo que distende o pecado e que suscita a resistência, introduz o desconhecimento do domínio de si mesmo: não sabe a que tentação pode ou não resistir.

Mesmo após ter se convertido, batizado, isso não garante a ausência da tentação, como é observado longamente após analisar a miséria humana entre X, xxviii, 39 e xli, 66, pois a tentação encontra seu estatuto de resistência. E introduz o segundo problema: a confrontação de si mesmo diante das tentações.

Conforme Marion,²¹⁶ a tentação aparece como possibilidade incondicional que persiste. Trata-se de um esforço contínuo em seu cotidiano:

Esforço-me todos os dias por resistir a estas tentações, e invoco a tua mão direita, e trago junto de ti as minhas inquietações, porque, sobre este assunto, a minha opinião ainda não é segura (*Confissões X*, 31, 44); Exposto, pois, a estas tentações, luto todos os dias contra a concupiscência (...) (*Confissões X*, 31, 47).
Somos todos diariamente tentados com estas tentações (*Confissões X*, xxxviii, 60).

A tentação é confronto permanente, em que ele se encontra radicalmente exposto a ela: o homem ignora aquilo que suporta e aquilo que não suporta. Diante do confronto de si mesmo, nasce a exigência de resistir a si mesmo, em que trava a luta no próprio espírito, na cisão da vontade. A tentação tem a força de mostrar o que permanece em seu próprio espírito.

um uso duplo hebreu, indicando o significado prévio de uma imagem. Nós conhecemos *ex parte*, em algumas traduções, imperfeitamente, ou melhor, transliterado, por parcialmente, neste mundo poderíamos mostrar apenas como somos conhecidos, evidentemente com a frase entendida “por Deus”. Entretanto, Paulo não se refere explicitamente ao conhecimento humano de Deus nesta passagem: o comum entendimento dos comentaristas nesta passagem tem sido que ele está se referindo ao conhecimento”.

²¹⁵ Et certe *videmus nunc per speculum in aenigmate*, nondum *facie ad faciem* et ideo, *quandiu peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi et tamen te novi nullo modo posse violari; (...)* (*Confissões X*,v,7).

²¹⁶ MARION, 2008: 207-213.

O que conclui como direcionamento no plano de suas confissões é que confessará o que sabe a seu próprio respeito, confessará também o que ignora, porque o que sabe a seu respeito é porque Deus o iluminou, e o que ignora, esperará até que se torne iluminado na presença de Deus.

Desse modo, a narrativa conjuga três aspectos da confissão: primeiro, o aspecto relacionado a um reconhecimento “de” louvor “para” aquele que tudo fez e conhece, a *confessio laudis*; segundo, relaciona à confissão de louvor um modo de compreensão pela fé, que implica a confissão de fé, *confessio fides*; e, por último, a confissão de pecador, *uma confessio peccatis*, ao reconhecer sua insuficiência diante das tentações.

Aqui chegamos ao ponto crucial do fenômeno da vontade, já observado antes por Hannah Arendt, em que aponta para as descrições fenomenológicas da sucessão de opostos, de que “querer e estar apto não são a mesma coisa”.²¹⁷

Apesar de polos de compreensão assimétricos entre a natureza de Deus e do homem, Agostinho passa a elaborar a consciência sobre si mesmo a partir de um olhar interior sob o olhar divino, em busca da transcendência.

Portanto, o que diz conhecer é exatamente aquilo que ainda desconhece de si mesmo, o ainda-não (*nondum*), algo ignorado, do qual sente a ausência, ou seja, a consciência da perda da semelhança com Deus, o que exige certo julgamento a seu próprio respeito. Apesar de começar o parágrafo dizendo que é Deus quem o julga, exerce um julgamento ou demonstra consciência acerca de si mesmo. As próprias questões lhe impõem arbitrar sobre si mesmo. Neste ponto, é possível identificar um limiar entre a consciência de si e o julgamento acerca de si mesmo.

Agostinho passa a estabelecer uma relação de desejo a uma realidade que ainda lhe falta. É exatamente essa reflexão que lhe permite compreender que aquilo do qual sente falta é também a aspiração ao desejo de semelhança:

Eu, porém, ainda que na tua presença me despreze e me considere terra e cinza, contudo sei de ti alguma coisa que de mim ignoro.²¹⁸ É certo que agora vemos como espelho, em enigma e ainda não face a face; e, por isso, enquanto peregrino longe de ti, estou mais presente a mim do que a ti e, todavia (...) (*Confissões X, v, 7*).

²¹⁷ ARENDT, 1992, p. 254.

²¹⁸ *Ego vero quamvis prae tuo conspectu me despiciam et aestimem me terram et cinerem tamen aliquid de te scio, quod de me nescio.*

Nessa primeira passagem, ao considerar-se como terra e cinza, Agostinho começa a apontar para a terra de dificuldades em que percebe a falta de domínio de sua própria vontade, a que tentações pode ou não resistir: “eu, porém, desconheço a que tentações posso resistir e a quais não posso”.²¹⁹ Agostinho passa a confrontar aquilo sobre o que anteriormente dizia ignorar.

3.7. A distensão do próprio espírito

Agostinho, na passagem do parágrafo 6 para o parágrafo 7, marca a distensão do espírito em um ciclo dialético do tempo com a memória e a correlação do conhecimento assimétrico entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus.

Revelarei, pois, àqueles a quem me mandas servir, não o que fui (*non quis fuerim*), mas o que já sou (*sed quis iam sim*) e o que ainda sou (*quis adhuc sim*). Mas não me julgo a mim mesmo. Assim peço que me escutem (*Confissões X, v, 6*).²²⁰

O que foi é algo recordado, reestruturado, rememorado, é um presente das coisas passadas;²²¹ o que é agora ou já é o presente em que se encontra, o presente das coisas do presente;²²² o que ainda é algo que permanece do passado no presente.

O diferencial no livro X das *Confissões* é a abordagem no presente que é marcada pela “atenção”,²²³ que é primordial na narrativa como revelação no livro X, em que Agostinho se compromete em dizer *quem é*,²²⁴ do que no “agora” é, que tem como ação e objetivo a prática da verdade para alcançar a luz,²²⁵ o que denota uma orientação em busca do conhecimento, pelo bem.

²¹⁹ *ego vero quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam nescio*

²²⁰ *indicabo ergo talibus qualibus iubes ut serviam, non quis fuerim, sed quis iam sim et quis adhuc sim; sed neque me ipsum diiudico. sic itaque audiar (Confissões X, v, 6).*

²²¹ *Confissões X, iii, 4 e XI, xx, 26.*

²²² *Confissões XI, xx, 26.*

²²³ Agostinho, no livro X, marca sua narrativa dizendo que quer falar no presente *quem é*. Se considerarmos como válido que no livro XI, xxviii, 37, ele irá desenvolver o conceito sobre tempo, em que dá a noção de tempo como os três momentos do espírito, e o espírito no livro X, xiv, 21 é significado como sinônimo de memória, que realiza a expectativa, a atenção e a lembrança, e que a atenção, ou seja, o presente é o que perdura. Desse modo, a memória pode ser considerada como o centro da reflexão, em que avalia seus hábitos e suas ações e sua tomada de direção, não com dispersão, mas com atenção (XI, xxix, 39). Caso contrário, em parte, não faria sentido a grande especulação que faz sobre a sua memória e análise da condição humana desenvolvida no livro X. Portanto, os livros X e XI estão intimamente ligados ao conceito de memória, vontade e tempo, algo que é primordial para compreensão de sua existência.

²²⁴ *Confissões X, iv, 5, 6.*

²²⁵ *Confissões X, i, 1.*

Agostinho, ao querer revelar *quem é* nas suas confissões, apresenta a distensão do espírito para falar de si mesmo, o *ainda não* (*nondum*), o *já* (*iam*) e *agora* (*nunc*) e *ainda* (*adhuc*).

Um está no subjuntivo ativo perfeito (realizado) e os outros dois, no subjuntivo ativo presente e demonstram dependências de ação, juntamente com advérbios de tempo, *já e ainda*. O passado, não o que fui (*não mais*), o presente, o que *já* sou, e mais um presente, que chama atenção pela duplicação em afirmar *quem é ainda* no tempo presente, ou seja, até o momento. E o *nondum* (*ainda não*) de insuficiência e expectativa de um *ainda não* composto por vários nós, em um emaranhado, entrelaçado. Assim, temos os três tempos da memória, que tem como ponto de partida e desenvolvimento o presente. O que se pressupõe é que ainda existe uma ação que persiste ou ainda incompleta, a realizar. Agostinho é enfático na representação da tensão da distensão do espírito (*distentio animi*).

A noção de atenção que articula a memória e o tempo enfatizaria a tensão entre a virtude e a vontade, em especial a definição da boa vontade, que dependeria da aderência ao *summum bonnum*, mas que também dependeria de suas ações, a constante vigilância de suas escolhas à procura do domínio próprio. É nesse contexto que Agostinho inicia sua confissão, atribuindo a Deus as obras boas. Teria o *summum bonnum* como o princípio da vontade? O que faria com que as decisões retas e honestas fossem guiadas em direção e atribuídas ao princípio do *Summum Bonnum*? A Graça de Deus, estabelecendo a conexão de “atos voluntários” com a “vontade”. A decisão de escolha se fundamentaria na interpretação do objeto de valor. As decisões são marcadas pela minha identidade e relação com o princípio da boa vontade, de algo que está em nosso poder e acima de nós, orientado por uma reta razão. A virtude seria então o bom uso da vontade. É dessa forma que faz sentido o término do livro X, em que Agostinho insere enfaticamente a mediação, Cristo, para determinar a virtude como meio bom para alcançar a verdade.

Com esse intuito da busca do conhecimento, Agostinho marca a sua confissão no presente, *não o que fui, mas quem sou e quem ainda sou* (X, iv, 6),²²⁶ afirmando que confessará o que sabe e o que também ignora, porque o que sabe a seu respeito, sabe porque Deus o iluminou e o que ignora é aquilo que ainda se remete à procura. Logo, o enigma é ainda o incompreensível. Agostinho procura marcar a presença divina acompanhando-o em seus atos.

²²⁶ *non quis fuerim, sed quis iam sim et quis adhuc sim.*

Confessarei, pois, o que sei de mim; confessarei também o que de mim ignoro, porque o que sei de mim sei-o porque tu iluminaste, e o que de mim ignoro não o sei, enquanto as minhas trevas se não tornarem como o meio-dia na tua presença (*Confissões X*, v, 7).²²⁷

3.8. A procura do amor em diálogo com o saber de si mesmo

A narrativa segue a ordem do discurso reflexivo de movimento do exterior para o interior (*ab exterioribus* → *ad interiorira*) e do inferior para o superior (*ab inferioribus* → *ad superiora*) que vai se intensificando a cada parágrafo, em que Agostinho primeiro afirma a consciência de si em relação a si mesmo,²²⁸ de desagrado e vergonha de si mesmo, e coloca em dúvida o próprio conhecimento a respeito de si mesmo, isto é, se poderia haver algo oculto a Deus, e coloca a si mesmo em confronto e abertura diante de Deus. E o que o move ao confronto é algo que está entre ele e Deus: o *amor tui*, o amor de Deus.²²⁹

Na sequência, afirma o amor que tem a Deus, mas que tem como causa e precedência o amor de Deus, para depois entrar no campo da memória, onde a memória ganha amplitude de conteúdos quando se desvela a si mesma.

“Amo-te, Senhor, com uma consciência não vacilante, mas firme. Feriste-me o meu coração com a tua palavra, e eu ameí-te” (*Confissões X*, vi, 8).²³⁰

Assim, suas primeiras descobertas sobre a verdade são de que há dois níveis de consciência: o abismo da consciência e a consciência do desejo do amor por Deus, por causa do *amor Dei*, de ser amado por Deus, o *amor tui*. A consciência que tem do amor de Deus o leva à consciência de si.

“... e és amado, e és desejado, de tal modo que eu começo a ter vergonha de mim, e me desprezo, e te escolho a ti, e não agrado, nem a ti nem a mim, senão por ti” (*Confissões X*, ii, 2).

Reconhece, por meio da luz divina, o brilho intenso do amor de Deus, e se reconhece na presença de Deus de tudo o que possa ser, o que inclui a sua própria vergonha e nudez diante de Deus. O “eu” assume a própria imperfeição diante do amor de

²²⁷ *Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tandiu nescio, donec fiant tenebrae meae sicut meridies in vultu tuo.*

²²⁸ O termo consciência no conjunto da obra, em que é mencionado, aparece como uma espécie de árbitro, juiz de si mesmo, de uma exigência moral que aponta para o interior (lei, Deus, retidão, juiz) de uma reflexão que traz a luz sobre si mesmo nas passagens: *Confissões I*, 18, 29; *II*, 5, 11; *IV*, 9, 14; *V*, 6, 11; *VIII*, 7, 18; *X*, ii, 2; 3,4; 6, 8; *X*, vi, 9; 30, 41; *XII*, 18, 27.

²²⁹ *Confissões X*, ii, 2.

²³⁰ *Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te (Confissões X, vi, 8).*

Deus e a culpa de seus próprios erros²³¹ na confissão e, ao mesmo tempo, reconhece a bondade de Deus e o louva.

“Eu estou patente diante de ti, Senhor, em ti me confesso” (*Confissões X, ii, 2*).

Como procura pelo conhecimento de si e de Deus, Agostinho almeja o *Volo eam facere in corde meo coram te in confessione*, que associa dois movimentos imprescindíveis de ação: primeiro, o movimento de reconhecimento da memória como exercício prático que o conduza à relação com a virtude; e segundo, o movimento de ascese de realização da virtude, na prática da ação.

A constituição do si reconhece a dependência do Verbo interior, e se constitui “como” e “com” ou “quando” em resposta à ação de Deus. De acordo com Heidegger,²³² essa dependência de relação do *quid autem amo, cum te amo? cum te amo* em *Confissões X, vi, 8* já indica um determinado nível existencial em que há uma experiência em relação à compaixão de Deus e o reconhecimento de que Deus o arrancou de sua surdez, que agora pode “ouvir” e “ver” o amor; o *cum* passa então anunciar uma atitude de louvor a Deus.

3.9. *Quid autem amo, cum te amo?*

Agostinho procura por algo, “o que” ama, “com” e no tempo, “quando” ama a Deus. A busca pelo conhecimento se dá no homem interior. A alma determina (o que) o modo de sua procura como essência. Embora Agostinho apresente o mesmo objeto para amar, não se trata de qualquer modo de amar, e sim de um certo modo de amar. Mas, novamente para dizer o que ama, primeiro apresenta os opostos e começa a dizer o que não ama, para depois dizer o que ama. Não é o próprio objeto que caracteriza o amor, de uma objetivação teórica da natureza, ou ainda de uma metafísica do amor, mas ao dizer o que ama, o amor traz em si a ambiguidade de valores. É o *como* da realização da experiência, como ele caracteriza sua experiência, é a pergunta pela experiência interior, da essência, do fenômeno oculto, da radicalidade demarcadora, da vida fática.²³³ O que se impõe é o seu próprio estilo, um *modo* de pensar a própria constituição do seu amor. Ao observarmos a construção do parágrafo, constatamos que Agostinho praticamente o separa em três estribilhos.

²³¹ *Confissões X, ii, 2*.

²³² HEIDEGGER, 1997, p. 31.

²³³ HEIDEGGER, 1997, p. 24, 25.

1. Não amo a beleza do corpo, nem a glória do tempo, nem esta claridade da luz, tão amável a meus olhos, não as doces melodias de todo gênero de canções, não a fragrância das flores e dos perfumes, e dos aromas, não o maná e o mel, não os membros agradáveis aos abraços da carne. Não é isso que eu amo quando amo o meu Deus.
2. E, no entanto, amo uma certa luz, e uma certa voz, e um certo perfume, e um certo alimento, e um certo abraço, quando amo o meu Deus, luz, voz, perfume, alimento, abraço do homem interior que há em mim,
3. Onde brilha para a minha alma o que não ocupa lugar, e onde ressoa o que o tempo não rouba, e onde exala perfume o que o vento não dissipa, e onde dá sabor o que a sofreguidão não diminui, e onde se une o que a saciedade não separa. Isso é o que amo, quando amo o meu Deus.²³⁴

Agostinho associa todos os sentidos corporais como primeira recepção do amor e o direciona para o homem interior. Ao fazê-lo, introduz um amor capaz de expressar a imutabilidade no tempo e não espacializado. O enfoque da questão é a própria percepção imanente descrita adequadamente ao seu *modo* de pensar.

O que ama? Ama todos os sentidos corporais. Mas, com o amor do homem interior, sentidos interiores. Nesse homem interior há luz, porém, essa luz não ocupa lugar; há vozes do tempo, aromas e sabores que não se dissipam nem diminuem. O homem interior é o lugar do constante gozo. A não dissipação de si se revela por meio de uma memória sensível em relação à busca do desejo, o amor. Quando ama, goza, usufrui do amor e não se separa desse amor; o quando (*cum*) é a passagem de relação que busca o sentido do homem interior, *amor sui* em relação com Deus, o *amor tui*.

Agostinho estabelece as mesmas coisas para se amar, em uma relação e movimento que vão da exterioridade para a interioridade. A diferença não se estabelece a partir dos objetos, mas na essência do amor. O homem até esta passagem não se define pela razão, nem pelo ser em si mesmo, mas pela essência daquilo que ama. O que ama não sabe nomear e, portanto, atribui a esse sentido inominável, apenas demonstração do que seja, o que ama, isto é, *hoc est*.

²³⁴ *Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaviolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus; non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quamdam lucem et quamdam vocem et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo (Confissões X, vi, 8).*

3.10 Saber de si mesmo em diálogo com a criação/mundo

Agostinho desta vez segue em direção a dados objetivos, uma vez que a resposta sobre os sentidos não consegue nomear “o que ama”, e o que tem como resposta é: Isso é o que eu amo, quando amo o meu Deus. Agostinho volta a se interrogar. E que é isso?²³⁵ *Et quid est hoc?* (Êxodo 13,14; Eclesiástico 39,26). A inquietação no seu interior é notória, pois, Isso é tudo aquilo que Deus é, e o ser humano não consegue encontrar palavras para nomear, o que lhe causa contínua admiração ao contemplar aquilo que Deus é. Agostinho se direciona à Criação como a um dado em relação originário, pois a Criação é patente. Seu olhar ainda está direcionado para o exterior, ao mundo, e interroga a mole do universo e tem como resposta que foi o *mesmo* que fez, *(non sum)*; *et quaecumque que in eadem sunt, idem*²³⁶ *confessa sunt.*²³⁷ Depois interroga (*ab inferioribus* → *ad superiora*), sua procura segue o percurso de baixo (a terra, o mar, os abismos) para cima (o sol, a lua, as estrelas etc.), e a tudo o que está ao ser redor, e tem como resposta a força da voz da Criação: “Foi ele que nos fez”, “*Ipsse fecit nos*”. A resposta vem acompanhada da contemplação sobre a beleza. Agostinho, ao perguntar, pergunta também por semelhanças que o possam direcionar a uma identidade, numérica, de qualidade e que possa ser marcada no tempo. A beleza das coisas é revelada como sinal e símbolo no momento em que a elas são atribuídas uma visão interior, é um olhar de fora para dentro, julgado-as e comparando-as com a beleza da revelação do ato criador. Essa resposta constitui a imagem do personagem que vai se desdobrando na narrativa, é uma beleza que se revela patente.

²³⁵ O verso de Êxodo 13,14 e Eclesiástico 39,26 (*Quid est hoc?*) é uma incidência recorrente no livro das *Confissões*, que aparece sempre em estado de admiração pela onipresença, imutabilidade, enfim, pelos atributos que revelam a Deus como o Mesmo, em sua totalidade. O ser humano não consegue nomear o reconhecimento daquilo que Deus é e, portanto, diz: que é isto? É como se não houvesse palavras para descrever o estado de admiração e contemplação em que Agostinho se encontra diante do Mesmo. Como, por exemplo: *Confissões* I, vi, 10; VII, iv, 10; VIII, iii, 8; X, vi, 9; X, xiv, 21; XIII, 24, 35.

²³⁶ Termos: *idem ipse*; *id ipsum*. Ao perguntar pela feitura da criação e como resposta o *idem* e o *ipse*, *mesmo*, esta passagem nos remete à conexão da utilização do termo *mesmo* atribuído a Deus e, por vezes, redobrado o uso um ao lado do outro, *idem ipse*, em diversas passagens na narrativa das *Confissões*, que aparece sempre com um mesmo contexto de interpretação, como o imutável, como, por exemplo: “Louvo-te, Senhor do céu e da terra, dirijo-te o meu louvor pelos começos da minha infância, de que não me lembro; permitiste ao homem fazer conjecturas de si próprio a partir dos outros e acreditar em muitas coisas acerca de si mesmo (...). Já então eu existia e vivia (...) Senhor, tu para quem o ser e o viver são uma e a mesma coisa, por que ser sumamente e viver sumamente é exatamente o mesmo? Na verdade, tu és o ser supremo e não mudas, nem se consuma em ti o dia de hoje, e todavia em ti se consuma que em ti sejam também todos os seres: pois não teriam vias de passagem, se não os contivesses. E porque os teus anos não acabam, os teus anos são o dia de hoje (...) Tu, porém, és o mesmo e fazes hoje e fizeste hoje tudo o que é de amanhã e de depois, e tudo o que é de ontem e de antes” (I, vi, 10). Ou ainda em XI, xxxi, 4, em que apresenta o conhecimento do imutável criador, que tem um conhecimento pleno de sua obra em correlação com a criação mutável, alterada das mentes, ou seja, o Mesmo é aquele que cria e conhece a totalidade da sua obra.

²³⁷ *Confissões* X, vi, 8.

Agostinho, diante de sua própria pergunta, é levado a olhar a si mesmo como parte do coro que responde “Ipse fecit nos”.

A narrativa segue um discurso reflexivo em que o “eu” passa a se interrogar pelo “quem é”, em que a narrativa assume um grau ainda maior de interioridade quando ele passa a se interrogar a si mesmo.

3.11 Interrogação a si mesmo – a *intentio mea*

Interrogatio mea, intentio mea... Et direxi me ad me et dixi mihi: « Tu quis es? » (Confissões X, vi, 9).

A interrogação a si mesmo abre uma questão filosófica de interesse exclusivo por esse eu interior, que, na filosofia ensinada e aprendida até o momento, não levantava questões, nem apresentava respostas.²³⁸

Como primeiro movimento da confissão, para apresentar o que conhece a seu próprio respeito e o que não conhece (in)consciente, até que se torne luz àqueles que o interrogavam, Agostinho constata que tem a certeza da consciência não vacilante do amor que sente por Deus, pois teve o coração atingido pela palavra. Essa certeza tem como precedente a experiência e a compreensão da ação de Deus. Antes, em *Confissões X, 2,2*, já havia mencionado o quanto amava e desejava a Deus, por causa do *amor Dei*. Assim, como primeira via para o conhecimento e dado originário está o desejo de amar, o *amor tui*.

Assim, o percurso para alcançar a luz tem como primeira interrogação o que ama, quando ama a Deus. Ao perguntar pelo que ama quando ama, a procura se direciona a si mesmo, ao contemplar a beleza da Criação e reconhecer a si mesmo como parte do todo. Desse modo, interroga a si mesmo sobre *quem é*, na procura de sua origem, em busca do que ama quando ama.

Segue o percurso de reconhecimento desse amor para dizer *quem é* agora, este que tem a certeza da consciência do *amor Dei, amor tui*. Na passagem de *Confissões X, vi, 8*, o *amor sui* segue como estrutura de louvor ao *amor Dei*. A partir dessa relação entre o *amor sui* e o *amor tui “Dei”*, é que segue o percurso de reconhecimento daquilo que se procura.

²³⁸ ARENDT, 1992.

Assim, Agostinho passa a confessar o que sabe a respeito de si mesmo e o que ignora, mas ambos os conhecimentos fazem parte da iluminação de Deus sobre si mesmo, ou daquilo que está sendo iluminado por Deus.²³⁹

Agostinho, apesar de marcar a certeza desse amor, faz um movimento de interrogação pelo que ama, quando ama. Até o momento, testemunha a experiência desse amor, em que ama e é amado por Deus. Mas, o que deseja compreender é de que modo (*sicut*, tal como) se conhece o amor. Neste, o que está estabelecido é a comparação ligada ao interior do homem.

Ao falar sobre o amor, Agostinho demonstra que há polos contrários no modo como se ama.

Acaso esta beleza não é visível a todos aqueles que têm intacta a capacidade de sentir? Porque é que ela não diz o mesmo a todos?²⁴⁰

Em seguida, apresenta a constituição do homem, que tem alma (interior) e corpo (exterior), a melhor parte considerada a interior (alma), que tem a capacidade de julgar. O homem interior conhece as coisas pelo homem exterior, o homem interior ganha o *status* de espírito porque tem a capacidade de sentir o corpo.²⁴¹ Mas sobretudo porque tem a capacidade de amar.

Assim, até o momento, agora, o homem é constituído por um Mesmo, que, ao constituí-lo, o fez com a alma, capaz de julgar, e um espírito, capaz de sentir. E todas as interrogações se direcionam em confissão de louvor ao Criador.

O livro X como estrutura das *Confissões*, por meio do *cogito existencial* dentro de um círculo hermenêutico de narrativa, demonstra a coesão do livro das *Confissões*, na qual se insere a resposta à questão imposta por Agostinho no livro I: a necessidade de conhecer a si mesmo. É evidente que as perguntas se deslocam na necessidade de conhecer a Deus, mas é interrogando a si mesmo e a Criação que Agostinho segue em direção ao percurso do conhecimento de Deus, ou seja, é a partir do *cogito existencial* que a procura por Deus começa com as primeiras dúvidas de compreensão para encontrar a Deus.

²³⁹ *Confissões* X, v, 7.

²⁴⁰ *Confissões* X, vi, 10.

²⁴¹ *Confissões* X, vi, 9.

Senhor, faz com que eu saiba e compreenda se devo invocar-te primeiro ou louvar-te, se primeiro devo conhecer-te ou invocar-te. Mas, quem te invoca sem te conhecer? (*Confissões* I, i, 1).

Agostinho dá como chave de leitura a questão do homem interior, em que a interrogação pela invocação como ato de passagem de compreensão é feita pela própria existência. Por isso, “meu Deus, eu não existiria, não existiria absolutamente, se não existisses em mim”.²⁴²

Logo no início, a questão sobre a invocação e louvor está dentro de si quando se consegue ir para além de si mesmo, em que mostra a relação de existência a partir da existência de Deus.

O percurso do reconhecimento, em X, vi, 10, passa a se direcionar à capacidade inteligível atribuída ao homem, diferente dos animais, ou seja, trata-se de um modo de iluminação impressa na criação.

Acaso esta beleza não é visível a todos aqueles que têm intacta a capacidade de sentir? Porque é que ela não diz o mesmo a todos? Os animais pequenos e grandes veem-na, mas não podem interrogar. Com efeito, neles, a razão não preside os sentidos, para avaliar o que eles transmitem. Os homens, porém, podem interrogá-la, a fim de que contemplem e entendam as coisas invisíveis de Deus, por meio das coisas que foram criadas (...). Já tu, ó alma, sou eu que te digo, és superior, porque és tu que animas a mole do corpo, proporcionando-lhe a vida que nenhum corpo confere ao corpo. De resto, o teu Deus é também para ti a vida da tua alma (*Confissões* X, vi, 10).

Conforme Cilleruelo,²⁴³ a iluminação tem um carácter metafísico, e ela não se aplica somente aos homens, mas a todos os seres, a cada um segundo sua espécie. Há diversos tipos de iluminação e cada um deve ser estudado à parte. No caso da *memoria Dei*, fala-se de uma impressão: Deus imprime nas almas os números da sabedoria, como imprime nos corpos os números espaciais e temporais. Tais números estão ligados a uma natureza, por onde se move Deus na sua criação. Todas as coisas participam em Deus mediante os números; entretanto, o homem participa mediante a sabedoria. Imprimir é dotar de sentido as primeiras noções e princípios com os quais o homem nasce (natureza, lei natural, coração, *memoria Dei*, mente, sabedoria). Desse modo, os homens estão em contato habitual com o mundo inteligível; a partir da experiência, percebem habitualmente a Deus como felicidade-verdade-unidade.

²⁴² *Confissões* I, ii, 2.

²⁴³ CILLERUELO, 1966, p. 504-505.

A memória nasce enriquecida com os primeiros princípios e noções dados por Deus. Por essa “impressão”, os números da sabedoria são a “voz de Deus”, como os números espaciais e temporais, a beleza, sem a voz de Deus e “voz dos corpos”.

O conhecimento de si reconhece uma presença criadora como *memoria Dei* a partir da própria constituição do si. A narrativa passa a apresentar detalhadamente uma síntese sobre o homem interior em diálogo com a razão, a qual preside e avalia os sentidos. A partir da alma, o homem tem a capacidade de interrogar, contemplar e entender, ao se relacionar com as coisas invisíveis criadas por Deus, ou seja, o homem tem a capacidade de usufruir, usar do fruto da Criação.

Mas, de acordo com a narrativa, o homem também pode se submeter e não conseguir avaliar. É como se a narrativa estivesse reconstituindo o ato da Criação, e se após a queda fosse necessário usar o livre-arbítrio. Desse modo, a narrativa segue em direção à identidade do personagem.

Interrogar e compreender são fios condutores das *Confissões* do livro X como inquietação do *cogito* existencial como desdobramento do livro I. É interessante observar que no livro X a pergunta e desejo primordial da prece é o desejo de conhecer a Deus *tal como se é conhecido por Deus*, desejo esse que se mostra como estrutura responsiva à interpelação feita anteriormente no livro I:

E, quando te derramas sobre nós, não te rebaixas, mas eleva-nos, nem te dissipas, mas nos congregas. Mas tudo o que enches, enche-lo com a totalidade de ti mesmo. Será que, não podendo todas as coisas conter-te na totalidade, contêm parte de ti e todas as coisas em conjunto contêm a mesma parte? Ou cada uma delas contém uma parte de ti: as maiores, uma parte maior, as menores, uma parte menor? Existe alguma parte de ti que seja maior e alguma menor? Ou estás todo em toda parte e nenhuma coisa te contém na totalidade? (...) Então, que és tu, meu Deus? Que és, pergunto, senão Senhor e Deus? (*Confissões* I, iii, 3; iv, 4).

Questionar novamente sobre a relação do homem com a criação e Deus é perguntar por um princípio fundador de origem, da constituição do si. A capacidade de interrogar, avaliar, julgar é que está sob a luz: alcançar a verdade é reconhecer a luz que o ilumina por meio da razão moldada por uma verdade interior.

O ato de narrar impõe ao personagem a necessidade de questionar, compreender e conferir dentro de si mesmo a verdade interior. A busca pela verdade não se trata de um ato passivo, mas de um ato em correlação com o Criador. Agostinho afirma a possibilidade

daquele que é passivo, que, dentro de um mesmo ato de amar, quando se ama, pode ficar sujeito, submetido, sem avaliar o que se ama, quando ama.²⁴⁴ Estabelece uma relação ao amor de uso e finalidade.

O Mesmo (*idem*) confere à Criação a diferença de cada espécie entre os seres animados, e o mesmo (*idem*) a cada um o que é próprio de si (*ipse*).

Novamente a narrativa estabelece a relação do personagem com (*cum*), do interior de si mesmo com a Verdade, para conferir verdade à busca do conhecimento. E passa a estabelecer a diferença e a união entre matéria (corpo) e alma: a matéria é menor na parte do que no todo. Embora corpo e alma sejam diferentes, é pelo homem exterior que o homem interior conhece as coisas, pois é o corpo que tem a capacidade de sentir.

Desse modo, a identidade pessoal não separa o corpo da alma, existe a necessidade e relação entre ambos para alcançar a luz. Entretanto, para a constituição do si, é necessário que se compreenda a dialética interna do personagem, que coloca como intriga a si mesmo o desejo de conhecer a Deus *tal como* é conhecido, não por meio da menor parte: terá de ir além do corpóreo e para a parte superior informe que anima o corpo e a vida.²⁴⁵

A interrogação do *cogito existencial* permanece em busca do reconhecimento à procura da essência da alma, o amor.

“O que é, então, que eu amo, quando amo o meu Deus? Quem é o vértice da minha alma?”²⁴⁶

E de forma contínua retoma o parágrafo anterior. Primeiro, já conhece que por meio da alma subirá até Deus; segundo, terá de ir além da força sensível do corpo; e agora acrescenta à sua constituição a força inteligível, *intellectus*.

Acima do vértice da alma está a inteligência. A inteligência está acima da razão e representa a mais alta função da mente. Conforme observa Mourant, é possível ter a razão sem entender, mas não é possível entender sem ter a razão. A inteligência é o que é realizado pela mente em virtude das atividades da razão. Para entender ou compreender, é necessário que se tenha a razão. Mas, ao contrário, ter a razão, não significa necessariamente compreender. O intelecto é a forma direta que recebe a iluminação divina. Ele é uma espécie de visão interior de significados de que a mente percebe a verdade

²⁴⁴ *Confissões* X, vi, 10.

²⁴⁵ *Confissões* X, vi, 10.

²⁴⁶ *Confissões* X, vi, 11.

revelada por meio da divina iluminação. Entretanto, para Agostinho, a mais alta forma de visão pressupõe a posse da fé.²⁴⁷

Entre as duas forças que constituem a sua natureza, o sensível e o inteligível, Agostinho estabelece que deve ter por maior consideração a força da inteligência, que é o que distingue o homem na Criação. O *intellectus* é a parte que se assemelha e chega mais próximo a Deus. É a possibilidade de união pela iluminação divina.

Reconhece que há diferentes funções e forças na alma. Toda essa multiplicidade de sentidos atribui ao “eu”, um só espírito, *unus ego animus*.²⁴⁸

No percurso que Agostinho estabelece para ascender a Deus até o momento das *Confissões*, o ponto de partida é conhecer a alma do homem interior, que tem como diferencial, em relação à Criação, a razão superior, a inteligência.

Neste ponto, chegamos à seguinte questão: a identidade narrativa é fundamental para a compreensão do discurso de Agostinho. Será que Agostinho está refletindo exatamente sobre a distinção e o diferencial entre o Criador e a criatura, ou ele está buscando pela semelhança, por algo que faça parte de sua constituição humana e que se assemelhe a Deus?

Uma vez que ele começa o livro I com o paradoxo fundamental que constitui a relação do homem com Deus e de Deus com o homem, aponta para os questionamentos frente a um Ser imutável, em que há o desejo de Deus querer entrar em relação com o homem de uma natureza ligada a temporalidade, que logo de início já implica um reconhecimento do contraste entre a natureza humana e a natureza divina. Agostinho termina o livro XIII com o louvor em face da Criação de Deus.

As interrogações de Agostinho pelo Criador e por sua origem retornam sempre para o seu interior e para algo acima de si.

Desse modo, continua seu percurso de transcendência para Deus por degraus que o conduzam à interrogação feita ao interior de si mesmo para transcender a si mesmo, uma vez que reconhece que por meio da alma (de um só espírito) é constituído pelos sentidos do corpo, pela razão e pelo *intellectus*.

Desde o início, é possível observar que Agostinho está articulando o pensamento do que existe e conhece ao seu redor em busca do conhecimento de si e de Deus. Busca pela iluminação do conhecimento e coloca em evidência a própria existência em correlação a

²⁴⁷ MOURANT, 1980:58.

²⁴⁸ *Confissões* X, vii, 11.

Deus. É em torno de sua própria constituição e de como é constituído que detalha o modo de compreensão para conhecer tal como é conhecido.

Até este parágrafo, a consciência de si está indissociavelmente ligada à memória. Somente após a constatação da força inteligível²⁴⁹ a memória é introduzida a partir de X, viii, 12 e passa a assumir o papel da consciência em correlação à memória de si mesma.²⁵⁰

A narrativa passa então a mostrar como acontece a permanência do ser humano em sua própria existência, com a passagem e reflexão entre os termos (*nosse se*) e (*cogitare se*), e como a primeira porta a abrir no palácio da memória para conhecer a si próprio e a Deus. Assim, a alma tem a inteligência e é moldada por Deus, no percurso para conhecer a Deus, e tem como primeira passagem para iluminação os conteúdos imediatos da consciência de si, daquilo que já sabe, para depois tornar o que está oculto à luz. Nesse sentido, a narrativa passa a desenvolver o que é pensar a si mesmo, a multiplicidade de sentidos que se resume no “eu”, de um só espírito, *ego animus*.

²⁴⁹ *Confissões* X, vii, 11.

²⁵⁰ MOURANT, 1980, p. 12. Uma possível explicação para tal desenvolvimento na narrativa pode ser a que John Mourant oferece ao citar de forma afirmativa em seu livro, *Saint Augustine on memory*, a observação que Bourke faz a respeito do conceito de memória, segundo a qual, para Santo Agostinho, a memória não é uma faculdade da alma, mas a completa alma, como consciência de si mesma e de seus conteúdos.

Capítulo 4

Aporia da memória em virtude do *cogito existencial*

4.1. A força da minha natureza

A memória seguirá um desenvolvimento com diferentes graus de compreensão, que irão desde a memória sensível à memória intelectual:²⁵¹ diante da consciência que tem de si e do amor de Deus, em direção à procura por Deus no palácio da memória.

Irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até aquele 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. Quando aí estou, peço que me seja apresentado aquilo que quero: umas coisas surgem imediatamente; outras são procuradas durante 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 vêm depois, e, cedendo-o escondem-se, para reaparecerem de novo quando eu quiser. Tudo isto acontece quando conto alguma coisa de memória (*Confissões* X, viii, 12).²⁵²

²⁵¹ MOURANT, 1980, p.13-20.

²⁵² *Ibi 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 cogitationi reminiscenti eas. Quae quomodo fabricatae sint, quis dicit, cum appareat, quibus sensibus raptae sint interiusque reconditae? Nam et in tenebris atque in silentio dum habito, in memoria mea profero, si volo, colores, et discerno inter album et nigrum et inter quos alios volo, nec incurrunt soni atque perturbant quod per oculos haustum considero, cum et ipsi ibi sint et quasi seorsum repositi lateant. Nam et ipsos posco, si placet, atque adsunt illico, et quiescente lingua ac silente gutture canto quantum volo, imaginesque illae colorum, quae nihilo minus ibi sunt, non se interponunt neque interrumpunt, cum thesaurus alius retractatur, qui influxit ab auribus. Ita cetera, quae per sensus ceteros ingesta atque congesta sunt, recordor prout libet et auram liliorum discerno*

Palácio onde se encontram imagens dos sentidos, percepções, tudo o que está à disposição do pensamento para a recordação. E, conforme narrado por Agostinho,²⁵³ por um lado, tudo aquilo que foi confiado à memória e ainda não foi absorvido e sepultado pelo esquecimento (*oblivio*); e, por outro, recolher, pensar aquilo que a memória, indistinta e desordenadamente, continha, e fazer com que as coisas dispersas e esquecidas (*neglecta*), que estavam ocultas (*latitabant*), ocorram facilmente à atenção já familiar e possam ser recolhidas da dispersão, reivindicadas como próprias de si no espírito²⁵⁴ (*cogitare proprie*), ou seja, já ditas no próprio pensamento. Isso faz com que a memória tenha uma rememoração ativa e crítica acerca de si.

A memória se desvela como força do próprio espírito, mas nem o próprio espírito pode captar tudo aquilo que é.²⁵⁵

4.1.1. Correlação entre a consciência de si e a memória da recordação

A correlação entre a consciência e a memória propõe investigar a permanência no tempo por meio da experiência vivida de desejos e contradições acerca de si mesmo, porque tem como objetivo colocar em prática a verdade para alcançar a luz, e como lugar da prática o íntimo do coração.²⁵⁶ Uma vez percorrida a sua consciência mais imediata, que revela que o homem interior sabe que é capaz de inteligir e vivificar o corpo e perceber a sensibilidade da carne,²⁵⁷ Agostinho reconhece as diversas funções do próprio espírito (eu, um só espírito, *unus ego animus*), quer dar mais um passo no desejo de transcender (*transibo*) esta força e se dirigir para outra, a força da memória, em direção à procura do que ama.

Desta vez, segue em direção a outra força de sua natureza, a memória.

A constituição do aí da memória e o ainda não, o *nondum* (X, viii, 12 à X, X, 17):

a violis nihil olfaciens et mel de fructu, lene aspero, nihil tum gustando neque contrectando, sed reminiscendo antepono (*Confissões X, viii, 13*).

²⁵³ *Confissões X, viii, 12*.

²⁵⁴ *Confissões X, xi, 18*.

²⁵⁵ *Confissões X, viii, 15*.

²⁵⁶ *Confissões X, i, i*.

²⁵⁷ *Confissões X, vii, 11*.

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 (oblivio) ainda não (nondum) absorveu nem sepultou. Quando aí estou (...) (*Confissões X*, viii, 12).

O aí se refere a um deslocamento no espaço e no tempo no próprio espírito. O deslocamento ocorre na perspectiva do ainda não e do não mais, marcando a ambiguidade do termo, dentro de um tempo passado-presente e futuro-presente daquilo que a memória ainda não absorveu e esqueceu (*oblivio*). Esta seria apenas uma das potencialidades da memória: deslocar-se no tempo.

Quando o espírito pensa o aí vive de certa forma a simultaneidade e o deslocamento do presente para o passado, do passado para o futuro, e coordena as imagens da lembrança com a “mente”, que se refere com a metáfora “a mão do coração”, *ab manu cordis*. Nesse aspecto, a memória tem uma força ativa de empenho da presença das imagens desde as recônditas até as imediatas requisitadas. Quando aí está, determina o que deseja,²⁵⁸ se deseja e quando deseja. Agostinho demonstra que as escolhas da lembrança estão sob sua dependência.²⁵⁹

Diante da intenção de revelar a si mesmo, entra no campo da memória, permeado pelo movimento interior da alma e do clamor do pensamento.

Desse modo, coloca-se a si mesmo como problema sob duas perspectivas: a primeira, quando tem a necessidade de mostrar aos outros *quem é* na descrição da

²⁵⁸ A arte da memória já era compreendida como fonte de desejo, o que pode ser observado anteriormente na obra atribuída a Cícero, intitulada *Ad Herennium*, em que se desenvolve o estudo sobre a retórica. Cícero dá tamanha atenção à memória que a considera a guardiã de todas as partes da retórica. XVI. *Nunc ad thesaurum inventorum atque ad omnium partium rhetoricae custodem, memoriam, transeamus*. Ele atribui à memória dois desenvolvimentos: primeiro, a memória natural, que nasce simultaneamente com o pensamento; segundo, a memória artificial, que é intensificada por uma espécie de aprendizado, de treino. À memória se atribuem as imagens e essas imagens estariam associadas aos desejos. À memória artificial se inclui um fundo de imagens que se diferem em forma e natureza. A imagem é uma figura marcada, ou retrato que desejamos relembrar. O desejo pode construir alguns fundos de imagens, ou seja, a imaginação pode criar e distribuir os fundos de imagens. O desejo é o primeiro aspecto para que possa se lembrar, e então organizá-las conforme o querer. Assim, de um mesmo objeto podemos atribuir qualidades. Pois, o que estaria intimamente ligado à memória seria a vontade (querer/desejo). A arte seria a imitação da natureza, em que ela encontra o que ela deseja e em seguida se dirigiria a ela. O querer é essencial para ordenar as imagens. Não há nada que não possa existir, se não desejarmos confiar à memória. Desse modo, tudo o que existe confiamos especial atenção à memória. Cícero, *Ad Herennium*, III. XVI. 28 à III. XXIV. 40, p. 205-225. Entretanto, Agostinho acrescenta algo a mais: o desejo de escolha está sob nossa dependência. E não o identifica como apenas o desejo que existe, mas afirma que o desejo está sob a guarda daquele que escolhe o que deseja, se deseja e quando deseja.

²⁵⁹ *Confissões X*, viii, 12.

narrativa;²⁶⁰ a segunda, quando o próprio espírito gera a tensão em si mesmo e aponta para sua própria alteridade, a distensão do próprio espírito,²⁶¹ em que afirma a presença a si mesmo e o espanto de não poder abarcar o que é.

4.1.2. A memória de si mesma e a recordação X, viii, 13 – X, xiii, 20

Para descrever a força da memória, Agostinho começa por um percurso de ascensão de degraus. No primeiro momento, são aglutinadas várias percepções à memória, que fazem parte do conjunto da “memória de si mesma” e sempre os desenvolvimentos estão relacionados à recordação.

a) Imagens da percepção imediata dos sentidos (X, viii, 13): Agostinho apresenta a força pela percepção dos sentidos corporais. A memória arquiva as imagens por meio dos sentidos corporais e quando necessário retoma-as do recôndito da memória. As imagens ficam à disposição do pensamento (*ad cogitationi*), para recordá-las. Existe uma disposição interior, a vontade/querer, que faz parte do próprio espírito que as movimenta no ato de recordar. Na própria disposição do coração, *ab manu cordis*, se manifesta o querer (*quod volo*) que segue em direção ao pensamento.

A questão paradoxal é qual o modo (*quae quomodo*) como elas foram formadas:

Quae quomodo fabricatae sint, quis dicit, cum appareat, quibus sensibus raptae sint interiusque reconditae? Mas quem dirá o modo como foram formadas estas imagens, ainda que seja visível por que sentidos foram captadas e escondidas no interior? (*Confissões X, viii, 13*).

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

Aí está a minha disposição o céu, e a terra, e o mar, com todas as coisas que neles pude perceber pelos sentidos, exceto aquelas de que me esqueci. Aí me encontro também comigo mesmo e recordo-me de mim, do que fiz, quando e onde o fiz, e de que modo fui impressionado quando

²⁶⁰ *Confissões X, iv, 5.*

²⁶¹ *Confissões X, v, 7.*

a fazia. Aí estão todas as coisas de que me recordo, quer aquelas que experimentei, quer aquelas em que acreditei (...) Digo isto comigo mesmo e, ao dizê-lo, estão diante de mim as imagens de tudo o que digo, vindas do mesmo tesouro da memória e, se elas faltassem, não diria absolutamente nada disso (*Confissões* X, viii, 14).

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

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

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

O acesso à constituição do si, até este degrau da memória, acontece pela recordação e percepções do sentido, factuais ou imaginadas. O homem, para pensar a própria existência, precisa das imagens do passado para se constituir no presente e em direção ao futuro. A memória em correlação às imagens intensifica o sentido existencial no mundo.

c) A admiração da força da memória (*Magna ista vis est memoriae*, X, viii, 15) chega ao estado de admiração e estupefação quando Agostinho é confrontado com a força da memória. Reconhece na memória uma força incomensurável e duvida que alguém tenha sido capaz de chegar ao fundo. Reconhece que existe esta força, mas não é capaz de captar o todo que é: *nec ego ipse capio totum, quod sum*. Interroga se o espírito é capaz de abarcar o *ipsum*, o si mesmo. Logo, o espírito é estreito para se abarcar a si mesmo: *então onde poderá estar o que de si mesmo ele não abarca?*

Agostinho tem a percepção de que há algo mais no todo “eu sou” e no que ainda não é; existe um *nondum* que desconhece de si mesmo. A memória abre esse horizonte infinito e ilimitado. Diante dessa perplexidade, questiona: *então onde poderá estar o que*

de si mesmo (ipsum) ele não abarca? Acaso fora de si mesmo (ipsum) e não dentro de si? Agostinho abre a possibilidade de que a memória possa ser a causa da própria dispersão de si e ao mesmo tempo a aproximação daquilo que Deus representa, ao comparar a magnitude da memória.

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

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

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

d) Recordação do aprendizado (X, ix, 16). Agostinho afirma que a memória não se encerra apenas nessas imagens, mas há ainda as imagens que se revelam na arte do aprendizado: as artes liberais, a perícia da dialética, a literatura.

Agostinho, afirma que essas imagens também estão presentes na memória:

(...) todo este tipo de coisas que sei está de tal modo na minha memória que, se a sua imagem não estivesse gravada, eu deixaria de fora a coisa, ou ela teria soado e passado, tal como uma voz impressa pelos ouvidos (...) Na verdade, essas coisas não penetram na memória, mas só as suas imagens são captadas com maravilhosa rapidez, e depositas como que em maravilhosos compartimentos, e onde maravilhosamente se vão buscar, recordando (*Confissões* X, ix, 16).

e) Recordação de objetos não sensíveis (X, x, 17). A percepção não acontece pelos sentidos corporais. Agostinho apresenta o conteúdo das artes liberais, que não entram na memória pelos sentidos, mas pela compreensão dos objetos não sensíveis, como, por exemplo, a determinação numérica.

Agostinho chega a esse campo da memória em busca de Deus, mas o que encontra são apenas provas de coisas já existentes que revelam, de algum modo, a prova da existência de Deus. Nessa memória, a narrativa não deixa claro que se trata de uma

memória de experiências vividas e recordadas, mas apresenta provas de existência que se fazem por si mesmas; o corpo quer reivindicá-las para si, mas Agostinho não consegue dizer que experimentou tal conhecimento pelos sentidos.

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

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

Agostinho chega à conclusão de que elas já estavam lá, mas estavam tão afastadas e escondidas no profundo recôndito, que foi necessário arrancá-las para poder pensar. E a essa memória Agostinho atribui uma memória que pensa a prova da existência. Ainda que seja de certo modo velado, Agostinho está apresentando aquilo que Cilleruelo chama de *memoria Dei*; conforme Cilleruelo,²⁶² a imagem de Deus é um apriorismo agostiniano que se refere às primeiras noções e princípios impressos por Deus na natureza racional, que consiste na primeira iluminação da formação da razão humana.

Desse modo, pensa-se a prova da existência de Deus, ao mesmo tempo se referindo à própria existência, que tem um conhecimento implícito. Agostinho está no percurso da ultrapassagem (*transibo*) da memória, à procura de algo que sabe que está oculto, mas também sabendo que existe a presença no processo da recordação, pois está em busca da semelhança com o mesmo de si. E nesse degrau da ultrapassagem, Agostinho observa que há um enigma presente na memória.

A recordação é sempre a memória de algo que existe, seja por imagens que são impressas na memória pelos sentidos corpóreos ou ainda pela compreensão dos sentidos incorpóreos. Porém, essa memória não apresenta uma recordação adquirida, e sim uma presença que pode reconhecer. Assim, até o momento da ascensão à memória, a memória tem como conteúdo coisas corpóreas, presentes a ela por meio de suas imagens, e coisas incorpóreas presentes por si mesmas.

²⁶² CILLERUELO, 1966, p. 82.

4.1.3. *Memoria sui* (objeto de si mesma) em correlato *cogitare* (o pensamento)

Recordar, aprender e refletir. Agostinho, quando descreve sua ascensão por degraus na memória, intercala o aprendizado sobre o que é aprender (*dicere*) por meio da memória. A memória de si mesma é o próprio objeto de aprendizado e reflexão.

Por conseguinte, verificamos que aprender tais coisas, cujas imagens não absorvemos pelos sentidos, mas vemos, tais como são, dentro de nós mesmos, em si mesmas, sem imagens, não é outra coisa senão recolher, pensando, aquilo que a memória, indistinta e desordenadamente, continha, e fazer com que, reparando nelas, as coisas, que estão como que colocadas a nossa disposição na própria memória, onde antes, dispersas e esquecidas, estavam ocultas, ocorram facilmente à atenção já familiar. E quantas coisas dessa natureza a memória encerra, coisas que já foram encontradas e, tal como disse, colocadas à disposição, e se diz que nós aprendemos e conhecemos! E se eu deixar de recordá-las por pequenos espaços de tempo, de tal maneira voltam a submergir e a deslizar para os recônditos mais afastados, que de novo, como se fossem novas, têm de ser arrancadas, pensando, do mesmo lugar – pois não é outro o seu espaço – reunidas de novo, para que possam ser conhecidas, isto é, recolhidas como que de uma espécie de dispersão: por isso se diz que a palavra *cogitare* deriva de *cogere*. Com efeito, *cogo* está para cogito como *ago* para *agito*, e *facio* para *factito*. Contudo, o espírito reivindicou, como própria de si, esta palavra, de tal maneira que *cogitari* se aplica propriamente àquilo que se recolhe (*conglitur*), isto é, junta (*cogitur*) não noutro lugar, mas sim no espírito (Confissões X, xi, 18).²⁶³

O *cogitare* ganha salto qualitativo em função da reflexão mental que faz em busca da articulação da memória. A memória está acompanhada da memória de si mesma, em que passa a articular o que foi negligenciado e ignorado, oculto em labirintos até que saia da dispersão e se torne claro ao pensamento. A reflexão é o núcleo vital do mundo interno

²⁶³ *Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, 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. Quae si modestis temporum intervallis recollere desivero, ita rursus demerguntur et quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint indidem iterum (neque enim est alia regio eorum) et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur (Confissões X, xi, 18).*

da consciência de si. Conhecer (*nosse*) que existe algo ignorado não basta: há que se pensar (*cogitari*) sobre o ignorado (*nosse*) e trazê-lo à luz. Desse modo, Agostinho passa a estruturar o pensamento.

Tal passagem se faz semelhante com a afirmação no final do livro XI (xxix, 39), em que Agostinho de certo modo retoma o final do livro X (xliii, 68) como síntese do seu pensamento, que vai se reafirmando em sua narrativa, na qual podem se observar marcados os mesmos desenvolvimentos.

O verbo *cogitare* e o verbo *nosse* nas *Confissões* ganham novos sentidos em relação à passagem no conjunto da obra do livro X.

O verbo *nosse* é empregado para determinar algo ignorado, mas que já carrega implícita uma consciência da presença. Esse termo traz como referência o conhecimento de si mesmo, ou seja, da própria alma, quando deseja revelar, àqueles que desejam saber, quem ele é (*Confissões* X, iii, 4). Outro momento em que podemos observar essa incidência é quando ele afirma a busca pela felicidade, e afirma também que só a amaríamos se houvesse um conhecimento (*nosse*) implícito a esse desejo (*Confissões* X, xx, 29; xxi, 31). Torna-se mais evidente esse termo quando o verbo conhecer (*nosse*) é entrelaçado à narrativa ao termo *notitia*.

Já o verbo *cogitare* passa a ganhar um sentido contínuo de busca pela reflexão articulado com a memória, ao se dar conta do que desconhece, e passa então à procura do conhecer, e quando se conhece, se pensa. Agostinho não chega ao pensamento apenas pelo pensar o “eu” (*ego*), antes é necessário conhecer o “eu”.

Agostinho tem em vista este trabalho que exige a reflexão para dizer quem é e chega ao final do livro X com a reflexão de si mesmo, quando dá a resposta a todos aqueles que o interrogavam:

“Não me caluniem os soberbos, porque penso no preço da minha redenção” (*Confissões* X, xliii, 70).

Desse modo, o verbo *cogitare*, ao final das *Confissões*, demonstra que quando Agostinho reserva um parágrafo para explicar o verbo *cogitare*, não se tratava apenas de aglutinações de informações, mas de levar à reflexão. As *Confissões* podem ser o esforço de compreender-se a si mesmo, em que atribui valor à sua redenção. Pois apresenta a si mesmo para interrogar sobre a verdade de *quem é* por meio de Deus, ou

seja, da iluminação, pois esse “eu” deseja e se inquieta diante das perplexidades da vida humana.

b) A memória dos inumeráveis e das noções impressas (xii, 19). Agostinho passa a descrever a memória que contém os inumeráveis, as noções que não foram impressas pelo corpo, e somente quem estiver disposto a pensar interiormente, sem algo que seja corpóreo, pode ter o conhecimento sobre essa memória. A sua existência se dá por uma existência própria, que pode ser percebida com todos os sentidos do corpo.

c) A memória da memória – consciência de si (xxiii, 20). A memória da memória é a memória que guarda os conteúdos aprendidos da memória. Ela é íntima de si mesma, faz os seus próprios julgamentos, tem a capacidade de distinguir entre o falso e o verdadeiro, tem a capacidade de reformular e atualizar os conteúdos no presente. É a própria compreensão de si. A memória de si mesma é aquela que dá a Agostinho a certeza daquilo que ele é. É a certeza de si mesma, independente daquilo que digam que ela é. Pois o que se lembra é a sua própria memória, não a dos outros, mas a sua certeza.

Ela é o passo da reflexão de si mesmo, distingue, compreende e guarda-o no fundo da memória para posteriormente voltar a compreender. A memória de si mesma é a reflexão do pensamento atualizado.

Por isso lembro-me muito mais vezes de ter compreendido estas coisas, e o que agora distingo e compreendo guardo-o no fundo da memória, de maneira a que posteriormente me lembre de o ter compreendido agora. Por isso, lembro-me de me ter lembrado, assim como, posteriormente, se me recordar de que agora pude rememorar estas coisas, hei de recordá-lo certamente pela força da memória (*Confissões* X, xiii, 20).

d) A memória dos afetos (xiv, 21). São impressões no espírito; nesse percurso, Agostinho já enuncia que esse modo é diferente do modo como o próprio espírito sofre, ou seja, do modo como o espírito as experimenta. É algo do qual tem a posse, mas vivencia de modo atual, no momento de sua existência. Ele reconhece as impressões sem no momento estar vivenciando o mesmo sentimento. No mesmo momento, pode viver sentimentos opostos aos que está relatando.

Ele se recorda de ter estado alegre, sem estar triste, se recorda da tristeza passada, sem temor, e sem nada cobiçar, se recorda da cobiça. Agostinho se refere apenas ao conhecimento de um estado, sem que o esteja no próprio momento experimentando.

O modo corresponde a uma essência da memória e não propriamente à existência no estado atual. Para recordar, não é necessário viver o estado do sentimento recordado. Podemos recordar vivendo estados diferentes do recordado; assim, é possível recordar a alegria estando triste, e vice-versa.

A questão central para Agostinho é: se a memória faz parte do espírito, ou se a memória é o próprio espírito, como podemos viver estados distintos no próprio ser? *Acaso a memória não faz parte do espírito?*

Agostinho compara a memória ao estômago da alma, enquanto a alegria e a tristeza são uma espécie de alimento. E após serem consumidas, permanece apenas a lembrança do sabor.

Em xiv, 22, Agostinho se dirige para as perturbações da alma:

Mas, eis que tiro da memória a afirmação de que são quatro as perturbações da alma: o desejo, a alegria, o medo, a tristeza. É a memória de si mesma que apresenta os conteúdos para a recordação. As noções já estão gravadas na memória, não entraram por nenhuma porta da carne, mas o espírito sentiu pela experiência. O lugar da procura de Agostinho continua sendo o interior da memória, qualquer que seja o estado de espírito. É a memória que pode auxiliá-lo. Embora possa se encontrar em estado de ânimo diferente, o lugar a ser evocado na memória é mediante a recordação.

A memória do que está ausente (xvi, 23). Agostinho começa pela incompreensão e dúvida sobre o que está ausente, pois sabe dizer o que é, mas não sabe de que modo: se é por meio de imagens ou não.

Nomeia a dor, mas a dor não está presente. No entanto, a imagem continua presente na memória. Nomeia a saúde do corpo, a presença daquilo que conhece, pois sabe nomear e reconhecer, no entanto, a coisa está ausente; é a presença da ausência que está em questão. Depois, passa a nomear os números, os cálculos, e os mesmos estão presentes sem que a memória tenha algum tipo de sentimento, e eles se fazem presentes na memória por si mesmos. Nomeia o sol, e ele está presente pela própria imagem. Nesse caso, a própria coisa e imagem estão presentes. A mesma analogia atribui à memória. Nomeia a memória e reconhece o que nomeia e o reconhece na própria memória. E retorna ao início de sua investigação: acaso ela está presente a si mesma por meio da sua imagem e não por si mesma? (*Confissões* X, xvi, 23).

4.2 Memória e esquecimento

Agostinho abre outra aporia e passa da ausência para o esquecimento por analogias. *E, quando nomeio o esquecimento e, do mesmo modo, reconheço o que nomeio, como o reconheceria, se não me lembrasse dele?*

Nesse campo, já não se pergunta mais se a própria coisa está presente, mas é o significado da coisa que revela o conhecimento. E Agostinho afirma que, se de fato ele tivesse se esquecido do significado da coisa, não poderia reconhecer a que ele seria equivalente.

Desse modo, Agostinho entra no plano da analogia e passa por equivalências de significados, que algo se remeta a outra coisa semelhante, por equivalências de significados.

Retorna à memória de si mesma e por analogia diz: quando se lembra da memória, é a própria memória que por si mesma está presente, e quando, porém, se lembra do esquecimento, não só a memória está presente, mas também o esquecimento: a memória com que se lembra; o esquecimento de que se lembra.

A memória é o espaço da lembrança, o esquecimento é a coisa a ser lembrada. A memória é o depositário do esquecimento.

Agostinho passa a descrever uma lembrança da memória que está presente por si mesma a si mesma e de uma relação de simultaneidade de acontecimentos da lembrança e do esquecimento, de presença e de ausência, de interioridade e de transcendência. O esquecimento (*oblivionem*) é nomeado, e ao mesmo tempo em que o esquecimento é nomeado, ele é reconhecido (*agnosceren*) por meio da lembrança (*memini*), ambos presentes na memória. Esse desenvolvimento abre a aporia presente na memória:

Por conseguinte, quando me lembro da memória, é a própria memória que por si mesma a si mesma está presente; quando, porém, me lembro do esquecimento, não só a memória está presente, mas também o esquecimento: a memória, com que me lembro; o esquecimento, de que me lembro (*Confissões* X, xvi, 24).²⁶⁴

²⁶⁴ *Quid, cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnoscerem, nisi meminisset? Non eundem sonum nominis dico, sed rem, quam significat; quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus, agnoscere utique non valerem. Ergo cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum vero memini oblivionem, et memoria praesto est et oblitio, memoria, qua meminere, oblitio, quam meminere. Sed quid est oblitio nisi privato memoriae? Quomodo ergo adest, ut eam meminere, quando cum adest meminere non possum? At si quod meminimus memoria retinemus, oblivionem autem nisi meminisset, nequaquam possemus audito isto nomine rem quae illo significatur, agnoscere, memoria*

Nesse caso, a memória teria conservado uma lembrança (*memini*) que está presente nos dois termos: na *memoriam memini* e *memini oblivionem*. Entretanto, quando se lembra da memória, é a própria memória que, por si mesma, a si mesma está presente, e quando se lembra do esquecimento, não só a memória está presente, mas também o esquecimento.

Agostinho abre o paradoxo sobre a lembrança do esquecimento ao afirmar a memória presente no esquecimento. Primeiro, a memória, com que me lembro; pede relação de movimento ou dependência, e o esquecimento, de que me lembro; identificação ou reconhecimento do objeto, de algo.

Segunda informação a considerar é a memória presente, ou seja, a presença da memória, de uma memória presente no tempo presente, que se trata de uma lembrança no presente. De um lado, o esquecimento é o esquecimento de uma memória e lembrança presente; por outro, a memória do esquecimento é algo que transcende a memória. Agostinho constata a simultaneidade da interioridade e da transcendência na memória. Como então Agostinho, ao constatar a existência dessas duas memórias de presença e ausência, poderia se comunicar?

Agostinho passa a indagar sobre o papel da memória no esquecimento. Se é com a memória que me lembro do esquecimento, e o esquecimento de algo pode ser lembrado, ou seja, existe a lembrança do esquecimento; e por sua vez, se o esquecimento é a ausência da memória, como então pode ser lembrado? *Mas que é o esquecimento senão a privação da memória?*

Se o esquecimento é a ausência da memória, o esquecimento pode ser reconhecido na própria memória. Esta teria sido sua última afirmação antes de entrar no campo do esquecimento, mas que teve como indagação se era a presença a si mesma por meio da imagem ou por si mesma. E nessa sequência, o que retoma está novamente marcado pela própria aporia aberta, porque o jogo de analogias está sobre o caráter do esquecimento e não da memória.

retinetur oblivio. Adest ergo, ne obliviscamur, quae cum adest, obliviscimur. An ex hoc intellegitur non per se ipsam inesse memoriae, cum eam meminimus, sed per imaginem suam, quia, si per se ipsam praesto esset oblivio, non ut meminissemus, sed ut oblivisceremur, efficeret? Et hoc quis tandem indagabit? Quis comprehendet, quomodo sit?(Confissões X, xvi, 24).

Se o esquecimento é a ausência da memória, como é que ele está presente, a ponto de eu me lembrar dele, quando não sou capaz de me lembrar dele, quando está presente? (*Confissões* X, xvi, 24).

Em outras palavras, como posso lembrar-me de algo esquecido, pois se ele está esquecido, não há lembrança? Ao entrar no palácio da memória, Agostinho já havia estabelecido, em *Confissões* X, viii, 12, que o que havia na memória era somente aquilo que o esquecimento não havia absorvido, nem sepultado. Se neste momento Agostinho afirmasse o contrário, estaria entrando na própria contradição de sua afirmação. Portanto, sua conclusão é plausível. Aquilo que está esquecido ainda está presente na memória. Mas a questão paradoxal é: de que modo (*quae quomodo*)?

Entretanto, Agostinho conclui:

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

Uma vez confirmado o esquecimento presente na memória, como é que se dá a lembrança do esquecimento na memória? Qual o modo de iluminação presente na memória, para que possa lembrar-se do esquecimento?

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

Para ambos, apresenta-se o mesmo problema sobre a imagem, isto é, se ela é necessária para a explicação do esquecimento. Para que o esquecimento esteja completamente ausente no sentido de privação (*anamnesia*) ou esquecimento (*oblivio*), não haveria uma presença para que a mente pudesse lembrar.

Desse modo, o esquecimento, quando nos lembramos, está na memória por si mesmo ou por meio de uma imagem? Segundo, como lembrar algo que está ausente? O que seria a privação da memória?

4.3. A linguagem utilizada para desenvolver os termos memória e esquecimento

E, quando nomeio o esquecimento (*oblivio*)²⁶⁵ e, do mesmo modo, reconheço o que nomeio, como o reconheceria, se não me lembrasse dele? Não me refiro ao som desta palavra em si mesmo, mas à coisa que ela significa; se eu me tivesse esquecido (*oblitero*)²⁶⁶ dessa coisa, sem dúvida não poderia reconhecer a que equivalia aquele som (*Confissões X*, xvi, 24).

Primeiro, é necessário apontar para a distinção que Agostinho faz do verbo “esquecimento”, para o qual utiliza dois termos:²⁶⁷

Quid, cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnoscerem, nisi meminissent? Non eumdem sonum nominis dico, sed rem, quam significat; quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus, agnoscere utique non valerem (*Confissões X*, xvi, 24).

Logo no início, quando Agostinho nomeia o esquecimento e reconhece o que nomeia, porque lembra o que esquece e ainda atribui um significado maior à coisa e não à coisa em si mesma, ele apresenta a ambiguidade presente na memória. Não se trata de um esquecimento (*oblitero*) de fazer esquecer algo, ou de lembrar coisas que foram esquecidas por uma ação voluntária, mas de nomear um esquecimento (*oblivio*) de perda de algo involuntário, ignorado, mas que está presente na memória. Trata-se, então, de um esquecimento involuntário, onde foi perdida a lembrança, mas que ainda permanece presente na memória.

Desse modo, não se trata de um esquecimento por completo, de ausência total, mas de um esquecimento e lembrança parcial. Também não se trata de uma posse da lembrança que foi apagada pela própria ação do querer, mas de uma força interior que o faz lembrar de algo perdido e esquecido do qual se tem a *notitia* que existe.

Segundo, Agostinho afirma nomear o esquecimento e simultaneamente reconhecer o que nomeia. Nomear e reconhecer se apresentam como conhecimentos similares. O que é então nomear para Agostinho? E o que é reconhecer? Uma vez que *não é o som da palavra em si, mas é a coisa que ela significa*, e o significado é o que traz o reconhecimento.

²⁶⁵ *Oblivio*: perder a lembrança, esquecimento (ação involuntária).

²⁶⁶ *Oblitero*: apagar, fazer esquecer (ação voluntária).

²⁶⁷ MOURANT, 1980, p.19. Tal observação sobre a distinção da palavra esquecimento foi apontada por John Mourant.

Para tanto, é necessário recorrer ao *De Magristo*,²⁶⁸ em que apresenta alguns pontos em comum para o desenvolvimento da questão.

Quando Agostinho afirma que *não é o som da palavra em si, mas é a coisa que ela significa*, ele, em *O Mestre*,²⁶⁹ em diálogo com seu filho, escreve:

Notas, julgo eu, que tudo o que é emitido com voz articulada e algum significado não só percute o ouvido, para poder ser sensoriado, como também é confiado à memória, para poder ser reconhecido.²⁷⁰

Agostinho aponta para uma explicação, em que há algo implícito nas palavras. Não é a palavra por si mesma, mas é o que há na fala interior de nossa alma; apesar de não emitirmos som algum, há uma memória a que estão inerentes as palavras, e revolvendo-as, fazemos vir ao espírito as próprias coisas, de que as palavras são sinais. Desse modo, o que há implícito na palavra são as realidades expressas, a recordação sobre aquilo que está no íntimo da consciência. Assim, podemos pensar no íntimo sem expressar palavras: pensar é entender. As palavras por si mesmas não têm seu valor, mas o pensar no interior é que faz revolver o espírito. A palavra significa certa impressão do espírito; ela, por si mesma, não é capaz de trazer a completude do interior do espírito. Portanto, para Agostinho, nomear não consiste apenas em exprimir uma palavra, mas se trata de um significado interior, que é confiado à memória para ser reconhecido. Diante de tal explanação, Agostinho traz a possibilidade de um significado incorpóreo que é percebido no pensamento, na realidade física do *verbum*, quando se lembra do esquecimento.

Desse modo, o que podemos entender por reconhecimento é uma memória que existe acerca de algo que pode ser nomeado, ou seja, lembrado.

Entretanto, a dificuldade que ainda permanece é o esquecimento (*oblivio*), o esquecimento involuntário; por conseguinte, quando se lembra da memória, é uma memória que, por si mesma, a si mesma está presente. Desse modo, existe algo entre a memória de si mesma, que a si mesma está presente, e a memória que está parcialmente ausente, pois existe uma lembrança do esquecimento.

A memória faz os dois movimentos, tanto a memória é a relação com que, da lembrança, como o esquecimento de que, me lembro, também está presente na memória.

²⁶⁸ *O Mestre* é um diálogo entre Agostinho e seu filho Adeodato, conforme ele faz referência em *Confissões* IX, iv, 14. A obra *O Mestre* foi escrita por volta de 389.

²⁶⁹ *Mag.*

²⁷⁰ *Mag.*, p. 50.

Logo, a memória é primordial para ambos os movimentos de busca, tanto da lembrança quanto do esquecimento. Para tanto, independentemente se a memória é uma memória de si mesma em si mesma, ou se é um esquecimento que não está presente a si mesmo, que não é voluntário, é necessária a existência de algo para que se possua a memória do esquecimento e do reconhecimento.

Mas, o problema da aporia da memória sobre o esquecimento ainda está em investigação, pois temos como paradoxo da memória o esforço para compreender a si mesmo:

Eu, pela minha parte, Senhor, inquieto-me com isto, inquieto-me em mim mesmo: tornei-me uma terra de dificuldades e de muito suor. Com efeito, não estamos a explorar as regiões do céu, nem medimos as distâncias dos astros, nem indagamos os pontos de equilíbrio da terra (*Confissões* X, xvi, 25).

A inquietação de Agostinho no livro X aparece como sofrimento, padecimento. Retoma, na passagem, a citação de Genesis 3,17, em que, no contexto, ele é a própria causa do sofrimento. Adão e Eva estão exilados do Paraíso e não podem retornar ao lugar de origem. Mais uma vez a questão da identidade é marcada pela falta de semelhança com Deus, após a queda.

De acordo com Marion,²⁷¹ a aporia do *ego* para si se repete então, e culmina na aporia da memória, para entender não como a faculdade da restituição das representações suspensas, mas como a experiência do imemorial, ou seja, o que está fora da memória, de onde ele tem a constatação de ser a si mesmo a terra de dificuldades. Porque o mais íntimo nele, a memória, gera o esquecimento, que implica o esquecimento de si mesmo, e carrega uma última instância sobre a lembrança daquilo que não somente jamais foi, nem no presente, representado: o imemorial. Ele é o próprio problema a si mesmo, ele é seu próprio exílio. Desse modo, Agostinho habita um lugar, em que ele mesmo não se encontra, em que não é o *si mesmo*: exilado de seu interior, ele não pode ser ele mesmo a si mesmo. A memória o conduz também ao esquecimento, e esse esquecimento radical manifesta a faticidade do *ego*. A memória subverte o *ego*, a memória de certo modo ganha autonomia em relação a si mesmo; ela apresenta uma multiplicidade tal, que se torna impossível abarcar o *ipso mihi*. A memória emancipa-se do corpo, sente as ações de diferentes modos, fora do tempo, dentro do tempo presente. Por vezes, obedece ao espírito

²⁷¹ MARION, 2008, p. 114-121.

e, por vezes, tenta dissimulá-lo. Torna-se difícil para Agostinho conter a capacidade da memória e até mesmo abarcar o seu próprio espírito. A memória o conduz ao esquecimento de si mesmo.

O que antes estava à sua disposição, após a queda não está mais. De modo análogo, o que deveria estar à sua disposição para lembrar está ausente; desse modo, ele quer explorar o que pertence ao seu interior, a si mesmo, e se vê impossibilitado de fazê-lo, pois afirma:

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

Agostinho sofre e se inquieta com a lembrança do esquecimento presente na memória, e vê como alternativa procurar respostas para fora da memória, de si, mas vê ao mesmo tempo como contradição o fato de não conseguir se compreender para fora da memória, nem se dizer a si mesmo, uma vez que *Sou eu que me lembro, eu, espírito*.

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

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

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

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

Ambas as hipóteses são completamente absurdas. Qual é, pois, a terceira? De que forma poderei dizer que a imagem do esquecimento, e não o próprio esquecimento, é conservada na minha memória, quando me lembro dele? De que forma direi isso, uma vez que, quando se imprime na memória a imagem de cada coisa, é necessário que antes esteja

presente a mesma coisa, a partir da qual se possa gravar aquela imagem? (*Confissões X*, xvi, 25).

Por analogia, Agostinho explica de que modo se lembra de Cartago, de uma imagem gravada por uma lembrança de algo que existiu e, no entanto, está ausente. Assim, reúne imagens de lugares, de rostos que viu, as informações dos demais sentidos do corpo, para compreender a memória a partir daquilo que pode captar como imagens e então contemplá-las no presente e trazer de novo ao seu espírito. A essa lembrança, Agostinho se refere como recordação das coisas ausentes.

E chega à conclusão de que, se é pela sua imagem e não por si mesmo que o esquecimento se conserva na memória, ele mesmo, sem dúvida, estava presente, para que a sua imagem fosse captada. Até aqui a primeira questão pode ser respondida sem nenhuma dificuldade de raciocínio lógico. Mas, a questão é uma vez impressa na memória à imagem de cada coisa, é necessário que antes, esteja presente a mesma coisa, para poder gravar a imagem. E, como isso pode ocorrer se o esquecimento apaga tudo o que é registrado?

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

Agostinho procura por aquilo que ele mesmo atribui que é incompreensível e inexplicável. Mas, mesmo assim, diz que está certo de que se recorda do próprio esquecimento. Há algo muito latente em seu interior, que foi apagado pelo esquecimento.

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

De forma exaustiva, Agostinho percorre os espaços mais profundos de sua memória, e não encontra limites em parte alguma de tão grande poder da memória, de tão grande poder da vida no homem que vive mortalmente! (*Confissões X*, xvii, 26).

Agostinho se questiona insistentemente se para encontrar a Deus terá de ultrapassar a força que se chama memória, pois antes, o que havia proposto como busca, era entrar no vasto palácio da memória, nos inumeráveis tesouros de imagens (viii, 12), e agora, após haver percorrido as planícies da memória, as cavernas inumeráveis, por imagens ou por

corpos, presença, noções, observações: constata que a memória está para além de si mesmo, daquilo que pode abarcar.

A memória é sua própria ambiguidade, pois ao mesmo tempo é a causa de sua dispersão em relação a Deus e pode ser causa de união a Deus, enquanto dissipação de si mesmo, porque constata que seu espírito é estreito demais e então deve pensar para além de si mesmo.

Diante de sua limitação, reconhece que só pode alcançar a Deus pelo modo como pode ser alcançado, e prender-se pelo modo como pode prender-se a Deus. E volta aos animais, dizendo que até mesmo os animais só retornam aos seus ninhos por causa da memória, e como têm, além da memória, hábito, a sabedoria que lhe foi dada por Deus, se questiona:

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

A esses movimentos da memória se une o conhecimento de si mesmo, a memória de si mesmo e a vontade – desejo que está na ação de lembrar, e seguem, em correlato, a recordação, o conhecimento e o amor de Deus, em busca pela transcendência e pela felicidade, nos próximos parágrafos (de *Confissões* X, xix, 28 a X, xxiii, 33).

A recordação passa a ser descrita a partir da *notitia*. Esse termo, no livro X, é utilizado somente nas passagens entre o que é “recordar-se” e a busca da “felicidade”, sendo citado nove vezes, de *Confissões* X, xix, 28 a X, xxiii, 33). A noção desse termo apresenta-se nessas passagens como conhecimento implícito, um grau de automemória, de uma notícia que somente pode ser revelada a partir do conhecimento de si mesmo.²⁷² Conhecimento (*notitia*) que está implícito no desejo que tem o ser humano de ser feliz.²⁷³ Conhecimento (*notitia*) obscuro, interior, presente e ainda não revelado; experimentado no próprio espírito e fixado na memória.²⁷⁴ A noção do termo conhecimento (*notitia*) transita na memória entre a recordação do agora (*nunc*) e do ainda não (*nondum*) que nasce da necessidade de um conhecimento implícito tornar-se um conhecimento explícito,

²⁷² *Confissões* X, xix, 28.

²⁷³ *Confissões* X, xx, 29.

²⁷⁴ *Confissões* X, xxi, 30.

conhecido ou pensado (*noscere*). Nesse sentido, o conhecimento (*notitia*) ganha sua ambivalência de ser um conhecimento implícito e explícito no livro X das *Confissões*.

A memória será o grande e vasto lugar dos poderes da alma em busca de Deus, como afirma Mourant:

Thus there appear to be good reasons why God is to be found in memory, for memory is unchangeable as is God. Memory appears to approach the infinite in its permanence and in its capacities and powers so vividly described by Saint Augustine. In contrast, the other powers of the soul appear more limited. Will has its limitations; it requires the grace of God actualize its full potentialities. Reason also has its limitations; it cannot function without memory. Like the will it cannot attend to or seek out the contents of memory is already present.²⁷⁵

Conhecer a Deus tal como se é conhecido por Deus aponta a primeira questão para o desencadeamento central da aporia da memória em *Confissões* X, xvi,24, 25, o que exige que Agostinho transcenda a si mesmo em direção a Deus.²⁷⁶

É importante observar que o modo como Agostinho propõe a compreensão para o conhecimento já está dado no início da oração presente em *Confissões* X, i, 1, em que apresenta como referência bíblica 1Cor 13,12, e posteriormente, a partir de uma intertextualidade, alocada ao seu discurso no texto, a passagem X, v, 7, em que o presente é o próprio enigma, que está incompleto, e acrescenta como problema o fato de estar mais presente a si mesmo do que a Deus e a necessidade de confessar o ignorado em busca da iluminação de Deus para as suas trevas, afirmando claramente a oposição entre a luz e as trevas.²⁷⁷ Mais adiante, em X, xxxix, 64, detalha o que significa essa presença a si mesmo, marcada pelo gênero da tentação de agradar a si mesmo.

Contudo, o enigma está no presente do próprio ser e o presente é concebido como a memória da própria existência, como esclarece Jean Guitton:

²⁷⁵ MOURANT, 1980, p. 38.

²⁷⁶ Carl G. Vaughn, em *Access to God in Augustine's Confessions*, desenvolve este aspecto da transcendência de si que nos direciona em busca da transcendência de Deus, de tal modo que o ponto mais importante da *notitia* é que a fissura do esquecimento está no coração da memória, o que nos possibilita conhecer a Deus. Porque considera a memória não um círculo fechado, mas uma estrutura da transcendência de si, em que um ato da lembrança sempre transcende o conteúdo lembrado (p. 58-59). M. Moreau, em *Mémoire et Durée*, pontua o aspecto essencial da memória de duração e poder espiritual de transcendência do espaço e do tempo, que conduz a participar das imagens e duração interior (p. 239). John A. Mourant chama igualmente atenção para este poder da memória da descoberta de Deus em nossa memória, e da virtual identificação da memória com o próprio Deus, a *memoria Dei*. Os vários poderes da memória também testemunham o modo como a transição é efetuada por uma identificação da memória não somente com a mente, mas com Deus (p. 33-34).

²⁷⁷ *Conf.* X, v, 7.

Le mystère de la mémoire n'est pas autre que le mystère de la personne spirituelle (*ego animus*) ou plutôt c'est le mystère qui naît de l'existence de la personne dans le temps.

Mais, si la mémoire, c'est-à-dire la vie spirituelle de la personne, est susceptible de s'approfondir indéfiniment, ne pouvons-nous pas retrouver en elle, pour peu que nous atteignons à sa source, une sorte d'immanence divine? Pour trouver Dieu, Il faut l'avoir cherché, mais pour chercher Dieu, ne faut-il pas le posséder en quelque manière? On ne peut reconnaître que si l'on se souvient? et comment reconnaîtrait-on Dieu, si l'on ne se souvenait de lui?

Ainsi, la recherche de Dieu semble impliquer que Dieu se cache au centre de l'être et dans les abîmes les plus secrets de la mémoire. Cette présence est analogue à ces images qui nous permettent de reconnaître les souvenirs oubliés.²⁷⁸

A passagem sobre a memória e o esquecimento apresenta duas questões: a própria existência e a imagem de uma existência. A partir de sua própria existência no presente são discutidos os conteúdos da representação e a apresentação da memória e do esquecimento.

Primeiro, a partir dos capítulos sobre o “esquecimento” nas *Confissões*, em que são pontuadas as dificuldades de compreensão sobre a memória e o esquecimento, como identificar a memória com a mente e com Deus?

De acordo com John A. Morant, as *Confissões* de Agostinho refletem não somente a própria consciência da memória, mas revelam algo mais, porque ele escolhe a memória, e não a razão, nem o entendimento, nem a vontade, como mais apropriados e portadores da divindade. Basicamente, a memória é escolhida pela analogia com a divindade da primeira pessoa da Trindade. Para Agostinho, os poderes e capacidades da memória são um pré-requisito para as atividades da mente e esta última identificação não somente com o si, o *cogito*, mas também a identifica com a Trindade, isto é, com próprio Deus. Isso, segundo Mourant, poderia ter sua plausibilidade porque as *Confissões* começaram em 396 e provavelmente acabaram em 401. A *De Trinitate*, começada em 400 e acabada em 416. Posto que Agostinho já teria antecipado tais desenvolvimentos.²⁷⁹

Segundo, de que modo a memória, que tem o poder de fixar os estados transitivos no tempo, pode conferir à própria memória uma imutabilidade? E, compreender como o fluxo do presente se imobiliza dentro de nossa lembrança. Uma vez que Deus é imutável e

²⁷⁸ Guitton, Jean. *Le Temps et L'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Bovin et Cie. Éditeurs, 1933, p. 206.

²⁷⁹ MOURANT, 1980, p. 35-36.

eterno, como Deus poderia ser conhecido pelo ser mutável e temporal, se ele não pode ser contido em nossa temporalidade?²⁸⁰

Nesse ponto, chegamos à questão central, que aponta para o problema da “reminiscência” ou “lembrança”, posto que a memória de si mesma é inversa à memória de Deus. Pois a memória e o esquecimento de si mesmo (*memoria sui*) trazem conteúdos de fragmentos de sua própria história, e a memória e o esquecimento de Deus (*memoria Dei*) submetem ao tempo o conhecimento do imutável.²⁸¹

A própria memória contém o esquecimento e os conteúdos para que possam ser lembrados e recolocados à presença. Agostinho, quando vai chegando ao final do desenvolvimento sobre a memória, retoma o conteúdo do início do parágrafo, na entrada do campo da memória.

Podemos observar em paralelo os dois parágrafos de *Confissões* xix, 28 e viii, 12;

E se aí, casualmente, se nos oferece uma coisa por outra, rejeitamo-la até que nos ocorra aquela que procuramos. E, logo que nos ocorre dizemos “É isto”; o que não diríamos, se não a reconhecêssemos, e não a reconheceríamos, se não nos lembrássemos (*Confissões* X, xix, 28).

Quando aí estou, peço que me seja apresentado aquilo que quero; umas coisas surgem imediatamente; outras são procuradas durante mais tempo e são arrancadas dos mais secretos escaninhos (...) elas saltam para o meio como que dizendo “Será que somos nós?”, até que fique claro o que eu quero e, dos seus escaninhos, compareça à minha presença (*Confissões* X, viii, 12).

4.4. A busca da vida feliz – *Quomodo ergo te quaero, Domine?*

Agostinho segue o percurso do reconhecimento daquilo que sabe existir de algum modo em sua memória. As perguntas se direcionam pelo conhecimento do amor: *Mas que amo eu, quando te amo?* Entretanto, já havia a consciência da certeza do *amor Dei*, agora já sabe que quando ama e procura pelo amor, procura pela vida feliz, mas ainda questiona sobre o modo como (*quomodo*) se deve dar a procura.

Como é que eu te procuro Senhor? Quando te procuro, ó meu Deus, procuro uma vida feliz. Que eu te procure, para que a minha alma viva. Pois o meu corpo vive da minha alma e a minha alma vive de ti. Então como procuro eu a vida feliz? (*Confissões* X, xx, 29).

²⁸⁰ GUITTON, 1933, p. 207.

²⁸¹ *Idem*, p. 208.

Agostinho, até o momento, não sente que já se apropriou de tal conhecimento, sabe que a procura está em Deus, mas não sabe o modo como encontrar; inquieto, busca respostas para aquilo que procura, que é a vida feliz. Trata-se de algo que ele mesmo tem de crer para si mesmo. Assim, ele empreende seu esforço em busca da vida feliz e somente a reconhecerá quando ele mesmo puder afirmar a posse do seu desejo: *Porque eu não a tenho enquanto não disser: “Já chega! Está ali!”*. Como então seguir a procura?

Porque amar não é outra coisa que desejar o objeto da causa de si mesmo, é necessário então procurar o amor para si mesmo. É necessário então, procurar o amor para si mesmo, quando a privação do objeto amado produz uma incontestável miséria? (LXXXIII, *Quaest.* Xxxv, 1).

A questão volta para si mesmo, pois o desejo está implícito na própria alma, então de que modo se pode conhecer a felicidade: 1) pela recordação, como se a tivesse esquecido e ainda conservasse a lembrança daquilo que havia esquecido; ou 2) pelo desejo de conhecê-la, sendo ela desconhecida e nunca a tendo conhecido e, portanto, nunca a haver esquecido.

4.4.1. Amor, memória e vontade – X, xx, 29 a xxii, 32

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

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

Desta vez, o tema é reaberto e estabelece a conexão com a memória, e Agostinho o direciona para si mesmo, apresenta como enigma, de que modo ela pode ser procurada, porque quando ele procura a Deus, ele procura a vida feliz, e a sua justificativa é para que a sua alma viva; porque até este percurso, a consciência que tem de si mesmo é que o corpo vive da alma e a alma vive de Deus. Desse modo, ele tem como exigência um face a face

com Deus, pois a criatura se compreende existencialmente na dependência do encontro com Deus para ser feliz.

Demonstra que o desejo de querer ser feliz é uma questão fundamental a todos; então, como discernir a procura? Isso o leva a perguntar por onde e como: *Onde é que a conhecem, já que assim a querem? Onde a viram para a amarem?* E como resposta afirma: *Temo-la, sem dúvida, não sei de que modo.*²⁸² Agostinho passa então a descrever o modo pelo qual as pessoas podem se considerar felizes. Há aquelas que são felizes com a própria coisa e as que são felizes com a esperança.

Estabelece que aquele que tem a posse do objeto que ama tem uma felicidade superior à daqueles que ainda não o têm, aqueles que têm somente a esperança de possuí-lo. E atribui àqueles que têm somente a esperança uma forma inferior do que aqueles que têm o próprio objeto. Entretanto, os que possuem a esperança são melhores do que aqueles que não possuem a coisa, nem a esperança.²⁸³

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

Primeiro, não a amaríamos se não a conhecêssemos; logo, a conhecemos porque a amamos. Segundo, desejamos possuir o objeto e ter prazer com o próprio objeto; logo, existe uma busca de relação com o objeto. Por fim, a própria coisa está contida na memória.

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

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

²⁸² *Confissões* X, xx, 29.

²⁸³ *Confissões* X, xx, 29.

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

E passa a descrever a busca pela felicidade perguntando pela lembrança da memória, exemplificando e estabelecendo uma correlação com os modos de conhecimento da memória já anteriormente descritos, lembrança da memória dos sentidos corporais, da memória dos objetos não sensíveis, da memória dos afetos, da memória de si mesma. Recordando que todas essas lembranças foram experimentadas pelo seu próprio espírito.²⁸⁴ Mas não se trata de nenhum desses modos. Entretanto, Agostinho dá lugar de importância pela procura da felicidade na recordação da memória de si mesmo. Pois, na memória de si mesmo, há recordações de alegrias que sente tristeza de ter vivido e alegrias em relação às coisas boas e honestas que desejaria que estivessem presentes. Na recordação do agora, da memória de si mesmo, é possível exercer valores de juízo, mesmo que eles não estejam mais presentes.

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

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

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

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

Na contínua interrogação a si mesmo em busca da felicidade, percebe que existe uma adversidade na lembrança entre a alegria e a tristeza, alternadas entre recordações más e boas. Afirma que a vida feliz está no conhecimento interior, é experimentada no espírito, fixado na memória para poder recordá-la. Ele conduz o problema que permeia a vida feliz à dupla vontade no próprio espírito, e uma única vontade de querer alcançar a vida feliz.²⁸⁵

²⁸⁴ *Confissões* X, xx, 30.

²⁸⁵ *Confissões* X, xxi, 30, 31.

Agostinho, ao dizer que a única alegria de uma vida feliz a ser perseguida como a verdadeira seria servir ao amor, cuja alegria é o próprio Deus e consiste em sentir junto a Deus,²⁸⁶ alegria essa que vem do próprio Deus e graças a Ele, afirma que essa é a vida feliz pela qual ele procura. Deus é o fim daquilo que se deseja e é o meio para se possuir a vida feliz. É a própria vontade doada por Deus, como um *medium bonum*, algo necessário para o alcance do bem. A vontade que se adere ao Bem Imutável, ao qual pertence.²⁸⁷ Mas, para alcançar esta sã alegria da verdadeira felicidade apresentada no início de sua prece, tem o conflito da própria vontade:

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

Agostinho passa a afirmar que não é a carne contra o espírito, e sim a própria vontade contra a vontade que provoca uma insuficiência da vontade. Existe no cerne do problema uma insuficiência da vontade; é essa mesma insuficiência que os coloca na própria ignorância daquilo que são capazes. Contudo, existe uma exigência em função da própria insatisfação, que o coloca à procura da vida feliz, de onde surgem suas interrogações: qual e onde é a vida feliz? Essa pergunta tem como resposta: a vida feliz é uma alegria que vem da verdade, que é a Verdade e a luz; ao entrelaçar a citação bíblica, verifica-se que o meio para encontrar a verdade é Cristo.

“Disse-lhe Jesus: Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim” (João 14,6).

Novamente Agostinho incita seus adversários e seus leitores a um confronto com a verdade. Se observarmos a trama das *Confissões*, quando Agostinho tem como objetivo confessar quem ele é, veremos que ele está pautando suas confissões pela verdade de Deus, e os provoca para que cada um ouça a verdade acerca de si mesmo.

²⁸⁶ *Confissões* X, xxii, 32.

²⁸⁷ *Lib. arb.* II, 19, 50-53.

Que gente curiosa de conhecer a vida alheia e que indolente em corrigir a sua! Porque querem ouvir de mim o que eu sou, e não querem ouvir de ti o que eles são? E, quando me ouvem falar de mim próprio, como sabem se eu digo a verdade, uma vez que nenhum homem sabe o que se passa no homem, a não ser o espírito do homem que está nele próprio? Se, porém, te ouvirem a ti falar deles, não poderão dizer: Deus mente. O que é ouvirmos-te falar de nós mesmos senão conhecermo-nos a nós mesmos? Quem, portanto, se conhece a si mesmo e diz: É falso, a não ser que esteja a mentir? (*Confissões* X, iii, 3).

Conheci, por experiência, muitas pessoas que queriam enganar, mas ninguém que quisesse ser enganado (*Confissões* X, xxii, 33).

Em X, xxiii, 33 e 34, as *Confissões* retomam o início da discussão, da intriga, em revelar *quem é*; Agostinho está de algum modo justificando sua posição em relação àquilo que ele conhece sobre a verdade. Entrelaça ao seu texto um romance latino bem conhecido na época, de Terêncio, *A moça que veio de Andros*, em que há um fundo de acusações e calúnias, bem como as referências bíblicas citadas, que seguem todas em direção à defesa da verdade (João 8,40; Gálatas 4,16; João 3,20; 5,35).

A confissão de Agostinho aparece como a confissão de quem está de fato enfrentando calúnias e existe uma necessidade de defesa de si mesmo. Por isso, apela ao confronto da verdade. E tem a Deus como juiz e tutor. O objetivo de sua confissão no livro X coloca em evidência a intriga da narrativa, quando relacionados os parágrafos de *Confissões* X, iv, 5,6; v, 7 e X, xxiii, 34.

“Revelarei, pois, a tais pessoas, a quem me mandas servir, não quem fui, mas quem já sou e quem ainda sou; mas não me julgo a mim mesmo. E que assim seja ouvido” (*Confissões* X, iv, 6).

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

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

Existe uma resistência no próprio ser quando o objeto de amor está voltado para outra coisa que não seja o bem. Agostinho está ciente de que ele mesmo também pode ser sua própria vítima e, portanto, mesmo que o espírito humano possa ser cego e débil, torpe e

indecoroso, mesmo em sua infelicidade de saber que está sujeito aos enganos, antes prefere sentir a alegria nas coisas verdadeiras a senti-la nas falsas.

A confissão aponta para um esvaziamento, ou a dissipação de si mesmo. Até o momento, o que permeia a busca pela felicidade é voltar ao seu interior, questionar a si mesmo acerca da verdade da memória de si mesmo, constatar o próprio conflito da vontade e, na sequência, a insuficiência, e encontrar como meio de acesso à felicidade o caminho salvífico por meio de Cristo.

Nesse caso, a ação depende de nós para buscar o caminho na adversidade. É o que poderemos observar quando Agostinho faz um exame exaustivo e detalhado sobre a miséria humana, da concupiscência, das tentações, da sedução, nos capítulos de *Confissões* X, xxvii, 39 a X, xxxix, 64, em que relata tudo o que possa vir ameaçar a relação com a virtude.

O meio para reconhecer a vida feliz é a alegria e a alegria vem da verdade. A busca se direciona ao *summum bonnum*, a uma única verdade, a um único Bem, que, no caso, Agostinho considera como a busca por Deus. E a mediação passa a ser Cristo, que se revela como Deus encarnado no homem, mas que somente pode ser meio enquanto considerado como homem, e mediador enquanto semelhante a Deus e aos homens.²⁸⁸

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

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

A vontade seria o fator primordial para se desejar a felicidade. O que se deseje, no entanto, é possuir a própria coisa que tem um significado que está contido na memória. O desejo de ser feliz tem de estar direcionado à verdade e a verdade o conduz ao caminho da felicidade. 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 (*Confissões* X, xxiii, 34).

²⁸⁸ *Confissões* X, xlii, 67; xliii, 68.

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

Então, após uma longa procura, Agostinho afirma que:

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

Jolivet evidencia a força das *Confissões* por intermédio da memória,²⁸⁹ ao afirmar que é dentro da própria alma que a alma descobre a existência de Deus, tanto que ela sabe a presença invisível no exercício do pensamento. A teoria da iluminação em Agostinho está intimamente ligada à memória. O desenvolvimento não é apenas um percurso para provar a existência de Deus, e com isso colocar em jogo um sistema de conceitos abstratos, mas é a própria intuição da presença de Deus na alma que o faz pensar sobre a sua existência para pensar a verdade, em que a presença de Deus na alma toca o conhecimento.²⁹⁰

A narrativa por meio da memória reconhece que a memória pode ser o fator que pode apresentar a dispersão do ser tanto quanto pode ser o fator que unifica a relação de si mesmo com Deus. Segundo Hannah Arendt,²⁹¹ o esquecimento enquanto tal é um fim existencial: encontrá-lo é também encontrar a Deus. A memória é o processo de constituição do si, que abre e fecha as possibilidades de relação consigo mesmo, com o

²⁸⁹ JOLIVET, 1929, p. 406.

²⁹⁰ *Confissões* X, xxiv, 35.

²⁹¹ ARENDT, 1997, p. 31.

outro e com Deus. A memória é o lugar de encontro em que o ser humano pode aprofundar os sentidos da busca pela vida, da felicidade ou da infelicidade. Quando aí o ser humano se encontra, ele pode vasculhar os mais íntimos abismos, até onde for capaz, e apresentar a verdade que está radicalizada em si mesmo, do que ama e do que odeia, e mostrar o modo de sua própria existência. A memória pode ser o eixo de encontro e desencontro de si mesmo. Ela impõe ao ser humano um caminho de aprendizado por meio da rememoração e de aberturas de novas perspectivas, de novos horizontes no presente, que pode se estender no tempo, ao encontro daquilo que procura.

A busca ao amor o conduz à cura, já que a sua procura se direciona em busca do que ama, e o que ama é a alegria da vida feliz. E a vida feliz é o encontro com o seu amor.

Deus tem um lugar na memória, mas em que lugar da memória pode se encontrar Deus?

Agostinho faz todos os percursos de recordação, de aprendizado, vasculha o próprio espírito, e percebe que Deus não está na memória de si mesmo, mas a própria memória de si mesmo traz a lembrança de quem ele é e de quem Deus é, em que existe a *memoria Dei*, de um *amor tui*, que o direciona ao mais interior de si mesmo.

A narrativa mostra que para lembrar o esquecimento é necessário um desejo/amor para fazer a mediação entre algo esquecido e a lembrança.

Procura nas imagens e constata que Deus não é imagem corpórea, e desse modo não pode se ver face a face com Deus. Deus não é uma sensação própria do ser vivo, como a alegria, a tristeza, o temor, o desejo. No entanto, é ele quem vivifica a alma. Deus não é algo para ser lembrado e esquecido como qualquer objeto, também não é o próprio espírito. Por isso, chega à conclusão de que Deus é o único que pode abarcar tudo o que está na memória, no espírito; ele está acima e em todos os lugares, enquanto todas as coisas são mutáveis, Deus é o único que permanece imutável, permanece sempre o mesmo. A sua imutabilidade ultrapassa toda dimensão; o espaço e o tempo não existem; para o permanente e o imutável: o Mesmo. A memória aponta para a possibilidade de transcender o tempo diante da multiplicidade de sentidos e estabelecer uma unidade da verdade interior.

Agostinho reconhece que é impossível querer conter a Deus na história, no tempo, no lugar e ao mesmo tempo Deus está em todos os lugares. Porque simplesmente ele é. É possível somente dizer que: “Certamente habitas nela, porque me lembro de ti desde que te aprendi, e nela te encontro quando de ti me lembro” (*Confissões X*, xxv, 36).

Porém, aquele que se coloca em busca da Verdade a encontrará à disposição de todos. Buscar a verdade é ouvir Deus falar de si e conhecer a si mesmo. *Não aquilo que ele próprio quer, mas antes em querer aquilo que de ti ouvir.*

Agostinho constata uma totalidade abarcadora de si mesmo, no Mesmo; a sua ultrapassagem é deslocada no movimento do Outro. A ultrapassagem segue ao encontro daquele é. No desejo de amar a Deus, o esquecimento segue uma retrospectiva em direção a sua origem: é um lembrar-se de si mesmo no esquecimento. Por outro lado, é um lembrar-se de esquecer-se de si mesmo.

O percurso em busca da constituição do si, na ipseidade, é apresentado na narrativa, desde o início das *Confissões*, no livro I, em que Agostinho explicita previamente a relação de sua infância com a providência e a eternidade de Deus.

E eis que minha infância já morreu há muito tempo e eu continuo a viver. Tu, porém, Senhor, que vives sempre e nada morre em ti, porque antes dos primórdios do tempo e antes de tudo o que se possa dizer anterior, tu és, e és Deus e Senhor de todas as coisas que criaste, e junto de ti estão as causas de todas as instáveis e permanecem as origens imutáveis de todas as coisas mutáveis, e subsistem as razões sempiternas de todas as coisas irracionais e temporais – diz-me a mim que te suplico, Deus, e cheio de misericórdia para com este miserando, diz-me se a minha infância sucedeu a alguma vida já morta. Porventura essa vida é aquela que vivi nas entranhas de minha mãe? (*Confissões* I, vi, 9).

Louvo-te, Senhor do céu e da terra (Mateus 11,25), dirijo-te o meu louvor pelos começos da minha vida e pela minha infância, de que não me lembro (...) já então eu existia e vivia, e, já no fim da minha infância, ensaiva os sinais com que desse a conhecer aos outros o que sentia. De onde vem este animal, tal como é, senão de ti, Senhor? Porventura será alguém artífice de si mesmo? Ou procede de outro lado alguma veia por onde o ser e o viver corram para dentro de nós, sendo apenas tu que nos fazes (Salmo 99,3), Senhor, tu para quem o ser e o viver são uma e a mesma coisa, porque ser sumamente e viver sumamente é exatamente o mesmo? Na verdade, tu és o ser supremo e não mudas (Malaquias 3,6), nem se consuma em ti o dia de hoje, e todavia em ti se consuma que em ti sejam também todos os seres (Romanos 11,6): pois não teriam vias de passagem (Lm 1,12), se não os contivesses. E porque os teus anos não acabam (Salmo 101,28; Hebreus 1,12), os teus anos são o dia de hoje: e quantos dias nossos pais já passaram por este teu dia e dele receberam os meios e a forma de existirem, e ainda outros hão de passar e receber também a forma de existirem (Salmo 143,4). Tu, porém, és sempre o mesmo (Salmo 101,28; Hebreus 1,12) e fazes hoje, fizeste hoje tudo o que é de amanhã e de depois, e tudo o que é de ontem e de antes. Não importa se não houver alguém que não entenda. Esse mesmo rejubile dizendo: “que significa isto?”, rejubile ainda assim e goste mais de te

encontrar, não encontrando, do que de não te encontrar, encontrando.²⁹²
(*Confissões* I, vi, 10).

A busca pelo que ama, quando ama, de que modo ama, encontra-se em sua memória. À medida que busca pela vida feliz percebe que não se trata de um objeto ou de uma representação de um desejo, mas sim de um desejo de permanente inquietude existencial que segue em direção à quietude, ao amor, o encontro com Deus. A busca que a princípio determinava a si próprio como forte obstáculo *o molda de tal modo que* a beleza contemplada estava dentro de si mesmo. E percebe que somente pode existir no desejo/amor em relação com Deus, e em relação para Deus e de Deus para o ser humano. O desejo/causa, *amor tui*, que antecede o seu próprio amor, tem um grau tão íntimo que Agostinho não consegue pensar a sua existência sem Deus. O desejo que constantemente mantém a relação com o outro, porque deseja encontrar a si mesmo no outro. É um desejo incluído por Deus na própria dinâmica da relação. O desejo que aproxima, chama, alimenta, saboreia; o desejo de encontrar a saciedade e a quietude, a paz de si mesmo no encontro com o Criador.

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

Agostinho percorre o caminho da memória e a partir de si mesmo observa que o que procura é o que está mais perto de si mesmo: no entanto, a sua própria dispersão o

²⁹² *Confissões* I, vi, 10. *Confiteor tibi, Domine caeli et terrae*, laudem dicens tibi de primordiis et infantia mea, quae non memini; et dedisti ea homini ex aliis de se conicere et auctoritatibus etiam muliercularum multa de se credere Eram enim et vivebam etiam tunc et signa, quibus sensa mea nota aliis facerem, iam in fine infantiae quaerebam. Unde hoc tale animal nisi abs te, Domine? An quisquam se faciendi erit artifex? Aut ulla vena trahitur aliunde, qua esse et vivere currat in nos, praeterquam quod tu facis nos, Domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud, quia summe esse ac summe vivere **id ipsum est?** Summus enim es et non mutaris neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia; non enim haberent vias transeundi, nisi contineres ea. Et quoniam anni tui non deficiunt, anni tui hodiernus dies: et quam multi iam dies nostri et patrum nostrorum per hodiernum tuum transierunt et ex illo acceperunt modos et utcumque extiterunt, et transibunt adhuc alii et accipient et utcumque existunt. *Tu autem idem ipse es* et omnia crastina atque ultra omniaque hesternae et retro hodie facies, hodie fecisti. Quid ad me, si quis non intellegat? Gaudeat et ipse dicens: **Quid est hoc?** Gaudeat etiam sic et amet non inveniendo invenire potius quam inveniando non invenire te (*Confissões* I, vi, 10).

colocava longe de si mesmo. Percorre os recônditos da memória e, maravilhado com a força da memória, examina a si mesmo atentamente e percebe que nenhum dos recônditos pode abarcar o próprio espírito.

Agora, *nunc*, que tem a consciência e trouxe à memória a beleza que o atrai, em busca da união com Deus quer percorrer o que é próprio de si, em busca da verdade; para discernir o seu peso, sua dor e labor, quer examinar a sua dispersão, suas adversidades e qual a causa de seu distanciamento e inquietude permanente, que ainda não (*nondum*) o fazem ter uma opinião segura acerca de si mesmo.

4.5. A procura da cura no confronto daquilo que sou e daquilo que ainda não sou

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

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

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

Reconhece que deseja e por isso teme que o seu próprio desejo possa vencer aquilo que também não deseja. Deseja saber se existe um meio termo entre as adversidades que são tão próximas de sentido e tão longe de objetivos. Enfatiza que o desejo de

prosperidade, o orgulho, é a própria adversidade, ou seja, o desejo por si mesmo é sua própria adversidade.

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

A conversão e o batismo não resolvem em definitivo o seu cotidiano, suas inquietações, nem apagam os seus males. Em seu percurso, ainda existem perturbações da alma que litigam contra ele mesmo. Existe um percurso a ser feito em direção àquilo que, desde o início, Agostinho coloca como primordial, unir-se ao *amor tui*, e se propõe desde o início estar consciente de sua fraqueza para se sentir liberto de seus males.²⁹³

Agostinho ainda se encontra em estado de resistência. Nesse momento, abre todas as inquietações. Atribui ao seu ser um peso maior do que o que pode suportar, por não estar cheio de Deus. É necessário trazer à constante lembrança a vigília sobre si mesmo, a ordem, o querer e a continência, que considera como algo dado por Deus como fruto da sabedoria. A continência é a possibilidade de sair da dispersão e reconduzi-lo à unidade, da qual sente que havia se dissipado; ela será a confissão da continuidade, da estabilidade, do permanente, pois, em busca do *amor Dei*, Agostinho se propõe examiná-lo sob a ordem, a continência e o querer. Existe em seu ser algo ainda oculto, que o move à adversidade de desejos, e desconhece o que há no abismo da consciência humana.

Encontra na tentação um estado de resistência, em que permanece como uma possibilidade incondicional, que persiste: *Ai de mim, Senhor, compadece-te de mim!*

Acaso a vida humana sobre a terra não é uma provação? Sabe que tem de suportá-la; sabe também que não ama o que suporta. Mas ama suportar. O hábito pode inverter a relação daquilo que se deseja e daquilo que suporta, como se não conhecesse algo melhor para amar.

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

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

²⁹³ *Confissões* X, iii, 4.

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

Dentro de si mesmo encontra seu próprio obstáculo, o amor de si mesmo, e percebe, nesse gênero de tentação, a dispersão de si mesmo, pois agradar a si mesmo é desagradar a Deus.

De acordo com Hannah Arendt,²⁹⁴ a inerência a Deus deve ser alcançada por um esquecimento de si mesmo: é no exame da tentação que aprendemos a buscar o que mais desejamos, e esse desejo é o que nos coloca em direção à própria transcendência. Deve haver uma reversão do amor a si, de uma renúncia total a si por inerência a Deus. Desse modo, a compreensão de si também passa por um esquecimento de si mesmo. Nesse esquecimento, deixo de ser o próprio em particular em direção ao outro, o mesmo da eternidade. A ordem, a continência e os valores seguem em direção a um bem absoluto.

As tentações na narrativa mostram, de modo geral, um personagem com medo de si mesmo diante da multiplicidade de desejos que se apresentam correlacionados à própria experiência vivida. A ambiguidade de sentido traz à tona a memória dos afetos, as percepções e prazeres do corpo, os prazeres da alma, do orgulho, da vaidade, o amor a si mesmo, enfim, a tentação revela tudo aquilo que o ser humano tem em potencial para morte vital e vida mortal. A tentação é o conflito existencial, marcado como a questão da intriga a si mesmo, que perpassa a narrativa no livro X.

De acordo com Heidegger,²⁹⁵ a tentação é a questão fundamental para compreender a vida fática em *Confissões X*, em que se apresentam duas faces das vontades ligadas aos prazeres dos sentidos. De um lado, temos os sentidos ligados aos prazeres, que apontam para aspectos chamativos da vida em relação com o mundo, e para um contramovimento existencial do ser, consigo mesmo e com o mundo. Heidegger apresenta o problema do “eu sou”, que flui na consciência, como resultado da experiência fática que determina seu próprio ser, e demonstra a necessidade que Agostinho tem de compreender a transição de seu ser junto às debilidades do prazer, das vontades, com a preocupação em relação ao cotidiano da vida.

²⁹⁴ ARENDT, 1997, p. 32-33.

²⁹⁵ HEIDEGGER, 1997, p. 77-125.

A *voluptas* é algo que traz em si mesma uma possibilidade de conhecimento que empurra e faz avançar o *telos* genuíno. Essa possibilidade apresenta a historicidade entre o passado do que foi possível, até o que sou neste haver chegado a ser, o que sou, onde abriga um realizar-se no que ainda poderia chegar a ser. A constituição do ser segue em direção à própria experiência na busca de si mesmo, e no sair ao encontro da *tentatio* (tentação, vista como experiência). Esse experimentar é o si mesmo assumido na plena faticidade.

Por outro lado, Heidegger considera que existe uma outra face das vontades dos prazeres dos sentidos, que diz respeito ao gozo do que não se pode gozar. Nessa oposição de sentidos, a vida está sempre na insegurança de sua realização fática. Segundo Heidegger, Agostinho converte em uma vigilância e direcionamento para Deus como vontade e prazer da vida útil, da vivificação do espírito, ou seja, na dispersão do ser em relação a um contra movimento a si mesmo e em um movimento em relação a Deus. Nesse sentido, o experimentar fático é posto a serviço para manter a ordem do Sumo Bem, que oscila entre o perigo do prazer e a constatação de seus efeitos salutares, fazendo com que seja criado um mundo próprio. Na análise de Heidegger, essa seria também uma condição de superioridade em um mundo compartilhado, em que se faz um esforço para impor-se aos demais e à convivência com os demais, o que em ambos os casos pode se tratar de veemência interna da existência, mas também de motivação devida a uma debilidade covarde e da insegurança, que impõe a necessidade de encontrar adesões para caminhar juntos, ou de um precaver-se protetor e de pôr em resguardo toda possibilidade de discussão.

Heidegger aponta para o texto com algumas possibilidades intencionais sobre o relato da tentação, mas queremos considerar apenas o fato de que a tentação faz parte da constituição existencial, e o texto narrativo mostra a dramaticidade que o personagem vivencia e experimenta em busca da verdade sobre si mesmo. Essa tessitura do texto poderia ser a tentativa de expor o próprio “eu” aos seus opositores e aos da fé, a quem ele diz que iria revelar-se.

Ceder à tentação é revelar a presença mais a si mesmo em um ponto singular e idiossincrático e distanciar-se de Deus; assim, existe uma preocupação existencial que impõe uma superação de si mesmo, do “ego”. A tentação é o desvio da busca por Deus. E como resultado, o que corresponde a isso é um ganhar ou perder a possibilidade do

autoconhecimento à luz de si mesmo. Desse modo, o homem está em confronto direto consigo mesmo, e para alcançar a luz, é necessário colocar a si mesmo sob a ordem divina.

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

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

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

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

Onde é que tu, ó Verdade, não caminhaste comigo, ensinando-me o que devo evitar e o que devo desejar, quando te manifestava as minhas baixeiras, as que pude, e te consultava? Percorri o mundo exterior com o sentido que pude e, a partir de mim, observei a vida do meu corpo e os meus próprios sentidos. Daí entrei nos recônditos da minha memória, múltiplas amplidões maravilhosamente cheias de inumeráveis riquezas, e examinei-as atentamente, e fiquei assustado, e nenhuma delas pude discernir sem ti, e descobri que tu não eras nenhuma delas. Nem eu mesmo sou o seu inventor, eu que as percorri todas e me esforcei por distinguir e avaliar cada uma delas, segundo o seu valor, colhendo umas dos sentidos que mas davam a conhecer e interrogando-as, sentindo outras confundidas comigo, e distinguindo e enumerando os sentidos que mas transmitem e, já nas largas riquezas da memória, manejando umas, ocultando outras, desvendando outras: e, quando isto fazia, não era eu mesmo, ou melhor, eu não era a força com que o fazia, nem ela mesma eras tu, porque tu és a luz permanente a quem eu consultava, acerca de todas as coisas, “se eram”, “o que eram” e “em quanto se deviam avaliar”; e ouvia-te quando me ensinavas e me davas as tuas ordens. (...) Em nenhuma destas coisas, que percorro consultando-me, encontro um lugar seguro para a minha alma senão em ti, em que possam reunir todas as minhas dispersões, e nada de mim se afaste de ti. E, por vezes, fazes-me entrar num afeto deveras invulgar, numa não sei que doçura interior, a qual, se em mim alcançar a plenitude, não sei o que será, porque esta vida não será (*Confissões* X, xl, 65).

A narrativa afirma desde o início a presença de Deus como iluminação, a presença de Deus permanente; o ser humano apenas reconhece em seu percurso a luz divina. A força da memória é atribuída a Deus. Mas, em seu percurso, há também a luta contra si mesmo, a dispersão, o afastamento, o hábito do pecado. Portanto, tem consciência de si, a partir da reflexão sobre suas obscuridades, que são expressas à luz da verdade.

Existe uma inconformidade de permanente perturbação e inquietação, em virtude de sua própria consciência da fragilidade humana, o fardo da habituação em que revela que o seu querer não é poder, se sente impotente diante do seu próprio desejo: *posso estar aqui e não quero, quero estar aqui e não posso. Sou infeliz em qualquer lugar.*²⁹⁶ Em sua procura, afirma que, tendo percorrido todos os lugares dentro e fora de si, sabe que sua alma encontra quietude somente com Deus.

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

Agostinho sabe que tem a posse do conhecimento que é possível encontrar a Deus, mas não consegue por sua própria capacidade, em virtude daquilo que é próprio de si mesmo, e somente se vê são, e feliz com Deus, diante deste obstáculo quer encontrar quem possa reconciliá-lo com Deus; o meio para poder se apropriar daquilo que tem a certeza que existe, vive e é.

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

De que modo, então, poderia ser semelhante a Deus? Qual poderia ser a via de conhecimento? O que pode haver de semelhante entre Deus e os homens? Uma vez que ele crê que é possível encontrar a Deus em si mesmo, na memória, certo de que esse é o único lugar em que Deus permanece de modo contínuo em sua lembrança: “tu concedeste esta honra à minha memória, a de permaneceres nela (...) Certamente habitas nela, porque me lembro de ti desde que te aprendi, e nela te encontro quando de ti me lembro,”²⁹⁷ mas que a partir da incapacidade humana; “Mas com o peso das minhas misérias volto a cair nestas

²⁹⁶ *Confissões X, xl, 65.*

²⁹⁷ *Confissões X, xxv, 36.*

coisas e sou absorvido pelas coisas do dia a dia, e fico preso nelas e choro muito, mas estou muito preso. Tão grande é o fardo da habituação!(...)”.²⁹⁸ É gerada a impossibilidade da relação direta com Deus, em que há o descompasso entre Deus e o ser humano.

Impõe-se então a necessidade de um reconciliador, que possa mediar a passagem para o conhecimento de Deus, porque até o momento Agostinho examinou e percorreu todos os recônditos da alma para conhecer a Deus tal como é conhecido, e se viu na impossibilidade devido a sua própria constituição, mas no sentido ambivalente a própria constituição requer o outro de si mesmo, que clama, chora, sente o fardo de si mesmo na tentação, em busca da doçura interior,²⁹⁹ do Mesmo,³⁰⁰ que o atrai com a beleza de si mesmo.³⁰¹

Agostinho, conhecendo os perigos e enganos que corre diante da tentação, considera seus pecados e invoca a salvação para a reconciliação.

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

Agostinho, diante de sua permanente inquietude em busca do desejo ardente de encontrar a Deus, já tendo percorrido a criação, o homem interior, o homem exterior, agora se dirige aos anjos. Mas somente para mostrar a total impossibilidade de seres decaídos pela soberba, pelo orgulho, os quais seriam classificados como os falsos mediadores, os mesmos que já haviam enganado o homem, o que resultou no distanciamento do homem em relação a Deus. Agostinho chega a atribuir o nome a esses anjos de diabo, potestades do ar. A soberba era a causa impeditiva, eles mesmos já estavam fora da presença de Deus e, portanto, não poderia ser esse o caminho de reencontro com Deus. O que haveria de comum com os homens seria o pecado, a soberba, lugar de onde já havia como resultado a morte. Portanto, o homem seria vítima da mediação demoníaca e necessitaria de um mediador.

Agostinho passa a considerar a condição necessária para o mediador: ser sem pecado, imortal e estar perto de Deus e dos homens:

No entanto, era necessário que o mediador entre Deus e os homens possuísse algo de semelhante a Deus, algo de semelhante aos homens, para que, sendo em todo semelhante aos homens, não estivesse longe de

²⁹⁸ *Confissões* X, xl, 65.

²⁹⁹ *Confissões* X, xl, 65.

³⁰⁰ *Confissões* X, vi, 9.

³⁰¹ *Confissões* X, vi, 9.

Deus, ou, sendo em tudo semelhante a Deus, não estivesse longe dos homens, não sendo, deste modo, mediador (*Confissões* X, xlii, 67).

A mediação faz a correlação entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus, e tem como característica: misericórdia, humildade, humanidade, imortalidade, mortalidade, justiça, que tem como objetivo a salvação pela fé, o meio que pode constituir o si, pois há a correlação em que a criatura é constituída por Deus e Deus constitui a criatura; a alteridade constitui o si mesmo.

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

As citações bíblicas de acordo com as traduções, quando verificamos o entrelaçamento ao texto, formam um bloco que insere a questão teológica da economia “salvífica”, da encarnação e redenção.

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

A partir desses critérios, Agostinho passa a relacionar a comparação de semelhanças entre mediador, Verbo, Deus. As citações bíblicas entrelaçadas ao texto desenvolvem não somente a questão sobre a mediação, como também a encarnação e a

redenção, que resultam no objetivo do círculo hermenêutico do livro X que, de início, apresentava-se como uma hipótese que direcionava o percurso do enigma em revelar *quem é*; cujo conceito de similitude em Agostinho estaria intimamente ligado à questão ontológica como princípio de participação de filiação, fundamentado no tema cristológico.

O desenvolvimento teológico em 1Tm 2,5 determina por eliminação os pares da mediação. Ele exclui o lugar de um mediador entre Deus e Deus, porque Deus é um. Haja vista que o papel de mediador pede por mais na relação, dado que ele é o meio entre dois termos opostos. A humildade seria o fator de semelhança com os homens; desse modo, Cristo seria mediador enquanto homem, mas enquanto Verbo, não é mediador, porque é igual a Deus, e Deus junto com Deus é um só Deus. Assim, ele unifica o Verbo a Deus, não havendo mediador entre Deus e Deus, somente mediador enquanto homem e Deus. A mediação é exclusiva entre o homem e Deus, mas não entre Deus e Deus. Assim, podemos identificar como um dos pilares para o desenvolvimento da Trindade: João 1,1: No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus.

Em Rm 5,6; 8,32, mostram-se os díspares e a aproximação da relação entre Deus e o homem. Em benefício do homem, Deus, o conhecedor íntimo da fragilidade humana, entrega o Filho como mediador para aproximar e agraciar junto a ele o ser humano, marcado pela humanidade mortal ou vida mortal.

Em Filipenses 2,6-8, apresenta-se a igualdade do Filho com o Pai, porém, o Filho esvazia-se a si mesmo e assume a condição de servo e toma a semelhança humana, a figura do homem, e humilha-se. Esvazia-se da forma divina, o si mesmo.

A correlação de conhecimento se mostra quando Deus esvazia-se a si mesmo em direção ao homem, tornando-se servo e mortal, adquirindo a forma humana. O homem, por sua vez, tem de corresponder como exemplo, aprender a mesma humildade.

Cristo, o mediador, assume a forma servil e a humanidade mortal, a humildade em que deixa o seu lugar junto com Deus e assume a forma servil em relação ao próprio Deus e ao ser humano, para aproximar o ser humano novamente da vida, o que tem como condição entregar a sua vida. Entretanto, em João 10,18, vemos que, por ser Deus, e Filho de Deus, tem o poder de retomá-la novamente; por ser o “Mesmo”, na condição de Verbo de Deus, Deus igual a Deus, se eleva acima dos homens e faz com que o homem seja participante da filiação com Deus, em que há o novo nascimento dos servos e filhos de Deus.

Retomando o início da prece no livro X, a via de conhecimento é o novo nascimento: o homem só pode se assemelhar a Deus e conhecer a Deus *tal como* é conhecido por meio da reconciliação com Cristo, que tem como exemplo a seguir a humildade. Mas quem pratica a verdade vem para a luz, para que manifeste que suas obras são feitas em Deus (Jo 3,21).³⁰² Conforme os desenvolvimentos do artigo de Jolivet,³⁰³ poderíamos aqui encontrar a passagem da doutrina da iluminação de Agostinho que desencadeia o enigma. Isso porque o conhecimento não seria explicado por um contato único, seja antes da existência terrestre da alma, ou no momento da infusão da alma nos corpos, ou melhor, a via do conhecimento viria por um contato contínuo com Deus, que renova cada ato intelectual. Desse modo, o primeiro conhecimento que o ser humano tem de Deus é imediato e direto, mas ele tem a necessidade do contato contínuo, dinâmico, que se renova a cada dia na dimensão do viver. E Cristo torna possível esse conhecimento, por meio de sua humanidade. O que faz grande diferença da reminiscência de que não são apenas coisas conhecidas anteriormente, e provisoriamente esquecidas, o conhecimento é renovado, dinâmico, ele não apenas tem que ser lembrado, mas ele tem que ser pensado e vivido.

Portanto, a construção narrativa já havia aberto o jogo dialético dentro de um círculo hermenêutico para a compreensão que conduziria o leitor ao seu objetivo final. Desde o início da prece, Agostinho mostra como inquietude fundamental conhecer a Deus *tal como* é conhecido, no íntimo, na proximidade; mais adiante, se refere a Deus como o médico do seu íntimo:

Mas, tu, porém, médico do meu íntimo, faz-me ver claramente com que fruto é que eu faço isso. Na verdade, as confissões dos meus males, que perdoaste e apagaste para me tornares feliz em ti, transformando a minha alma com a fé e o teu sacramento, quando são lidas e ouvidas despertam o coração, a fim de que ele não durma no desespero e diga: “Não posso”, mas esteja vigilante no amor da tua misericórdia e na doçura da tua graça, com a qual é poderoso todo o fraco que, por ela, se torna consciente da sua fraqueza (*Confissões* X, iii, 4).

A narrativa encerra com a confirmação de que o conhecimento *tal como* é conhecido somente poderia vir por intermédio de Cristo, que faria a mediação, teria a medida perfeita da unidade, de modo que o amor de Deus Pai e Filho viria pela Encarnação de Cristo e de um novo nascimento do espírito. O princípio de filiação por meio de Cristo reconciliaria o homem e teria a cura de suas enfermidades:

³⁰² *Bíblia de Jerusalém.*

³⁰³ JOLIVET, 1929, p. 447.

Como nos amaste, ó Pai bondoso, que não poupaste o teu único Filho, mas o entregaste por nós, pecadores! (...) por nós, diante de ti, sacerdote e sacrifício, e sacerdote porque sacrifício, fazendo de nós, diante de ti, de servos e filhos nascendo de ti e servindo-nos. Com razão está nele a minha esperança de que curarás todas as minhas enfermidades, por intermédio daquele que está sentado à tua direita e intercede por nós; de outro modo, eu desesperaria. Muitas e grandes são essas enfermidades, são muitas e grandes; mas maior é a tua medicina (*Confissões X*, xliii, 69).

Nesse mesmo parágrafo, a narrativa retoma o que já havia anunciado no parágrafo de *Confissões X*, iv, 6, mostrando, como fruto das confissões, como a dinâmica do personagem foi construída ao longo do percurso narrativo na constituição do si, a relação de ser-no-mundo com o outro, o próximo, e com Deus, no fluir de sua existência;

São esses os teus servos e os meus irmãos, que quiseste fossem filhos teus; e fossem senhores meus, a quem me ordenas servir, se quero viver contigo e de ti. Tal preceito teria sido insuficiente para mim, se teu Verbo o tivesse ordenado com palavras sem ter dado o exemplo pela ação. E eis-me obediente (*Confissões X*, iv, 6).³⁰⁴

Poderíamos pensar que o teu Verbo estava longe de se unir ao homem, e poderíamos desesperar de nós, se não se tivesse feito carne e não tivesse habitado entre nós (E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade – João 1,14) (*Confissões X*, xliii, 69).

A relação com Deus é uma relação dinâmica, que exige do ser humano uma ação do exemplo de Cristo da humildade no mundo em relação com Deus, com o outro. Assim, do ser humano também é exigida uma prática da moral, alguém que se dispõe em favor do outro, uma forma servil, humilde. O ser humano tenta corresponder ao chamado de Deus ao louvor no esvaziamento de si mesmo em direção ao outro, que constitui o si mesmo em busca da unidade. A unidade do homem com Deus está na doação do amor do Pai e da Encarnação do Verbo, Filho.

A narrativa traz à reflexão a teoria e a prática na dialética do viver e mostra como há uma interação destes conhecimentos: viver, pensar e conhecer como assimilação de sua unidade em Cristo.

³⁰⁴ A tradução utilizada nesta citação foi a de Maria Luiza Jardim Amarante.

Conclusão

A narrativa em interdiscursividade com a Escritura abre o paradoxo para a compreensão dos conhecimentos, que têm como via de acesso a presença de Deus para sua existência. A dialética bíblica revela uma terceira pessoa no discurso, na figura de Cristo, o Verbo, médico, mediador, sob a qual está fundamentada sua busca para o conhecimento de Deus.

A narrativa apresenta a necessidade que o homem tem de se assemelhar a Deus, por meio do conhecimento de Deus, e nessa busca o homem faz o caminho ao interior de si mesmo, para revelar a verdade de *quem é*. O primeiro dado para o conhecimento de si é sua própria existência doadora de Deus, que flui da presença “inspiradora” de Deus, e imediatamente revela a “aspiração” pelo conhecimento de Deus, de seu “cogito existencial”.

A narrativa é desenvolvida sob a perspicácia do narrador, autor por meio da memória, que revela a presença constante de Deus na vida de Agostinho. Deus o leva ao desejo de uma relação direta com Ele, com a verdade de si mesmo. Na impossibilidade diante de sua própria condição humana, procura pela misericórdia divina, por um conhecimento que faça a mediação entre Deus e os homens, que o reconcilie, que o religue a Deus. Embora a presença de Deus se faça permanente, a narrativa revela o homem que não consegue ver a Deus, que se distancia de Deus.

Este é o fator primordial que o interpela; antes mesmo de querer conhecer a Deus, Deus já o conhecia; antes de amar, já era amado por Deus. Desse modo, Deus o interpela constantemente e o leva a desejar algo que lhe falte, a desejar a totalidade de si mesmo, que somente compreende em Deus. É esse desejo que o move a querer conhecer a Deus tal como é conhecido por ele. A Escritura é inserida como resposta e interpelação da voz de Deus para direcioná-lo em sua busca.

Interrogar e compreender são os fios condutores das *Confissões* no livro X, que tem como premissa a inquietação do *cogito existencial*, de desdobramentos do livro I, o qual já antecipava a inquietação do desejo de busca de repouso, a partir do qual se irá desenvolver a resposta, no livro X, do pensar a redenção. A narrativa responde a uma

voz anterior que o constitui enquanto interpela e responde a Deus, a si mesmo e aos outros.

O conhecimento de similitude se revela possível sob a perspectiva ontológica e racional desenvolvida no campo prático, intelectual e moral, por meio da revelação da semelhança com Cristo encarnado, servil e humilde.

O novo nascimento e a Encarnação de Cristo são a via de acesso para a aproximação entre o conhecimento de Deus e o conhecimento de si. A narrativa desenvolve um comprometimento em relação com o mundo, a si mesmo, o outro, no desvelamento de *quem é*, na presença de Deus, quando encoraja seus leitores e a si mesmo a viver e pensar não apenas em palavra-Verbo, mas em ação.

Para tanto, constatamos o desenvolvimento do processo da consciência de si, que tem a necessidade de revelar tudo o que sabe e o que está oculto, sob a passagem da reflexão da memória e da tentação de si mesmo no reconhecimento de Deus. Desse modo, há três pontos sequenciais de racionalização para o desenvolvimento do conhecimento de si e de Deus. Primeiro, percorre o conhecimento imediato daquilo que já sabe, a presença de Deus no *amor tui*, que é uma presença que, por si mesma, se faz presente; trata-se de uma luminosidade que não exige uma reflexão, na medida em que é imediata; depois, a consciência da fragilidade humana na tentação, pronunciada e pré-anunciada no tempo da memória, que necessita de uma reflexão, que recai sobre si, em que esforça-se por compreender sua própria natureza, e por fim a economia da salvação anunciada na Encarnação do Verbo, que exige uma reflexão para viver, pensar e existir. É sob essa reflexão que é gerada uma ação do conhecimento que enriquece a sua existência. A presença de Deus é o que o faz transcender no tempo, que se apresenta no presente e se converte em consciência.

Destaco aspectos que foram importantes no desenvolvimento da narrativa.

Todo o processo da memória segue mostrando a compreensão de memória sensível à memória intelectual, percorrendo em escala ascendente os degraus da memória, em busca do conhecimento de si e de Deus, sob um trabalho altamente intelectual e espiritual. Não há como separar um desenvolvimento narrativo em apenas dados superficiais do conhecimento sobre a memória.

Intelectivo e racional, porque coordena todos os conteúdos da memória, da percepção, imaginação, recordação e até mesmo revela suas dúvidas, pois a dúvida faz parte do conhecimento de si. Espiritual, porque todo o percurso está sob a iluminação de Deus. Isso, se considerarmos a voz narrativa que, desde o início, diz que irá revelar o que sabe e o que está em oculto, ignorado, e que Deus o iluminaria.

A recordação da narrativa não apresenta apenas coisas que sempre passaram pela memória (passado), mas coisas que permanecem na existência da memória. Nesse sentido, a memória exerce uma dupla função para a constituição do si, que aponta não apenas para a dispersão de si, mas para unidade e permanência de algo em si mesmo.

O *nondum* da memória ganha dupla significação, pois não se trata apenas de expectativa no presente, mas implica coisas que ainda não desapareceram do *ainda sou*. A memória não trata de coisas que dormem no passado, mas que necessariamente têm uma visão do passado-lembrança-presente e da lembrança-presente-futuro. É o “ainda não” no presente (“agora”), que vive a tensão existencial pronunciada no tempo.

Desse modo, a consciência assume duplo papel enquanto memória e consciência. Ambas estão inter-relacionadas ou podemos considerá-las similares na narrativa. O ponto de tensão acontece quando se diferencia uma memória que revela a si mesma, seus próprios conteúdos enquanto algo próprio apenas de si, de sua natureza humana, e outra que revela dados que pertencem a si mesmo, mas em que há apenas lembrança de um esquecimento. Ambos pertencem a si mesmo, não há dicotomia na memória, mas alguns somente fazem parte enquanto revelam a corporeidade, e outros que revelam a ausência de sentidos do corpo para o conhecimento, como se estivesse unida à mesma memória, uma memória espiritual transcendente e imanente.

O *cogito existencial* é o princípio de critério de verdade, é o ponto de partida e de referência, não como absolutismo eterno, mas como sujeito que se revela descoberto na existência. Na narrativa, ao mesmo tempo em que fala sobre um caminho de objetividade, justifica a si mesmo. Como objetividade, tem a sua fragilidade, da condição humana, insuficiente, o fenômeno físico não o justifica e, portanto, abre desde o início que o conduzirá ao final da narrativa, o caminho ontológico de coexistência com o Filho, como filho. O *cogito existencial* é a reflexão sobre a saída e entrada do homem agostiniano ligado por Deus a Deus.

O sujeito para Agostinho, existencial, é aquele que presencia como em torno de si flui o mundo e como dentro de si fluem os estados mais variados da consciência. Acolhe-se como sujeito, aquele que está em ato e, contudo, se acha não somente em potência, mas também em impotência, um sujeito que acolhe a dúvida para poder descobrir e ser consciente de si mesmo.

O *cogito existencial* para Agostinho não é apenas uma intuição elementar “eu” e “sou”. O cogito não é uma solução, mas é um ponto de partida para pensar, viver e existir. Agostinho não tem em si mesmo a justificação, nem fundamento, posto que não é absoluto por si mesmo e alude para pensar a redenção.

Na dramaticidade da identidade existencial, há um extremo despojamento de si mesmo na pergunta “o que sou”? Mas a resposta “quem sou” ganha dimensão em busca de sua alteridade.

A narrativa cria a própria impossibilidade de o leitor não perceber a presença e o empenho ativo do sujeito narrativo que se desnuda e se despoja de si mesmo em virtude do seu desejo, seu amor.

A negação não vem pelo desconhecimento de si, mas pelo medo daquilo que sabe e sente que é próprio de si, que faz parte da sua constituição, e isso não há como negar. É um sujeito que se reconhece na própria fragilidade humana, que geme por causa do seu próprio peso, e flutua entre o perigo do prazer e a experiência do efeito salutar. Sujeito que se torna para si mesmo uma interrogação diante da própria doença, a culpa. Porque, embora não concretize suas tentações, vive debaixo da enfermidade, e pede pela cura daquilo que “ainda sou” e “ainda não”.

Mas, diante da própria nudez de seu caráter, sai em busca da pergunta “quem sou?”. A narrativa da dissolução do “si” pode ser uma narrativa interpretativa da negação do si, de uma apreensão apofática, mas que consiste em revelar um outro “si” narrado, que não seja caluniado.

Seu desejo de identidade está depositado para além de si mesmo; contudo, não desconhece sua fragilidade e inquietude, que se volta para o outro desejado (Deus) e que o deseja. A identidade do sujeito, somente pode ser vivida enquanto relação. Quando reconhece uma presença somente a si mesmo, se sente frágil, distante, peregrino, esquecido. A presença a si mesmo não lhe dá unidade, e sim dispersão de si mesmo.

Mas, quando pensa a relação com o outro, reconhece, lembra de ter esquecido, recorda a felicidade, a qual lhe dá o sentido vital de pertença e quietude. Contudo, mesmo no desejo de querer negar a si mesmo, não nega a sua própria condição, na qual se encontra miserável, fragmentado, incapaz de lutar contra si mesmo. Faz parte de sua constituição buscar pela verdade, pela unicidade. O movimento existencial se coloca a caminho da vida feliz, somente diante da perplexidade de si. A dialética interna do personagem mostra a dramaticidade entre “o que é”, o que “ainda é”, e o que “ainda não é”. A dimensão dialética está intimamente ligada a sua autoconsciência e autopresença, que reconhece a sua própria imanência e transcendência ao longo do percurso narrativo do “*cogito existencial*”.

Referências bibliográficas

BIBLIOGRAFIA DAS OBRAS DE SANTO AGOSTINHO

AURELIUS AUGUSTINUS,

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

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

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

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

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

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

_____. *Confessiononi*. Confessionum libri I-XIII. Traduzione di Gioacchino Chiarini. Fondazione Lorenzo Valla Arnoldo Mondadori Editore, 1993.

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

_____. *Confissões*. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel, Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Lisboa: Centro de

Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2. ed. 2004.

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

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

_____. *Les Confessions*. Traduction, préface et notes par Joseph Trabucco. Paris: Garnier, 1964.

_____. Obras de San Agustín – Texto bilingüe – *Las Confessiones*, edición crítica y anotada por el padre Angel Custodio Vega, O. S. A. De la real academia da la historia, del instituto de España y del consejo superior de investigaciones científicas. Sexta edición (7ª. Del autor), Madrid: Biblioteca de autores cristinianos, 1974.

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

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

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

CLÁSSICOS

ÂARISTOTE. *De L'ame*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1947.

_____. *Poética*; tradução Eudoro de Souza. 2a. ed., São Paulo: Ars Poetica, 1993.

CICERO. *Rhetorica Ad Herennium* with an english translation by Harry Caplan – Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2004.

PLATÃO, *Mênnon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Loyola, 3. ed. 2005.

_____. Protágoras, Górgias, Fedão; tradução de Carlos Alberto Nunes. 2.ed. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

PLOTINO. *Eneádas III – IV*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 197-230.

_____. *Plotino Enneadi – Porfírio vita greco a fronte*. Traduzione, introduzione, note e bibliografía di Giuseppe Faggin. Presentazione e iconografía plotiniana di Giovanni Reale. Revisione finale dei testi, appendici e indici di Roberto Radice, II Milano, Edizione, Bompiani il pensiero occidentale, 2002, p. 73-205, 475-535.

BIBLIOGRAFIA DE APOIO

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

ALFARIC, P. *L’ évolution intellectuelle de Saint Augustin*. Du manichéisme au néoplatonisme. Paris: Nourry, 1918.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*; tradução de Roberto Raposo; introdução de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; Rio de Janeiro; Salamandra; São Paulo: Ed. Universidade São Paulo, 1981.

_____. Santo Agostinho, o primeiro filósofo da vontade, in: *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*; tradução, Antonio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins; revisão técnica Antônio Abranches; copidesque e preparação de originais Ângela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1982.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ANTONI, Gérald. *La prière chez Saint Augustin*. D’une philosophie du langage à la Théologie du Verbe. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1997.

AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental*; tradução João Ângelo Oliva Neto. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2007.

AZKOUL, Michael. *The influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church*. Text and studies in religion. Lewiston: The Edwin Mellen Press, v. 56, p. 139-151, 1990.

BAGUETTE, C. Une période stoïcienne dans l'évocation de la pensée de Saint Augustin. *Revue d'Études Augustiniennes*, 1970 (16), p. 47-77.

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

BLANCHARD, Pierre, *Connaissance religieuse et connaissance mystique chez S. Agustin dans le Confessions*: Recherches augustiniennes II, 1962, 311-330.

_____. L'espace intérieur chez saint Augustin d'après le Livre X des Confessions. *Études Augustiniennes*, Paris, 1954.

BOCHET, Isabelle. «Le Firmament de L'écriture». L'herméneutique augustinienne. *Collection des Études augustiniennes*, 172. Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004.

_____. Saint Augustin et le désir de Dieu. *Études Augustiniennes*, Paris, 1982.

BONAFEDE, G. Creación y salvación o naturaleza y redención. *Augustinus*, Madrid, v. XLII, p. 69-121, Enero/Diciembre.1997.

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

BORNNER, G. *Saint Augustine of Hippo: Life and controversies*. Norwich: The Canterbury Press, 1986.

BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho uma biografia*; tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BUBACZ, Bruce Stephen. Augustine's account of factual memory. *Augustinian Studies*, v. 6, 1975, p. 181-192.

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

_____. *Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiniana*. Madri: BAC, 1974.

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

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

CAPELLE, Bernard. Le progrès de la connaissance religieuse d'après S. Augustin. *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 2, 1930, 410-419.

CAYRÉ, F. Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après Saint Augustin. Paris: Desclée de Brouwer, 1933.

CHIN, Catherine M. Christians and the Roman Classroom: memory, grammar, and rhetoric in Confessions X. *Augustinian Studies*, volume 33, issue 2, 2002, p. 161-181.

CILLERUELO, P. Lope. La memoria Dei según San Agustín. *Augustinus Magister* I, Paris, 1954, p. 499-509.

_____. Por qué memoria Dei? *Revue des Études augustiniennes*. Madri, 1964, p. 289-294.

_____. San Agustín, genio de Europa. La interioridad y la reflexión. *Religión y cultura*, v. III, n. 9. Madrid, 1958, p. 85-107.

_____. San Agustín, genio de Europa. *Religión y cultura*, v. III, n. 9. Madri, 1958, p. 555-577.

_____. La Noción Augustinianna y la Categoría Kantiana. *Religión y cultura*, v. IV, n. 13. Madri, 1959, p. 605-613.

COURCELLE, Pierre. Connais-Toi Toi-Même De Socrate A Saint Bernard. *Études Augustiniennes*. Paris, 1974, p. 113-163.

_____. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: Éditions E. de Boccard, 1968.

CUNHA, Mariana P. *Sérvulo. Comentários sobre a liberdade e o livre-arbítrio da vontade em Santo Agostinho: uma reflexão sobre o de libero arbítrio*, v 42, n. 3, p. 493-503. São

Paulo: Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval – CEPAME, Setembro de 1997.

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

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

FINAERT, Joseph. *L'évolution littéraire et saint Augustin*. Paris: 1939, p. 101-122.

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

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

FLOOD, Emmet T. The narrative Structure of Augustine's Confessions: Time's Quest for Eternity. *International Philosophical Quarterly*, v. 28, June 1988, p. 141-162 (livro X, 153-155).

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

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

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

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

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

_____. *The Modernity of St. Augustine*. Baltimore: Helian Press, 1959.

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

HANKEY, Wayne J. "Knowing as We Are Known" in Confessions 10 and Other Philosophical, Augustinian and Christian Obedience to the Delphic Gnothi Seauton from Socrates to Modernity". *Augustinian Studies*, volume 34, issue 1, 2003, p. 23-47.

HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Agustín y el neoplatonismo. Trad. Jacobo Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

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

JOSGRILBERG, Rui de Souza. O método fenomenológico e as ciências humanas. In: *Fenomenologia e análise do existir*. São Bernardo do Campo: UMESP/SOBRAPHE, 2000, p. 75-93.

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

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

LOTZ, P. Johannes B., Meditation im Alltag. *Revue des Études Augustiniennes*, 1961, p. 339-368.

MADEC, G. Goulven Madec «In te supra me». Le sujet dans les *Confessions* de Saint Augustin. *Revue de l'Institut catholique de Paris*. Paris, 1986, p. 45-63.

_____. Memoria Dei pour et contre la *memoria Dei*. *Revue des Études Augustiniennes*, 1965, p. 89-92.

MCGRATH, Sean J. *Alternative Confessions, Conflicting faiths: A review of the influence of Augustine on Heidegger. American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 82, issue 2, 2008, p. 317-335.

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

MARROU, H. I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin (Conférence Albert-le-Grand)*. Montreal & Paris: Institut d'Études Médié & J. Vrin, 1950.

MARTINS, M. Brito. *Herméneutique et existence. Augustiniana*, 1999, p. 5-55.

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

MOHRMANN, Christine. *Études sur le latin des chrétiens – Tome I, Deuxième édition. Storia e letteratura – Raccolta di studi e testi 65*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1961.

_____. *Études sur le latin des chrétiens – Tome II, Latin chrétien et médiéval*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1961.

MORÁN, J. *Hacia una comprensión de la Memoria Dei según San Agustín. Augustinianna*, 1960, p.185-233.

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

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

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

_____. *Eternidade e tempo no livro XI das Confissões de Agostinho de Hipona*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia da FFLCH – USP, 1993.

_____. O exame da temporalidade humana em Agostinho. Da atividade à passividade. *Cadernos de Trabalho do CEPAME*. Campinas, São Paulo, v. 1 e 2, p. 29-42, mar-jun. 1992.

_____. Tempo e Eternidade na Filosofia Medieval – Interioridade e Inspeção do Espírito na Filosofia Agostiniana. *Revista de Filosofia Analytica*. Rio de Janeiro, v. 7 n. 1, p. 97-112, 2003.

_____. *Tempo e Razão – 1600 anos das Confissões de Agostinho. Linguagem e Verdade nas Confissões*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

O'CONNEL, Robert J. The Riddle of Augustine's "Confessions": A Plotinian Key. *International Philosophical Quarterly*, v. 4, issue 3 – September, 1964, p. 327-372.

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

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

POLLMANN & VESSEY. *Augustine and the disciplines – Augustine's Critique of Dialectic: Between Ambrose and the Arians*. Stefan Hesbrüggen-Walter. Oxford Univ. Press, 2005, p. 184-205.

POQUE, Suzanne. Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone – Images héroïques – Tome I. *Études Augustiniennes*. Paris, 1984, XV- XXX, 347- 375.

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

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

ROSS, L. Donald. Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine's Confessions. *Augustinian Studies*, v. 22, 1991, p. 191-205.

S. J., Salvino Biolo. L'autocoscienza in S. Agostinho. *Anacleta Gregoriana – Cura Pontificiae Universitatis Gregoriana edita v. 172. Series Facultatis Philosophicae: sectio B, n 15*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2000, p. 33-52, 79-180.

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

STOCK, Brian. *Augustine The reader, Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*. The Cambridge, Massachusetts, London England, The Belknap press of Harvard University Press, 1996 (Memory, Self-Reform, and Time, p. 207-242).

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

VAUGHT, Carl G. *Access to God in Augustine's Confessions: books X-XI*. State University of New York Press, Albany, NY, 2005 (The Nature of Memory (Book X, p. 27-99).

VERBEKE, G. Augustin et le stoïcisme. *Recherches augustiniennes I*, Paris, 1958, p. 67-89.

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

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

WILLS, Garry. *Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

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

NARRATIVA

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*; introdução e tradução do russo Paulo Bezerra; prefácio à edição francesa Tzvetan Todorov, 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007 (Da memória e da reminiscência, p.107-113).

_____. *Do texto à acção – ensaios de hermenêutica II*; tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉES-Editora, 1989.

_____. *O si mesmo como um outro*; tradução Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Percurso do reconhecimento*; tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

Tempo e narrativa – Tomo I, tradução Constança Marcondes Cesar, revisão técnica Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1994.

_____. *Tempo e narrativa – Tomo II*. Campinas: Papirus, 1995.

_____. *Tempo e narrativa – Tomo III*; tradução Roberto Leal Ferreira; revisão técnica Maria da Penha Villela-Petit. Campinas: Papirus, 1997.

_____. *Teoria da interpretação – O discurso e o excesso de significação*; tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996.

TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*; tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2006.

REFERÊNCIA DOCUMENTO ELETRONICO

Jean Kaempfer & Raphaël Micheli . *Méthodes et problèmes – La temporalité narrative*, 2005. Section de Français.

<http://www.unige.ch/lettres/framo/enseignements/methodes/tnarrative/tnintegr/> Acesso em: 27/11/2007.

Jean Kaempfer & Filippo Zanghi. *Méthode e problème. La voix narrative* © 2003 Section de Français – Université de Lausanne.

<http://www.unige.ch/lettres/framo/enseignements/methodes/vnarrative/vnintegr> acesso em: 27/11/2007.

"Oeuvres complètes de Saint Augustin". Traduites pour la première fois, sous la direction de M. Raulx, Bar-le-Duc, 1869.

LXXIII. – Sur ces paroles: "Être reconnu pour homme par les dehors, habitus » (4).

<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/comecr2/83questions.htm/> Acesso em: 07/07/2009.

Augustinus Hipponensis – De Genesi ad Litteram imperfectus liber – Liber
[HTTP://www.augustinus.it/latino/genesi_incompiuto/genesi_incompiuto_libro.htm/](http://www.augustinus.it/latino/genesi_incompiuto/genesi_incompiuto_libro.htm/)
Acesso em: 05/07/2009.

Explication Commencee de L'épître Aux Romains. Traduction de M. l'abbé BARDOT.
Oeuvres Complètes de Saint Augustin, Traduites pour la première fois en français, sous la direction de M. Raulx, Tome Vème, Commentaires sur l'Écriture, Bar-Le-Duc, L. Guérins & Cie éditeurs, 1867, p. 379-393.
<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/comecr2/romexcom.htm>

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)