

NILO CÉSAR BATISTA DA SILVA¹

DESIDERIUM DEI

Os Degraus da Alma e Aprendizagem do Homem Interior

Resumo: O presente artigo estabelece uma relação entre traços do pensamento de Agostinho de Hipona e o estoicismo. A doutrina de Agostinho sobre as paixões da alma integra elementos da ética e da lógica estoica e, sobretudo, do pensamento tardo-antigo representado por Séneca e Cícero, utilizando-os como elementos de aproximação à abordagem antropológica dos afetos e das paixões na natureza humana. Um aspeto fundamental do estoicismo é a crença de que é impossível para o homem encontrar regras de conduta ou alcançar a felicidade sem se apoiar em uma conceção do universo determinada pela razão ou *logos*. Inversamente, Agostinho enfatiza a função do livre arbítrio e da graça de Deus como elementos preponderantes na capacidade humana de sobrepor-se às paixões e ordená-las para a razão. Séneca e Agostinho defendem a função da vontade na orientação das paixões para a razão, verificando-se a influência do filósofo romano no pensamento do hiponense.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona, estoicismo, paixões da alma, vida feliz, livre arbítrio.

Abstract: This article is focused on some aspects regarding the doctrines on the emotions in the Augustinian thought and the stoicism. The Augustinian doctrine on emotions integrates elements of stoic Ethics and Logic, especially those stating by Seneca and Cicero. Stoicism states that human beings cannot find rules of conduct or achieve happiness without rooting their actions on rational principles, according with the universal *logos*. On the other hand, Augustine emphasizes the role of free will and of the grace of God in ordering emotions according to the final end of man. As Seneca and Augustine both state the role of the will in ordering emotions to rational principles, in this paper we ascertain the influence of the former in the doctrines of the latter regarding the doctrine on emotions.

Keywords: Augustine of Hippo; Stoicism; Emotions, Happiness, Free Will.

¹ Universidade Federal de Sergipe. E-mail: nilobsilva@gmail.com

Introdução

O princípio de vida interior é regularmente tratado por Agostinho como pressuposto universal para o exercício da ascese na alma humana. Desde os gregos, a ascese sempre significou para a história da filosofia o instrumento de superação humana, basta observar como viviam os filósofos na antiga tradição neoplatônica e estóica. Entre eles, tornava-se evidente a prática da ascese, como regra de vida para purificação, «*ataraxia*» dos desejos que atormentavam a serenidade da alma. Nesse itinerário, entendemos a ascese como um esforço de elevação espiritual para o alcance das realidades mais profundas da vida interior, da mente, onde habita a verdade. No cristianismo, a ascese, embora conserve sua raiz grega no sentido estrito, foi, no entanto, influenciada pela tradição judaico-cristã, mais propensa a exigir como requisito para tal elevação espiritual a renúncia à sensualidade e aos prazeres corpóreos. Com Agostinho de Hipona, podemos afirmar que a ascendência de sua vida ascética e mística tem o fundamento, a princípio, nas *Sagradas Escrituras*, em destaque nas *Cartas paulinas*, de onde Agostinho encontra inspiração. Também, podemos observar a importância que a filosofia neoplatônica e estóica exerce na formação mística de Agostinho e sua referência à noção de «homem interior»².

Em *Confissões* Agostinho identifica que a depuração das paixões na mente humana se dá por meio da ascese, sempre no intuito de alcançar a luz verdadeira, a beleza fulgurante, onde nela o espírito reflete a si mesmo

² A referência sobre a noção de «*homem interior*» em contraposição ao homem exterior se encontra diluído por toda obra de Agostinho, mas, circunstancialmente, identificamos algumas chaves de leitura para a compreensão mais abrangente desta categoria. Além das várias referências as *Cartas Paulinas*, nas obras de Agostinho, deparamos com afirmações próprias do Hiponense, em vários parágrafos no *De vera religione*: 26,48; 26, 49; 30, 54; 39, 72; 44, 82. Cf. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q.51 e a q.58. Cf. *De beata uita* IV, 35.

ao atingir sua pura realidade espiritual; mas só é possível, na medida em que, a alma ultrapassando os sentidos corpóreos, mergulhando-se nela mesma como em algo que lhe é co-natural, possa encontrar em si abertura e acolhimento.

1. Os degraus da alma em ascensão e a depuração de suas paixões.

No salto que se dá para a abertura entre o humano e o divino, realizado pela *mens*, a alma em sua potencialidade é capaz de realizar simultaneamente todos os seus atos. Em *De quantitate animae* Agostinho indica os degraus necessários para que se faça a transposição entre vida na exterioridade para a vida mais plena do homem interior:

Eleva então mais alto os teus olhares, e sobe ao quarto grau, onde começa a bondade e tudo o que é verdadeiramente digno de louvor. É a partir daqui, com efeito, que a alma ousa preferir-se, não somente ao corpo, que desempenha um papel no universo, mas ao próprio universo, e não considerar os bens terrenos como os seus próprios bens. [...] Nesse comportamento tão nobre da alma, o esforço faz-se sentir ainda na grande e penosa luta contra as desordens e seduções deste mundo³.

Uma vez interiorizada degrau por degrau, pelo desejo de conhecer o que é absolutamente bom, a alma segue em direção ao que há de melhor, o mais perfeito e sublime para a realidade humana, a saber, Deus. Agostinho

³ AGOSTINHO DE HIPONA, *De la cantidad del alma/De quantitate animae* IV, 33, p.462. *Obras completas de san Agustín*. 3ª ed. Bilingüe latim/español, versión, introducciones y notas de Victorino Capánaga. BAC, Madrid, 1963. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição bilíngue. No corpo do texto, nossa tradução, do castelhano. «Suspice igitur atque insili quarto gradui, ex quo bonitas incipit, atque omnis uera laudatio. Hinc enim anima se non solum suo, si quam uniuersi partem agit, sed ipsi etiam uniuerso corpori audet praeponere, bonaque eius bona sua non putare, atque potentiae pulchritudinique suae comparata discernere atque contemnere. [...] In hoc tam praeclaro actu animae inest adhuc labor, et contra huius mundi molestias atque blanditias magnus acerrimusque conflictus».

tem consciência de que o conhecimento pleno da *beatitudo* não pode ser alcançado ainda nesta vida terrena, mesmo com o esforço do homem interior em depurar as paixões. Não obstante, a *beatitudo* poderá ser desejada na medida em que a amamos apropriadamente em dignidade. De acordo com Agostinho:

A vida feliz se não se ama, não se tem. Mas se se ama e se tem a vida feliz, necessariamente que se ama, acima de tudo o mais, a vida feliz – porque é por causa dela que se tem de amar tudo o que se ama. Mas se se ama a vida tanto quanto ela é digna de ser amada (pois não é feliz quem não ama a vida feliz como ela é digna de ser amada), é impossível que quem assim a ama a não deseje eterna. Portanto, a vida, quando for eterna, então é que será feliz⁴.

Em *De civitate dei* Agostinho escreve que encontrou o segredo do bem viver no ato da boa vontade, por outro lado, compreendeu que a vontade sozinha não é capaz, porque necessita da providência divina. Portanto, desejar a vida feliz significa antes acolher a graça e conduzir o olhar «*sensus*» da alma degrau por degrau em direção ao essencial. Conforme o esforço da alma para ascender a cada degrau, Agostinho propõe para o nível mais elevado de ascense, o sexto degrau da alma, uma espécie de fenomenologia do olhar da própria alma em direção a si mesma

⁴ AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus/ De civitate Dei*. Tradução, Prefácio, Nota biográfica e transcrições, J. Dias Pereira, Lisboa, FCG, 1993. XIV, 25, p.1311. As referências feitas a esta obra seguem doravante esta edição portuguesa. Confrontamos essa tradução com o original latino reproduzido na seguinte edição: Sant'Agostino, Città di Dio «*De civitate Dei*», Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA) – Opere di Sant'Agostino (ed. Latino-Italiana) – vol. V/1 (libri I –X); V/2 (libri XI – XVIII); V/3 (libri XIX – XXII) Città Nuova Editrice, Roma, 1978 – 1991 (texto latino da Ed. Maurina confrontado com CSEL.): «Beata quippe vita si non amatur, non habetur. Porro si amatur et habetur, ceteris omnibus rebus excellentius necesse est ametur, quoniam propter hanc amandum est quidquid aliud amatur. Porro si tantum amatur, quantum amari digna est (non enim beatus est, a quo ipsa beata vita non amatur ut digna est): fieri non potest, ut eam, qui sic amat, non aeternam velit. Tunc igitur beata erit, quando aeterna».

para identificar o essencial nas realidades superiores - Deus. Diz Agostinho:

Mas este fervor, este desejo de conhecer o que é “verdadeiro e absolutamente” é a mais sublime visão da alma, a mais perfeita, a melhor, e a mais direta. É, portanto aqui o sexto grau do seu caminho. Uma coisa, efetivamente, é esta purificação do olhar da alma que o defende de todo o olhar supérfluo e temerário, de todo o espetáculo perverso; outra coisa é conservar essa pureza, consolidar essa integridade; outra coisa ainda é dirigir um olhar apropriado e sereno sobre o que deve ser contemplado. Quando não há esta purificação, o interior torna-se o lugar inapropriado para se habitar porque nele não há sossego e muito menos espaço para deleita-se do bem supremo⁵.

A partir do imenso desejo de conhecer o homem interior e alcançar a verdade, Agostinho reconhece na interioridade certa atividade governadora capaz de direcionar o viver para medida e ordem, por conseguinte, ordena a fórmula do homem interior:

[...] Reconhece, portanto, o que é a suprema conveniência: não te dirijas para fora, regressa a ti mesmo; no homem interior habita a verdade; e, se deparares com a tua natureza mutável, ultrapassa-te a ti próprio. Mas lembra que, quando te ultrapassas, transcendes a alma racional: tendes, portanto, para onde o próprio lume da razão se acende⁶.

⁵ *De quantitate animae* IV, 33, 75: «Sed haec actio, id est, appetitio intellegendi ea quae vere summeque sunt, summus aspectus est animae, quo perfectiorem, meliorem rectioremque non habet. Sextus ergo erit iste gradus actionis: aliud est enim mundari oculum ipsum animae, ne frustra et temere aspiciat, et prave videat; aliud ipsam custodire atque firmare sanitatem; aliud iam serenum atque rectum aspectum in id quod videndum est, dirigere».

⁶ AGOSTINHO DE HIPONA, *A Verdadeira religião/De uera religione*, 39, 72, Tradução bilíngue português/latim, Paula Oliveira e Silva e Manuel Ramos, Edições Afrontamento, 2012, p.140. Toda referência feita a esta obra segue doravante esta edição. Texto latino: «Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat ueritas; Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et te ipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur».

Não obstante, em *De uera religione* convoca a desabituar dos vícios e retornar à primeira beleza que só poderá ser encontrada no interior de cada ser humano. O homem interior é um aprendizado contínuo, se faz através da assimilação e do discernimento, de fato quando a aprendizagem «*disciplina*», é boa não pode aprender o mal, se não o bem⁷. Resta saber como se dá a aprendizagem do homem interior. Em *De magistro*⁸ Agostinho identifica que, além de haver no exterior da alma uma espécie de signos que a convida a reentrar em si mesmo para consultar a verdade, também necessita do auxílio do *mestre interior* para acessar na mente ao conhecimento de Deus. Os espíritos disciplinados pela sabedoria recebem «certa admoestação que age em nós para que nos lembremos de Deus, para que O procuremos, O desejemos uma vez expulsa toda a altivez, emana até nós da própria fonte da verdade. Aquele sol misterioso enche de brilho as nossas almas»⁹. Em seus *Solilóquios*, Agostinho afirma vigorosamente que a sua tarefa consiste em conhecer a Deus e a alma, conhecer a alma pressupõe o conhecimento de si mesmo¹⁰, a *conditio sine qua non* para o conhecimento de si consiste em nutrir-se do homem interior pois de acordo com Agostinho, Deus e a verdade se encontram nesse lugar.

⁷ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *Diálogo sobre o livre arbítrio* II, 1, 6. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001, p.93. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição bilingue português/latim com a sigla LA.

⁸ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *O Mestre/De magistro*, notas introdutórias de Maria Leonor Xavier, Porto Editora, Porto, 1995, pp. 49-50.

⁹ AGOSTINHO DE HIPONA, *Diálogo sobre a Felicidade/De beata uita* IV, 38, p.87. Edição bilingue. Tradução do original latino, introdução e notas por Mário Santiago de Carvalho, 2ª ed., Edições 70, Lisboa, 2010, p.87. As referências feitas a esta obra seguem doravante esta edição. Texto latino: «Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut deum recordemur, ut eum queremus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit».

¹⁰ Cf. *Solilóquia* I, 2,7.

Antes, nos escritos do *Contra Acadêmicos*, Agostinho já anunciava que aos poucos retornava para dentro de si mesmo. De fato, a vida exterior pautada por aquilo que aparentemente enfeitava a sua alma foi perdendo o encanto, era à força do homem interior que sobrepunha ao homem exterior: «Que me importavam então a honraria, a ostentação humana, o vão desejo de fama, e finalmente as prisões da vida carnal e mortal? Rapidamente voltava a mim mesmo. Confesso que olhei quase de relance para aquela religião em que vivera desde criança, e me penetrava até a medula»¹¹.

A partir desta constatação a busca da ordem na vida interior se intensificava a cada vez mais, a fim de alcançar o nível cognitivo para subir a escala das ciências e assim obter a Verdade. A própria dedicação de Agostinho à filosofia consiste no desenvolvimento ascético da alma em busca de purificação da mente e de interiorização, assim o afirma no trecho de *Contra Acadêmicos*.

E agora que enfim me alegro no meu ócio, quebrado o elo de desejos vãos, sacudido o peso de cuidados mortos, respiro, reentro em mim; agora que procuro ardentemente a verdade que começo a encontrar, e espero chegar ao máximo de essa medida, tu animaste, tu impeliste, tu realizaste. [...] Quando te expus o íntimo impulso da minha alma e afirmei veemente e repetidamente que só considerava fortuna próspera a que me permitisse entregar à filosofia, e vida feliz a vida assim vivida¹².

¹¹ AGOSTINHO DE HIPONA, *Contra os acadêmicos, diálogo em três livros*, II, 2,5. Tradução de Vieira de Almeida, Ed. Atlântida, Coimbra, 1957, p.76. Toda referência a esta obra segue doravante a esta edição. Texto latino: «Quis-me tunc honor, quae hominum pompa, quae inanis famae cupiditas, quod denique huius mortalis vitae fomentum atque retinaculum commovebat? Prorsus totus in me cursim redibam. Respexi tamen, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est, et medullitus implicata».

¹² AGOSTINHO DE HIPONA, *Contra Acadêmicos* II, 2,4, p.76: «Postremo quidquid de otio meo modo gaudeo; quod a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi, quod depositis oneribus mortuarum curarum, respiro, respisco, redeo ad me; quod quaero intentissimus veritatem, quod invenire iam ingredior, quod me ad summum ipsum modum perventurum esse confido; tu animasti, tu impulisti, tu

A tarefa que a vida impõe ao Hiponense a partir das primeiras experiências do retiro de Cassiciaco é encontrar a Verdade, não obstante, a via de acesso é a contemplação e reflexão das *Sagradas Escrituras*, adicionadas das leituras filosóficas neoplatônicas e estoicas, as quais darão suporte para o seu processo de conversão, assim o descreve o próprio Hiponense em *Confissões*. O homem interior participa conscienciosamente da vida exterior, isto é, não só o corpo, assim como também certos aspectos de nossa alma pertencem ao homem exterior. A alma em suas inquietações é conduzida de fora para dentro de si mesma, porém não se encastela em seu interior, nem se reconcentra solipsisticamente em si. Antes, ela se abre para o alto. Abertura e interioridade o conduzem a Unidade, este é o ponto decisivo para compreensão de vida interior.

A doutrina agostiniana em busca da interioridade não desconhece nem desconsidera o mundo exterior, antes o toma como referência para se posicionar, todavia servindo-se abundantemente da linguagem que expressa à experiência e as vivências das realidades sensíveis. «O homem interior renasce dia a dia, enquanto o homem exterior vai se corrompendo, o homem interior, porém, contempla o homem exterior, e comparando-se a ele, acha-o feio»¹³.

A boa disposição da alma, purificada por um desejo mais nobre, elimina muitos apetites relacionados aos movimentos interiores. Assim a razão na sua mais plena função recebe de um «sentido interior» o comando para conduzir a mente no itinerário para a verdade; o qual supõe uma

fecisti. Cuius autem minister fueris, plus adhuc fide concepi, quam ratione comprehendi. Nam cum praesens praesenti tibi exposuissem interiores motus animi mei, vehementerque ac saepius assererem, nullam mihi videri prosperam fortunam, nisi quae otium philosophandi daret; nullam beatam vitam, nisi qua in philosophia viveretur».

¹³ *De uera religione* 40, 74, p.143: «Ita renascitur interior homo, et exterior corruptitur de die in diem. Sed interior exteriorem respicit, et in sua comparatione foedum videt».

conversão na mente das realidades inferiores para as superiores, fato que dependerá especificamente da vontade humana e da graça¹⁴. Esse «sentido interior» no homem se destaca pela percepção, reflexão e o processamento das realidades reunidas na mente. A razão mesma na sua faculdade própria de comando das realidades interiores, todavia pode se apresentar em dificuldades de lidar com os sentidos corpóreos, onde muitas vezes a vida pode se apresentar com mais evidência, paixão e fulgor. Mas, se for guardada a lei da harmonia e da ordem, podemos ver resplandecer no espírito a luz da Verdade que ilumina o nosso ser. Visto que a ordem constitui-se como princípio intrínseco ao homem interior, «pois nada de ordenado deixa de ser belo»¹⁵.

Em *De ordine*, Agostinho no colóquio sobre o problema da ordem em relação às vicissitudes humanas, acusa os homens pelo erro em não perceberem e seguirem a ordem, donde possibilita a melhor compreensão de si mesmos, e ressalta que:

A razão principal deste erro é que o homem é para si mesmo um desconhecido. Contudo, para que este se conheça, há-de dar-se ao trabalho, com grande persistência, de se afastar dos sentidos, de recolher o espírito para si mesmo e de conservá-lo em si próprio. A

¹⁴ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade/ De Trinitate* X, 11, 18, p.707-708. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, introdução e notas J. M. da Silva Rosa, D.L. Dias – J. Beato – M.C.C.-M.S. Pimentel, Paulinas, Lisboa, 2007. Toda referência a esta obra segue doravante a esta edição bilíngue latim/português. No Livro X, em *De Trinitate* Agostinho escreve sobre a vida trinitária da mente humana: « [...] a memória, inteligência e vontade, são uma coisa só, na medida em que são uma única vida, uma única mente, uma única essência; e qualquer outra coisa que seja dita cada uma delas em relação a si mesma, é dita também conjuntamente, não no plural, mas no singular. Mas são três na medida em que são referidas umas às outras reciprocamente. [...] De facto eu recordo-me de que tenho memória, e inteligência, e vontade; e compreendo que compreendo, e quero, e recordo; e quero querer, e recordar, e compreender; e recordo ao mesmo tempo toda a minha memória, e inteligência, e vontade ».

¹⁵ *De uera religione* 41, 77, p.141: «Nec miremur quod adhuc pulchritudines nomino: nihil enim est ordinatum, quod non sit pulchrum; et, sicut ait Apostolus, *omnis ordo a Deo est*» (Rm 13,1.).

tal ponto só chegam os que se retiram para a solidão ou os que, pelas artes liberais, curam certas chagas das opiniões que o decurso da vida cotidiana inflige¹⁶.

Recolher o espírito para si mesmo possibilita a renovação espiritual da mente e por sua vez a posse da Sabedoria. Agostinho considera sábio aquele que a alcança a Verdade, isto é, aos que estão pacificadas, uma vez subjugadas todas as paixões ao reino da mente.¹⁷ Ora, se é pela razão que compreendemos e distinguimos todas as realidades, assim como as paixões que podem ser benévolas ou malélicas, deve, portanto existir no cerne da «razão» algum sentido interior capaz de julgar as realidades diversas e conhecer as realidades espirituais.

No *Comentário Literal ao Livro do Génesis*, Agostinho diz que o termo «espiritual» se diz de vários modos, também se diz espírito a própria mente racional, onde se caracteriza como que o olho da alma, e na qual está guardada à imagem e o conhecimento de Deus¹⁸. De fato, com o olhar da mente, aproximamo-nos da noção de eternidade e afastamo-nos de toda e

¹⁶ AGOSTINHO DE HIPONA, *Diálogo sobre a ordem/De ordine* I, 1,3 p.91. CCL 29, W.M. Green, Brepols, Turnhout, 1970, p.89-137. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2000. «Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus, et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas vitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt, aut liberalibus medicant disciplinis».

¹⁷ Cf. LA, I, 9, 19, p.113. A noção de domínio das paixões pela razão, que ocorre nos primeiros diálogos, na qual se aproxima da doutrina dos estoicos, é substituída, ou modificada por Agostinho pela doutrina da graça da Providência divina, porque a desordem causada na alma pelas paixões está associada à perversão da vontade. De acordo com Agostinho, como o domínio se manifesta na alma, não descobrimos outro nome diferente para lhe dar a não ser razão «ratio» a qual depois recordámos que se chamava também mente ou espírito. Mas, se uma coisa é a razão e outra a mente pelo menos é certo que só a mente se pode servir da razão.

¹⁸ Cf. *De Genesi ad litteram*, VII, 18, 24, p.541. SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral en douze livres*. I-VII ; VIII- XII. Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Salignac. Études Augustiniennes, Paris, 2001.

qualquer ideia de efemeridade para consoante posse da Verdade e assim contemplar o Imutável, o Uno.

Na doutrina da tríplice visão fundamentada por Agostinho no Livro XII do *Comentário literal ao Gênesis* destaca-se o conceito de «olhos da alma» ou «visões da alma», termo usado no latim para dizer, *acie mentis*, isto é, designar um tipo de visão própria do homem interior¹⁹. No *liber duodecimus* do *De Genesi ad Litteram*, Agostinho explica esta doutrina da «*acie mentis*» classificando-a especificamente em três classes de visões, a corporal, espiritual e a intelectual, essa visão é o olhar da mente pelo qual se contempla o próprio amor, compreende as realidades que não têm imagens semelhantes a ela. A mente enxerga a si mesma pelo reflexo da luz interior, emanada do altíssimo, fonte da luz Verdadeira:

Portanto, chamaremos “visão corporal” ao primeiro, porque se percebe pelo corpo e se manifesta aos sentidos corporais. A segunda, chamaremos “visão espiritual”, pois tudo o que não é corpo e, contudo, é alguma coisa, chama-se corretamente espírito. E certamente a imagem de um corpo ausente não é corpo, embora seja semelhante ao corpo, e também não o é esse mesmo olhar pelo qual é vista. A terceira visão denomina-se “intelectual”, porque procede

¹⁹ De acordo com estudos realizados Frederick VAN FLETEREN, «o termo «*acie mentis*» se encuentra no raras veces en las obras de Agustín. Términos o expresiones equivalentes, como *oculus mentis* (el ojo del alma), *acies animi* o *animae* (mirada del alma), *acies cordis* (mirada del corazón) e *intellectus* (intelecto) aparecen incluso con mayor frecuencia. En las obras de Agustín, *acies mentis* tiene un significado técnico: el intelecto humano, en su más elevado acto o función de intuir la verdad. *Acies mentis* es lo equivalente de la visión intelectual por la cual los seres humanos intuyen directamente la verdad». Cf. *Conf.* 7, 1,1 e também em *Conf.* 7, 8, 12. «En Agustín, *acies mentis* es una expresión asociada frecuentemente con la ascensión del alma a Dios». Cf. Frederick VAN FLETEREN, «*Acies Mentis*» in A. Fitzgerald (ed.) *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*. Traducción del inglés por Constantino Ruiz-Garrido, Monte Carmelo, Madrid, 2001, p.1352.

do “intelecto”. Porque chamar-lhe mental, que vem de “mente” parece-me demasiado absurdo, pela própria novidade do termo ²⁰.

Através da noção de «*acie mentis*» Agostinho faz a distinção de cada visão; a corporal, a espiritual, intelectual, para depois perceber o entrelaçamento entre ambas e as características de sua relação mútua, porque na compreensão de Agostinho a visão corporal relaciona-se com a espiritual e esta com a intelectual²¹. Quando diz que o Apóstolo viu sem o corpo, realidades incorpóreas, por conseguinte nos perguntamos, mas como pode assim? Como as realidades imateriais são vistas no interior da alma, por meio de ‘uma luz muito mais excelente que a corporal? De acordo com o Hiponense, a visão corporal equivale à percepção sensorial de realidades corporais exteriores a quem percebe, e inclui todos os sentidos, não apenas a sensação ocular. Por intermédio da visão que se denomina espiritual²² nos dirigimos às imagens guardadas na mente, portanto,

ao lembrarmos e cogitarmos coisas corporais convocamos através do pensamento a imagem delas, que adquirimos por meio de uma sensação passada. De modo que, essas imagens, embora se assemelhem aos corpos exteriores, estão na memória e não nas

²⁰ *De Genesi ad litteram* XII, 7, 16, p.350: «Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur; secundum spirituale: quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus, quo cernitur; tertium uero intellectuale ab intellectu, quia mentale a mente ipsa uocabuli nouitate nimis absurdum est ut dicamus».

²¹ *De Genesi ad litteram* XII, 11, 22, p.360: «Tria igitur ista genera visionum, corporale, spirituale, et intellectuale, singillatim consideranda sunt, ut ab inferioribus ratio ad superiora conscendat» (Ver também VI, 15; XI 22; 30 58; 31, 59 no mesmo livro).

²² *Spiritus* aqui designa uma potência da *anima*, inferior a *mens*, *spiritus* é onde se apresentam as silimitudes das coisas corporais. Cf. *De Genesi ad litteram* X, 21. Enfim, visões corporais e visões espirituais ocorrem a partir das imagens provenientes de coisas exteriores e corpóreas que estão ou presentes «visão corporal» ou ausente «visão espiritual».

coisas. Isso significa que estão impressas na alma e que já não dependem da presença dos corpos²³.

Quando a vemos, não estamos percebendo, mas lembrando, ou cogitando realidades corporais e já fisicamente ausentes. De fato, Agostinho quis afirmar que nada poderá ser visto apenas com os olhos do corpo, sem anteriormente ter sido suscitado pela alma, por imagens corporais. Essa concepção da imagem na memória será enfatizada por Agostinho, no livro X de *Confissões*, ao reconhecer os afetos impressos e gravados na memória.

Neste íterim, constatamos que a mente humana para Agostinho se caracteriza especificamente pela sua capacidade de ser relação, todavia essa relação se manifesta na conexão «mundo, alma, Deus», sendo a sua tendência sempre repousar na Sabedoria. Por isso salienta Agostinho que «sábios são aqueles que abdicam de todo género de realidades temporais, empregando todo o seu esforço na investigação da Verdade, para conhecer a si próprio e a Deus, julgam que esta é a tarefa suprema da Sabedoria»²⁴.

Por este fato, a alma pode conhecer as realidades nas razões divinas. Dito de outro modo, a alma humana, na realidade, está naturalmente unida às razões divinas quando suas escolhas são feitas em adesão a Sabedoria: «toda alma pecadora, seja qual for a sua queda, por nenhuma mutação se torna corpo, nem de modo algum lhe é tirado àquilo que faz que ela seja alma»²⁵.

²³ Cf. *De Genesi ad litteram* X, 21, 37, p.211.

²⁴ *LA* II, 9, 25, p.191: «Quam dicas sapientiam nondum scio; video quippe varie videri hominibus, quid fiat dicaturve sapienter: [...] et qui astuti sunt ad excogitandos modos conquirendae pecuniae, sibi videntur esse sapientes; et qui haec omnia negligunt vel abiciunt, et quaeque sunt huiusmodi temporalia, et totum studium suum ad investigationem conferunt veritatis, ut semetipsos Deumque cognoscant, magnum hoc esse sapientiae múnus iudicant».

²⁵ Cf. *LA* III, 5, 16, p.277.

Assumir as demandas da vida interior em contraste com a vida exterior pareceu maior desafio para a construção da conversão de Agostinho. Em primeiro momento, como tarefa, se impunha a necessidade de transformarmos as experiências passadas em uma aceitação incondicional da vontade de ser melhor, de fazer com que todas as nossas experiências sejam tomadas como ponto de partida para a superação.

Quero recordar as minhas deformidades passadas e as imundícies carnis da minha alma, não porque as ame, mas para que te ame, meu Deus. Faço-o por amor do teu amor, rememorando os meus péssimos caminhos, na amargura da minha reflexão, para que te tornes doce para mim, doçura não falaciosa, doçura feliz e segura, e que me congrega da dispersão em que estou retalhado em pedaços, desvanecendo-me na multiplicidade por me afastar de ti, que és a unidade. Outrora desejei ardentemente saciar-me de baixeiras durante a minha adolescência e ousei embrenhar-me em variados e sombrios amores, e definhou a minha aparência e apodreci aos teus olhos, agradando-me a mim e desejando agradar aos olhos dos homens²⁶.

Na sua intimidade, em *Confissões*, Agostinho descreve as imagens de uma vida interior ainda dispersa na multiplicidade das sensações, regida por paixões:

Vim para Cartago e estrolejava à minha volta, de todos os lados, a *sartago* (frigideira) dos amores criminosos. Ainda não amava e

²⁶ AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões/ Confessionum libri tredecim* II 1,1, p.55. Corpus Christianorum – Series Latina / CCL 27 (L. Verheijen, 1981). Edição bilingue. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Lisboa, INCM, 2004. As referências feitas a esta obra seguem doravante esta. «Recordari uolo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus. Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et securo, et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui. Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et computrui coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum».

amava amar, e em tão profunda indigência detestava-me por ser menos indigente. Procurava que coisa amar, amando amar, e odiava a segurança, e o caminho sem armadilhas, porque tinha fome dentro de mim, do alimento interior, de ti mesmo, meu Deus, e, nessa fome, não sentia fome, mas estava sem desejo dos alimentos incorruptíveis, não porque estivesse saciado deles, mas porque quanto mais vazio estava tanto mais fastio tinha. E, por isso, a minha alma não estava de boa saúde, e atirava-se, ulcerosa, para fora de si, ávida de se roçar miseravelmente no contacto das coisas sensíveis. Mas, se estas não tivessem alma, por certo não seriam amadas. Amar e ser amado era-me mais doce, se gozasse também do corpo de quem me amava. Por isso, manchava o veio da amizade com as imundícies da concupiscência e obscurecia a sua brancura com as nuvens infernais da luxúria, e, apesar disso, hediondo e desonesto, ardentemente desejava, com vaidade de sobra, ser elegante e civilizado²⁷.

O homem exterior procura amar e ser amado nas coisas contingentes, a alma na produção de suas sensações, seduzida pela fugaz beleza dos seres corpóreos valoriza os seres inferiores como se fossem os melhores, já que as disposições da alma são os afetos e a vontade; e o que dispõe o corpo é a posição que ocupa, porque a alma move-se conforme a vontade e o corpo conforme o espaço.²⁸ A sedução da beleza aparente, filtrando-se por meio das sensações carnis, arranca o homem decaído da unidade do ser e da centralidade da vida interior, ordenada, introduzindo-o na multiplicidade de

²⁷ *Conf. III 1,1*, p.83: «Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum. Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare, et oderam securitatem et viam sine muscipulis, quoniam fames mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam, sed eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium, non quia plenus eis eram, sed quo inanior, fastidiosior. Et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiciebat se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilium. Sed si non haberent animam, non utique amarentur. Amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer. Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae candoremque eius obnubilabam de Tartaro libidinis, et tamen foedus atque inhonestus, elegans et urbanus esse gestiebam abundantanti vanitate».

²⁸ Cfr. *De vera religione* 14, 28, p.75.

afetos efêmeros, na abundância copiosa de indigência que faz o homem ir atrás de uma coisa e outra, sem se reter em nada²⁹.

Quem não possui um interior bom é expulso dali. Quem tem o coração oprimido, devido a uma consciência onerada (como alguém que sai de casa por causa de uma goteira, ou da fumaça), não aguenta ficar lá no seu interior, porque fica inquieto, não consegue concentrar-se com gosto. Esses tais, por sua intenção, saem e se deleitam fora, nos prazeres corporais. Procuram descanso em futilidades, em espetáculos, na luxúria, em todos estes males³⁰.

Quando não há encontro consigo e com a Sabedoria, não há ordem e medida, certamente a vida é vivida na errância e peregrinação, onde a alma experimenta uma espécie de saltar de paixão em paixão, passando de um lugar para outro, mendigando afetos. Diz Agostinho: «Por muito tempo a minha alma andou peregrina pelos afetos, pelas coisas sensíveis»³¹.

A vida na desordem torna-se frívola e turva, tornando o homem incapaz de ouvir a voz interior, nessa perspectiva escreve Agostinho, quando buscamos o descanso nos bens aparentes nada mais é do que

²⁹ *De uera religione* III, 21, 41: «Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate Dei hominem lapsum per carnales sensus diverberavit, et mutabili varietate multiplicavit eius affectum: ita facta est abundantia laboriosa, et, si dici potest, copiosa egestas, dum aliud et aliud sequitur, et nihil cum eo permanet».

³⁰ *Enarrationes in psalmos* 100, 4: «Hanc domum quisquís habet malam, pellitur ab illa foras. Quisquís enim in corde premitur mala conscientia, quomodo quisque ab stillicidio exit de domo sua, aut a fumo, non ibi se patitur habitare: sic qui non habet quietum cor, habitare in corde suo libenter non potest. Tales foras exeunt a seipsis animi intentione, et de his quae foris sunt circa Corpus delectantur; quietem in nugis, in spectaculis, in luxuriis, in ómnibus malís quaerunt». SAN AGUSTIN, *Enarraciones sobre los salmos/Enarrationes in psalmo, 104,4 In: Obras completas de san Agustín*, Edição bilingüe latim/espanhol. Trad. de Balbino Martin perez. BAC, Madrid, 1966, p.817. Tradução nossa, do castelhano.

³¹ *Enarrationes in psalmos* 119, 8, p.204. Agostinho fala da alma peregrina por afetos, isto é, da peregrinação da Alma como uma espécie de saltar de paixão em paixão, enquanto a peregrinação do corpo corresponde ao um constante passar de um lugar para outro, a peregrinação da alma tem a ver com as afecções. Diz Agostinho: «Por muito tempo a minha alma andou peregrina. [...] Multum peregrinata est anima mea. Ne peregrinationem corporalem întelligeres, animam dixit peregrinan. Corpus peregrinatur locis, anima peregrinatur affectibus».

sintoma de quem não se tolera e não consegue viver no conforto de sua vida interior. Esta vida em desordem se caracteriza por uma desolação, por conseguinte, só pode ser interrompida mediante um voltar-se a si mesmo com a finalidade de descobrir que a verdade esconde-se no seu interior.

Agostinho percebe que a vida não é desejada pelo indivíduo, à medida que ele a tem, mas que, como a possibilidade de perdê-la no futuro é real, o indivíduo passa a ver a vida como objeto de desejo, enquanto o medo da morte – ou o medo de perder a vida – torna-se uma forma de expressar o amor pela vida. Da mesma maneira, seu pensamento se desenvolve pelo mecanismo que faz os homens desejarem alguma coisa. Ao querer algo que está fora de si, o homem investe seus esforços para possuir o que seu apetite lhe indica. Conquistando-o para si, cessaria o desejo desta coisa, a não ser que a possibilidade de sua perda seja real.

A vulnerabilidade do humano na aderência ao mal levou Agostinho pensar o desejo muitas vezes como monstro perturbador da vida interior. Visualizamos essa realidade na descrição do episódio do furto das pêras, onde o ponto de partida da análise é a condição vulnerável do desejo humano e da vida interior desgovernada.

Havia uma pereira junto da nossa vinha, carregada de frutos que não eram tentadores nem pelo aspecto, nem pelo sabor. Fomos sacudi-la e pilhá-la um grupo de jovens péssimos, já de noite, à hora até que tínhamos prolongado, por mau hábito, a brincadeira nas eiras, e trouxemos enormes quantidades, não para os nossos banquetes, mas para as deitarmos aos porcos, ainda que tenhamos comido uma ou outra pêra, desde que fizéssemos o que nos apetecia, precisamente porque era proibido³².

³² *Conf.* II, 4, 9, p.64-65: «Arbor erat pirus in vicinia nostrae vineae pomis onusta nec forma nec sapore illecebrosis. Ad hanc excutiendam atque asportandam nequissimi adulescentuli perreximus nocte intempesta, quousque ludum de pestilentiae more in areis produxeramus, et abstulimus inde onera ingentia non ad nostras epulas, sed vel proicienda porcis, etiamsi aliquid inde comedimus, dum tamen fieret a nobis quod eo liberet, quo non liceret».

O texto nos apresenta as imagens de uma vida desgovernada pela trivialidade do desejo. O roubo das peras descreve uma vontade dominada por deleite dos prazeres mais prazerosos que é o de sobrepor a lei como expressão máxima da afirmação humana de poder e liberdade; nessa concepção, o homem não consegue perceber nada mais do que o prazer imediato em violar o proibido. A confissão feita por Agostinho do roubo das peras descreve também as imagens de uma vontade corrompida que não consegue sobrepor ao domínio das paixões das quais padece a alma, porque «da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito e, quando não se resiste ao hábito, nasce a necessidade, Assim entrelaçado por elos ligados entre si mantinha-se preso à dura servidão da vontade perversa»³³.

Nesse momento, não há discernimento do que seja essencial, porque a vida tornou-se agrilhoada na índole dos vãos desejos, na desordem a vida pode se tornar uma grande questão, uma incógnita: «Eu próprio me tornara para mim uma questão magna e perguntava a minha alma porque estava triste e porque se perturbava tanto dentro de mim, e ela nada sabia responde-me»³⁴. Dentre as perplexidades que a interioridade suscita, uma das mais dramáticas é, sem dúvida, a do “emaranhado” ou nó dos afetos interiores, onde se encontra a trama do desejo.

³³ *Conf.* VIII, 5, 10 p.339: «[...] Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus».

³⁴ *Conf.* IV, 4, 9, p.133: «Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi. Et si dicebam: Spera in Deum", iuste non obtemperabat, quia verior erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iuebatur solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei».

2. *Memoria dei, habitáculo do desiderium dei*

Interioridade e revelação são experiências fecundas no grande gênio de *Confissões*. Sua investigação procede no desígnio de compreender como a natureza humana na sua fragilidade pode reconhecer a presença do absoluto no interior da alma. E ainda alcançar a presença do absoluto na experiência do homem interior, visto que não se faz sem o mergulho mais profundo na história, no tempo e nas sensações do homem exterior, na debilidade do humano, características próprias de sua finitude.

Um estudo mais aprofundado sobre o tema do homem interior em Agostinho se encontra nos comentários as *Confissões* feito por Aimé Solignac³⁵, o qual acentua a noção de interioridade e linguagem como elemento nuclear do gênio agostiniano em *Confissões*. De acordo com Solignac, falar de interioridade significa falar da alma, o que identificamos no Hiponense o descobridor do homem e sua interioridade, não só pela importância que a este dispensou, mas também pelo estilo de sondagem das profundezas humanas ao interpelar as sensações, a memória, os afetos e a alma. No mais fundo da alma se busca a Verdade, porque ela habita no seu interior; no recôndito da memória os vestígios da bondade do Criador. «Irei também além desta minha força que se chama memória, irei além dela a fim de chegar até ti, minha doce luz»³⁶.

A investigação do homem interior tem o significado de evidenciar o «si mesmo» do homem. Mas, o que poderíamos denominar esse «si mesmo»? A noção de pertença que a alma estabelece entre si e o absoluto, mediante as evocações da memória em relação à transcendência. Agostinho descobre que a vida humana acontece numa teia de relações, portanto, no

³⁵ Cf. Aimé SOLIGNAC, «*La doctrine spirituelle des confessions*», in *Oeuvres de Saint Augustin, Les Confessions, Introduction*, Paris, 1962, p.182.

³⁶ *Conf.*, X, 17, 26, p.475.

cerne de suas *Confissões* se encontra um drama de auto constituição no tempo, por isso nada mais natural que ele olhasse o mundo inteiro sob a categoria do tempo e da história, para dizer que o conhecimento da *beatitudo* nasce do acesso a Verdade e por meio da liberdade humana como o fundamento último da vida, significado e direção. Assim, as *Confissões* apresentam-se, como o lugar dos múltiplos níveis de compreensão em busca da Verdade e da liberdade, espaço de acolhimento, de evocação, fraturas e silêncios.

Em *Confissões*, Agostinho quer descrever uma fenomenologia do desejo humano em direção à plenitude. O percurso tece dentro de uma estrutura no âmbito existencial que parte das experiências humanas na sua finitude para o seu encontro com o absoluto – o infinito amor de Deus. A via privilegiada passa pela vivência total dos sentidos, isto é, expressão da exterioridade dos sentidos corpóreos em direção da interioridade onde habita a morada do ser – a Verdade. Agostinho desenha o caminho da seguinte forma: «o homem interior conheceu estas coisas por meio do exterior; eu, enquanto homem interior, eu conheci estas coisas, eu enquanto espírito, por meio da capacidade de sentir do meu corpo»³⁷. No hábito há menor força do que na alma e na vontade, portanto, a verdade não pode ser acessada pelo sentido do corpo, torna-se preciso ascender degraus mais altos pelo qual a alma se eleva à sua condição de pertença ao absoluto.

E assim, gradualmente, desde os corpos até à alma, que sente através do corpo, e da alma até à sua força interior, à qual o sentir do corpo anuncia as coisas exteriores, tanto quanto é possível aos animais irracionais, e daqui passando de novo à capacidade raciocinante, à qual compete julgar o que é apreendido pelos sentidos do corpo; a

³⁷ *Conf.* X 6, 9, p.451: «Homo interior cognovit haec per exterioris ministerium; ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei».

qual, descobrindo-se também mutável em mim, elevou-se até à sua inteligência e desviou o pensamento do hábito³⁸.

Sua vida confessada é uma sequência de episódios que se desenvolve em direção a um ponto culminante, mas ele também mergulha sob o fluxo de sua experiência, no corajoso esforço para se lembrar das fases mais significativas de sua existência, sobretudo na infância. Ele faz isso, não porque ama o passado ou porque está orgulhoso de suas realizações, mas para enxergar, através de seus limites, o abismo existente entre o ser e o nada, entre as fronteiras do humano e o divino, para se perceber a partir dos fragmentos em que ele caiu, e daí encontrar a possibilidade do retorno.

Então, porém, contemplei e compreendi as tuas coisas invisíveis por meio daquelas coisas que foram feitas, mas não consegui fixar o olhar e, repellido de novo pela minha fraqueza, entregue uma vez mais aos meus hábitos, não levava comigo senão uma lembrança que ama, e como que desejosa de alimentos bem cheirosos que ainda não podia comer³⁹.

As condições que levam Agostinho à conversão estão no seu cotidiano, tal que os lugares, as paisagens, as vivências, o tempo e a eternidade se recolhem na alma de Agostinho fazendo o movimento oscilante entre o passado e o presente em que se encontra. A todo instante, Agostinho foge do centro de seu ser e tenta escapar a voz de Deus, abraçando o nada, ao percorrer o mundo exterior com o sentido que pôde e, a partir dele, observou a vida do corpo e os seus próprios sentidos. Por

³⁸ *Conf. VII, 17,23, p.305: «Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intellegentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine».*

³⁹ *Conf. VII, 17,23, p.307: «Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem».*

outro lado, abre-se à expressão da graça na tentativa de compreender o dom que recebeu.

Agostinho transcende a si mesmo, não nos sentidos do corpo, mas no acesso ao vasto campo da memória, nesse tão imenso lugar estão as grandes riquezas do homem; os afetos, a noção de Verdade e o amor. «Entreí nos recônditos da minha memória, múltiplas amplidões maravilhosamente cheias de inumeráveis riquezas, e examinei-as atentamente, e fiquei assustado»⁴⁰.

[...] E, admoestado a voltar daí para mim mesmo, entreí no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque te fizeste meu auxílio. Entreí e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda a carne, nem era uma maior como que do mesmo género, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com a sua grandeza⁴¹.

Com os olhos da carne não seria possível captar a luz da verdade no seu interior, isso porque as paixões ofuscam o seu brilho. Os olhos da alma, ou do intelecto impulsionado pelo desejo do absoluto, podem captar a luz imutável que resplandece de alegria e grandeza o coração do homem. O desejo de absoluto é o desejo de verdade, por sua vez o desejo de Deus.

O desejo de verdade referenda um modo de ser e assim viabiliza uma existência. Outrora, foi tomado pelo desejo de Verdade, que Agostinho aderiu aos maniqueus, passando pelo *Hortênsio* de

⁴⁰ *Conf. X*, 40, 65, p.531: «Inde ingressus sum in recessus memoriae meae, multiplices amplitudines plenas miris modis copiarum innumerabilium, et consideravi et expavi et nihil eorum discernere potui sine te et nihil eorum esse te inveni».

⁴¹ *Conf. VII*, 10, 16, p.295: «Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam *factus es adiutor meus*. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine».

Cícero, seguido de Plotino e encontrando-se finalmente nas *Sagradas Escrituras*⁴².

A memória representa o esforço de Agostinho para encontrar o itinerário da verdade. «Grande é essa força da memória, imensamente grande!» «*Magna ista vis memoriae, magna nimis, deus meus, penetrabile amplum et infinitum*», continua a exclamar: «esta é a força do meu espírito e pertence a minha natureza e nem eu consigo captar o todo que eu sou»⁴³. De acordo com Agostinho, quando admiramos a grandeza das criaturas, a imensidão dos oceanos, as órbitas dos astros, o curso dos rios, as montanhas, não conseguimos dizer apenas com os olhos que vemos se não interiormente visse na minha memória, em espaços tão vastos como se os visse fora de mim, imagens impressas na memória. A memória é infinita e constitui-se o mistério insondável no qual transporta a marca distintiva do homem em relação aos outros seres, esta parte distinta da memória que transcende os outros animais é a parte mais superior, onde Deus habita – a verdade. Por seu turno, esta presença na mais alta esfera do espírito humano, pressupõe a sua qualificação de excelência na ordem dos seres criados.

Ao recordar-te, deixei de lado as partes da memória que os animais também possuem, porque não te encontrava aí, entre as imagens das coisas corpóreas, e cheguei às partes da memória onde coloquei as impressões da minha alma, e não te encontrei lá. E entrei na sede do meu próprio espírito, que ele tem na minha memória, porque o espírito também se recorda de si mesmo, e tu não estavas lá, porque, assim como não és uma imagem corpórea, nem uma sensação própria do ser vivo, como é aquela com que nos alegramos, entristecemos, desejamos, tememos, lembramos, esquecemos e

⁴² Isabelle BOCHET, *Saint Augustin et le désir de de Dieu*. Études Augustiniennes, Paris, 1982, p.122.

⁴³ *Conf.*, X, 8, 15, p.457: «*Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrabile amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum*».

qualquer outra coisa deste género, assim também não és o próprio espírito, porque tu, Senhor, és o deus do espírito, e todas estas coisas mudam, enquanto tu permaneces imutável acima de todas as coisas, e te dignaste habitar na minha memória, desde que te aprendi⁴⁴.

Para Agostinho, a memória não é a única qualificação do ser humano, a força vem do espírito quando recorda a si mesmo nos movimentos da alma. As paixões, isto é, as sensações também qualificam o humano, mas são mutáveis e variam de acordo com a orientação da vontade. Como escreve Isabelle Bochet, «enquanto o homem focaliza seu desejo nos bens temporais, não haverá ascensão da alma, mas repetidamente e indefinidamente apenas um desejo que é sempre o desejo do outro objeto, para saciar-se»⁴⁵. Não obstante, na descrição de *Confissões* «o desejo de Deus implícito na memória humana passa por etapas que vai gradualmente das realidades sensíveis, o mar, a terra, o sol os astros e toda criação»⁴⁶, para em seguida alcançar uma etapa seguinte, do suprassensível, ou seja, a do espírito e, por conseguinte contemplar o imutável⁴⁷. «O desejo de conhecer a Deus é, sobretudo, o desejo de alcançá-lo na intensidade de sua alma, é o desejo de *beatitudo*, patenteado por todo ser humano»⁴⁸.

Esse tipo de memória da qual se ocupa as análises de Agostinho, como qualificação das sensações na alma, ou possibilidade de autoconsciência e

⁴⁴ *Conf.* X, 25, 36 p.489: «Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur et quidquid huius modi est, ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es, et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici».

⁴⁵ Isabelle BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Études Augustiniennes, Paris, 1982, p.127.

⁴⁶ Cf. *Conf.*, X, 8, 15, p.457.

⁴⁷ *Conf.*, X, 8, 12, p.453.

⁴⁸ Isabelle BOCHET, op. cit., p.127.

do absoluto, distingue-se da concepção de memória dos gregos⁴⁹, e da noção de memória enquanto operação dos sentidos do corpo. Agostinho quer evocar a memória como força e sede do espírito que recorda não aquilo que olhos veem, por uma visão dos sentidos do corpo, mas, segundo Solignac, na memória Agostinho procurou a visão mais plena, das realidades imutáveis, além dos olhos corporais, para estabelecer ponte que liga os conteúdos da sensação às imagens da mente, por conseguinte,

⁴⁹ O conceito de memória de Agostinho basicamente difere da concepção dos gregos. Como, por exemplo, a concepção aristotélica de memória permite, especificamente, responder a questões epistemológicas a qual subentende o processo indutivo e faz assim o laço entre percepção e inteligência, como mostra o último capítulo dos *Segundos analíticos* II, 19. O Tratado da alma (ou *De Anima*), no que lhe concerne, diz praticamente pouco da definição de memória. No *De An.*, III, 3, 427 b 19, é feita uma alusão aos exercícios mnemotécnicos, como é questão no segundo capítulo do *De Memória*. No livro III, 5, 430 a 23-25, Aristóteles explica muito rapidamente os defeitos da memória pelo fato de que o intelecto passivo esta sujeito à corrupção. Também em *De Anima* I, 1, 403 a 25, Aristóteles indica que a memória é uma afecção da alma (*De Mem.*, 1, 449 b 5), ou ainda um estado ou uma afecção 449 b 25). Ver também 2, 451 a 23-24; 27-28. A memória é uma afecção ou uma faculdade da alma, é o que justifica Aristóteles se indagar sobre a qual parte psíquica ela pertence. [Ver as primeiras linhas do “*De Memoria et reminiscencia*”: “no que concerne à memória, e ao fato de se lembrar, é necessário dizer o que é, qual é a causa de sua gênese, e à qual parte da alma pertence esta afecção e o exercício da reminiscência” (1, 449 b 4-6).]. Mas ela é também, e deste fato mesmo, uma afecção ou uma faculdade do composto da alma e do corpo. Então, ela é igualmente corporal. Aristóteles o assinala, explicitamente, tanto a propósito da memória em sentido estrito, ou da lembrança, quanto a propósito da reminiscência. Que conheçamos atualmente ou não as circunstâncias originais da formação da lembrança, não muda nada no que diz respeito a esta definição. Mas, não é o conhecimento do passado enquanto tal, do qual a memória seria tão somente o meio ou o instrumento, que nos coloca sobre a via da individualidade pessoal, mas a memória ela mesma enquanto processo específico. Aristóteles não afirma, com efeito, que a memória é “pessoal” a partir do momento em que ela se refere a um passado pessoal, à lembrança direta de uma experiência em primeira pessoa a partir da qual perceberemos o objeto do qual haverá mais tarde lembrança. J. ANNAS, «Aristotle on Memory and the «Self», in M. C. NUSSBAUM, e A. RORTY, (eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press, Oxford, 1992, p.279-311, estima, entretanto, poder descobrir no *De memoria* uma distinção implícita entre memória pessoal e memória não pessoal. Esta última concerniria aos casos onde não lembramos mais de ter aprendido aquilo do qual nos lembramos.

encontrar na mente as formas imutáveis, da verdade⁵⁰. As lembranças, os afetos e paixões conservadas na memória podem nos arremeter a lembrança de Deus⁵¹. Como escreve Madec, a exploração das profundezas da memória em *Confissões*, deve estar além de uma ‘*exercitatio animi*’, também em parte assemelha-se a maneira como Agostinho a desenvolve nos livros XI-XIV de *De Trinitate*, o qual situa a memória como a experiência do eterno em cada ser humano⁵².

A memória é o habitáculo do ser, a via propícia para se realizar a experiência do absoluto. De fato, ela fornece as imagens das coisas no passado que são percebidas no presente:

Ali estão arquivadas, de forma distinta e classificadas, todas as paixões que foram introduzidas cada uma pela sua entrada: «a luz e todas as cores e formas dos corpos, pelos olhos; todas as espécies de sons, pelos ouvidos; todos os odores, pela entrada do nariz; todos os sabores, pela entrada da boca; e, pelo sentido de todo o corpo, o que é duro, o que é mole, o que é quente ou frio, o que é macio ou áspero, pesado ou leve, quer exterior, quer interior ao corpo»⁵³.

Se, através das imagens, as próprias coisas se oferecem ao pensamento que as recorda, se é possível fornecer um juízo acerca da diferença das qualidades sensíveis mesmo quando há escuridão e silêncio, a memória se

⁵⁰ *Conf.* X, 7, 12, 453: «Irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijo-me para as planícies, e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens veiculadas por toda a espécie de coisas que se sentiram».

⁵¹ A. SOLIGNAC, «*La mémoire selon Saint Augustin, note complémentaire*», in *Œuvres de Saint Augustin, Les Confessions*, Bibliothèque Augustinienne 14, Paris, 1998, p.557-567.

⁵² G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie, notes critiques*. Institut Catholique de Paris, Association André Robert, Paris, 1992, p.68-69.

⁵³ *Conf.* X, 8, 13, p.455: «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».

apresenta, de fato, como grande receptáculo e instrumento da consciência do mundo e de si: «Aí no imenso palácio da memória estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos»⁵⁴.

Na grandeza da memória, o Hiponense encontra abertura e horizonte pela qual restaura as forças para além da alma. A força onipotente se encontra na memória que transcende a toda realidade imanente e nos conduz ao absoluto— a saber, Deus:

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 ti⁵⁵.

Com efeito, para o Hiponense, Deus tem um lugar na memória humana, resta ao ser homem, no aprendizado constante buscá-lo evocá-lo no recôndito da memória. A pobreza de nossa condição impede de contemplar esta Verdade, por isso sempre buscamos fora, aquilo que se encontra na sede de nosso espírito. «Eis quanto me alonguei na minha memória, procurando-te, Senhor, e não te encontrei fora dela, com efeito, Ele ainda não estava na minha memória antes de eu te aprender»⁵⁶.

Irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijo-me para as planícies e os

⁵⁴ *Conf. X*, 8,14, p.457: «Ibi enim mihi caelum et terra et maré praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui».

⁵⁵ *Conf. X*, 17, 26, p.475: «Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, *dulce lumen*. Quid dicis mihi? Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest».

⁵⁶ Cf. *Conf. X*, 26, 35 p. 489; *Conf. X*, 26, 37 p.491. Em *Conf. X* 11, 18, p.463, Agostinho explica o que significa aprender tais coisas cujas imagens não observamos pelos sentidos.

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 sepultou⁵⁷.

O desejo de Deus está presente na memória, desde sempre:

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, [...] Tenho fome e sede; tocaste-me, e inflamei-me no desejo da tua paz⁵⁸. «O que é, então, que eu amo, quando amo o meu Deus? Quem é aquele que está sobre o vértice da minha alma? É por meio da minha alma que subirei até ele»⁵⁹.

Marcado pelo desejo de felicidade o ser humano busca tantos caminhos, também marcados por tantos desencontros. O que procura alma humana? É Deus que a alma busca sem saber, quando busca a si mesma, e para além dela mesma, a verdade beatificante que todo homem deseja; é em direção a Ele que ela tende para além dos extremos confins da memória. Por conseguinte, é Deus que ela se esforça por atingir em sua subsistência verdadeira; mas ela tende em sua direção porque ele está com

⁵⁷ *Conf. X, 8, 12, p.453*: «Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum. Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensos attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepelivit oblivio».

⁵⁸ *Conf. X, 27, 38, p.491*: «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam».

⁵⁹ *Conf. X, 7, 11, p.453*: «quid ergo amo, cum deum meum amo? quis est ille super caput animae meae? per ipsam animam meam ascendam ad illum. transibo uim meam, qua haereo corpori et uitaliter compagem eius repleo».

ela e a vivifica de dentro como a alma ela mesma vivifica o corpo que ela anima.

O desejo na sua essência representa as inquietações humanas, na busca de plenitude, mas Agostinho compreendeu que só haverá vida plena – *beatitudo*, através de uma boa disposição da alma, purificada por um desejo mais nobre que é o desejo de possuir a verdade. Dessa forma, foge da noção de desejo do modelo antigo, a saber, os gregos, os quais investigaram o desejo elegendo como objeto o conhecimento; a âncora em que os platônicos se afirmam está na perspectiva do desejo de conhecer o *logos* na perspectiva do sujeito epistemológico, como realização plena da faculdade intelectual, sem considerar os apelos de *cor inquietum* e do percurso do espírito no seu desejo de felicidade⁶⁰. Este desejo pensado por Agostinho, deseja mais, porque não busca se encher apenas de imagens,

⁶⁰ De acordo com Agostinho, a memória não é apenas um depositário de percepções de objetos externos, mas também em que se encontra o conhecimento a priori de realidades inteligíveis, ainda antes que ele tenha entrado no cone de luz da atenção. Essa é, ao mesmo tempo, a razão porque Agostinho finalmente inclui a memória – cujo lado sensorial o homem compartilha com os animais. Cf. Johannes BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*. Tradução por Milton Camargo Mota. São Paulo, Loyola, 2008, p.212. Agostinho também contrapõe à reminiscência platônica a teoria da iluminação, uma doutrina que, segundo o modelo de criação do homem, nos torna capaz de conhecer a verdade sem que para isso tenhamos de ter vivido previamente em outros corpos. A iluminação, além de ser dada como a condição de possibilidade do conhecimento, por termos sido criados de forma tal que podemos conhecer, ela, além disso, está fundamentada sobre a ideia de que aquilo que nos possibilita conhecer não está fora de nós, mas dentro. Sendo assim, o Mestre interior, a própria luz divina em nós, é o que explica e possibilita a iluminação. Como, porém conseguimos chegar ao Mestre interior? Sabemos que o podemos fazer, coisa que a iluminação nos garante, mas como fazê-lo? Sabemos também que é pelo pensamento que chegamos a Ele. Mas o que o pensamento precisa fazer para isso? O pensamento poderia se deter em conhecer os objetos do mundo sensível, ele não implica necessariamente em buscar saber a maneira mesma como se pode conhecer; ou seja, ele pode ficar preso a um objeto exterior a ele. Para saber como chegar ao Mestre interior o pensamento primeiramente necessitará se voltar para si mesmo, a fim de verificar como ele mesmo opera, e de que faculdade necessita para se colocar em operação, porque o Mestre interior vai nos dizer não só onde encontrar a verdade, mas também como encontrá-la.

conteúdos, figuras, mas procura alguém com quem estabelecer relação. A memória representa o próprio espírito como uma fonte que transborda de modo inexaurível, oferecendo assim uma excelente proximidade do homem a Deus em sua infinitude e potência criadora. Dois elementos do conteúdo imenso da memória são explicitados no parágrafo inicial: as imagens impressas pela percepção de toda espécie de coisas e o «tudo o que cogitamos».

Assim, o desejo é a força que brota do espírito e ecoa na alma quando se serve de lembranças das imagens sensíveis, quando orientado pela mente nos transporta para a posse da Sabedoria. Na busca para saciar-se nos seres sensíveis, contingentes se esconde um desejo imenso de plenitude:

Mas que amo eu, quando te amo? Não 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 o 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 isto o que eu amo quando amo o meu Deus. E, no entanto, amo uma certa luz, e uma certa voz, e um certo perfume, e um certo alimento, e um certo abraço do homem interior que há em mim, 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. Isto é o que eu amo, quando amo o meu Deus⁶¹.

⁶¹ *Conf. X, 6, 8, p.447*: «Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis 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».

O texto traduzido em metáforas revela as experiências humanas na busca de plenitude. Agostinho adota metáforas para Deus, o que ele ama é uma luz, uma voz, um alimento, um abraço, contudo, isso não no sentido habitual, material, mas antes no sentido incorpóreo em referência ao «*homem interior*» por se tratar respectivamente da dimensão puramente espiritual. Nesta metáfora, destacamos a relevância da pergunta de Agostinho: «o que amo quando vos amo?» A indagação no contexto da metáfora revela um caminho de ascensão que passa do corpóreo ao incorpóreo, isto é, das realidades sensíveis percebidas ao alcance de nossa limitada visão, mas quando podemos utilizá-las bem espiritualizando-o para chegarmos ao Suprassensível, o Eterno.

No *Comentário literal ao Gênesis*, Agostinho diz que a boa disposição da alma, purificada por um desejo mais nobre, elimina muitos apetites que não se relacionam com o movimento natural da carne. Assim, o desejo como possibilidade de transcendência em Agostinho, de certo modo, nos remete a examinar a via neoplatônica na qual Plotino quis pensar o desejo enquanto experiência fenomenológica, na vinculação entre o múltiplo e o uno⁶². Certamente há ressonâncias do pensamento neoplatônico, em Agostinho, sobretudo no aparato conceptual da noção do desejo de Deus como predicativo do desejo. Na experiência neoplatônica, o retorno da alma a Deus é um itinerário que o homem só poderá percorrer mediante o retorno a si próprio, isto é, pela «espiritualização das paixões» e

⁶² Plotino assume expressões como "retorno, a si próprio", "retorno à interioridade", "reflexão sobre si própria" e contrapõe constantemente esta atitude própria do sábio a quem, em contrapartida, se orienta, pela conduta da sua vida, para o conhecimento das coisas externas. Diz Plotino: «A alma, então, atinge a tranquilidade, e nada busca por estar plenificada, e a contemplação, nesse estado, repousa no interior, por confiar possuir. Por isso, o *logos* não deve ser exterior, mas unida a alma daquele que aprende até que o descubra ser-lhe próprio». PLOTIN. *Ennéades III*. 8,6 p.15. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Quatrieme tirage. Les Belles Lettres, Paris, 1981. Toda referência a Plotino, segue doravante esta edição francesa, com tradução nossa, do francês.

na disposição de vivenciar «desejos santos». Plotino apresenta uma nova versão dos platônicos, com ênfase, na explicação de uma virada para o interior como condição de ascensão da alma. De acordo com Johannes Brachtendorf,

a autorealização da alma requer a conscientização de si mesma como um ser espiritual. Por isso, a virada para o interior representa, por assim dizer, a porta do retorno que a alma encontra para o acesso ao divino. Segundo Plotino, a alma que se distancia de Deus ao mesmo tempo corre de si mesma, de modo que no estrangeiro esquece não apenas de Deus, mas também de si própria. O inverso é, primeiramente, um recolhimento da alma em si mesma e, em seguida, um retorno ao lar junto a Deus⁶³.

3. *Affectus* na memória: ressonâncias da alma que deseja

A constatação dos afetos retidos na memória passa a ser um dos aspectos importantes abordados por Agostinho no livro X de *Confissões*. Agostinho verificou que na memória há um lugar onde se retêm os afetos mais ocultos, isso quer dizer que ali também se esconde a porção valiosa do humano. De início, parece algo estranho que Agostinho disponha tanta atenção, precisamente a esta faculdade da memória, sobretudo a dedicação à análise dos afetos na memória e seu reflexo no espírito humano. Certamente a descrição dos afetos retidos na memória, por assim dizer, vem completar a profundidade da análise da *memoria dei*.

Quem ama a Deus e o busca, deve, portanto, transpor todas as coisas criadas, até mesmo o espírito humano e sua memória. A constatação de Agostinho é que as paixões se encontram retidas na memória, porque se não as encontrássemos nesse lugar, não poderíamos falar delas, porquanto,

não apenas os sons das palavras, segundo as imagens gravadas pelos sentidos do corpo, mas também as noções dessas mesmas coisas, que não recebemos por nenhuma porta da carne, mas que o nosso

⁶³ Cf. Johannes BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, op. cit., p.35.

espírito, sentindo-as pela experiência das suas paixões, confiou à memória, ou a própria memória reteve, sem que estas coisas lhe tenham sido confiadas⁶⁴.

No exercício da memória, que, por conseguinte é uma «*exercitatio animi*», Agostinho recorda os afetos mais ocultos das paixões de seu espírito as quais ainda atormentam no seu desejo de conversão:

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. Com efeito, sem estar alegre, recordo-me de ter estado alegre e, sem estar triste, recordo a minha tristeza passada e, sem nada temer, recordo que algumas vezes tive medo e, sem nada cobiçar, recordo-me da minha antiga cobiça. Pelo contrário, também algumas vezes, estando alegre, recordo-me da minha tristeza passada e, estando triste, da alegria⁶⁵.

Na imensidão da alma, Agostinho procura sondar Deus e sua natureza íntima, mas para encontrar Deus necessita o aprofundamento no encontro com o homem interior. Quanto mais se aprofunda na busca do humano, logo se embaraça na pergunta que aponta para o sentido de seu ser, «que sou eu, ó meu Deus? Qual é minha natureza?» O espírito de imediato reage: «uma vida variada de inumeráveis formas com amplidão imensa»⁶⁶, tão flutuante quanto a tenebrosidade do mar, um devir incessante. «[...] Grande abismo é o próprio homem, cujos cabelos tu, Senhor, tens contado

⁶⁴ *Conf. X*, 14, 21, p.469.

⁶⁵ *Conf. X*, 14, 21, p.465: «*Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet non illo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur eas, sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae. Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristitiam meam praeteritam recordor non tristis et me aliquando timuisse recolo sine timore et pristinae cupiditatis sine cupiditate sum memor. Aliquando et e contrario tristitiam meam transactam laetus reminiscor et tristes laetitiam*».

⁶⁶ *Conf. X*, 17, 26, p.465.

e não se diminuem sem ti, e, todavia os seus cabelos são mais fáceis de contar que os afetos e as emoções do seu coração»⁶⁷.

A vida no todo, e especificamente na dimensão afetiva, tem se apresentado para Agostinho sempre como uma grande incógnita, o embaraço dos movimentos da alma tornara para Agostinho a questão magna a se resolver ao longo da vida. «Eu perguntava à minha alma porque estava triste e porque se perturbava tanto dentro de mim, e ela nada sabia responder-me»⁶⁸. O desejo humano como mais profundo afeto da alma enraizado na memória supõe a questão existencial de todo e qualquer homem, até mesmo a do sábio. Diante da multiplicidade dos afetos quase sempre não sabemos o que podemos ou devemos desejar, a natureza se interpõe e muitas vezes se encurva diante do comando das decisões da vida e nos transpõe ao desespero. Diante disto, a descrição dos afetos na memória quer proporcionar a Agostinho o conhecimento mais amplo do espírito, pois mesmo nas incógnitas da existência, o homem é capaz de desdobrar-se no conhecimento de si e apropria-se daquilo que é mais sublime da existência, para todos os seres racionais – a felicidade. Tal desdobramento consiste no esforço da vontade que se encarrega de desarraigar o homem, ainda assim imerso na miséria, para dar-lhe a posse da dignidade.

Escavar os afetos na memória para lapidar o humano e assim revelar o seu rosto primordial, consiste numa tarefa árdua, porque exige sempre um querer sólido, estável e incansável, logo preferido por alguém que assegura a sua vontade na graça. «Senhor, dai-me a castidade e a continência, porém não me concedais já. Pois receava que me ouvisses de imediato e de imediato me curasses da doença da concupiscência, que eu preferia que

⁶⁷ *Conf. IV, 14, 22, p.467.*

⁶⁸ *Conf. IV, 4, 9, p.133.*

fosse saciada, e não extinta»⁶⁹. Visto que os estímulos à vida carnal pautada na sensualidade são de todos os mais fortes e, no entanto os mais hostis ao pensamento de Agostinho, mas pode ser considerada intensa a sua luta a fim de compreendê-los e orientá-los na mente para viver de forma mais plena. Mesmo assim, quando ouvia falar daqueles ardentes afetos nas conversas com os amigos, diz Agostinho: «eu me roía por dentro, e fortemente me sentia confundido com uma vergonha horrível quando Ponticiano contava tais coisas»⁷⁰. Agostinho sentia-se fascinado com o caráter preciso dos afetos «*affectus*» na alma humana, de fato, quando nos lembramos de ter experimentado tristezas, alegrias, raiva, atualizamos, com a mesma intensidade e nitidez, esses afetos. Esta complexidade aporética da vida afetiva deixa Agostinho perplexo.

A autobiografia dos afetos realizada em *Confissões* revela, antes de tudo, um acontecimento intelectual⁷¹, que se caracteriza por uma fenomenologia em que o filósofo, que trazia à tona vivências e lembranças de emoções longínquas de um passado registrado no recôndito da memória, não obstante, fazia isso porque acreditava na importância da vida afetiva para a sua autenticidade. Os afetos mais antigos estão impressos na memória e não devem ser falseados por estereótipos sentimentais, haveremos de enfrentá-los, porque mesmo sem a nossa permissão eles se manifestam sempre na linha de frente do cotidiano. Evidentemente, Agostinho ainda encontra-se atado aos hábitos de uma vida inteira, a

⁶⁹ Cf. *Conf.* VIII, 7, 17, p.351.

⁷⁰ Cf. *Conf.* VIII, 7, 18. Com efeito, a citação diz respeito à forma como Ponticiano estava a descrever a vida depravada dos anacoretas antes da conversão à vida monástica. É notável que a vida monástica nasceu no Oriente, por conseguinte, difunde-se para o Ocidente. O próprio Agostinho conta como descobriu em Milão, graças a Ponticiano, alguns anacoretas convertidos à vida ascética.

⁷¹ Peter BROWN, *Santo Agostinho uma biografia*, Tradução Vera Ribeiro, 5ª edição, Rio de Janeiro, Record, 2008, p.207.

exemplo a relatar a preocupação com os sonhos eróticos, como vivências da memória afetiva os quais ocorria até mesmo em seu sono, seguidos da sensação de consentimento e de culpa.