

MANUEL MARIA DE MAGALHÃES¹

**NA BUSCA DO SENTIDO:
SOBRE O TEMPO, MEMÓRIA E PERDÃO NAS *CONFISSÕES*
DE AGOSTINHO**

Resumo: Porta de entrada numa nova era, a obra de Agostinho marca o início do que Heidegger considerou o *paradigma da presença*, do privilégio deste êxtase temporal face aos outros dois. O tempo foi pensado na interior dimensão interior ou psicológica. O âmago do labor intelectual do filósofo estará em clarificar o princípio e fundamento do seu interior itinerário que terá no perdão uma instância de reconciliação e diálogo, a «máquina do tempo», com a possibilidade de se deslocar entre cada um dos três êxtases temporais. Procurará exercer um trabalho de recuperação do dom perdido no passado, para o projectar numa esperança futura, a medida de transformação de um passado, através de uma consciência presente contrita. A sinceridade do acto é indispensável para o seu sucesso. Apenas e só através de uma narrativa verdadeira, fruto de um trabalho honesto desenvolvido pela Memória, se poderá obter uma linguagem verdadeira, a partir da qual a confissão é produzida.

Palavras-chave: Tempo interior; memória; perdão.

Abstract: Gateway to a new era, the work of Augustine marks the beginning of what Heidegger considered the paradigm of the presence of this privilege ecstasy temporal relation to the other two. The time was thought within the inner dimension or psychological. The core of the intellectual labour of the philosopher is to clarify the principle and foundation of your inner journey that will have an instance of forgiveness in reconciliation and dialogue, "time machine", with the ability to move between each of the three temporal ecstasies. Seek to do work of a recovery gift lost in the past, to design a future hope, the extent of transformation of a past, present awareness through a contrite. The sincerity of the act is essential to his success. Only and only through a true story, the result of honest work developed by memory, we can get a true language, from which the confession is produced.

Keywords: Inner time; memory; forgiveness.

¹ Doutorando em Filosofia, Departamento de Filosofia/Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto, Portugal. E-mail: mmrmm1974@gmail.com

NA BUSCA DO SENTIDO

«O que é, pois, o tempo? Se ninguém mo pergunta, sei o que é; mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei [...]»². Nesta questão e assunção humilde de desconhecimento, Santo Agostinho deixa antever o propósito da sua filosofia e, também, da sua própria vida. Analisando a afirmação deparamos com o facto de a pergunta apenas lhe causar espécime em termos teórico-abstractos. O mesmo não se passa em termos prático-existenciais: se ninguém lhe perguntar vive o tempo e no tempo, sem que isso o perturbe. Por outro lado a citação é reveladora de uma humildade presente, que mais não é do que o reconhecimento da verdade. É justamente a partir de uma sincera busca, que terá nele próprio o ponto de partida, que as suas *Confissões* são escritas rumo a Deus, mais especificamente, ao seu perdão, num processo de consciencialização de um passado inquieto, até a uma conversão pacificadora do seu espírito.

Por analepse, procederemos a uma exposição dos conteúdos principais da sua obra a partir da questão do tempo, para posteriormente indagarmos a Memória e por fim percebermos a sua relação temporal com o perdão. O intuito desta medida tem a ver com o realçar daquilo que em Agostinho é filosoficamente perene: o conceito de “*distentio animi*”, o processo na Memória da *distentio* para uma *intentio*, ou ainda a imbricação dos termos exposto no «processo» do perdão. Tempo e Memória, como se verá, serão as condições de possibilidade do perdão.

Como é manifesto, o livro de base destas investigações são as *Confissões* do santo, no qual se realça a hermenêutica de

² SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, 2.^a edição, I.N.C.M., Lisboa, 2004, Livro XI, XIV,17, p. 567.

«pormenor» levada a cabo no interior dos livros X e XI, onde se precisam os termos mais específicos deste trabalho. Outras obras do mesmo autor aqui utilizadas tiveram o papel de reforço ou explicitação das ideias aqui tratadas.

Em permanente diálogo com os textos do autor em estudo, as suas influências originárias e um conjunto de leitores e estudiosos do mestre de Hipona, conclui-se um labor de cariz hermenêutico que visou intuir o âmago, sobretudo, da relação dos termos Tempo, Memória e Perdão, orientados na busca do sentido existencial de Santo Agostinho.

I - DO TEMPO COSMOLÓGICO AO PSICOLÓGICO

No presente artigo seguiremos de perto a meditação que Santo Agostinho faz sobre a dicotomia Eternidade/Temporalidade, procurando uma leitura hermenêutica fiel aos ensinamentos do livro XI das *Confissões*, sabendo de antemão que um termo não pode ser pensado sem o outro³. Pelo contrário, será da dialéctica relação que os dois estabelecem, que o Mestre de Hipona compreenderá um itinerário possível para o homem, mormente no que nele é perene, o seja, a sua alma. Importará então compreender o fundo filosófico em que Agostinho se moveu, quais as suas influências e o quanto delas se afastou, de modo a conciliar as mesmas com um espírito novo que desejava ardentemente implantar: a mundividência cristã. O tempo, mais do que um objecto de estudo, há-de ser o meio para melhor compreender o caminho a trilhar.

³ «It is against such a background of radical disjunction between the created and temporal, on the one hand, and the unity and eternity of the divine, on the other, that the details of Augustine's account must be read». GERARD O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, Duckworth, Londres, 1987, p. 152.

“NO PRINCÍPIO ERA O VERBO”⁴

Como é do conhecimento comum, tratamos aqui de um autor charneira entre dois mundos espaço-temporais distintos: o mundo antigo e o mundo medieval. Da antiga tradição recebe claramente influências distintas de duas culturas divergentes: a cultura helénica, de onde lhe vem o conhecimento da Filosofia, ainda que de modo indirecto, ou seja, através de autores latinos, e a cultura judaico-cristã, que nunca renega, mesmo quando havia pertencido a círculos distintos como os maniqueus ou os neo-platónicos, e que terá na figura e palavra (através do Livro Sagrado, mais especificamente nos quatro Evangelhos) de Cristo, o modelo a seguir. O seu projecto de vida encontra-se condensado numa síntese dialéctica entre o existencial e o racional na obra das *Confissões*, na tentativa de conciliação entre essas duas culturas, na certeza de uma subjugação da helénica face à palavra de Cristo⁵.

Na questão que pretendemos agora tratar, a eternidade, a empresa de conciliação é notória entre uma *Doutrina Christiana*, que procura a sua fundamentação racional na filosofia antiga. Sabemos que o Santo não sabia grego, pelo que a ligação que estabeleceu com a filosofia antiga, mormente com Platão, se fez através de traduções latinas, da qual se destaca a tradução parcial de Cícero do livro platónico *Timeu* (17a-53c), que Agostinho terá

⁴ Conf. *Jo* I, 1. AAVV, *Bíblia Sagrada*, 18.^a edição, Difusora Bíblica, Lisboa, 1995, p. 1402.

⁵ Contrariamente à tese nietzschiana defendia em *Anti-Cristo*, de que Agostinho teria sido mais um a contribuir para a propagação do cristianismo, enquanto um *Platonismus fürs Volk* (Platonismo para o povo), coincidimos antes com os estudos de Madec que considera antes ter o santo contribuído para uma cristianização do helenismo. Cf. MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO, Presenças do platonismo em Agostinho de Hipona (354-430) (nos 1600 anos das «Confissões») in *Revista Filosófica de Coimbra*, volume 9, n.º 18, Outubro de 2000, Coimbra, 289 e 292- 293.

lido⁶. Interessará recuar até quem estará na base do próprio pensamento de Platão quanto à questão da eternidade.

Referimo-nos a Parménides e ao seu *poema em Hexâmetros*, mais especificamente a parte do oitavo fragmento:

De um caminho nos resta falar: o do que é. Neste sentido há indícios em grande número de que o que é ingénito e imperecível existe, por ser completo, de uma só espécie, inabalável e perfeito. Nunca foi nem será, pois agora é como um todo, um só, contínuo⁷.

Devemos a este filósofo pré-socrático uma definição «acabada» de eternidade, que curiosamente se afirma, não por infinitude, mas por ausência de Tempo. Sabemos que o mesmo se refere ao Ser, enquanto unidade totalizadora de tudo o que foi, é ou virá a ser e único caminho da *aletheia* (verdade). Como *ingénito e imperecível* nunca se poderia inserir no espaço ou no tempo, transcende-os, de onde a eternidade não será a soma de todos os tempos. *Nunca foi nem será, pois agora é como um todo, um só, contínuo*, não há passado, nem futuro, mas antes um eterno presente.

Platão em *Timeu*, manifestamente influenciado pelo filósofo heleático, repesca o tema:

Nós dizemos que Ele Era, que Ele é; que Ele Será, mas a única maneira de falar, que convém verdadeiramente é: que o Ser É, e, as expressões tais como «ele era», e «ele será», só convém à geração que caminha com o tempo, porque isso são apenas movimentos. Mas o «Ser-que-É» é sempre idêntico, e imutável, não pode tornar-se nem mais velho nem mais novo, com o tempo, nem acontecer jamais, nem acontecer actualmente, nem mais tarde, nem estar sujeito a nenhum dos acidentes a que os seres da geração foram

⁶ *Ibid.*

⁷ PARMÉNIDES, “Poema em Hexâmetros”, frag.8, vers. 1-5. op. cit. In: Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 4.^a edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994, p. 259s.

sujeitos, movendo-se segundo os sentidos, pois, eles são apenas as formas do tempo, que imitam a eternidade, desenrolando-se em círculo segundo o número⁸.

Do mesmo modo nos deparamos com um “Ser” que não “É” no tempo, pois se assim o fosse seria sujeito à corrupção e mudança, mas é antes *sempre idêntico, e imutável*. No entanto o filósofo ateniense vai mais longe e introduz um dado novo, o nascimento do tempo:

Mas não havia maneira de adaptar exactamente, ao que foi engendrado, a natureza eterna do «Ser». Portanto Eros imaginou fazer uma imagem móvel da eternidade, e assim ao mesmo tempo organizava o céu, ele fez com a eternidade que subsiste na unidade esta imitação da eternidade que progride segundo o número e a que nós chamamos o tempo.[...]⁹.

Em plena coerência com o seu dualismo ontológico, se no mundo perfeito, no mundo das ideias, existe algo perfeito, a noção de eternidade, no mundo imperfeito, o mundo sensível, teria de existir o seu reflexo, o tempo, que mais não é do que uma *imitação da eternidade*.

A noção de eternidade aqui exposta será claramente útil para o pensamento agostiniano. Será até um alicerce fundamental para suportar a ideia de transcendência divina ao responder a quem questionava que *fazia Deus antes da criação*¹⁰. Ao concordar com a definição platónica sobre eternidade, e identificando-a com um dos atributos de Deus, Ele não fazia nada, pois a questão estaria

⁸ PLATÃO, *Timeu*, Maia Pinto, Porto, 1952, p. 62 (37 c-d).

⁹ *Ibid.*

¹⁰ É interessante constatar que a questão o perturbava ao ponto de lhe consagrar dois parágrafos no início do livro XI e voltar à questão já no final do livro. Não é para menos uma vez que indirectamente se «jogava» a questão da transcendência divina: se Deus criou no tempo, então não tinha forma de fugir dele. SANTO AGOSTINHO, *Confissões...*, Livro XI, X,12 a XIII,16 (561-567) e XXX,40 (601).

mal colocada: não havia ainda tempo algum em que pudesse fazer alguma coisa, e assim estava encontrado o próprio criador do tempo:

[...] não se acaba o que estava a ser dito, e diz-se outra coisa, para que todas as coisas possam ser ditas, mas todas simultânea e sempiternamente: se assim não fosse, já existiria tempo e mudança e não verdadeira eternidade nem verdadeira imortalidade. [...] E, por isso, no Verbo, que é co-eterno contigo, dizes simultânea e sempiternamente todas as coisas que dizes, e faz-se tudo o que dizes que se faça; nem fazes de outro modo que não seja dizendo: e, todavia, não são feitas simultânea e sempiternamente todas as coisas que fazes dizendo¹¹.

Ao colocar Deus fora do tempo, o mestre de Hipona, dá-se conta que também o coloca fora do espaço, como observarmos noutra debate sobre o mesmo tema, que trava em *Civitate Dei*:

Quanto àqueles que admitem conosco que Deus é o autor do mundo, mas nos põem a objecção do «tempo do mundo», vejamos o que esses mesmos respondem acerca do «lugar do Mundo». Porque da mesma forma que nos perguntam: - «porque o fez Ele em tal momento em vez de o ter feito em tal outro?», assim também se lhes pode perguntar: - «porque o fez aí em vez de o ter feito noutra sítio?»¹².

Deste modo podemos, com Agostinho, chegar a duas conclusões distintas: eternidade não é só a ausência de tempo (não a soma de todos os tempos), como também de espaço (e não a infinitude do mesmo); a segunda conclusão prende-se com a imbricação do tempo, enquanto espaço do movimento, no espaço, enquanto movimento do tempo, por outras palavras, não se pode pensar um conceito sem o outro, pois que se implicam

¹¹ *Ibid.*, Livro XI, VII,9 (p. 557).

¹² SANTO AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, Fundação Calouste Gulbenkian, volume II, Lisboa, 1993, p. 997.

mutuamente¹³. Relativamente ao carácter ontologicamente negativo que Platão e os neo-platónicos têm sobre o conceito de tempo, o filósofo divergirá como veremos adiante.

Na criação o santo fará a distinção entre o que é perfeito, criado de forma simultânea e perfeita - firmamento, os astros, a alma do homem, os anjos - e as coisas imperfeitas, criadas de forma mediada e temporal – com origem na matéria informe, por evolução, os animais e até o corpo do primeiro homem¹⁴. A sucessão temporal do imperfeito e o conceito de evolução sugerido supõe uma sucessão temporal, que fará uma mediação entre o plano divino e a sua execução, onde está presente o conceito de *rationes seminales*, ou seja, a razão de ser e sentido da criação posterior. Não nos interessa aqui aprofundar a questão, apenas salientar dois pontos: a convergência do filósofo com o Platão na criação¹⁵, e, por outro lado, o tempo que se gera com propósito definido a partir da própria eternidade¹⁶.

• DA ETERNIDADE À TEMPORALIDADE

Do exposto anteriormente subjaz a questão de se saber qual o estatuto ontológico do tempo em si para Agostinho. Julgamos que a

¹³ «Se dizem que são vãos os pensamentos dos homens que imaginam espaços infinitos, pois que não há lugar algum fora do Mundo, responder-se-lhes-á que também é vão imaginar tempos passados em que Deus nada fazia, já que tempo não há antes do Mundo». *Ibid.*, p. 999.

¹⁴ Cf. S. AGOSTINHO, *Confissões...*, Livro XI, IV,6 e V,7 (pp. 551 a 555).

¹⁵ «A multiplicidade, a diversidade, a rapidez incessante da mudança, a volubilidade turbilhonante da vida, são apenas aparências. A eternidade transcende-as e está para além, como realidade autêntica e permanente. O caminho será ainda um «deutero plus», ascético e platonizante, e os seus parâmetros uma linha de interiorização». MARIA CÂNDIDA PACHECO, «Tempo e Memória em Santo Agostinho» in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XXXIV, fasc. 4, Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 1978, p. 332.

¹⁶ «O tempo é um vestígio da eternidade». S. AGOSTINHO, «*De Genesi*», lib. Imperf. XIII, 38. op. cit. In *Confissões*, 11.ª edição, Livraria Apostolado de Imprensa, Porto, 1984, p. 303 (nota de rodapé 33).

mesma se entrelaça com o problema da criação da alma humana, que, em boa verdade, o santo nunca resolveu. A questão pode ser colocada nos seguintes termos: terá sido a alma, todas as almas, criadas no tempo ou fora dele?¹⁷ Consequentemente, se optamos por atirá-la para uma criação no interior da evolução, ou seja, à medida que é gerado um homem é «cunhado» com uma alma, em simultâneo com a criação do corpo, logo a alma ganha um cariz temporal (é gerada no tempo), o que não é incompatível com a imortalidade; por outro lado, se se considera terem sido criadas todas as almas, no momento da geração do corpo, a alma, «caí» no mesmo, o que pressupõe uma existência prévia e uma vida anterior, versão mais de acordo com a visão platónica e neo-platónica. Como se disse, Agostinho nunca se decidiu por nenhuma versão em concreto:

Mas, se se confessar que a alma foi criada no tempo e que em nenhum momento do futuro ela perecerá, à maneira de um número que tem começo mas não tem fim, de maneira que, depois de ter experimentado uma vez a infelicidade e desta se ter libertado, ela não voltará a conhecê-la, ninguém duvidará de que isso acontecerá sem prejuízo para a imutabilidade dos desígnios de Deus. Creia-se, pois, também que o Mundo pôde ser feito no tempo sem que, ao fazê-lo, Deus tenha mudado o seu desígnio e a sua vontade eterna¹⁸.

Claramente parece fugir a dois problemas, ao exposto e ao estatuto do tempo. Relativamente à alma, parece no entanto estar mais próximo da sua imortalidade, algo com princípio mas sem fim, do que da sua eternidade, na certeza que nenhuma das hipóteses desvirtuará em caso algum a essência perfeita da alma.

¹⁷ «Mas que quero eu dizer, Senhor, a não ser que não sei de onde vim para aqui, para esta vida mortal, digo, ou para esta morte vital? Não sei.» . SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, 2.^a edição, I.N.C.M., Lisboa, 2004, Livro 1, VI,7 (p. 13).

¹⁸ S. AGOSTINHO, *Cidade...*, p. 995.

Por outro lado, o tempo não pode ser necessariamente mau. É uma imagem pálida da eternidade, mas é realizado pela vontade divina, pelo que não pode ser mau¹⁹. Será, no máximo, um bem menor, em face da eternidade de onde é gerado. No entanto está ainda longe de cunhar o conceito de um estatuto ontologicamente credível, pois, como iremos reparar, ao contrário de Platão e dos neo-platónicos, não é claro nem distinto.

Mas a questão subsiste: o que é o tempo? Recuemos novamente a Platão:

É o instante. De facto, o instante parece significar algo a partir do qual se muda de uma coisa para outra; pois é óbvio que não se muda a partir do repouso quando se está em repouso, nem se muda a partir do movimento quando se está em movimento. Mas a desconcertante natureza do próprio instante, que reside entre o movimento e o repouso, que não está em nenhum período de tempo, é aquilo para o qual e a partir do qual muda para o repouso aquilo que está em movimento e para o movimento aquilo que está em repouso²⁰.

O Filósofo coloca o tempo no interior de um dinamismo que implica necessariamente o conceito de «acção», expresso na necessidade de se verificar movimento. O tempo é assim o *instante* que se verifica entre o repouso e o movimento. Por outro lado o tempo é sempre algo de efémero, criado num instante para vir a ser dissolvido num outro. O tempo contém em si o gérmen da sua própria destruição pois mais não é, como já havíamos referido no subcapítulo anterior, do que uma «pálida imagem» da eternidade:

¹⁹ «A herança cultural da Antiguidade não tendia a articular Memória e tempo, a não ser para diluir este naquela, dada a noção negativa de tempo, aí presente, a pedir a dissolução dele. Mas se Deus é o criador do tempo, como refere Agostinho, dele só é possível falar em termos positivos». JOAQUIM GONÇALVES, «Confissões de Santo Agostinho – Memória e perdão» in: *As Confissões de Santo Agostinho – 1600 anos Depois: Presença e Actualidade* (Actas do Congresso Internacional), Universidade Católica Editora (2001) 775.

²⁰ PLATÃO, *Parménides*, Instituto Piaget, Lisboa, 2001, p. 96s (156 d-e).

Seja como for o tempo nasceu como o céu para que nascidos conjuntamente, eles sejam também dissolvidos conjuntamente, se eles devem um dia ser dissolvidos, e o céu foi feito pela imitação do modelo da natureza eterna, o Ser, para se lhe assemelhar tanto quanto possível. Porque o modelo é o de Deus o Ser, durante toda a eternidade, enquanto que o universo foi, é, e será, continuamente, em toda a duração do tempo [...] ²¹.

Relativamente à segunda questão, a eternidade enquanto molde do tempo, numa linguagem platónica, é parte integrante do discurso Agostiniano: «Não houve, pois, tempo algum em que não tivesses feito alguma coisa, porque tinhas feito o próprio tempo. E nenhuns tempos te são co-eternos, porque tu permaneces o mesmo; ora, se os tempo permanecessem os mesmos, não seriam tempos» ²². Reforça ainda a ideia anteriormente esplanada sobre a sua necessidade de provar a transcendência divina face à sua criação ²³. Mas, ao analisar a questão do movimento como medida, entrepõe a questão crucial: «Para que digamos que o tempo verdadeiramente existe, porque tendo a não ser?» ²⁴ Voltamos ao princípio, à falta de fundamento ontológico sobre o «Ser-do-Tempo». A eternidade define-se em função da sua imutabilidade, enquanto um eterno presente. Pelo contrário, o tempo discorre num movimento de sucessão contínuo que tende para o nada: o tempo que ainda não veio, virá a ser o tempo que agora presencio, para «morrer» num tempo que já passou.

Será então importante fazer neste ponto as diferentes subdivisões que podem ser consideradas quanto ao conceito em análise. Começamos pelo tempo cosmológico, o tempo da criação do universo:

²¹ PLATÃO, *Timeu...*, p. 64 (38 a-b).

²² S. AGOSTINHO, *Confissões...*, Livro XI, XIV,17 (p. 567).

²³ «Está pois fora de dúvida que o Mundo foi feito, não no tempo, mas com o tempo.» S. AGOSTINHO, *Cidade...*, op. cit., p. 1001.

²⁴ *Ibid.*, p. 304.

Ouvi dizer a um certo homem douto²⁵ que o tempo não é senão os movimentos do sol, da lua e das estrelas, e eu não concordei. Porque não serão antes os tempos os movimentos de todos os corpos? Será que, se as luzes do céu parassem e continuasse a mover-se a roda do oleiro, deixaria de haver tempo com que medíssemos as suas voltas e disséssemos, ou que se move durante instantes iguais, ou que umas voltas são mais longas e outras menos, se a roda se movesse umas vezes mais vagarosamente e outras mais velozmente?²⁶

Sem negar a existência de um «Tempo dos Astros», o mesmo não satisfaz o santo pois considera que o tempo tem de ser mais do que isso: o tempo passa esteja a *roda do oleiro* em movimento ou não. O tempo como medida do movimento não pode ser aceite como capaz de o reduzir nesta breve formulação. Será então na contemplação do tempo, dito, «Cronológico», o tempo «dos ponteiros do relógio», que Agostinho encontrará o âmago da questão:

O meu desejo é conhecer a força e a natureza do tempo, com que medimos os movimentos dos corpos e dizemos, por exemplo, que aquele movimento é mais demorado do que este no dobro do tempo. Na verdade, pergunto eu, visto que se chama dia não só à demora do sol sobre a terra, graças à qual uma coisa é o dia, outra é a noite, mas também a uma volta completa do sol de Oriente a Oriente, o que nos permite afirmar: Passaram tantos dias – diz-se ‘tantos dias’, incluindo as respectivas noites, não se considerando à parte a extensão das noites –, visto que o dia se completa com o movimento do sol e uma volta de

²⁵ O «homem douto» de que fala o santo terá sido Eratóstenes, director da Biblioteca de Alexandria em 246 a.C.. Nomeado pelo rei Ptolomeu II, desenvolveu importantes trabalhos sobre a cartografia do mundo, por recorrência à matemática – era grande amigo de Arquimedes, tendo apresentado um *mapa-múndi* dividido de modo coerente com o modelo actual, a partir de meridianos e paralelos. Cf.: GIOVANNI REALE e DARIO ANTISERI, *Historia del Pensamiento Filosófico Y Científico – I Antigüedad y Edad Media I*, 2.^a edição, Herder, Barcelona, 1991, p. 264.

²⁶ S. AGOSTINHO, *Confissões...*, Livro XI, XXIII,29 (p. 583).

Oriente a Oriente, pergunto eu se é o próprio movimento que constitui o dia ou se é a demora em que esse movimento se completa, ou ambas as coisas.²⁷

Introduz um dado novo, a duração do movimento. Abre-se aqui a porta para uma nova vertente no estudo do tempo: à quantificação do movimento acrescenta-se a qualidade da sua duração. Se havíamos deparado com o tempo cosmológico e cronológico, penetramos noutra nível de distinção, o tempo psicológico uma vez que a sua duração, como iremos reparar, só é possível ser constituído a partir de uma consciência temporal, que permita distinguir um antes, um agora e um depois, enquanto modos diferentes de se dizer o tempo²⁸. Nesta perspectiva interessará ao santo perceber qual dos termos, «duração» ou «movimento», melhor se adequa a sua pretensão de atingir uma definição mais abrangente do tempo.

Ao reflectir-se ao movimento dos corpos, conclui que é impossível saber o movimento em si de um qualquer corpo, mas antes a duração que o mesmo leva desde que o observei pela primeira vez, até terminar essa mesma observação, independentemente de ter assistido ao iniciar ou findar do movimento do corpo. E a quantificação desta observação nunca é possível em si, pois que é sempre realizada em recorrência a outras observações: só sabemos que um tempo é curto ou longo por analogia com um padrão temporal que tenho estabelecido na minha consciência²⁹. A opção pelo alargamento da definição é assim

²⁷ *Ibid.*, Livro XI, XXIII,30 (p. 585).

²⁸ «Primeiramente devem-se distinguir duas camadas da consciência do tempo: a consciência quantificadora do tempo e a consciência transitivo-dimensional do tempo». GERD HAEFFNER, «Anotações à pergunta agostiniana sobre a essência do tempo no Livro XI das *Confissões*» in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLIV, fasc. 1, Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 1988, p. 93.

²⁹ «E se eu não vi desde que começou e continua a mover-se, de modo a não ver quando termina, não posso medir senão talvez a partir do momento em que

óbvia, pois o tempo não pode ser o movimento de um corpo, mas antes a medida da duração do mesmo³⁰.

O corpo em si é algo para o qual facilmente remetemos para uma existência ontológica, dizer o mesmo da duração é mais complicado. Ou seja, integrar o movimento de um copo num determinado espaço e duração que nele mantém, independentemente de estar em movimento, é sempre inserir o mesmo num fluxo³¹ que inevitavelmente remete para as questões da compartimentação do tempo num antes, agora e depois:

Por conseguinte, como dizia, medimos os tempos que passam, e se alguém me disser: ‘Como é que sabes?’, responderei: ‘Sei, porque medimos, e não podemos medir o que não existe, e não existem coisas passadas ou futuras’. [...] Logo, vem daquilo que não existe, passa por aquilo que não tem extensão e dirige-se para aquilo que já não existe³².

começo a ver, até deixar de ver. Mas se o vejo durante muito tempo, afirmo apenas que foi muito tempo, mas não quanto tempo é, porque também quando dizemos ‘quanto’, dizemo-lo por comparação». S. AGOSTINHO, *Confissões...*, Livro XI, XXIV,31, p. 587.

³⁰ «Dado que uma coisa é o movimento do corpo, outra aquilo com que medimos a sua duração, quem é que não percebe a qual destas coisas de preferência se deve chamar tempo? [...] Por conseguinte, o tempo não é o movimento do corpo». *Ibid.*, p. 587-589.

³¹ «Now if one thinks of events as a flow or sequence one gives them a history – a past, a present, and a future. But events do not exist, whereas things - stable or changing - do. To talk of the existence of persons or things makes sense; to speak of the existence of parts of time does not». G. O’DALY, *Augustine’s...*, op. cit., p. 155.

³² S. AGOSTINHO, *Confissões...*, Livro XI, XXI, 27 (p. 579-581). Na Cidade de Deus Agostinho é mais incisivo: «Essa mudança, esse movimento cedem o seu lugar e sucedem-se, e, não podendo existir ao mesmo tempo em intervalos mais curtos ou prolongados de espaço, dão origem ao tempo». S. AGOSTINHO, *Cidade...*, op. cit., p. 1001.

Assim é fundamentado a necessidade do tempo, enquanto duração, ser tripartido em três grandes eixos: o que virá a ser – futuro, o que é – presente, e o que foi – passado.

Novamente esta divisão acarretará novas polémicas: como medir o que ainda não é, ou como medir o que já foi? O mesmo é perguntar pela densidade ontológica do passado e do futuro. Teoricamente apenas se pode medir o que é, o presente, o instante vivido, mas o que é este senão uma fuga entre um futuro que ainda não é, para um passado que já foi?³³ Concluirá rapidamente que os três êxtases temporais não podem ser pensados isoladamente, mas sempre em relação com o êxtase central, o presente, na sua famosa teoria do triplo presente:

Uma coisa é agora clara e transparente: não existem coisas futuras nem passadas; nem se pode dizer com propriedade: há três tempos, o passado, o presente e o futuro; mas talvez se pudesse dizer com propriedade: há três tempos, o presente respeitante ao às coisas passadas, o presente respeitante às coisas presentes, o presente respeitante às coisas futuras.³⁴

Com esta remodelação da nomenclatura dos três êxtases temporais fará ligar a cada um deles outras tantas faculdades humanas: à lembrança do passado a Memória, à visão do presente a consciência, e à esperança do futuro, a Imaginação. Será numa

³³ «O que efectivamente se faz no tempo, faz-se depois de algum tempo e antes de outro – depois do que foi («praeterium»), antes do que será («futurum»). Mas não poderia haver passado algum, porque não havia criatura alguma capaz, pelos seus movimentos sucessivos de realizar o tempo». S. AGOSTINHO, *Cidade...*, op. cit., p. 1001.

³⁴ S. AGOSTINHO, *Confissões...*, livro XI, XX,26 (p. 579). «Torna-se, pois, claro que S. Agostinho ao falar dum «futurum» pensa sempre apenas naquela distância temporal que separa um acontecimento ainda não sucedido, do «agora», do «hoje», etc. – e não na extensão entre o amanhã e o depois de amanhã». G. Haeffner, «Anotações à pergunta agostiniana...», op. cit., p. 91.

consciência unificadora que Memória e Imaginação concorreram para a compreensão do tempo³⁵.

O TEMPO COMO DISTENSÃO DA ALMA

Do exposto no subcapítulo anterior, fixamo-nos na questão da necessidade de uma consciência medidora do tempo, seja a partir de algo que passou, ou de algo que se espera que venha, mas sempre numa perspectiva presente, nem poderia ser de outra forma³⁶. Essa mesma consciência não mede cada êxtase em particular, mas sempre as relações que entre os três se estabelecem que anteriormente apelidamos de fluxo temporal. Podemos ir mais longe e afirmar tratar-se de um fluxo temporal da consciência, uma vez que nenhum dos êxtases pode ser compreendido isoladamente, mas sempre por e na relação com os demais:

E apesar disso, medimos os tempos, não aqueles que ainda não existem, nem aqueles que já não existem, nem aqueles que não se estendem por nenhuma duração, nem aqueles que não têm limites. Por conseguinte, não medimos os tempos futuros, nem os passados, nem os presentes, nem os que estão a passar, e no entanto medimos os tempos³⁷.

Do exposto conclui-se o seguinte: só na alma, num fluxo temporal da consciência, se podem medir os tempos. É ela que

³⁵ «De facto, é pelo presente que passam o passado e o futuro não permitindo que qualquer deles se torne avulso. O passado já não é largo porque se distancia do presente, mas porque neste se conserva transformado». JOAQUIM GONÇALVES, «Confissões de Santo Agostinho – Memória e perdão» in: *As Confissões de Santo Agostinho – 1600 anos Depois: Presença e Actualidade* (Actas do Congresso Internacional), Universidade Católica Editora, 2001, p. 774.

³⁶ «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». S. AGOSTINHO, *Confissões...*, op. cit., livro XI, XXVIII, 37, p. 597.

³⁷ *Ibid.*, livro XI, XXVII, 34, p. 593.

relaciona, a partir de uma «visão presente», a «lembrança do passado» com a «esperança do futuro»:

Em ti, ó meu espírito, meço os tempos. [...] Meço a impressão que as coisas, ao passarem, gravam em ti e que em ti permanece quando elas tiverem passado, e meço-a, enquanto presente, e não as coisas que passaram, de forma a que essa impressão ficasse gravada; meço-a, quando meço os tempos. Por isso, ou essas coisas são tempos, ou não meço tempos³⁸.

Não poderemos falar entre uma equivalência entre o Tempo e o Espírito, mas antes ressaltar a originalidade agostiniana na exposição do tempo do espírito, tempo da alma, ou ainda, num conceito hodierno, o tempo psicológico, que mais não é do que um tempo antropológico. Em última análise é o tempo que mais sentido faz para o santo, enquanto uma construção elaborada pela psique humana na abordagem às impressões gravadas do exterior, reconstituídas segundo uma duração de um antes e um depois, entre a retenção de uma lembrança anterior e a projecção de uma expectativa posterior.

O tempo é assim, metaforicamente, distendido no interior de um permanente fluxo da consciência temporal do homem que procurará uma ordenação desse mesmo «rio temporal». Somos assim chegados à noção de *Distentio Animi*: «Daí que me tenha parecido que o tempo não é outra coisa senão extensão; mas extensão de que coisa, não sei, e será surpreendente se não for uma extensão do próprio espírito»³⁹. Com este termo Agostinho procura uma síntese dialéctica entre duas características essenciais do tempo: movimento ou sucessão, e permanência ou duração. Na alma, nos seus próprios termos, ou numa consciência unificada, numa linguagem hodierna próxima das correntes fenomenológicas,

³⁸ *Ibid.*, livro XI, XXVII, 36, p. 595.

³⁹ *Ibid.*, livro XI, XXVI, 33, p. 591.

se dará essa respectiva síntese. A *Distentio* implica necessariamente uma *Intentio*, por outras palavras, na consciência unificada por um fluxo temporal, se procura uma unificação geradora de novos sentidos. Apenas e só desta forma se poderão medir os tempos. Esta é uma marca de originalidade na filosofia agostiniana⁴⁰, no entanto encontramos, nesta matéria, paralelos muito interessantes, não propriamente com as filosofias (neo) platônicas que o mestre de Hipona seguiu, mas antes com o discípulo maior de Platão, Aristóteles, que Heidegger bem sintetiza em *Ser e Tempo*⁴¹.

Na obra *Física*, Aristóteles defende que o tempo não pode ser um movimento numericamente estimado⁴². Pelo contrário o tempo é antes uma moção, um fluxo contínuo: *And as motion is a*

⁴⁰ «É neste notável labor de reflexão agostiniana ao rebater a concepção helénica dominante do tempo como mera «imagem móvel da eternidade», nesta espécie de eternidade em movimento perante o relógio referencial duma psicologia do tempo. Então, o «meu» agora, a duração vivida do tempo para a ser referida pela faculdade dotada dessa inesquecível marca divina... a «Memória» como o sermos lembrados por Deus «antes» do tempo». CARLOS SILVA, «Coerências pensantes e aporias vividas da questão do tempo nas confissões de Santo Agostinho» in: *As Confissões de Santo Agostinho – 1600 anos Depois: Presença e Actualidade* (Actas do Congresso Internacional), Universidade Católica Editora, 2001, p. 245.

⁴¹ Mesmo que, de início e na maior parte das vezes a experiência vulgar do tempo só conheça o “tempo do mundo”, ela sempre o remete, de maneira privilegiada, à “alma” e ao “espírito”. E isso mesmo quando a orientação explícita e primordial da questão filosófica ainda se acha distante do “sujeito”. Aqui bastam dois testemunhos característicos. Aristóteles diz: «Se, pois, nenhuma outra coisa consegue calcular senão a alma e a mente da alma, então não pode haver tempo se não houver alma...» [Física, 14, 223 a 25]. E Santo Agostinho escreve: «Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão, mas de que coisa o seja, ignoro. Seria para admirar que não fosse a da própria alma» [Confissões, XI.26]. Desse modo, em princípio, a interpretação da presença como temporalidade não se acha fora do horizonte vulgar de tempo. MARTIN HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, 2.º volume, 3.ª edição, Vozes, Petrópolis, 1993, §81, pp. 240-241.

⁴² Cf. ARISTÓTELES, *Physics*, I-IV, 1996, 219 b. In: _____. *Physics*. 7.ª edição, Harvard University Press, Cambridge, p. 387.

*continuous flux, so is time; [...]*⁴³. Tal como Agostinho também se questionou se o tempo existiria fora da consciência, concluindo que essa hipótese apenas é viável se o *movimento* gerador do fluxo da consciência existir independentemente dela:

«it is impossible that time should exist if consciousness did not; unless as the 'objective thing' which is subjectively time to us, if we may suppose that movement could thus objectively exist without there being any consciousness»⁴⁴.

Todavia é exactamente no cariz de defesa de uma relação intrínseca entre o tempo e o movimento, que Aristóteles extrairá a diferença entre os dois. O mestre de Hipona não se revê num estatuto tão empobrecido do tempo, conferindo-lhe algo mais do que uma mera relação com o movimento⁴⁵.

O itinerário traçado até este ponto da filosofia agostiniana não é ingénuo, da eternidade à *distentio animi* há uma agenda explícita, ou pelo menos, não enredada em jogos de manipulação retórica, que parte do pressuposto que as diferentes dificuldades e aporias com que o santo se deparou relativamente ao tempo da consciência, são de facto as dificuldades do próprio eu⁴⁶. Essa agenda é expressa

⁴³ *Ibid.*, 219 b (p. 389).

⁴⁴ *Ibid.*, 223a (p.419-421).

⁴⁵ A verificação maciça (24,31): «non est ergo tempus corporis motus» - tese com que Aristóteles teria concordado – S. Agostinho, ao contrário dele, não deixa seguir-se a afirmação limitativa de que o tempo nem por isso é menos, apesar de tudo, algo num movimento. A sua confissão dirigida ao Criador: «Id ipsum tempus tu feceras, Nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora» parece antes conceder aos tempos um ser próprio, anterior ao dos seres que se movem. Cf. G. HAEFFNER, «Anotações à pergunta agostiniana...», op. cit., p. 88.

⁴⁶ J. GUITON «attentif au lien entre temps et conscience chez saint Augustin, observe que l'aporie du temps est aussi l'aporie du moi». Paul Ricœur, *Temps et récit – L'intrigue et le récit historique*, I volume, Éditions Seuil, *Saint-Amand-Montrond*, 2001, p. 23.

de uma forma narrativa, onde, numa espiral de dificuldades observadas, Agostinho avança em torno de si próprio⁴⁷:

Eu, pela minha parte, Senhor, inquieto-me com isto, inquieto-me em mim mesmo: tornei-me uma terra de dificuldades e de muito suor. Com efeito, não estamos a explorar as regiões do céu, nem medimos as distâncias dos astros, nem indagamos os pontos de equilíbrio da terra. Sou eu que me lembro, eu, espírito⁴⁸.

O tempo é a medida de uma vida que procura o seu reencontro consigo mesma. É esta a agenda das *Confissões*. Se anteriormente, como vimos no primeiro subcapítulo deste trabalho, percebeu que não seria possível abordar o tempo sem o relacionar directamente com um espaço inerente, o conceito agora precisado resolve-lhe a questão: o tempo encontra o «seu» espaço numa “alma distendida” pelo fluxo do próprio tempo⁴⁹.

Na dialéctica gerada entre Eternidade/Tempo, Ricœur observa três funções nevrálgicas que as reflexões sobre a eternidade permitem⁵⁰: é a “*ideia-limite*”, a partir da qual o tempo é pensado como um outro, numa relação de alteridade; por outro lado a eternidade permite, nessa relação de alteridade uma “*intensificação*” da distensão existencial da alma; por último, como uma “*síntese unificadora*”, será essa mesma experiência de intensificação da própria distensão, que permitirá à alma projectar-se perante a eternidade. Em última análise na meditação sobre a dicotomia Eternidade/Tempo o santo encontra a circulação da própria alma: da eternidade, de onde é gerada, passando pela

⁴⁷ Seguimos neste ponto a hermenêutica efectuada por Paul Ricœur na sua obra citada na nota 43, mais precisamente as quatro aporias que o filósofo aponta aos estudos agostinianos sobre o tempo, que se encontram entre as páginas 24 a 65.

⁴⁸ S. AGOSTINHO, *Confissões...*, Livro X, XVI,25 (p.471-473).

⁴⁹ Cf. PAUL RICOEUR, *Temps et récit...*, p. 38.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p.50s.

experiência do tempo, para regressar ao seu lugar natural. Restará agora compreender o modo.

II - O PAPEL DA MEMÓRIA NA “DISTENTIO ET INTENTIO ANIMA”

Após uma percepção do «espaço temporal» em que a alma se move, numa interiorização do tempo, importará agora compreender a faculdade geradora deste mesmo dinamismo. Encontrará na «Memória» o motor de todo este processo, desenvolvendo a sua teoria, sobretudo no seu X livro das *Confissões*, do qual, tal como anteriormente se afirmou, se encetará uma hermenêutica de pormenor. Nesta faculdade se compreenderá, de modo existencial, a verdadeira noção de «*distentio animi*», assim como o seu movimento face a uma «*intencio animi*», no qual a Imaginação terá um papel importante, ainda que secundário na referida projecção, tendo o santo dado pouca relevância nas suas *Confissões*. O tempo interior ou antropológico, apenas pode ser compreendido na filosofia agostiniana a partir do *vasto palácio* da Memória.

• O PALÁCIO DA MEMÓRIA⁵¹

Se o conceito de “*distentio animi*” liberta o filósofo do problema do tempo, não é suficiente para explicar a relação que se estabelece com o homem, sobretudo onde existe no próprio homem. Urge assim pensar a faculdade humana que faça a ligação entre o corpo, que recebe as impressões exteriores, e o próprio intelecto, com o fluxo da consciência temporal. Esta faculdade reside necessariamente na Memória, o *estômago da alma*⁵².

⁵¹ Expressão agostiniana para caracterizar a faculdade da Memória. S. AGOSTINHO, *Confissões*, Livro X, VIII,12 (p. 453).

⁵² S. AGOSTINHO, *Confissões*, Livro X, XIV,21 (p. 467).

Memória que armazena todo o tipo de ideias ou emoções, mas depois de passadas pelo crivo do desafeto.

Não sendo um lugar físico é no entanto responsável pelo armazenamento das recordações directamente retiradas dos objectos através da lembrança de imagens sensíveis, e de objectos intelectuais, constituídos pela apreensão de conceitos abstraídos de matéria sensível, implicando necessariamente a distinção qualitativa de dois tipos de Memórias. A Memória contém em si um depósito existencial:

Na verdade, essas coisas não penetram na memória, mas só as suas imagens são captadas com maravilhosa rapidez, e depositadas como que em maravilhosos compartimentos, e onde maravilhosamente se vão buscar, recordando⁵³.

Uma vez que Agostinho nega a possibilidade de qualquer elemento físico associado à Memória, não fosse ela uma faculdade da alma, terá alguma dificuldade em compreender a sua função de armazenamento. No entanto será neste armazém que todo o processamento de informação, através do mecanismo da lembrança se fará, de modo que qualquer aprendizagem, à maneira da teoria platónica da reminiscência, aqui é efectuada. Também para Agostinho apreender é recordar⁵⁴: «[...] Eu porém julgo que há um género de ensinar por meio da rememoração»⁵⁵. No entanto procurará compreender o processo a partir do qual esta faculdade opera. Esta faz-se através da evocação de imagens que conversa. Ao serem apresentadas à consciência ela efectiva-se, num processo necessariamente mediado⁵⁶.

⁵³ *Ibid.*, Livro X, IX,16 (p. 459).

⁵⁴ «E eu estou-te a dizer que não há ensino, mas sim reminiscência». PLATÃO, *Ménon*, Edições Colibri, Lisboa, 1992, p. 74 (82a).

⁵⁵ SANTO AGOSTINHO, «O Mestre» in: *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*, 3.^a edição, Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 1990, p. 54.

⁵⁶ «C'est donc dans le cadre de la question «où» que nous reprenons, pour les creuser plus avant, les notions de narration et de prévision. Narration, dirons-nous, implique mémoire, et prévision implique attente». P. RICOEUR, *Temps et récit...*, op.cit., p. 31.

A Memória terá então uma função de triagem de tudo quanto à sensibilidade lhe oferece:

Irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijome para as planícies e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens veiculadas por toda a espécie de coisas que se sentiram⁵⁷.

Se as memórias puramente intelectuais não levantam problemas de maior, já as memórias sensíveis causam espanto, no trânsito entre o sensível e o espiritual: Mas quem dirá o modo como foram formadas estas imagens, ainda que seja visível por que sentidos foram captadas e escondidas no interior?⁵⁸ Emerge então a ideia da Memória como categorização imagética de imagens sensitivas e categorização eidética de conceitos abstractos. Do contacto estabelecido com qualquer objecto, seja ele físico ou intelectual, processa a formação de uma imagem, a partir dos dados sensíveis fornecidos pela percepção, e de uma ideia face aos conceitos fornecidos pela via intelectual⁵⁹.

No processo de categorização encetado pela Memória, a afecção própria do momento crivado nela é para Agostinho perdido. Ou seja, a afecção sentida no acto que a Memória recolhe, não mais pode voltar a ser experienciado pois não é captada por nenhuma lembrança: A mesma memória também encerra as impressões do meu espírito, não do mesmo modo como as tem o próprio espírito, quando as sofre, mas de outro modo muito diferente, como é próprio da força da memória.⁶⁰ Ao nomear as quatro paixões da alma *o desejo, a alegria, o medo e a tristeza,*

⁵⁷ S. AGOSTINHO, Livro X, VIII, 12, p. 453.

⁵⁸ *Ibid.*, Livro X, VIII, 13 (p. 455).

⁵⁹ «Ainda Memória – captação interior unificadora de tensões e divergências. Número e ordem. Intervalo e distensão, sempre referenciada». M. CÂNDIDA PACHECO, «Tempo e Memória...», op. cit., p. 331.

⁶⁰ S. AGOSTINHO, *Confissões...*, Livro X, XIV, 21 (p. 465).

depara-se com o facto que apenas pode aceder aos conceitos mas não ao seu conteúdo: posso lembrar-me de um momento em que senti alegria, mas não consigo, segundo o santo, reviver a alegria sentida no passado.

A Memória tem ainda um papel decisivo neste itinerário agostiniano: «É por meio da minha alma que subirei até ele»⁶¹. É a teoria de iluminação que, segundo o santo, afirma sermos iluminados interiormente por Deus⁶², que nos ensina a partir do interior, através da nossa Memória: «E porque procuro em que lugar dela habitas, como se de facto aí existissem lugares? Certamente habitas nela, porque me lembro de ti desde que te aprendi, e nela te encontro quando de ti me lembro»⁶³. A Memória é aqui elevada a uma condição «quasi» divina⁶⁴ uma vez que é a faculdade privilegiada⁶⁵ de acesso ao criador, pois para o santo a procura é sempre interior, conforme os ensinamentos do seu Mestre, Jesus Cristo: «Contudo ia ao encontro do teu ouvido tudo o que rugia por causa do gemido do meu coração, e diante de ti estava o meu desejo, e a luz dos meus olhos não estava comigo. Estava dentro de mim, mas eu fora, e ela não estava em um lugar»⁶⁶.

- A Memória na distensão da alma

⁶¹ *Ibid.*, Livro X, VIII, 11, p. 453.

⁶² «Ele [Jesus Cristo] próprio o ensinará, Ele que também pelos homens, por meio de sinais e de fora, nos incita a que nos voltemos para Ele no nosso interior para sermos ensinados». S. AGOSTINHO. «*O Mestre...*», op. cit., p. 122.

⁶³ S. AGOSTINHO, Livro X, XXV, 36, p. 489.

⁶⁴ Memória que é, pois, para Santo Agostinho, um verdadeiro «simulacro da eternidade». CARLOS SILVA, «Coerências pensantes...», op. cit., p. 245.

⁶⁵ «A articulação introduzida por Agostinho entre a Memória e os três momentos do tempo vai alterar substancialmente a natureza da Memória que, não obstante ser considerada, com frequência, uma faculdade, não cabe dentro da noção estreita desta». J. GONÇALVES, «*Confissões...*», op. cit., p. 773-774.

⁶⁶ S. AGOSTINHO, *Confissões...*, Livro VII, VII, 11, p. 285-287.

Se o tempo é a distensão da alma, implica necessariamente uma afecção do segundo em relação ao primeiro. Ou seja, o tempo é em si fluxo de paixões de toda a ordem, que fazem a alma padecer das mesmas, pelo que também o tempo, enquanto sentido interior, pode ser considerado uma paixão. Necessariamente a faculdade privilegiada, como vimos pelo exposto anteriormente, para lidar com este fenómeno é necessariamente a Memória que, no *ventre da alma*, guardará os frutos dessas paixões, já não como paixões em si, mas como lembranças da mesma. Em sentido lato a simples Memória de um objecto, seja sensível ou intelectual, é a Memória de uma paixão, uma vez que num determinado ponto existencial esse mesmo objecto feriu a sensibilidade ou o intelecto, de modo a dele se poder criar uma imagem ou ideia, depositada no vasto *Palácio da Memória*. O intuito das *Confissões* joga-se neste ponto, pois que o seu ponto de partida é sempre o «presentar» de Memórias perdidas, enquanto mecanismo catártico de conciliação com as mesmas⁶⁷, como veremos sobretudo no capítulo final destas investigações. A distensão da alma implica um depósito de retenção dessas mesmas dispersões existências passadas. A Memória executa essa função. Neste âmbito a Memória é também distensão⁶⁸.

E no *Palácio da Memória* está a mais elevada das emoções: a felicidade. Este será um ponto essencial na reflexão agostiniana, uma vez que a procura do seu conceito remete, pelo exposto, de modo obrigatório para a Memória, e assim questiona o santo:

Procuo saber se a vida feliz está na memória. Com efeito, não a amaríamos, se a não conhecêssemos. [...] Portanto, é

⁶⁷ Cf. M. CÂNDIDA PACHECO, «Tempo e Memória...», op. cit., p. 333.

⁶⁸ «O ser-extenso da alma, que consiste na antecipação, conservação e em ser arrastada por aquilo que é sentido, tem um matiz existencial que também deve ser escutado». G. HAEFFNER, «Anotações à pergunta agostiniana...», op. cit., p. 95.

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 memória⁶⁹.

O itinerário da alma para Deus em Agostinho é aqui descortinado, uma vez «lançados no mundo», através de uma necessária «queda», a alma enquanto substância perfeita terá de encarnar num corpo imperfeito⁷⁰, «dispõe-se»⁷¹ na procura do seu objectivo máximo, a concretização de uma vida feliz⁷². A felicidade suprema, segundo o santo, será necessariamente a busca da perfeição, o contacto com ela, de algum modo, a sua posse⁷³. No contexto de toda a argumentação produzida, é inevitável que a busca não se faça no exterior, mas no interior, no âmago ou *ventre* da alma, na Memória. A felicidade pode aqui ser considerada uma ideia inata ao homem, ainda que Agostinho nunca a tenha afirmado de forma absoluta, o que abre o problema de uma possível vida anterior, ainda ligada ao problema da criação da alma: se esta pré-

⁶⁹ S. AGOSTINHO, *Confissões...*, Livro X, XX,29 (p. 481).

⁷⁰ Não significa ser ontologicamente negativo, nem o poderia ser, pois tem o «selo do Criador», o mal está antes na desordenação dos afectos de que a alma pode padecer por via corporal, ou seja, pelo mau uso do corpo.

⁷¹ As palavras Queda - *Verfallen*, Lançado - *Geworfenheit* e Disposição – *Befindlichkeit*; devem aqui ser entendido no interior do vocabulário heideggeriano presente em *Ser e Tempo*. Cf. M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, op. cit., §29 e §38.

⁷² «De facto, porque fomos lançados para este mundo, como que ao acaso e sem orientação, ou por Deus, ou pela natureza, ou pela necessidade ou a nossa vontade, ou pela confluência de algumas ou de todas estas causas [...], quantos saberiam para que local se dirigir ou por onde regressar, a não ser que, um dia, alguma tempestade, considerada pelos ignorantes como algo de adverso, contra a nossa vontade e resistência, nos impelisse violentamente, viajantes ignorantes e errantes, para a mais desejada terra». SANTO AGOSTINHO. *Diálogo sobre a Felicidade*, edições 70, Lisboa, 1988, p. 21.

⁷³ «Julgo que já nada mais nos falta investigar a não ser quem é o homem que possui Deus. Esse homem será, sem dúvida alguma, feliz». SANTO AGOSTINHO. *Diálogo...*, op. cit., p. 45.

existe à criação, teríamos de admitir uma vida anterior onde a alma conheceu a felicidade no seu máximo esplendor, e mesmo depois da «queda» numa existência inferior, não perdeu a memória desse conceito máximo. Esta argumentação platónica é conhecida de Agostinho, no entanto nunca a assume enquanto tal, foge mesmo da questão pois o fundamental para ele estava assegurado, encontrou na Memória o porto de abrigo e partida para uma vida, verdadeiramente, feliz.

Sendo a Memória uma faculdade primordialmente propensa à dispersão, é nela que encontramos a génese de qualquer intenção (“*Intentio*”), enquanto ponto de partida para qualquer acção projectiva de caminhos a trilhar. A medida do tempo é sempre a memória de um tempo passado acedido através da reflexão recolectora de instantes dispersos e perdidos no seu *vasto palácio*. Este é sem dúvida o primeiro passo de unificação, perante uma possível intenção, projectando-se enquanto expectativa de acção futura:

A partir dessa mesma abundância, com as coisas passadas, eu teço ainda umas e outras semelhanças das coisas, quer as que experimentei, quer aquelas em que acreditei a partir das que experimentei, e, a partir destas, congeminho as acções futuras, e os acontecimentos, e as esperanças, e todas estas coisas, mais uma vez, como se estivessem presentes. ‘Farei isto e aquilo’ – digo comigo mesmo no recôndito imenso da minha alma, cheia de imagens de tantas e tão grandes coisas, e segue-se isto ou aquilo. ‘Oh se acontecesse isto ou aquilo!’ ‘Deus não permita isto ou aquilo!’⁷⁴.

Esta faculdade é então responsável por uma verdadeira reunificação temporal: lembrando no presente as memórias dispersas de um tempo passado, intento uma acção futura a partir da reflexão operada⁷⁵. De uma imagem meramente passiva,

⁷⁴ S. AGOSTINHO, *Confissões...*, Livro X, VII,14 (p. 457).

⁷⁵ «‘Distensio’ e ‘extensio’ são sobrepujadas pela ‘attentio-intentio’ - acção presentificada. O instante não poderia existir sem a consciência que o prevê e o

enquanto mero receptáculo e depósito da matéria da sensibilidade, a Memória ganha aqui um cariz activo no papel desempenhado na unificação dessa mesma matéria, e na projecção em que está implicada nas acções futuras⁷⁶. Podemos reconhecer ainda um carácter pragmático nesta faculdade na teoria agostiniana, uma vez que a Memória retém em função de usos futuros. Não é mero depósito ingénuo e aleatório de imagens e ideias, mas antes dispõe-nas em face de um propósito⁷⁷. A Memória obriga assim os três eixos da temporalidade da alma a um permanente diálogo e relação contínua, onde nenhum pode ser pensado isoladamente.

- O papel projectivo da Memória

A Memória no seu duplo esforço de reunificação temporal, sobretudo na ligação observada entre a «*distentio/intentio animi*» carece de um auxílio enquanto projecção intencional para o futuro, no presente, a partir de uma retenção passada. A Imaginação auxiliará nessa transição para uma «*intentio animi*». Esta faculdade não foi alvo por parte de Agostinho de um estudo sistemático ou sequer aprofundado nas *Confissões*. A afirmação no parágrafo anterior produzida não é espelhada em qualquer afirmação da obra em análise, e apenas pode ser encontrada de modo implícito.

No XI livro é-lhe conferida um papel crucial na criação:

Não fizeste como um artífice humano, que modela um corpo a partir de outro corpo, por decisão da sua alma capaz de impor, por qualquer modo que seja, a forma que ela vê,

retém; é um acto real, na fluidez da condição presente. Mas virtualmente substancial porque se projecta na totalidade dos tempos». M. CANDIDA PACHECO, «*Tempo e Memória...*», op. cit. p. 336.

⁷⁶ Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit...*, p. 45-46.

⁷⁷ «C'est dans l'âme, donc à titre d'impression, que l'attente et la mémoire ont de l'extension. Mais l'impression n'est dans l'âme que pour autant que l'esprit «agit», c'est-à-dire attend, fait attention et se souvient». *Ibid.*, p. 46.

em si mesma, com o seu olhar interior – e como poderia ela ser capaz disto, senão porque tu a fizeste?⁷⁸.

Esta é uma indispensável faculdade na criação divina: se toda a criação é *ex-nihilo*, só através de uma infinita imaginação poderia proceder geração do mundo. Sem dúvida, e de um ponto de vista divino, a faculdade é sem margem de dúvidas a faculdade privilegiada, por exemplo, perante a Memória. Se nada existia, não poderia haver Memória do que quer que seja, pelo que tudo foi imaginado e criado simultaneamente. O mesmo não se passará de um ponto de vista antropológico.

Deveras interessante será a imediata imbricação que o doutor da igreja estabelecerá entre Imaginação e Memória através da seguinte metáfora: «e esse artífice impõe uma forma à matéria, que já existia e tinha como ser, por exemplo ao barro, ou à pedra, ou à madeira, ou ao ouro, ou a qualquer outra matéria»⁷⁹. Na produção do objecto a partir de uma qualquer matéria, o plano de execução é imaginado a partir de imagens ou ideias pré-existentes. Essa pré-existência só é possível através da Memória: «e esse artífice impõe uma forma à matéria, que já existia e tinha como ser, por exemplo ao barro, ou à pedra, ou à madeira, ou ao ouro, ou a qualquer outra matéria»⁸⁰. A geração de imagens ou ideias não existentes, só é possível no homem por recorrência a outras previamente existentes⁸¹. À Memória, ainda que em conexão com a Imaginação, é conferida o papel de *expeetatio*, ou seja, antecipação face a acontecimentos futuros. Essa antecipação é produzida pela imaginação de um tempo futuro a partir de imagens de um tempo

⁷⁸ S. AGOSTINHO, *Confissões...*, Livro X, V, 7, p. 553.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, Livro XI, XVIII, 23, p. 575.

⁸¹ «The reproductive exercises of imagination will clearly be dependent on memory, in so far as that kind of imagination involves a conscious reactivation of images or phantasiae stored in the memory». G. O'DALY. «Augustine's ...», op. cit., p.108.

passado. A noção de «pertença» é aqui vital para qualquer antecipação futura.

A Imaginação humana não pode aqui ser considerada uma faculdade de pleno direito, mas antes uma “sub-faculdade” ou uma região da Memória⁸², que manifestamente o santo tem dificuldade de compreender e explicar o processo: «Se é semelhante a explicação também da predição do futuro, de tal forma que sejam tornadas presentes, como já existentes, as imagens das coisas que ainda não existem, confesso-te, meu Deus, que não sei»⁸³.

Temos então uma visão presente, que, por recurso ao depósito dos afectos passadas impressas na Memória, pode, numa volição do espírito pelo recurso à Memória e à Imaginação, antecipar o futuro: «portanto, as coisas futuras ainda não existem e, se ainda não existem, não existem, e, se não existem, não podem ser vistas de forma alguma; mas podem ser preditas a partir das coisas presentes, que já existem e se vêem»⁸⁴. Esta antecipação é sempre intencional enquanto movimento activo e projectivo da Memória, unificador da sua dispersão, estendendo-se do que foi para o que há-de (ou não) vir a ser, pré-anunciando-o⁸⁵.

III - PERDÃO NA UNIFICAÇÃO TEMPORAL ATRAVÉS DA MEMÓRIA

Neste terceiro e último capítulo das nossas investigações ter-se-á a presunção de demonstrar o verdadeiro sentido das *Confissões*, e a referida «agenda» agostiniana. O porquê do estudo meticuloso do tempo, e as relações estabelecidas na Memória. O perdão é de facto o sentido da obra, e, num sentido mais

⁸² «Augustine insists no less strongly on the dependence of creative imagination on memory». *Ibid.*

⁸³ S. AGOSTINHO. «*Confissões...*», op. cit., livro XI, XVIII, 23, p. 575.

⁸⁴ *Ibid.*, Livro XI, XVIII, 24, p. 577.

⁸⁵ Cf. P. RICOEUR. «*Temps et récit...*», op.cit., p.31s.

abrangente, o sentido existencial do santo. Num trânsito complexo entre tempo, Memória e, agora perdão, compreendemos o projecto antropológico de Agostinho, não apenas em termos filosóficos, mas, sobretudo, existenciais: «Revelarei, pois, a tais pessoas, a quem me mandas servir, não quem fui, mas quem já sou e quem ainda sou»⁸⁶.

• O QUE É O PERDÃO?

É seguramente empresa tortuosa tentar definir o vocábulo. Não sendo propriamente um sentimento, não é possível aceder a ele sem ser pela via sensitiva. Não sendo uma ideia, implica necessariamente um movimento racional de operacionalização de uma conversão, face a uma acção pela qual se penitencia, ou se confere o perdão. Talvez a palavra processo possa melhor caracterizar o perdão. No interior das nossas investigações concluímos que é de boa sorte atentar no exemplo do santo e observar o seu processo de conversão, enquanto busca do perdão divino, para tentar melhor compreender o vocábulo.

Em determinada altura da sua vida, que expõe no IV livro das suas *Confissões*, o santo, num exame de consciência operado às memórias do seu passado, é assaltado por uma verdadeira crise de choro, compadecendo-se pela indigência encontrada: Quando, do mais íntimo recôndito da minha alma, uma profunda meditação arrancou e acumulou toda a minha miséria diante do olhar do meu coração, desencadeou-se uma enorme tempestade, que trazia uma enorme chuva de lágrimas⁸⁷. Não podemos ainda falar de arrependimento, pois também duvidamos que este termo seja em si um sentimento, pois, como veremos, implica necessariamente uma acção. Dizemos antes que o santo sentiu verdadeiros remorsos

⁸⁶ S. AGOSTINHO. *Confissões*, op. cit., Livro X, IV, 6, p.445.

⁸⁷ *Ibid.*, Livro VIII, XII,28, p. 367.

pelos actos praticados contra Deus. Ainda que tenha presenteado à consciência episódios dispersos da Memória, esta unifica-os no sentido de projectar um sentido nas lembranças fornecidas, e esse sentido consistia em consciencializar o espírito das realidades passadas: as faltas cometidas, julgadas por um padrão de consciência moral íntimo. O resultado sensitivo é expresso pelo próprio corpo pelas lágrimas, enquanto catarse do mal sentido. Mas ainda estamos muito longe do perdão, ainda que este é o seu primeiro passo: a tomada de consciência de um passado penoso e consequente contrição perante o mesmo.

Um segundo passo, que não se segue de modo necessário, uma vez que implica uma volição activa do espírito, ainda que obrigatoriamente movido pela afeição, prende-se com o arrependimento. É o querer voltar atrás para apagar o mal cometido e que leva necessariamente o ofensor ao ofendido: «E tu, Senhor, até quando? Até quando, Senhor, estarás irado para sempre? Não te lembres das nossas antigas iniquidades. Pois sentia que elas ainda me prendiam»⁸⁸. Ainda que a diferença não seja pacífica distingue-se remorso de arrependimento pela atitude interior. O primeiro fechado em si não leva o homem a qualquer mudança ou aplicação para remediar o mal cometido. Pelo contrário o arrependimento transforma o homem, incute nele o desejo de mudança, em primeiro lugar perante o ofendido pedindo-lhe perdão, ou seja, pedindo-lhe a restituição de um dom perdido (etimologia latina da palavra) numa relação cortada. Da parte do ofensor nada mais pode fazer.

O terceiro passo, para uma efectivação do perdão, é obrigatoriamente tomado pelo ofendido, pois só ele pode, ou não, perdoar⁸⁹. No caso de Agostinho o perdão estava assegurado à

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ «Ora, quem se mete pelo caminho do pedido de perdão deve estar pronto a escutar uma palavra de recusa. Entrar na atmosfera do perdão é aceitar medir-se

partida pela fé na misericórdia divina do cristão, na relação vertical que com o Criador estabelece. O mesmo não pode ser afirmado sobre as relações horizontais, ou seja, quando o ofendido é outro homem. De uma forma ou de outra é sempre uma dádiva gratuita que não pode compreender qualquer cedência.

Por último, o perdão, quando verdadeiro, leva sempre a uma conversão, uma atitude de mudança interior, ou, no mínimo, a um esforço continuado para alcançar a referida mudança: «Pois converteste-me a ti, de tal modo que já não procurava esposa, nem nenhuma esperança deste mundo, estando de pé naquela régua da fé na qual tantos anos antes tu me tinhas mostrado a ela [...]»⁹⁰. Em linguagem cristã «cada árvore conhece-se pelo seu fruto»⁹¹, se o perdão for verdadeiro o ofensor tudo fará para reparar o mal perante o ofendido, convertendo o fruto da ofensa em dom.

Não se deve em caso algum confundir o perdão com o vulgar pedido de desculpa, instituído num quadro legal ou mesmo jurídico. Perdoar implica quebrar estes quadros de racionalidade humana, ultrapassar sentimentos de rancor e ódio, para se abrir ao outro na sua plenitude, aceitando-o, não esquecendo. Perdoar não é então esquecer o mal sofrido, mas antes aceitá-lo, integrá-lo e ultrapassá-lo. Ainda a dádiva do perdão não possa ser compreendida num quadro estritamente racional, também ninguém

com a possibilidade sempre aberta do imperdoável. Perdão pedido não é perdão a que se tem direito [devido]». Paul Ricœur, «O perdão pode curar?» in: FERNANDA HENRIQUES (org.), *Paul Ricœur e a Simbólica do Mal*. Edições Afrontamento, Lisboa, 2005, p. 39 [o texto “O perdão pode curar?”, de onde se retiram as citações é da autoria do filósofo francês e remete para uma conferência por ele proferida no Templo da Estrela, na série «Dieu est-il crédible», tendo o título sido atribuído pelos seus organizadores].

⁹⁰ S. AGOSTINHO, *Confissões*, Livro VIII, XII, 30 (p. 371). – Por “Ela”, entenda-se Santa Mónica, mãe do filósofo em estudo.

⁹¹ *Lc.* 6, 43. AAVV, *Bíblia Sagrada*, 18.^a edição, Difusora Bíblica, Lisboa, 1995, p. 1370.

pode perdoar se em primeiro lugar não compreender a ofensa, e o quadro subjacente ao mesmo, este é um esforço intelectual⁹².

Ao atingir o perdão de Deus, Agostinho concretiza o seu desejo de pacificação interior. O âmago e propósito das *Confissões* materializa-se neste ponto. O livro em si é a prova de uma reconversão do santo, numa clara e manifesta mudança interior: «Aquele que, chamado por ti, seguiu a tua voz e evitou aquelas coisas que lendo, me vê recordar e confessar, não se ria de eu, doente, ser sarado pelo médico [...]»⁹³.

• A MEMÓRIA COMO VIA PARA O PERDÃO

A Memória desempenha um papel fundamental no «processo» do perdão. Em linguagem agostiniana é nela que se condensam todas as afecções desordenadas e só ela as pode levar a à consciência. Só pela Memória, na filosofia agostiniana, a consciência pode tomar o dolo pelas suas acções passadas e arrepender-se do mesmo pela força da lembrança. É curioso aqui que as lembranças de actos passados, sejam causas de constrangimentos presentes. Se no capítulo anterior era referido que a Memória é depósito de afecções passadas após as ter «desafectado» primeiro – ninguém, segundo o mestre, pode sentir a dor que sentiu no passado ainda que consiga reconstituir espacialmente pela lembrança o episódio – aqui passa-se o contrário pois que as lembranças do passado podem, à luz de uma nova visão do presente, condicionar novos afectos.

Digamos que neste ponto podemos falar de retroactividade afectiva: quando o santo narra nas suas *Confissões*, os pecados da vida passada, estas acções apenas são sentidas no presente, o que

⁹² «A herança moral deste tipo de pensamento que está sempre pronto a «reconhecer» como base para “perdoar”, justamente “porque não esquece”». CARLOS SILVA, «Coerências pensantes...», op. cit., p. 253.

⁹³ S. AGOSTINHO, *Confissões*, op.cit., Livro II, VII, 15, p. 75.

implica uma mudança de um padrão de consciência, alterada por influência externa, no caso, por uma vivência mais «aguda», uma vez que nunca o renunciou, do cristianismo.

Ainda no interior da Memória como retroversão de afectos, podemos observar que a Memória tem aqui um uso crítico. A consciência presente não se limita a observar passivamente o material que lhe é levado pela Memória, pelo contrário, é necessário fazer um uso crítico da Memória de modo a compreender e perceber o tempo passado⁹⁴. A Memória é assim transformada, não na sua matéria em si, mas pelas novas mundividências presentes.

Por aqui se compreender que perdoar nunca pode ser esquecer. Pelo menos, na expressão de Ricoeur, um esquecer passivo, à maneira da lassidão. Pelo contrário, do trabalho estabelecido entre a visão presente da consciência, com as lembranças desordenadas do passado, poder-se-á chegar a um ponto de pacificação interior, seja da parte de quem perdoa, seja da parte de quem é perdoado. Fala-se agora de um esquecimento activo, uma vez que foi fruto do labor exposto e qualquer Memória que daí advenha foi verdadeiramente desafectada daqueles sentimentos desordenados, que inquietavam o espírito⁹⁵.

Todo este processo é iminente narrativo no sentido em que se passa o «filme» de um passado existencial com que hermeneuticamente se pretende dialogar. A narração mais fidedigna possível, permitirá levar as lembranças à linguagem, subentendo esta ao crivo de uma razão desocultadora de afectos,

⁹⁴ «Daí a questão: o que é que, nesta circunstância histórica, corresponderia àquilo que Freud denominou trabalho de lembrança? Não hesito em responder: um uso crítico da Memória». PAUL RICOEUR, «O perdão pode curar?»,..., p. 37.

⁹⁵ «É nos antípodas deste esquecimento de fuga que será preciso colocar o esquecimento activo, libertador, que seria como que a contrapartida e o complemento do trabalho de lembrança». *Ibid.*, p. 39.

razões ou sentidos obscuros, que possam de algum modo obstaculizar o processo de pacificação interior⁹⁶.

Tempo e Memória são aqui a medida do encontro do perdão: «Eis quanto me alonguei na minha memória, procurando-te, Senhor, e não te encontrei fora dela»⁹⁷. As *Confissões* são então o narrativo espaço por excelência, para ordenar, a partir do tempo passado, as lembranças desordenadas, no interior de uma linguagem presente.

A UNIFICAÇÃO DO TEMPO NO SENTIMENTO DO PERDÃO

«Eis o meu coração, ó meu Deus, ei-lo por dentro; vê porque me lembro, tu, minha esperança que me purificais da impureza de tais afeições, dirigindo para ti os meus olhos e libertando da armadilha dos meus pés»⁹⁸. Na presente citação Agostinho sintetiza o itinerário da sua alma para Deus, num tempo interior pensado a partir da relação dos seus três êxtases temporais: é perdoado porque do passado subjaz uma Memória ordenada, para um presente consciente dessa mesma realidade que se projecta num futuro para manter e dispor essa mesma situação num contínuo “*Magnificat*” pelo perdão concedido. A Memória é sempre a sua Memória de um perdão que nela lhe permite encontrar-se plenamente com Deus.

O perdão ganha verdadeira dimensão de «máquina do tempo»⁹⁹, tem a possibilidade de se deslocar a cada um dos três

⁹⁶ «É, pois, ao nível da narrativa que se exerce primeiro o trabalho de lembrança. E a crítica ainda agora evocada parece-me consistir no cuidado em contar a outrem as histórias do passado, em contá-las também do ponto de vista do outro – outro, meu amigo ou adversário». *Ibid.*, p. 37.

⁹⁷ S. AGOSTINHO. *Confissões...*, op. cit., Livro X, XXIV, 35, p. 489.

⁹⁸ *Ibid.*, livro IV, VI, 11, pp. 135-137.

⁹⁹ A ideia expressa não é nossa. Foi ouvida em tempo numa aula de Filosofia Moderna, na Faculdade de Filosofia de Braga (U.C.P.) do professor José

êxtases temporais. Procurará exercer um trabalho de recuperação do dom perdido no passado, para o projectar numa esperança futura. O futuro é a medida de transformação de um passado, através de uma consciência presente contrita. A sinceridade do acto é indispensável para o seu sucesso. Apenas e só através de uma narrativa verdadeira, fruto de um trabalho honesto desenvolvido pela Memória, se poderá obter uma linguagem verdadeira, a partir da qual a confissão é produzida. Honesto, verdadeiro e sincero, são valores interiores de cada um, cuja concretização se verá pelos frutos que produz, como vimos anteriormente nesta investigação.

O trabalho hermenêutico desenvolvido por Agostinho nas suas *Confissões* tem o seu criador como interlocutor privilegiado, com uma dupla função. É simultaneamente ofendido, e parte do ofensor, pois com este desenvolverá um trabalho de «cura» espiritual em termos da salvação concedida por Ele no perdão que atribui. É Ele que confere o padrão de verdade a partir do qual se desenvolve todo o processo. No entanto é possível, como também vimos anteriormente, horizontalizar o processo. O perdão pode curar mesmo os ateus, pois que não é seguramente um processo restrito aos crentes. Pelo contrário está aberto a todos quantos se disponham a um diálogo interior, numa tomada de consciência das pesarasas lembranças do passado, para com elas se pacificar através de uma esperança de cura projectada num futuro já de si modificado, em virtude de um eu presente convertido a uma nova realidade¹⁰⁰.

Compreender, Perdoar e Esquecer afiguram-se como os traços orientadores do processo que temos vindo a descrever.

Henrique Silveira de Brito. Desconhecendo-se se a ideia é dele ou terá citado alguém.

¹⁰⁰ «O nó da duração interior assumida, reconstruída, está na vontade que reduz e unifica a distensão, referenciando-a». M. CÂNDIDA PACHECO, «*Tempo e Memória...*», op. cit., p. 335.

Compreender consiste aqui, num momento posterior ao acto, numa tomada de consciência do mesmo em toda a sua abrangência, e, sobretudo, no impacto que teve sobre o outro, algo que a acção passada ou não tomou em consideração, ou intencionalmente o infligiu. De qualquer modo existe sempre e necessariamente, uma mudança na «frene». Esta é determinada por uma mundividência alterada, por uma consciência moral que o impele à dor pelo(s) acto(s) cometido(s). Compreender é então entrar num processo hermenêutico que, através da análise da narrativa passada, por recurso a uma linguagem necessariamente alterada pelas razões apontadas – nova mundividência, impelem o ofensor para o lugar da culpa e da dor por interposta acção praticada sobre o outro. Do ponto de vista do ofendido, a compreensão é o caminho de libertação, quando atingido, pela inclusão da acção contra si tomada no seu quadro significativo. Implica também um esforço hermenêutico de alteridade e contextualização. Num e noutro agente do processo opera-se uma cura da memória, no seu já referido uso crítico.

Perdoar é o passo lógico de quem se determina pela libertação do sentimento de culpa. Condói-se, não pelo acto em si, por uma mancha de culpa ou «orgulho ferido» por uma má prática, mas porque, à *posteriori*, num movimento empático, «sente a dor do outro como sua». Cabe então ao ofendido anuir, ou não, a esta vontade de «re-ligar» uma relação ferida ou mesmo morta. Perdoar nunca é, neste contexto, uma atitude racional. A compreensão da acção não leva a esta dádiva. Quem a dá não o faz por outro motivo que não a mera gratuidade. Se o perdão vertical, de Deus a Agostinho, se encerra num mistério que escapa a uma qualquer demonstração ético-moral, pois nunca é merecido, o perdão horizontal, entre iguais, não é menos misterioso. Quem o pede nunca o merece. Aquele que compreende as razões ocultas do mal que sobre ele foi cometido, não fica em caso algum obrigado a

perdoar, mesmo que seja solicitado para tal. O conferir dessa dádiva é sempre uma atitude independente da compreensão, embora com ela necessariamente se relacione com ela, pois ninguém pode perdoar o que não compreendeu.

Não se esquece o quadro espaço-temporal da acção. Ou seja, o acto cometido ou até a dor que ele causou. Nos dois agentes é esquecido o sentimento de dor presente à consciência. No futuro, através de um trabalho do passado com o presente, o acto não passará de uma recordação a não repetir, enquanto âmago de uma necessária conversão: o intencional, mas não garantido, “nunca mais”.

O REGRESSO DO FILHO PRÓDIGO¹⁰¹

O título deste capítulo conclusivo dos nossos trabalhos resume admiravelmente a obra de referência desta investigação. Agostinho tem bem consciência disso quando afirma: «onde estavas pois, para mim, nessa altura, e a que distância? Eu peregrinava longe de ti, excluído até das bolotas dos porcos que eu apascentava com bolotas»¹⁰². O itinerário das *Confissões* segue perfeitamente a parábola de Cristo¹⁰³, explicitamente nos seus nove primeiros livros, sendo que os restantes quatro acabam por ser uma fundamentação filosófica do exposto anteriormente, numa plêiade assistemática de questões nem sempre resolvidas. Todo o percurso rodopia em torno de um *ter ido para casa*, e de *já lá estar*, no fundo esta foi a demanda existencial da sua vida, e apenas e só

¹⁰¹ A metáfora com que se compara as *Confissões* à parábola do *Regresso do filho pródigo* foi desenvolvida por N. J. KNAUER em: «Peregrinatio animae. Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen» in: *Hermès*, 1957, 85, p. 216-248. op. cit., in: MANUEL COSTA FREITAS, Introdução a Santo Agostinho, *Confissões*, 2.ª edição, I.N.C.M., Lisboa, 2004, pp. XIII a XIV.

¹⁰² *Ibid.*, livro III, VI, 11, p. 99.

¹⁰³ Cf. *Lc.* 15, 11-32. AAVV, *Bíblia Sagrada...*, p. 1386s.

através do «processo» do perdão pôde Agostinho ter chegado a um sítio, de onde terá dúvidas se já lá não esteve.

Eventualmente este é um primeiro «nó solto» do livro que queremos apontar: a incapacidade de tomar uma posição firme sobre a essência da alma, eterna ou imortal? O próprio já o havia admitido em escritos anteriores: «Que coisa de seguro consegui eu, de facto, se até hoje hesito e vacilo quanto ao problema da alma?»¹⁰⁴. O choque entre uma mundividência helénica, da qual brota o seu pensar filosófico, com a mundividência judaico-cristã, nesta questão bloqueou-o. Para os gregos, mormente Platão, a alma é eterna imortal, ao passo que no cristianismo a alma é vista como uma criação no momento da concepção de cada homem, ainda que imortal. Implicitamente, como já narramos, o santo parece apontar a via cristã.

A metáfora de “*distentio animi*” e a originalidade, ainda que Aristóteles tenha chegado a conclusões muito semelhantes, do tempo interior, permitiu-lhe fugir a diversas aporias, ressaltando como a principal «o que é o tempo». Nunca o toma verdadeiramente enquanto objecto de reflexão ontológica. É nossa convicção que fará do tempo não apenas o veículo de distensão das afecções da alma, mas coloca-o também ele como uma afecção em si. Sofremos o tempo que trespassa o espírito, o «processo» do perdão é bem prova disto.

Por último, já fora do âmbito agostiniano, seria importante que hodiernamente a realização de uma profunda reflexão sobre o «processo» do perdão. Durante muitos séculos foi autenticamente feudo da religião, sobretudo da religião cristã (ainda que outras, como o Budismo, não sejam estranhas ao conceito). Mesmo hoje, não apenas em termos populares, mas também em alguns meios académicos, ainda se «atira» a questão para o domínio do sagrado.

¹⁰⁴ SANTO AGOSTINHO, *Diálogo...*, op. cit., p.29.

Urge então, repetindo o anteriormente dito, repensar uma horizontalização do «processo» do perdão, numa perspectiva dessecularizada.