

humanitas

Vol. LIII

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HVMANITAS

VOL. LIII • MMI



A MEMÓRIA EM S. AGOSTINHO
Memoria Rerum, Memoria Sui, Memoria Dei

JOSÉ CARLOS DE MIRANDA
Bolseiro da FCT no Instituto Patrístico «Augustinianum»

Abstract: St. Augustine's gnoseology is a Christianized version of Plato's ideas, and as the A. of this article shows, the role of memory is key in the complex process of human knowledge. Drawing upon Plato's *reminiscence* theory, Augustine takes for granted the notion of «pure memory» (*memoria sui*), whose specific competencies regard in first place the intellectual notions. Memory's main and specific object is the «present» (not the «past») as well as the «self» (not «things»). Augustine's (new!) theory of knowledge presents thus memory not as one among other faculties or potencies, but rather as the soul's «subtlest» element, a notion which goes back to Origen, for whom memory is tantamount to the Hellenistic *nous*. By linking so crucial an anthropological element with the Alexandrine (Origen's) intellectual heritage, Augustine is eventually compelled to identify self-awareness *through* memory with the notion of «Image of God» from Genesis 1,26-27. In this way, Augustine's *vestigia trinitatis* theory is extended to the human soul. Ultimately, memory is *memoria Dei*.

Introdução¹

“Como é grande esta potência da memória; tão grande, meu Deus, esse amplo e infinito santuário! Quem jamais lhe chegou ao fundo? E sendo tal virtude propriedade da minha alma, pertencente à minha natureza, eis que não sou todavia capaz de abarcar totalmente o que sou! É pois estreito o espírito para se abarcar a si mesmo. Mas onde há

¹ Serão citadas em nota de em rodapé as edições do CSEL (Confissões 33/1 e De Genesi... 28/1) do CCL (De Trinitate 50/50^A) e da PL (De Musica 32, 1081-1194; Soliloquiorum Libri 32, 869-904), sendo nossas as traduções reportadas no corpo do texto.

de estar o que de si próprio não abarca? Porventura fora de si e não em si? Então porque não se abarca a si mesmo? Grande admiração me nasce de tudo isto, tomado de espanto me fico”².

No método digressivo agustiniano, a memória aparece como um tema recorrente, sempre aureolado do fecundo espanto filosófico e, nessa mesma medida, lugar privilegiado da descoberta agustiniana da transcendência do espírito, princípio pensante, *summus gradus animae* (Trin. XV, 1, 1).

Transcurando embora, conscientemente, a consideração de tantas das suas ocorrências, tentaremos esboçar um quadro suficientemente articulado do conceito agustiniano de memória, nas suas várias funções e acepções. Basten-nos para tanto uma selecção de alguns passos (colhidos principalmente no Livro X das Confissões e no Livro XIV do tratado da Trindade) em que a reflexão, do filósofo e do teólogo, versa expressamente a esse respeito. E para os ordenar, podemos seguir uma tripartição do conhecimento humano que o próprio S. Agostinho poderia assinar: o mundo, o homem e Deus. De onde as expressões *memoria rerum*, *memoria sui*, *memoria Dei*. É certo que só a *memoria sui* se acha *ipsis verbis* em S. Agostinho. A *memoria Dei* é uma feliz ilação de uma certa “escola espanhola”³ que Madec insistentemente contestou⁴ mas que acabou por ser tacitamente consagrada no Congresso de Roma, por ocasião do XIV Centenário da conversão, em 1986⁵. Quanto à *memoria rerum*, é um prolongamento em sentido inverso ou simétrico. Não será temerário cunhá-la em analogia com a *memoria Dei*. O que esta é na suma interioridade da alma, quer aquela sê-lo na sua exterioridade⁶.

² *Magna vis ista est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum ejus pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum seipsum angustus est, ubi sit quod sui non capit? Numquam extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor adprehendit me (Conf. X 8, 15).*

³ Cilleruelo, Capànaga e Morán, sobretudo, entre os anos cinquenta e setenta do séc. XX. (Cfr. Bibliografia).

⁴ Cfr. MADEC, G., *Pour e Contre la “Memoria Dei”*, in *Rév. Des Études Augustiniens*, XI (1965), pp. 89-92.

⁵ Referimo-nos principalmente aos estudos de Bromuri, Zekiyan e Santi. (Cfr. Bibliografia).

⁶ Tal não obsta ao facto da busca filosófica agustiniana começar propriamente na interioridade do homem onde Deus é analogamente cognoscível, enquanto causa exemplar do objecto de conhecimento em sentido unívoco que é o homem: *Deum et animam scire cupio* (Sol. I, 2, 7). *Deus semper idem, noverim me, noverim te* (Sol. II, 1, 1) (...) *duplex quaestio est: una de anima,*

1. Memoria rerum

A memória e o conhecimento sensível

Na esteira aristotélica, S. Agostinho não deixa de considerar a memória no âmbito do conhecimento sensível. Prévia à iluminação do intelecto, compete-lhe a dupla função da recordação e da imaginação, (por sua vez directa e indirecta):

“Tudo o que a memória retém das moções da alma que foram produzidas no encontro com as paixões do corpo (as sensações, diríamos hoje), chama-se em grego *phantasiai* (...)”. Mas “uma coisa é pensar no meu pai, que vi muitas vezes, e outra é pensar num antepassado que nunca vi. (...) O primeiro pensar acha-se na memória, o segundo numa certa moção da alma nascida daquilo que a memória contém”⁷.

Enquanto re-presentante dos sentidos e condição prévia à iluminação do intelecto, a memória estabelece o conhecimento sensível como um âmbito, válido em si mesmo, de acesso à verdade. De facto, quer na recordação quer na imaginação, detendo embora o “monopólio” dos objectos a submeter por representação à luz do intelecto, ela permanece devedora dos sentidos.

“Como nasçam tais moções, é coisa difícil tanto de descobrir como de explicar. Julgo porém que, a nunca ter visto um corpo humano, nunca lograria figurá-lo no pensamento sob uma forma visível. Ora tudo o que faço a partir do que vi, é pela memória que o faço. Uma coisa é achar uma *phantasia* (pura recordação) na memória e outra produzir por meio dela um *phantasma* (imagem). Mas uma e outra é a potência da alma quem as opera”⁸.

altera de Deo (De ordine II, 18, 47). Vide VERBEKE, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez S. Augustin* in “Augustinianum” (1954), 279-281. Sobre o papel privilegiado da interioridade como via gnoseológica para Deus vide etiam BOYER, C., *Les voies de la connaissance de Dieu selon S. Augustin*, in “Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de S. Augustin” Milão, 1970.

⁷ *Memoria quaecumque de motis animi tenet, qui adversus passiones corporis acti sunt, phantasiai graece vocantur (...)* Aliter enim cogito patrem meum quem semper vidi, aliter avum quem nunquam vidi. (...) Illud in memoria invenio, hoc in eo motu animi, qui ab iis ortus est quos habet memoria (De Musica, VI, 11, 32).

⁸ *Quomodo autem orientur haec, et invenire et explicare difficile est. Arbitror tamen, quod si nunquam humana corpora vidissem, nullo modo ea possem visibili specie cogitando figurare. Quod autem ex eo quod vidi facio, memoria facio. Et tamen aliud est in memoria invenire phantasiam, aliud de memoria facere phantasma. Quae omnia vis animae potest* (De Musica, VI, 11, 32).

É sobretudo no livro X das Confissões que S. Agostinho desenvolve este tema da interacção da memória com os sentidos:

“Venho agora aos campos e às vastas habitações da memória, onde se acham os tesouros de imagens sem conta, imagens de toda a espécie, para lá levadas pelos sentidos (...). Aí se guardam distintamente e segundo cada género todas as coisas que lá se introduziram pela entrada que lhes é própria, como a luz, as cores e as formas dos corpos, pelos olhos; toda a sorte de sons, pelos ouvidos; todos os odores, pela entrada do nariz, e todos os sabores pela da boca; e por aquele sentido que pertence a todo o corpo, o que é duro ou mole, quente ou frio, suave ou áspero, pesado e leve, quer intrínseco quer extrínseco ao corpo. Tudo isto recebem os grandes recessos da memória e não sei que infáveis suas mansões, para tudo recordar quando for preciso, e tudo de novo considerar. Tudo nela entra, cada coisa por sua entrada, e tudo ali se armazena”⁹.

A função cognoscitiva da memória não consiste porém somente numa apresentação (através da recordação) ou na elaboração (através da imaginação) do objecto do conhecimento sensível. Rigorosamente, ela constitui o objecto enquanto tal, já que os dados dos sentidos, em si mesmos, e na sua presença bruta, são caóticos e inacessíveis ao intelecto. Só a memória garante a presença racional do objecto ao sujeito. Neste sentido, o episódio da dracma perdida (Lc 15, 8) fornece-nos uma curiosa reflexão gnoseológica:

“Se algo me desaparece da vista, *mas nunca da memória*, como no caso de um qualquer corpo visível, guardamos dentro a sua imagem e procuramo-lo até que ele seja restituído ao nosso olhar. E em sendo achado, é pela sua imagem, que levamos dentro, que somos capazes de o reconhecer. E não poderíamos sequer dizer que achámos o que perderamos se o não houvéssemos reconhecido. Na realidade, só para os olhos estava perdido. A memória guardava-o”¹⁰.

⁹ (...) *Venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum. (...) Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos, per aures autem omnia genera sonorum, omnesque odores per aditum narium, omnes saporis per oris aditum, a sensu autem totius corporis, quid durum, quid molle, quid calidum frigidumve, lene aut asperum, grave seu leve, sive extrinsecus sive intrinsecus corpori. Haec omnia recipit recolenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus ejus; quae omnia suis quaeque foribus intrant ad eam et reponuntur in ea* (Conf. X., 8, 12 - 13).

¹⁰ (...) *Si forte aliquid ab oculis perit, non a memoria, veluti corpus quodlibet visibile, tenetur intus imago ejus et quaeritur, donec reddatur aspectui. Quod cum inventum fuerit, ex imagine, quae intus est, recognoscitur; nec agnoscere possumus, si non meminimus; sed hoc perierat quidem oculis, memoria tenebatur* (Conf. X 18, 27).

Nesta medida, e sem quaisquer implicações no plano ontológico, pode dizer-se que todo o conhecimento sensível é reminiscência. Uma segunda consideração sobre a dracma perdida no-lo ilustra. De facto, quando nos esquecemos de alguma coisa “nem por isso nos esquecemos completamente (*omni modo*) já que nos lembramos, pelo menos, de a termos esquecido. E não poderíamos procurar uma coisa perdida de que nos tivéssemos absolutamente (*omnino*) esquecido”¹¹.

A memória e o conhecimento intelectual

Esta dependência dos sentidos através da imaginação não deverá ofuscar a natureza eminentemente espiritual da memória. Com efeito, a imagem não é essencial à recordação e seria precipitação pensar que esta não se dá sem representação sensível. Doutro modo, como seria possível a memória das operações puramente intelectivas? E mais. É graças a uma memória intelectual que podemos recordar estados de espírito, isto é, representá-los sem lhes sofrer actualmente os efeitos. Logo após referir-se à espantosa capacidade da memória para armazenar as múltiplas imagens do mundo sensível, S. Agostinho prossegue:

“Mas não só isto leva em si esta imensa capacidade da minha memória. Lá estão também todas aquelas coisas que se aprenderam nas disciplinas liberais e ainda não caíram no esquecimento, como que escondidas num lugar interior; que depois não é lugar nenhum... E levo *não já imagens de coisas mas as próprias coisas*”¹².

A uma primeira observação, é nesta posse directa do objecto que consiste a memória intelectual. Contrapõe-se-lhe com efeito na experiência constante do sujeito cognoscente, a posse indirecta da memória sensível, uma espécie de deputação exercida por algumas notas dos objectos sensíveis ante o poder da mente que as toma de empréstimo e as elabora.

¹¹ *Neque omni modo adhuc obliti sumus, quod vel oblitos nos esse meminimus: Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus* (Conf. X, 19, 28).

¹² *Sed non ea sola gestat immensa ista capacitas memoriae meae. Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco: nec eorum imagines, sed res ipsas gero* (Conf. X, 9, 16).

“O que sejam as letras, a arte de discutir, quantos sejam os géneros de questões (da retórica)... enfim, tudo o que disto sei, está na minha memória mas não de tal sorte que, retida a imagem, deixo a coisa fora de mim; não à maneira do que soa e passa, como uma voz que se nos imprime pelos ouvidos e nos fica num vestígio pelo qual a recordamos como se soasse, sendo que já não soa; ou como um odor que quando passa e se desfaz nos ventos afecta o olfacto, de onde manda à memória uma imagem de si para a chamarmos quando a recordarmos; ou como um alimento que no estômago já não tem decerto sabor algum e contudo, na memória, é como se o tivesse; ou ainda como algo que em tocando o corpo se sente; que, afastado embora de nós, se imagina pela memória. Evidentemente, não são estas coisas que se introduzem na memória mas tão somente são por ela captadas as suas imagens com espantosa rapidez, e logo depositadas numa espécie de maravilhosos compartimentos e daí maravilhosamente extraídas em sendo recordadas”¹³.

Nesta posse directa dos objectos intellectivos vem assim a repropor-se, agora com toda a propriedade, a questão do conhecimento como reminiscência. Com efeito, as noções intellectuais, quando entram no âmbito do conhecimento, não procedem realmente dos sentidos. Estes não são senão veículos acidentais:

“Quando oiço que há três géneros de questões, a saber, *nam sit, quid sit, e quale sit*¹⁴, é certo que retenho as imagens dos sons de que tais palavras são feitas; e sei que eles passaram rumorosamente pelos ares e já não existem. Mas de si as coisas significadas por esses sons, nunca com sentido algum corporal as toquei nem fora de meu ânimo as vi; e na memória guardei, não as imagens delas, mas a elas mesmas. Digam elas, se são capazes, por onde entraram em mim. Porque eu percorro todas as portas da minha carne e não acho por qual delas hajam entrado...”¹⁵.

¹³ *Quid sit litteratura, quid peritia disputandi, quot genera quaestionum, quidquid horum scio, sic est in memoria mea ut non retenta imagine rem foris reliquerim, aut sonuerit et praeterierit, sicut vox impressa per aures vestigio, quo recoleretur, quasi sonaret, cum jam non sonaret, aut sicut odor dum transit et vanescit in ventos olfactum afficit, unde trajicit in memoriam imaginem suam, quam reminiscendo repetamus, aut sicut cibus, qui certe in ventre jam non sapit et tamen in memoria quasi sapit, aut sicut aliquid quod corpore tangendo sentitur, quod etiam separatim a nobis imaginatur memoria. Istae quippe res non intromittuntur ad eam, sed earum solae imagines mira celeritate capiuntur et miris tamquam cellis reponuntur et mirabiliter recordando proferuntur* (Conf. X, 9, 16).

¹⁴ Trata-se aqui de chavões elementares da retórica escolar. (Os três géneros de questões referem-se à existência, à essência e à qualidade). Depois da gramática infantil, a retórica constituía e informava toda a formação da antiguidade tardia e era ela que fornecia, como neste passo, os dados elementares da cultura geral.

¹⁵ *Cum audio tria esse genera quaestionum, nam sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem, quibus haec verba confecta sunt, imagines teneo et eos per auras cum strepitu transisse ac jam non*

A memória intelectual contém pois a realidade dos seus objectos. E, se o conhecimento é sempre um reconhecimento, a memória é a primeira sede do conhecimento. Após examinar em vão, um por um, os cinco sentidos – as “portas da carne” por onde não teriam podido entrar as noções inteligíveis – S. Agostinho conclui atribuindo à memória não já somente o papel de conter aquelas noções, em estado caótico, mas o de as ordenar, qual potência demiúrgica da alma:

“Quando as aprendi não dei crédito a um *coração* alheio mas reconheci-as no meu e aprovei-as por verdadeiras, e nele as pus como que confiando-lhas para as poder tirar para fora quando quisesse. Lá estavam, então, e isto também antes que eu as aprendesse, mas não estavam na memória!... Mas então onde? E porque foi que ao serem ditas as reconheci e disse: ‘Assim é; é verdade!’; senão porque já estavam na memória, posto que tão afastadas e recuadas como que em cavernas profundíssimas, de sorte que, não fora alguém chamá-las à superfície, não lograria talvez sequer pensá-las?”¹⁶

Notemos que “coração”¹⁷ há de ler-se aqui enquanto metonímia da memória e que a etimologia de “recordar” – trazer ao coração, sede da memória – seria ainda transparente na língua latina. Assim, “reconhecer no meu coração” está por “possuir previamente na memória”, se bem que recondita e caoticamente, as noções verdadeiras sobre que se baseará o assentimento à verdade objectiva. De sorte que, enquanto testemunha do homem interior, a memória é também fonte da verdade que todo o conhecimento, sensível ou inteligível, busca.

E chegamos à mais excelente prerrogativa da memória. A sua obra demiúrgica não se refere somente aos conteúdos inatos de cuja reminiscência brota o juízo verdadeiro, mas estende-se à multiplicidade das informações dos sentidos, sintetizando-as e reconduzindo-as à unidade, juntamente com as noções inteligíveis.

esse scio. Res vero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi neque uspiam vidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines eorum, sed ipsas; quae unde ad me intraverint dicant si possunt. Nam percurro januas omnes carnis meae nec invenio, qua earum ingressae (Conf. X, 11, 17).

¹⁶ (...) *cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei tamquam reponens, unde proferrem cum vellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo, aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi “Ita est. verum est”, nisi quia jam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?* (Conf. X, 11, 18).

¹⁷ Sobre as diversas funções e acepções de *cor* cfr. DE LA PEZA E., *El significado de ‘Cor’ en S. Agustín*, Paris, 1962.

“Descobrimos assim que aprender essas coisas cujas imagens não recebemos pelos sentidos, coisas que, pelo contrário, recebemos sem imagens, tal como são, e por si mesmas percebemos dentro de nós... aprender tais coisas – digo – não é senão como que recolher por obra do pensamento (*cogitando*) aquilo que a memória continha aqui e ali desordenadamente; e cuidar com atenção (*animadvertere*) que na mesma memória elas fiquem à mão, por assim dizer, elas que antes se perdiam desordenadas e transcuradas, de sorte que facilmente ocorram a uma simples (*familiari*) indagação”¹⁸.

A esta actividade de recolha ou de recondução da dispersão objectiva e subjectiva, actividade imanente à alma, chama S. Agostinho “cogitare”. Antes do intelecto projectar a sua luz e “conhecer”, é à memória, que contém potencialmente todos os objectos do conhecimento, – enquanto, como vimos, sensíveis ou inteligíveis, são sempre por ela mediados, – que compete torná-los um cosmos inteligível, isto é, “pensá-los”. Na etimologia de “cogitare” como iterativo ou frequentativo de “cogere”¹⁹ S. Agostinho vê reflectir-se o significado originário do pensamento (“cogitare”), como este movimento de re-união e re-condução do disperso caótico ao ordenado cósmico.

“E estas mesmas coisas, se eu deixar de as cuidar (*recolere*) por breves momentos, logo de novo mergulham e como que resvalam para longínquos esconderijos e, mais uma vez, como se fossem novas, têm que ser ali reconduzidas (*excogitanda*) – que outro sítio elas não têm – e de novo ajuntadas para poderem ser conhecidas, isto é, como reunidas de uma certa dispersão. E daqui se fez o termo ‘cogitare’. Com efeito, ‘cogere’ está para ‘cogitare’, como ‘agere’ está para ‘agitare’ e ‘facere’ para ‘factitare’”²⁰.

¹⁸ *Quodcirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicut sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi, ea quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita, in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, jam familiari intentione facile occurrant* (Conf. X, 11, 18).

¹⁹ Composto de *cum* + *agere*, tendo este verbo o significado originário de “conduzir, guiar, empurrar para diante” referindo-se por exemplo a uma manada ou a um rebanho; de onde o sentido anexo de “juntar, manter em ordem”. O prefixo *cum* é, neste caso, intensitivo e confere a *cogere*, antes da acepção posteriormente mais comum de “obrigar, forçar a uma acção ou a um comportamento”, o sentido de “conduzir para o mesmo lugar, conduzir em conjunto”, ou “reunir, congregar” (uma multidão, as tropas, etc.). O seu frequentativo *cogitare* mantém ambas as acepções mas uma evolução espiritualizante especializou-o numa acepção de primeiro plano, quase exclusivo, de “reunir e ordenar ideias ou sentimentos”. De onde o significado de pensar, explorado nesta passagem.

Note-se que a autoridade da etimologia é em S. Agostinho a do senso comum inconsciente, apelando pois para uma verdade que o leitor só tem que reconhecer dentro de si mesmo.

²⁰ *Quae si modestis temporum intervallis recolere desivero, ita rursus demerguntur et*

Se a filosofia agustiniana fosse principalmente uma gnoseologia ou uma epistemologia, ou ainda se colocasse no seu centro problemas de cosmologia ou de metafísica, poderíamos procurar aqui o âmago do seu conceito de memória. É bem sabido porém que o seu percurso só termina em Deus e que o caminho é o do conhecimento da alma ou “homem interior”. Porque não é decerto, por abstracção, senão por introspecção, que a alma tem acesso à sua natureza essencial. Ao contrário da conceptualização dos objectos materiais “não é vendo muitas almas com os olhos corporais que colhemos, pelas semelhanças entre elas, uma ideia geral ou particular da alma humana; mas intuímos a verdade inviolável e a partir dela logramos definir com a perfeição que nos é possível, não o que seja a alma de cada homem, mas o que ela deva ser segundo as razões eternas”²¹.

Seguindo este percurso, procuraremos em seguida acertar a funcionalidade da memória em relação ao conhecimento do homem.

2. Memoria sui

A pura contemplação da memória e das suas maravilhas fez deslocar o espanto filosófico dos objectos para o sujeito. S. Agostinho descobrirá nesse sujeito, a alma, o objecto mais proporcional à faculdade da memória (cfr. II Parte *memoria sui*) e a sua constitutiva abertura ao modelo divino (III Parte - *memoria Dei*). Mas o primeiro passo está ainda no ponto de encontro entre o senso comum e o espanto filosófico.

“Andam os homens a admirar as altitudes das montanhas e as portentosas ondas do mar, as largas correntes dos rios e a vastidão do oceano, as voltas dos astros... e deixam-se a si mesmos! E não se espantam com o facto de eu não ver com os olhos nenhuma destas coisas enquanto delas falava e mais, de nem sequer poder falar delas, se

quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint in idem iterum – neque enim est alia regio eorum – et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est “cogitare”. Nam “cogo” et “cogito” sic est. ut “ago” et “agito”, “facio” et “factito” (Conf. 11, 18).

²¹ *Neque oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam: sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit cujuscumque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat (Trin. 9, 6, 10).*

(Por *sempiternis rationibus*, podemos entender “segundo a sua essência”, à luz dos pressupostos ontológicos neoplatónicos).

aos montes e às ondas e aos rios, que vi, e ao oceano, em que tive de acreditar, não os visse dentro de mim, em espaços tão vastos como se fora de mim os visse”²².

Notemos que se trata aqui de uma nova e feliz ilação a respeito da função cognoscitiva da memória. Se é ela, como vimos, que constitui o objecto cognoscível, enquanto cognoscível, também é ela que o fornece ao raciocínio e por último à linguagem. Estamos ainda na memória das coisas exteriores. Mas a contemplação já se dirige inevitavelmente para os muros da interioridade do homem: Como pode o homem admirar só o que tem fora de si se é por tudo poder interiorizar (pela memória) que ele tudo pode admirar? Na linha-do-horizonte das coisas, a memória chega necessariamente à pessoa e à alma, essa analogia de infinito que só para Deus remete.

“(…) no momento em que o homem lograr pensar na natureza da sua alma e achar a verdade, não a achará senão em si mesmo. E achará, não propriamente aquilo que ignorava mas aquilo em que simplesmente não pensava. Com efeito, que sabemos nós, se ignoramos o que está na nossa alma? Sendo certo que tudo o que sabemos não é senão pela alma que o podemos saber?”²³

Ora, é precisamente na introspecção do sujeito da memória, mais que na consideração da memória em si mesma, que o discurso agustiniano abre um campo realmente novo à tradição filosófica. Ficarão longe agora os rastros aristotélicos que entrevemos na consideração da memória sensível, e mesmo o halo platónico da memória intelectual.

A novidade consiste na descoberta de uma espécie de memória do presente, também dita “*memoria sui*”. Como ponto de partida desta teoria, temos ainda o mesmo dado do senso comum há pouco desenvolvido. No tratado *de Trinitate*, S. Agostinho formulá-lo-á lapidarmente: A memória é o conjunto dos

²² *Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt seipsos, nec mirantur quod haec omnia cum dicerem, non ea videbam oculis, nec tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et sidera, quae vidi, et oceanum, quem credidi, intus in memoria mea viderem, spatiis tam ingentibus quasi foris viderem* (Conf. x, 8, 15).

²³ (...) *cum homine de animi sui natura cogitare potuerit, atque invenire quod verum est, alibi non inveniet, quam penes seipsum. Inveniet autem, non quod nesciebat sed unde non cogitabat. Quid enim scimus, si quod est in nostra mente nescimus; cum omnia quae scimus, non nisi mente scire possimus?* (Trin. XIV. 6, 8).

conhecimentos escondidos “no segredo da mente” (*notitiae in abdito mentis*). Estes não são objecto imediato do auto-conhecimento da alma; pois que só o pensamento os torna visíveis. Mas são eles que constituem a identidade dela consigo mesma.

“(…) todas as coisas que sabe alguém, perito em muitas disciplinas, estão contidas na sua memória mas nenhuma delas cai sob o olhar da sua mente senão aquela sobre a qual ele está a pensar; as restantes estão escondidas numa espécie de conhecimento secreto que se chama memória”²⁴.

O contexto é ainda o da relação entre a memória e o pensamento. Quando um músico se aplica numa discussão de geometria, nota S. Agostinho, não se pode dizer que não sabe música só porque de momento não está a pensar nela.

“Deste modo somos advertidos de que temos no segredo da mente certos conhecimentos (*notitias*) de certas coisas e que estes conhecimentos de certo modo vêm ao centro e como que se apresentam de maneira mais clara à mente quando são pensados”²⁵.

O pensamento, elegendo embora de vez em vez a “boca de cena” da personalidade, é assim a periferia do auto-conhecimento e de todo o conhecimento. O âmago é a memória com o seu património de “notitiae” que constituem a personalidade profunda para lá das actualizações extrínsecas do pensamento. Num quadro de ontologia platónica, tais notícias radicam em última análise na esfera do conhecimento preconceptual. De modo que só *per accidens* a memória se refere ao exterior e ao passado.

“Ali se me põem presentes o céu, a terra e o mar com tudo o que deles pude sentir (...) Ali venho eu mesmo ter comigo e comigo me entretenho sobre o que fiz, e

²⁴ (...) *mutarum disciplinarum peritus, ea quae novit, ejus memoria confinentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis ejus, nisi unde cogitat; caetera in arcana quadam notitia sunt recondita, quae memoria nuncupatur* (Trin. XVI, 6, 8).

²⁵ *Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarumdam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium, atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur.* (Trin XIV, 7, 9).

como, e quando; e de que maneira me sentia ao fazê-lo. E tudo isto de novo medito como presente”²⁶.

Essencialmente, a memória refere-se ao presente e vem a coincidir com o que hoje chamaríamos a “identidade” do sujeito;²⁷ a memória é essencialmente uma *memoria sui*. Podemos vê-lo no modo peculiar com que a alma se vê a si mesma. Contrapondo-a ao sentido corporal da vista sobre si mesmo, de si impossível, e só imaginável nas coordenadas espaço-temporais, o capítulo VI do Livro XIV de *Trinitate* empenha-se em negar qualquer continuidade, mesmo analógica, entre aquele e o autoconhecimento da alma. E conclui:

“Fica pois assente como algo pertencente à sua natureza, o facto de a alma se ver a si mesma (*conspectu ejus*), e o facto de se voltar sobre si mesma (*in eam revocetur*) quando se pensa, – não como coisa no espaço mas num movimento imaterial – e, mesmo quando não se pensa a si mesma, é certo que não está no seu próprio campo de visão (*in conspectu suo*), nem preenche consigo mesma o seu olhar; e contudo ela conhece-se como que sendo para si a memória de si mesma (*memoria sui*)”²⁸.

De facto, pela memória, a alma já se possui a si mesma. O pensamento supõe esta posse e acrescentar-lhe-á a inteligência e o amor de si, enquanto dá início às operações do intelecto e da vontade, mas é sempre posterior e secundário à outra ordem de conhecimento pela qual a alma se conhece a si própria:

“Não é propriamente este conhecimento de si o que a alma gera quando, em pensando, se vê a si mesma sob a acção do intelecto. Como se antes se desconhecêsse a si mesma.... Pelo contrário, ela era já conhecida de si mesma ao modo em que são conhecidas as coisas que a memória possui, mesmo quando não estejam a ser pensadas”²⁹.

²⁶ *Ibi mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui (...)* *Ibi mihi et ipse occurro meque recole quid, quando et ubi egerim, quoque modo, cum agerem, affectus fuerim (...)* *Et haec omnia rursus quasi praesentia meditor* (Conf. X, 8, 14).

²⁷ Cfr. Conf. X 3, 4: (...) *ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum.*

²⁸ *Proinde restat ut aliquid pertinens ad ejus naturam sit conspectus ejus, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur: cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui* (Trin. XIV, 6, 8).

²⁹ *Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tamquam sibi ante incognita fuerit; sed ita sibi nota erat, quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur, etiamsi non cogitentur* (Trin. XIV, 6, 8).

Voltando a uma perspectiva gnoseológica, esta *memoria sui* torna-se a sede primigénia de todo o conhecimento. O conhecimento agostiniano (*scire* ou *nosse*) é antes de mais uma autoconsciência; o conhecimento objectivo, termo da *cogitatio* e sempre conhecimento de conceitos, só é possível na esfera desta presença da alma a si mesma, dada na memória. Assim se explica que S. Agostinho se lhe refira como “sede da alma” (Trin. X, 25, 36) e que a identifique com o mesmo “espírito”: “O espírito (*animus*) é também a própria memória”³⁰.

Mais do que potência da alma é a própria alma em acto, e no acto em que se torna o que é: a alma consciente de si: “*tamquam ipsa sit sibi memoria sui*”; não é a alma a si mesma senão a memória de si mesma”. E nisto tornar-se-á, como veremos, a mais perfeita “imagem de Deus” ao alcance do homem.

É a esta memória, “*summus gradus animae*” (Civ. Dei, VII, 23, 1) que se refere decerto S. Agostinho quando fala na verdadeira imagem de Deus como aquela acima da qual não está senão Deus mesmo; quer consideremos a misteriosa continuidade da inabitação espiritual, quer interponhamos entre uma e outro o abismo vazio da infinitude:

“Claro: nem tudo o que nas criaturas de algum modo se assemelha a Deus pode dizer-se também Sua imagem, mas tão somente aquela acima da qual só ele mesmo esteja. Pois que dele nos fala de forma imediata (*prorsus*) aquela entre a qual e Ele mesmo nenhuma outra natureza se ache de permeio”³¹.

3. *memoria Dei*³²

Deus reconhecido no homem

Autopercepção da alma, a memória consiste pois essencialmente na sua noção imediata de existir, de se entender, de se querer, e de se lembrar de tudo

³⁰ *Cum animus sit etiam ipsa memoria* (Conf. X 14, 21. Cfr. tb. De Genesi ad litteram, XII, 16, 53).

³¹ *Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam ejus imago dicenda est: sed illa sola qua superior ipse solus est. Ea quippe de illo prorsus exprimitur, inter quam et ipsum nulla interjecta natura est* (Trin. XIV, 5, 8).

³² A expressão foi cunhada por L. Cilleruelo (cfr. Introdução) em analogia com a autógrafa *memoria sui* e apela como paráfrase a um passo das Confissões (VII, 17, 23): *Sed mecum erat memoria Tui*. Só secundariamente ou como ponto de passagem podemos pois utilizar o genitivo em função subjectiva. O sujeito da memória é o homem e o genitivo *Dei* aparece na função objectiva.

isso: “scire se esse (...), se intelligere, velle, memini” (Trin. X, 9, 12). A um primeiro olhar aparece-nos como categoria antropológica. De facto, meditando no texto sagrado da criação (Gn 1, 26), S. Agostinho descobre na presença da alma a si mesma o sentido próprio da “imagem de Deus” com que o Génesis define a natureza humana. Mas ao mesmo tempo, essa presença dada na *memoria sui* permite reconhecer o modelo divino de que ela é imagem e, enquanto imagem, participação.

“(…) Tomámos em consideração o principal da alma humana, a saber, aquilo pelo qual ela conhece Deus ou pode conhecê-lo, para aí acharmos a imagem de Deus. É certo, com efeito, que a alma humana não é da mesma natureza que Deus; mas é em nós, naquilo melhor do qual a nossa natureza nada tem de melhor, que há de ser procurada e achada a imagem dessa natureza, melhor da qual nenhuma outra existe”³³.

Ora já vimos que a capacidade de conhecer Deus pertence à memória. É lá que começa todo o conhecimento. Temos assim que a *memoria sui* é concomitantemente *memoria Dei* enquanto, como imagem, remete por natureza ao seu misterioso modelo. Mas neste horizonte, ter-se a si própria como eminente conteúdo revela-se afinal bem pouco. Se o homem é imagem de Deus é porque é *capax Dei* e nessa capacidade está implicada uma certa conaturalidade essencial que a existência factual post-lapsária não chega a destruir.

“Já dissemos que ela, manchada e deformada ao perder a participação de Deus, permanece ainda assim imagem de Deus. E o que a torna imagem de Deus é precisamente o facto de ser “capaz” dele e poder dele participar. Porque um bem tão grande não é possível senão por isso mesmo, a saber, por ser imagem de Deus”³⁴.

Poderíamos com J. Pegueroles recorrer a outras paráfrases: *memoria veritatis* – *Neque amaremus eam (beatam vitam) nisi nossemus (...). Quod non fieret, nisi res ipsa, cujus hoc nomen est, eorum memoria teneretur* (Conf. X -20, 29). *Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam nisi ubi noverunt etiam veritatem* (Conf. X 23, 33). – Cfr. “Naturaleza y persona en S. Agustín”, in *Augustinus* 20 (1975), p.21. Na realidade, a *memoria Dei* desdobra-se segundo os transcendentais, ou segundo as potências da alma e inclui uma *memoria Unitatis*, uma *memoria Veritatis* e uma *memoria Boni* (ou, aderindo mais à linguagem agustiniana, *memoria Beatae Vitae*). Só a *memoria Dei*, omnicomprensiva, logrou vingar como trave-mestra exegética do pensamento agustiniano.

³³ (...) *principale mentis humanae, quo novit Deum vel potest nosse, considerandum suscepimus, ut in eo reperiamus imaginem Dei. Quamvis enim mens humana non sit ejus naturae cujus est Deus; imago tamen naturae ejus qua natura melior nulla est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius* (Trin XIV, 8, 11).

³⁴ *Diximus eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen*

Se na memória o homem é imagem de Deus, então a memória é, por excelência, um *locus theologicus*. Sem ela, constituívo intrínseco do homem interior, nenhuma revelação seria possível, nem natural nem sobrenatural, por óbvia carência de um *modus recipiendi*; sem ela não se pode sondar de modo algum o mistério de Deus.

“Passarei ainda além da memória, a ver se por lá Vos encontro, ó verdadeiro bem, ó segura suavidade. Se lá Vos encontro!? Se Vos encontro fora da minha memória, então quer dizer que me esqueci de Vós. E como Vos hei de encontrar se de Vós me não lembro?”³⁵

Deus é então um conteúdo da memória. Mas não um entre os outros. Enquanto se identifica com a verdade, é o conteúdo fundante e suficiente, o que lhe permite reconhecer as verdades fragmentárias da inteligência e projectar-se sobre as aparências caóticas dos sentidos. A presença indefectiva de Deus é o primeiro constitutivo da memória.

“Quanto divaguei pela minha memória à Vossa procura, Senhor! E não foi fora dela que Vos encontrei. E nada de Vós encontro de que me não lembre, desde que Vos conheci. Porque desde que Vos conheci, não me esqueci de Vós. É que onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, que é a verdade mesma, e desde que a conheci, não mais dela me esqueci. Assim, desde que Vos conheci, morais na minha memória e lá Vos encontro quando Vos relembro e em Vós me deleito”³⁶.

Nada nos impede de aplicar a leitura da “dracma perdida” (cfr. supra) a este achamento de Deus, conteúdo pré-conceptual da memória que constitui a própria busca e possibilita o encontro como “re-conhecimento”. Sob inspiração platónica, a Verdade de que fala S. Agostinho é anterior a qualquer conhecimento e o lugar dessa anterioridade é a memória. O que, é claro, não pode deixar de

imaginem permanere. Eo quippe ipso imago Dei est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago ejus est, non potest (Trin. XIV, 8, 11).

³⁵ *Transibo et memoriam, ubi te inveniam. (...) Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo jam inveniam te, si memor non sum tui?* (Conf. X, 18, 26).

³⁶ *Ecce quantum spatiatum sum in memoria mea quaerens te, Domine, et non te inveni extra eam. Neque enim aliquid de te invenio quod non meminisset, ex quo didici te. Nam ex quo didici te, non sum oblitus tui. Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam veritatem, quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te* (Conf. X 24, 35).

levantar o problema da proporção. Conteúdo da memória, Deus confere ao continente uma excelência ontológica que transcende o seu próprio sujeito. Este dá-se conta, parafraseando o poeta, de que na memória é mais do que ele mesmo, é alguém que quer o infinito que é de Deus.

“Mas onde ficais Vós na minha memória, Senhor? Onde? Que aposento nela preparastes para Vós? Que santuário lá edificastes? Destes tal dignidade à minha memória, a dignidade de lá ficardes; mas o que me intriga é em que parte dela ficais”³⁷.

O Livro X das Confissões termina com uma recapitulação sob o signo desta pergunta. Constata primeiro a heterogeneidade entre Deus e os conteúdos da memória sensitiva e intelectual, entre Deus e o próprio conteúdo da *memoria sui*.

“Deixei para trás, ao recordar-Vos, aquela parte que também os animais possuem, pois que por lá Vos não achava entre as imagens das coisas corporais; e fui até outra região sua, que guarda os meus estados de espírito, mas também ali Vos não achei. Entrei mesmo na sede da minha alma, que na minha memória a tem – pois que também de si mesma a minha alma se lembra –, mas tampouco aí estáveis. Na verdade, assim como não sois imagem corporal nem estado de espírito passageiro (como o somos nós quando nos alegramos ou nos entristecemos, quando desejamos ou tememos, quando nos lembramos ou esquecemos e assim por diante), assim também não sois alma porque Vós, ó Deus, sois o Senhor da alma e, ao passo que tudo aquilo é mutável, sobre tudo Vós permanecéis imutável...”³⁸.

É pois necessário conceber uma dimensão transcendente da memória pela qual toda ela é habitada por este conteúdo fundante, condição do próprio encontro consciente com a Verdade (Deus, na experiência da conversão, ou os

³⁷ *Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneas in ea, sed in qua ejus parte maneas, hoc considero.* (Conf. X 25, 36).

³⁸ *Transcendi enim partes ejus, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes ejus, 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, contristamus, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur et quidquid hujus modi est, ita nec ipse animus es, quia dominus Deus animi tu es, et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia* (Conf. X 25, 36).

objectos temporais em cada acto de conhecimento). Daí a necessidade de considerar metodologicamente uma *memoria Dei* irredutível, quer à apropriação mediada das coisas sensíveis (*memoria rerum*), quer à autoconsciência da alma humana (*memoria sui*). Esta, naturalmente, implica uma superação das condições espacio-temporais e traz afinal à superfície o quadro da Verdade revelada em que o filósofo do *intellectus fidei* nunca deixa de mover-se. Tais implicações da memória abrir-se-ão desenvolvidamente na meditação trinitária. As Confissões deixam-nas em estado incoativo, como puro dado da existência:

“(…) Mas que faço eu, porque procuro em que lugar (da minha memória) habitais, como se em ela lugares houvesse? O certo é que habitais nela, pois que me lembro de Vós (...) e nela Vos encontro quando me lembro de Vós”³⁹.

É o mesmo dado existencial da desproporção entre o coração-memória, que recorda, e Deus recordado, pedra basilar do proverbial desassossego agustiniano⁴⁰, tão celebrado através da abertura das Confissões: “criastes-nos para Vós, Senhor, e o nosso coração inquieto não acha repouso senão em Vós”⁴¹. Menos familiar ao leitor de S. Agostinho é o contexto ontológico dessa inquietude. O significado da imagem de Deus achada por S. Agostinho na alma humana bebe na velha fonte de Orígenes: o que constitui a imagem enquanto tal é a tendência ao arquétipo. (Cfr. Trin. XII, 11, 16). Se o coração humano é inquieto, é-o precisamente enquanto imagem do arquétipo divino.

O Homem reconhecido em Deus

Já vimos como tais coordenadas fazem da interioridade humana uma via teológica. Ao mesmo tempo, fica aberto o caminho inverso: descer do arquétipo entrevisto na revelação divina até ao esboço imperfeito da imagem histórica realizada pelo homem e tentar, a partir da contemplação daquele, a reconstrução da imagem essencial. Esta atitude metodológica permitiu a S.

³⁹ (...) *et quid quaero, quo loco ejus habites, quasi vero loca ibi sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini (...) et in ea te invenio cum recordor te.* (Ibidem)

⁴⁰ Para ampla bibliografia sobre a inquietude agustiniana vide CERIOTTI, G., *Inquietum cor* in AA.W. *Le Confessioni (Libri I e II)* (Atti della *Lectio Augustini – Settimana Augustiniana Pavese*) Ed. “Augustinus”, Palermo, 1984, pp. 79-89).

⁴¹ *Fecisti nos ad te; inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (Conf. I, 1,1).

Agostinho elaborar a teoria dos *vestigia trinitatis* que povoam o homem e, *secundum modum recipientis*, a criação inteira⁴². Todo o ser é por participação; e em cada ente se podem descobrir vestígios ou marcas da natureza trinitária do seu arquétipo.

É o Livro XIV de *Trinitate* que desenvolve esta busca no âmbito da alma humana. Perscrutando a alma humana ou, mais rigorosamente, a alma na sua subtil especificidade autoconsciente, (*a mens*), vamos reconhecer a imagem criada da Trindade incriada: “Eis que a alma se lembra de si mesma, se entende a si mesma e se ama a si mesma. Se virmos bem, vimos aqui uma trindade. Não certamente Deus; mas já uma imagem de Deus”⁴³. E isto porque, ao contrário das trindades achadas na memória da corporalidade ou nas suas imagens (tratadas no Livro XII), “não foi a partir de fora que a memória recebeu o que havia de guardar, nem por fora achou o intelecto aquilo que havia de ver, como é próprio da vista corporal; nem, a partir de fora os ligou a ambos a vontade, como usa fazer entre a forma corporal e a imagem que dela se faz no olhar de quem vê”⁴⁴. Sem ir longe demais, pode dizer-se que nesta imanência da memória se reflectem as relações da trindade imanente. A *memoria sui* supõe uma trindade entre cognoscente, conhecido e o acto de conhecer como traço de união. Tais hipóstases análogas, por um lado, só se distinguem pelas suas relações; por outro, são mutuamente irredutíveis enquanto cada uma delas precisa da alteridade das demais para se constituir. Ao actuar-se assim na memória, a alma vem a perceber-se trina e a exercer a participação ontológica na trindade divina arquetípica. O Pai, princípio de geração, reflecte-se na *memoria sui*. O Filho por ele gerado, na *notitia sui* (o entendimento é a faculdade de conhecer); e no *amor sui*, (a faculdade do amor é a vontade), o Espírito.

Convém notar imediatamente que não se trata aqui primariamente de uma análise psicológica. Trata-se sim de uma ontologia que parte do dado revelado. A alma humana em causa, com efeito, é a alma no seu estado de definitividade, na plena coincidência do seu ser com o seu fim último. “Nesta

⁴² Sobre a fortuna posterior desta teoria com respectiva crítica e revalorização contemporânea, vide BROMURI, op. cit., (cfr. Bibliografia).

⁴³ *Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se; hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei* (Trin. XIV, 8, 11).

⁴⁴ *Non forinsecus accepit memoria quod teneret, nec foris invenit quod aspiceret intellectus, sicut corporis oculus; nec ista duo, velut formam corporis, et eam quae inde facta est in acie contentis, voluntas foris junxit* (ibidem).

imagem, evidentemente, só será perfeita a *semelhança* de Deus, quando perfeita for a visão⁴⁵.

Só então se lhe pode referir com propriedade o título de Imagem e Semelhança de Deus. Porque só então o ser, o conhecimento e o amor, plenamente realizados e imanentes entre si, a constituirão uma na trindade das suas potências. A memória, o entendimento e a vontade referem-se tanto a si (*sui*) como a Deus (Cfr. Trin. XIV, 12, 15). A este estado, porém, a alma não acede sem a Graça, nem o conhece sem a Fé⁴⁶. É que a realização histórica desta participação é vivida *de facto* como degradação. A alma, marcada pelo pecado, sem deixar embora de ser imagem de Deus, é-o de forma latente. É uma *forma difformis* (Trin. XV, 8, 14), pela perda de orientação ao modelo. A sua estrutura trinitária subsiste nas três potências mas estas, longe da sua essencial interrelação de imanência, produzem concomitantemente os seus contrários: o conhecimento de si mesma também é ignorância de si mesma, o amor de si mesma contém o ódio de si mesma; e a *memoria sui* a custo mantém, sob o esquecimento de si mesma, a capacidade latente de se recordar do próprio fim. Mas é, ainda assim, esta pobre capacidade o recipiente que lhe permite conhecer e amar a Deus, nisso restaurando-se a excelência ôntica originária. A ela se deve também a possibilidade de cumulação da Graça: “De forma deformada se pode elevar à forma da beleza”⁴⁷.

⁴⁵ *In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando perfecta erit visio* (Trin. XIV, 17, 23).

Note-se a distinção implícita entre a “imagem” e a “semelhança”. S. Agostinho é aqui devedor de uma antiga tradição iniciada talvez com S. Ireneu e continuada com grande fortuna pela iconoantropologia alexandrina (Clemente e Orígenes). É ele quem introduz esta distinção ao ler Gn 1, 26. A Imagem (*eikon*) refere-se ao que resta de essencial no homem histórico infralapsário. A Semelhança (*homoiosis*) referida ao seu destino último, designa a mesma essência humana, *sub specie aeternitatis*. Do lado de dentro do tempo, podemos dizer que o homem é Imagem e se torna Semelhante. Mais adiante, nas “mãos de Deus” (Gn 2, 7) que plasmam o homem, Ireneu vê o Verbo e o Espírito, formando aquele a Imagem e este a Semelhança (*adversus haereses*, V, 28, 4). Tertuliano recolheu estas categorias para a tradição latina: “*Imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur*” (*De baptismo*, 5).

Para um resumido *status quaestionis* cfr. GROSSI, V., *Lineamenti di Antropologia Patristica*, Ed. Borla, Roma, 1983, em especial o capítulo III – *Gli sviluppi antropologici della Genesi* – pp. 34-79).

⁴⁶ Cfr. MARAFIOTTI, D., *Il problema dell’ “initium Fidei” in S. Agostino...* in “*Augustinianum*”, 21 (1981), pp. 541-565.

⁴⁷ *A defformi forma formosam transfertur in formam* (Trin. XV, 8, 14).

Despojada desta capacidade, a alma humana seria um significante vazio. S. Agostinho compara-a a uma palavra que não remetesse a objecto ou ideia alguma. Tal palavra seria um *flatus vocis*. A alma é uma palavra que deveria “significar” Deus. Possuindo a prerrogativa de conhecer o seu próprio significado, só a exerce reconhecendo em si a marca de Deus (coincidindo pois a *memoria sui* com a *memoria Dei*) e vendo em si reflectido o seu modelo.

Esta memória, faculdade matriz, em analogia com as relações da Trindade imanente, gera o conhecimento de Deus que a ela se une pelo amor, de ambos procedente. E conhecendo e amando a Deus, por outras palavras, tendendo ao seu arquétipo, a alma recupera na memória o ser que lhe é próprio, restaura no âmbito intelectual a beleza ou *forma* e, no âmbito volitivo, experimenta a beatitude pela identificação do amor entre amante e amado. “Da sua decadência vem a renovar-se; da sua deformidade vem a reformar-se; da infelicidade se vem a tornar feliz”⁴⁸.

Tal como no dogma trinitário se afirma a perfeita igualdade das Pessoas sem esquecer as suas relações de origem, assim neste estudo da alma, se passa em perpétuo movimento da consubstancialidade das três potências à ordem em que elas procedem. Idealmente iguais enquanto coincidem com a *mens*, procedem contudo umas das outras segundo uma ordem definida: a memória gera a inteligência e o amor procede da união de ambos.

Advertência e Conclusão

Não é possível reler estas páginas sem formular uma apreensão hermenêutica. Em primeiro lugar, a colação das nossas traduções com os originais latinos reportados em roda-pé facilmente denunciará uma opção de indiferenciação entre diversos nomes, todos traduzidos por “alma”. Em segundo lugar, tudo o que se diz da alma humana é continuamente referido à memória, ao ponto de parecermos extrapolar do tratado proposto. O que vem afinal a ser a memória, quando dela se predicam nomes tão variados e de âmbito tão extenso como *mens*, *animus*, *spiritus*?

Prevenhamos que a opção sobredita é uma solução comum nas versões consagradas das *opera omnia* de S. Agostinho. Para o explicarmos baste-nos

⁴⁸ *Ex vetustate renovatur; ex defformitate, reformatur; ex infelicitate beatificatur* (Trin. XIV, 13, 18).

uma síntese do esquema antropológico helenista e tardo-antigo em geral, tal como o cristianismo o assimilou, principalmente em função cristológica. Neste esquema, que é de raiz platónica e é na sua primeira forma cristã um legado da escola alexandrina, o homem é representado por um composto unitário de três elementos: *soma*, *psychê*, *nous*, sendo este último a parte intelectual do segundo, que Orígenes chamou “a parte mais subtil da alma” e em que os estóicos viram a semente do *logos* (e os diversos gnosticismos a cintila divina exilada na matéria). No pressuposto da invisibilidade como essência divina, a leitura da antropologia bíblica foi procurar precisamente aí a Imagem e Semelhança de Deus. A tradição asiática, representada por S. Ireneu, reivindicará uma participação do corpo neste estatuto antropológico (referindo a Imagem ao Logos incarnado e vendo em Adão uma imagem da Imagem); mas o acento helenista e neoplatónico terá maior fortuna, decerto por se harmonizar mais facilmente com a *imago mundi* tardo-antiga.

O certo é que em S. Agostinho se supõe uma composição antropológica não dualista, decerto, (temperá-la-ia sempre o suposto cristão da encarnação do logos e da ressurreição da carne) mas claramente hierarquizada:

“O homem não é só o corpo nem só a alma (...) A alma não é o homem todo mas é a parte melhor; nem o corpo é o homem todo, mas é a parte inferior do homem. Mas sendo ambos unidos entre si ao mesmo tempo, tem cada um deles o nome de homem”⁴⁹.

E esta hierarquia também subdistingue ainda uma *anima* em sentido estrito como puro princípio vital comum a todos os *animalia* e uma parte superior da alma, *summus gradus animae*, princípio da autoconsciência e do pensamento, chamada ora *spiritus*, ora *animus*, o mais das vezes *mens* (termo que já as Tusculanas de Cícero haviam adoptado para traduzir o *nous* dos gregos)⁵⁰. É esta parte superior da alma (a “mente” ou o “ânimo” no *de Trinitate* – XV, 1,1; XV, 7, 11), que designa a sua especificidade humana e é com ela que se identifica a memória: *animus ipsa memoria* (Conf. X 14, 21). A memória dir-se-ia o nome da *mens* em acto ou, de maneira mais simples, a sua actividade

⁴⁹ *Homo non est corpus solum vel anima sola (...) non totus homo sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus; sed inferior hominis pars est; sed cum est utrumque conjunctum simul, habet hominis nomen* (Civ. Dei 13, 24).

⁵⁰ Sobre as marcas ciceronianas em S. Agostinho, no estilo e nos géneros preferidos, vide TESTARD, M., *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, 1958.

constitutiva. Também é aí nessa sumidade da alma que S. Agostinho procura a Imagem de Deus e a capacidade onto-escatológica da Semelhança.

Temos pois que *animus*, *mens* e *spiritus* são sinónimos da alma na sua especificidade humana; designam todos a própria essência espiritual do homem, “capaz de Deus”. (Trin. IX, 2, 2; XIV, 16, 22). Ora, no seu uso mais comum é este o primeiro plano de “alma” nas línguas românicas, tendo sido relegado para o subconsciente etimológico a sua acepção biológica.

Com isto, não se nos esclarece somente o problema da tradução indiferenciada acima referido. Primeiro constitutivo do terceiro elemento do composto humano, quer lhe chamemos *mens*, *animus* ou *spiritus*, a memória é predicável como todos estes nomes. Repetindo e concluindo: que vem a ser esta memória cujo conceito se ramifica em tal extensão? Uma memória que, não será demais repeti-lo, mais do que faculdade do espírito o constitui e define? “Na antropologia agustiniana a memória corresponde à própria essência do homem”⁵¹. De facto a vida do espírito é substancialmente memória. E também na sua actividade pudemos percorrer o itinerário agustiniano: de fora para dentro. Da exterioridade do mundo sensível à interioridade da “mente”, para lá encontrar Deus, *interior intimo meo et superior summo meo* (Conf. III, 6, 11). Da memória do mundo à memória de si. No horizonte, o próprio Deus, gravado no campo infinito da memória criada.

⁵¹ SANTI, G., *La memoria e l'ermeneutica del segno in S. Agostino*, in “Studia Ephemeridis Augustinianum”, Ed. Institutum Patristicum Augustinianum”, Roma, 1987.

Bibliografia específica

- CILLERUELLO, *La 'memoria Dei' según S. Augustin*, in "Augustinus Magister", Vol. I, Paris, (1954), p. 499.
- MORAN, L., *Hacia una comprensión de la 'memoria Dei' según S. Augustin*, in "Augustiniana" X, 1960, p. 185.
- MORAN, J., *Sobre la 'memoria Dei' augustiniana*, in "Augustinus", IX (1964), p. 205.
- CASTEX M., *La memoria metafísica según el Libro X de las Confesiones*, in "Sapientia" XIX, (1964), p. 9.
- CILLERUELO, *Porque 'memoria Dei'*, In "Révue des Études Augustiniennes" X (1964), p. 289.
- MADEC, G., *Pour et contre la 'memoria Dei'*, in "Révue des études Augustiniennes" XI, (1965).
- PEGUEROLES, J., *Naturaleza y persona en S. Agustín*, in "Augustinus" 20 (1975), p. 21.
- BROMURI, F., *Le analogie trinitarie di S. Agostino, fra psicologia e mistica*, in "Atti del Congresso Internazionale su S. Agostino, nel XVI centenario della sua conversione", Roma, 15 a 20 settembre del 1986, Vol. II, Ed. *Institutum Patristicum Augustinianum*, Roma, 1987, p. 169.
- ZEKIJAN, B. L., *Illuminazione e 'memoria Dei'*, in "Studia Ephemeridis Augustinianum", Ed. *Institutum Patristicum Augustinianum*, Roma, 1987, p. 392.
- SANTI, G., *La memoria e l'ermeneutica del segno in S. Agostino*, in "Studia Ephemeridis Augustinianum", Ed. *Institutum Patristicum Augustinianum* Roma, 1987.